

الدكتور
عبد الكريم أحمد الحمود

دراسات
في نظرية الأدب الإسلامي



الطبعة الأولى 2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأستاذ الدكتور

عبد الكريم أحمد الحمود

دراسات

في نظرية الأدب الإسلامي

الرقم الدولي: ISBN: 978-9922-21-993-6

الرقم الموضوعي : 811.001

الموضوع : الأدب الإسلامي

العنوان : دراسات في نظرية الأدب الإسلامي

المؤلف : أ.د. عبد الكريم أحمد المحمود

الطبعة : مكتب أضواء – النجف

عدد الصفحات : ٤٣٩ ص

قياس الصفحة : ٢٥ × ١٧

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة : الأولى

١ شعبان / ١٤٤٣ هـ - ٤ مارس / ٢٠٢٢ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

قُلْ أَتَدْعُونَ شَيْئًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَاعْلَمُوا

الاهداء

الى الإسلاميين من الأدباء والنقاد

الصادعين بصوت الحقّ

رغم طغيان صوت الضلال

السائرين في طريق الخير

رغم كثرة طرق الشرّ

الداعين الى الفضيلة

رغم تسيّد دعاة الرذيلة

المتمسّكين بأسباب الجمال

رغم ما يزاحمها من أسباب القبح

..

أهدي هذا الكتاب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ، وبعد فإن إلقاء نظرة فاحصة على الساحة الأدبية والنقدية العربية والإسلامية ، يعد كافياً لاكتشاف ما يسود هذه الساحة من فساد في مذاهب الأدب ومناهج النقد الأدبي الحدائثية التي لم تضع في مقاييسها حساباً للمقدسات والشرائع والقيم ، بل ذهب بعضها إلى وضع مقاييس مضادة تنصّ على رفض الفكر الديني والاخلاقي والتنظيمي وفصلها عن عالم الفن والأدب ، وبذل دعاة هذه المذاهب والمناهج جهوداً مضنية في إقامة فكر إلحاديّ متخلّل فوضوي، مشجعين الادباء والنقاد على الانحراف والسقوط الفكري والاخلاقي ، والخروج على كل قاعدة في الأدب أو النقد .

من هنا تأتي ضرورة هذه الدراسات في تصديّها لهذا الانحدار والتدهور ، من خلال محاولة تعزيز التيار الأدبي والنقدي الإسلامي في العصر الحديث ، بإرساء القواعد والأسس المتينة للأدب والنقد الأدبي ودعم النظرية بالتطبيق في ميدان الابداع ، وقد بدأنا بتناول مصطلح الأدب الاسلامي وتعريفه وما دار حولهما من اشكالات إذ رغم النهضة الشاملة التي شهدتها حركة الادب الاسلامي في العصر الحديث فقد انتهى إلينا هذا المصطلح محاطاً بهالة من الغموض والاضطراب وبقي من الناحية النقدية في حاجة ماسة الى الدراسة والاثراء والمناقشة والتعمق لمعالجته معالجة علمية وموضوعية دقيقة .

وهذا ما تكفل به الفصل الأول من هذه البحوث أو الدراسات . أما الفصل الثاني فقد تناول محوراً مهماً في نظرية الأدب الاسلامي وهو التوحيد إذ تدور حوله جميع الموضوعات التي يعالجها هذا الادب ، ولا غرابة في هذا

المقدمة

الأمر اذا علمنا أن الأدب الاسلامي منبثق عن التصور الاسلامي للكون والانسان والحياة وأن أساس هذا التصور هو عقيدة التوحيد التي تقضي بارتباط المخلوقات جميعاً بخالقها جلّ وعلا ارتباط الفقر والحاجة اليه في كل لحظة من لحظات وجودها وكيونيتها . وإن ما ينتج عن هذا التوحيد من وحدة وانسجام في البناء النفسي للفرد وفي البناء الاجتماعي كذلك ، يصبح هدفاً لإبداع الأديب الإسلامي كنوع من العبادة التي تتجلى من خلال ربط الانسان بخالقه بعد تطهير نفسه من كل ادران التصورات الجاهلية وأوساخ المعتقدات الوضعية الفاسدة التي نجد آثارها في معظم مذاهب الأدب الغربي كالرومانسية والوجودية والعبثية وغيرها .

وطرقنا في الفصل الثالث قضية الشكل والمضمون في العمل الأدبي وعالجناها من وجهة نظر اسلامية ببيان موضوع الادب الاسلامي وعلاقته بالمضمون ومعالجة قيم الشعور والتعبير في العمل الادبي وبيان خصوصية هذه القيم في تجربة الاديب المسلم ونتاجه الادبي بما تفصح عنه من رؤية عميقة للكون والانسان والحياة في ارتباطها بالسنن الالهية الحاكمة ، وتفسير عملية الابداع الادبي من وجهة نظر إسلامية بمقابل وجهات النظر الاخرى . وانفتاح الأديب الاسلامي على عالم الغيب بواقعية حقة تمثل رصيده الأكبر في تجربته الشعورية المتوازنة في عناصرها الفكرية والعاطفية والخيالية فلا يطغى بعضها على بعض في عمله الأدبي مع الاهتمام المركّز باللغة في مفرداتها وتراكيبها وصورها وإيقاعها باعتبارها الميدان الأول الذي تظهر فيه موهبة الأديب ومهارته ، وفي هذا المجال تعرض الفصل لمناقشة الدعوات الهدامة من بعض المستغربين من العرب في محاولتهم جعل العامية لغة الكتابة او كتابة العربية بالاحرف اللاتينية او فصل لغة الادب عن لغة الدين وغير ذلك من دعوات مناهضة لروح الاسلام

المقدمة

الحريص على تعزيز العربية الفصحى وحمايتها بوصفها لغة القرآن الكريم والحديث الشريف وهي كذلك لغة التراث الاسلامي العريق .

وتناول هذا الفصل أيضاً بيان الوظائف الرسالية للأدب الاسلامي على جميع المستويات الفكرية والعقائدية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية والتربوية بما يحقق النقاء الروحي والتوازن الفعال بين العقل والروح والجسد ، ويمتد الانسجام مع سنن الكون والمجتمع ويعزز قيم البطولة والتضحية من أجل المبدأ ويقوّي الحسّ الاجتماعي نحو تحقيق الوحدة الاسلامية الشاملة . أما الفصل الرابع فقد درسنا فيه صورة المجتمع في نظرية الأدب الاسلامي من خلال التفسير المتوازن لحياة المجتمع الإنساني وتطوره التاريخي ، الذي لا ينبغي أن يغيب عن تصور الأديب الإسلامي في معالجته الفنية لأية ظاهرة من ظواهر المجتمع ، ايجابية كانت أم سلبية بالقياس إلى السنن الالهية المنبثقة من صميم التركيب البشري ومن قلب العلاقات والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة في العالم الذي يتحرك فيه الانسان . فهناك توازن بين العوامل المحركة للتاريخ الحضاري وبين ارادة المجتمع التي تعتبر في اطار الفكر الخطوة الاساسية للتحريك . وبهذا التصور الشامل المتوازن للحياة الاجتماعية ، فإن المنهج الأدبي الإسلامي يطالب بالحاح بأن يعتمد النتاج الفني النظرة الاجتماعية الشمولية والتصور الذي يستقصي كافة أبعاد الحياة البشرية .

وفي الفصل الخامس دار البحث حول قضية البطل والقدر في نظرية الأدب الاسلامي إذ يركّز هذا الأدب اهتمامه على تصوير النموذج الإسلامي للشخصية الانسانية أو ما يمكن أن نسميه الشخصية الاسلامية المتوازنة ، وأول ما يقدمه من ملامح هذه الشخصية هو جانبها الفطري المتأصل في خلقه الانسان كموجود متميز عن سائر الموجودات بما وهبه الله من عقل

المقدمة

وإرادة استحق بهما أن يكون مكافئاً بخلافة الله في الارض ، وفي ميدان الصراع بين الانسان والشيطان يجد الأدب الإسلامي آفاقاً واسعة وجوانب رائعة وحقولاً خصبة للابداع الفني الاصيل ؛ فيصوّر الانسان في لحظة القوة ولحظة الضعف ، ولكن يهتف له دائماً من جانب الصعود ؛ فجانِب الهبوط موجود من نفسه لايحتاج إلى هتاف ، ولحظة الضعف لاحتِاج إلى تسجيل.

ولذلك يحرص الادب الإسلامي على كشف وإظهار مكامن القوة في شخصية الانسان متمثلة في تصويره متوازناً بانطلاق كل طاقة من طاقاته في حدودها الخاصة ، وتوازن قواه المتفاعلة في كيانه ، وأهم مظاهر التوازن التي يعتمدها الأدب الإسلامي في تصوير نماذجه البشرية ، التوازن بين الارادة الالهية المطلقة والارادة الانسانية المحدودة مما له أثر كبير في شعور الانسان بكرامته وثقته بنفسه وتصميمه على صنع مستقبله ولكن في اطار الاستمداد من الارادة المطلقة والشعور بأن كل هذه القوى منه تعالى .

أما الفصل السادس فقد تناول النقد الاسلامي لمذاهب الأدب الغربي وحاول أن يجمل المؤاخذات والانتقادات التي وجهها النقاد الاسلاميون لكل مذهب من مذاهب الادب الغربي اثناء عرضهم لنظرية الادب الاسلامي ومحاولاتهم رسم أبعادها وملامحها وآفاقها الأدبية والنقدية . اذ كان الناقد الاسلامي يتوقف أمام كل مذهب من تلك المذاهب الغربية ليكشف عن أسسه الفلسفية والعقائدية في جذورها الوثنية اليونانية والرومانية القديمة أو نظرياتها المادية الحديثة وملابساتها الاجتماعية والتاريخية والعوامل الخاصة التي دفعت بكل مذهب منها الى الظهور والانتشار . ومن تلك المذاهب التي تعرض لنقدها هذا الفصل : الكلاسيكية ، الرومانسية ، البرناسية ، الرمزية ، الواقعية الغربية ، الطبيعية ، الواقعية الاشتراكية ، السريالية ، الوجودية ، ومذهب اللامعقول . وتطرق الفصل أخيراً الى

المقدمة

مقارنة عامة بين طبيعة الادب الاسلامي ومساره الايماني ، وطبيعة مذاهب الادب الغربي ومسارها الجاهلي ، وذلك من خلال آراء النقاد الاسلاميين في عصرنا الحاضر .

وتكرس الفصل السابع لدراسة الحداثة الأدبية في ميزان النقد الاسلامي بادناً بتعاريف الحداثة المتعددة ومصطلح (ما بعد الحداثة) . وتركز البحث في هذا الفصل على نقد الحداثة بمفهومها المعبر عنه بمصطلح modernism باعتبارها مذهباً أدبياً ، وقد تناول الفصل جذور المذاهب والحركات الحداثية في اوربا والعوامل الحقيقية التي ادت إلى ظهورها هناك . وتناول كذلك جذور الحداثة الوافدة الى عالمنا الإسلامي عن طريق البعثات التي عادت من اوربا أو الذين انطلقوا من انفسهم يطلبون العلم هناك أو يهاجرون إلى طلب الرزق في اوربا أو امريكا ، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب زحفاً عسكرياً أو زحفاً نصرانياً أو عن طريق مؤسسات الفساد وأنديته اذ عملت هذه القوى على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي . وقد حاول هذا الفصل تتبع الاتجاه المادي التغريبي لهذا المذهب من خلال تصريحات اصحابه ونتائجهم الادبي والنقدي ومن خلال انتمائهم السياسي وثقافتهم الغربية .

وأخيراً تناول الفصل الثامن نهج البلاغة للامام علي (ع) مثلاً للأدب الاسلامي الرفيع محاولاً استجلاء خصائص الأدب الاسلامي ومقوماته من خلال نهج البلاغة ، ورصد البحث من تلك الخصائص طابع الاسلامية ومبدأ الالتزام والواقعية والطابع الأخلاقي والاجتماعي الاصلاحى وشمولية الرؤية والبعد الإنساني بالاضافة الى اتصاف الأدب في نهج البلاغة بالجمالية والمتعة من خلال التوازن بين الشكل والمضمون ، ومن المؤكد أن هذا التوازن الجوهرى لا يتحقق إلا بصدق الاديب واخلاصه في تجربته ،

المقدمة

وكل هذه الخصائص أقمنا عليها الدليل من نصوص نهج البلاغة موضوع هذا الفصل .

وبعد فأملّي أن تسهم هذه الدراسات في الكشف عن جوانب مهمة من نظرية الأدب الاسلامي وأن يفيد منها الأدباء الاسلاميون في ترشيد خطاهم الابداعية ويفيد منها النقاد الاسلاميون في ترصين منهجهم النقدي ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب وهو حسبي ونعم الوكيل .

المؤلف

الفصل الأول

الأدب الإسلامي

المصطلح والتعريف

خصومة النقاد في فهم المصطلح :

لقد كان المفهوم الحديث لمصطلح الأدب الإسلامي مثاراً للنزاع والخصومة بين النقاد، حين أطلقه سيد قطب لأول مرة عام ١٩٥٢ وأراد به التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية . ثم جاء محمد قطب ليؤكد هذا المصطلح ويحدد مفهومه الجديد بأنه التعبير الجديد عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام لهذا الوجود^(١)، مما أثار زوبعة من الاحتجاج والاستنكار لدى قطاع كبير من المتأدبين ولاسيما المحسوبين على التيار العلماني فقابلوه بالسخرية و أبداء مشاعر الضيق والتبرم ، وهم "إنما وقفوا ذلك الموقف من منطلق أيديولوجي أحياناً ومن منطلق الجمود على فهم دلالي ساد فترة من الزمن ، أحياناً أخرى ، ولم يستوعبوا مستجدات الاصطلاح وقلما كان هنالك مسوّغ علمي جدير بالتأمل وراء هذه الخصومة أو الرفض والدليل على ذلك أمران : أولهما- أنهم ظنوا أن مصطلح الأدب الإسلامي بدعة لم يكن للدرس النقدي والأدبي به عهد من قبل وان هنالك دوافع غير علمية – ولنقل بصريح العبارة دوافع أيديولوجية – كانت وراء ظهور المصطلح ، فهم يتساءلون : وما الأدب الإسلامي؟ وما علاقة الإسلام بالأدب؟ والحال أنهم يتلقون بالقبول مصطلحات مماثلة تتصل بالعلوم والفنون ، فهم لا ينكرون الحديث عن الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي بل والفن الإسلامي ... حتى إذا تعلق الأمر بالأدب الإسلامي استنكروا وأستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكباراً .

وثانيهما – إن عدداً من أولئك المنكرين قبلوا مصطلح الأدب الإسلامي وتداولوه ودرّسوه لطلبتهم عقوداً من الزمن يوم كانت دلالاته التاريخية مهيمنة ، وجادلوا فيه وأنكروه يوم تطورت الدلالة أو لنقل تجددت ، فهم

كانوا وما زال بعضهم لا يفهم من مصطلح الأدب الإسلامي إلا ذلك الأدب المقترن بفترة معينة من الزمن هي فترة البعثة والخلفاء الراشدين لا تتعدى ذلك عند طائفة منهم ، وهي عند طائفة أخرى تتسع بعض الأتساع لتشمل عصر بني أمية^(١) ويبدو أن إصرارهم على هذا الفهم التاريخي المحدود لمصطلح (الإسلامي) إنما هو في حقيقته تقليد للغرب في إطلاقهم لفظة (نصراني) على الأزمنة السابقة للعصور الحديثة والمعاصرة بسبب فصلهم السياسة عن الدين ، وقد نتج الاضطراب عن هذا التقليد غير الواعي بطبيعة الإسلام المختلفة عن سائر التصورات والديانات الأخرى ، إذ هو لا يفرق بين السلطتين الزمنية والدينية ولا يجعل الدين بمعزل عن الحياة كما يعتقد الغربيون^(٢) .

أثر المستشرقين في اضطراب المصطلح والخصومة فيه :

وكان للمستشرقين اثرهم الواضح في احداث هذا الاضطراب اذ اختلفت رؤيتهم الاستشراقية لمصطلح الادب الاسلامي اختلافاً كبيراً عن غيرها من الرؤى ، فكثيراً ما اكّدوا على ان هذا المصطلح لا يجسّد خصوصية الادب الاسلامي الملتزم ، ولذلك دعا بعضهم الى النظر في ادب الحضارة الاسلامية كلها ابتداءً من عصر النبوة الى الآن في اطار هذا المصطلح لأن الاسلام - في زعمهم - هو روح الحضارة العربية ولا يمكن النظر في أي مظهر حضاري في غيبة روح هذه الحضارة ولذلك رأى المستشرق الامريكي جوستاف فون جرنباوم صلاحية مقياس (الاسلامية) معللاً ذلك بأن " أربابها اندمجوا معاً في دين واحد . ووحدة الآداب ظلت متماسكة الأطراف لأن اصحابها توحدوا في تجربتهم الوجودية ومنازعههم الفكرية الاساسية والانطواء تحت سلطان مبادئ تنص على الشكل وطريقة التعبير واشتراكهم في نظام سياسي واجتماعي عاشوا في ظله " ^(٣) ، وبذلك فقد

الفصل الأول الأدب الإسلامي

اصبح (الأدب العربي) عند أولئك المستشرقين مرادفاً لـ(الأدب الاسلامي) ، وقد استخدموا لهذا الغرض مصطلحات عديدة يمكن اجمالها على الوجه الآتي :

- ١- مصطلح (أدب الشرق المسلم) أو (آداب مسلمي الشرق) أو (آداب المسلمين) و(شعر عالم الاسلام) و (شعر المشرق الاسلامي) .
- ٢- مصطلح (الأدب الإسلامي) بطبيعته العامة ، أو مصطلح (النثر الفني الاسلامي) أو (الشعر الاسلامي) بطبيعته الخاصة .
- ٣- مصطلح (الشعر الديني) وهو يفسر شعر المدائح النبوية والتوسل وتمجيد الاولياء^(٥).

وقد ردّ بعض الباحثين هذه المصطلحات الاستشراقية بقوله : " وهذه المصطلحات البدائل التي يقدمها المستشرقون إنما تعبر عن مقاصدهم السالبة تجاه التراث الشرقي الذي يريدون إفراغه من محتواه الانساني العالمي فيعملون على تجزئته حينما ينفعهم معيار القسمة ، و احياناً يعملون على توحيده من اجل خلط التصورات والعقائد متعللين بالتداخل الحضاري وبوحدة الروح المحرك للحضارة الاسلامية وهو الاسلام .

إن صورة الاسلام لاتكمن في تراثه الوضعي ولافي حضارته العريضة وانما تكمن في مسانيده التشريعية المعتمدة من لدن الملة الاسلامية وهي القرآن والسنة ، فما وافق هذين الاسنادين التشريعيين فهو موافق لروح الاسلام وما خالفهما فهو مخالف له ايضاً. أما ان نجعل الاسلام ثوباً فضفاضاً ولافتة يقبع خلفها خليط غير متجانس فكرياً وعقائدياً، فهذا هو منطق المغالطة الذي التزمه أغلب المستشرقين الغربيين " ^(٦) . وقد تأثر بهم

الفصل الأول الأدب الإسلامي

بعض الباحثين العرب ممن يناهض مصطلح الادب الاسلامي ، ورأى " ان الأدب العربي يغني عن ذلك ، فالأدب العربي لدى هؤلاء كله اسلامي" (٧)

وهذا تعميم غير منطقي والناظر في خريطة الادب العربي يعرف بدهاء ان هناك أدباً يتعارض مع التصور الاسلامي خصوصاً أدب الدعوة الحزبية والأدب الماجن والغزل المكشوف والمدح التكبسي المبالغ فيه " (٨) وأدب الخمریات وغيرها من الاغراض المنافية لمبادئ الاسلام واخلاقياته المعروفة فكيف يمكن أن تعدّ هذه الفنون المنحرفة أدباً اسلامياً ؟! وهي منتشرة في انحاء الأدب العربي على مرّ العصور .

الاعتراض على المصطلح ومحاولات التشويه :

وبعد أن ترسّخت قناعة الخصوم بأن مصطلح (الادب العربي) لا يصلح بديلاً عن مصطلح (الأدب الاسلامي) ، توالت محاولاتهم لتشويه المصطلح الاخير بما نسبوا إليه من مفاهيم خاطئة حاربت المفهوم الحقيقي الجديد بهدف قتله واحتلال موقعه ، ومن ذلك ما صوّره بعضهم من مفهوم خاطيء للأدب الاسلامي " على أنه الادب الملقى في المناسبات الدينية وطقوس الموشحات واحتواؤه على لفظ الجلالة واسم الرسول (ص) أو اسماء الصحابة رضي الله عنهم أو ما شاكل ذلك . والذين يتصورون الادب بهذه الصيغة لا يقدرّون الأدب والفن ولا يتعظّون بموقف الرسول (ص) لبنائه منبراً للأدب والشعر في مسجده الشريف . وعلى اية حال فواجب الادب الاسلامي أن يحرر نفسه من القيود اللاعقلانية التي أحيطت به " (٩) والاعتراضات التي توجّه بها أولئك المناوئون هي:

١ - التعارض بين الابداع والدين ، والأدب ينسب للغة ولا ينسب للدين ، وإن نسبته للدين تخرج كثيراً من الادب العربي من هذا النطاق .

الفصل الأول الأدب الاسلامي

- ٢- إن الاسلام أكبر من ان يحصر بمصطلحات ضيقة باسم الأدب .
- ٣- إن إطلاق المصطلح سيؤدي الى قيام الآخرين بمعارضته ونقضه .
- ٤- إن إطلاق المصطلح سيوقعنا في حيرة أمام الطوائف والمذاهب الاسلامية المختلفة.

٥- إن هذا المصطلح سيسم الأدب الاسلامي بأنه أدب دعوة (١٠) .

ومن الواضح أن هذه الاعتراضات غير دقيقة ولا منطقية ، إذ يفتعل أولها تعارضاً غير واقعي بين الابداع الادبي والدين خشية ضياع الجزء المرذول من الأدب العربي . اما بالنسبة للأعتراضات الاخرى " فالأدب ليس حصراً للأسلام وإنما هو تشخيص فني لنتاجه الذي ينحو منحى إبداعياً وقيماً . أما ان يعارض البعض المصطلح فهذه مسألة طبيعية نابعة من اطار المسألة والنقاش المعرفي ، فالمصطلح ليس قدسياً بحيث لا يحتمل التعديل اذا لزم الامر ، ثم إن المصطلح قد يستوفي مجمل الطروحات للمذاهب الاسلامية ما دامت متفقة على الثوابت الاعتقادية المفهومة من كلمة (اسلامي) البعيدة عن التعصب والتهذيب الايديولوجي . أما أن يؤدي المصطلح الى انتاج أدب الدعوة ، فهذه المسألة متعلقة بمنتجي هذا الأدب ومنظريه اذا ارادوا له ان يكون على هذه الشاكلة أم لا أما المصطلح فلا يتضمن أي اشارة الى هذا النوع من الانتاج الأدبي (ادب الدعوة) اذا ما أخذت شروط الابداع الأدبي بنظر الاعتبار" (١١).

حاجة المصطلح الى الدراسة الموضوعية :

وهكذا تنوعت آراء الباحثين حول مصطلح الادب الاسلامي لما يتضمنه هذا المصطلح من تنوع في دلالاته ، كما أنه يسمح بالمرونة والاتساع من حيث إنه " يرتبط بالكشف عن الحاجة الفكرية والادبية اليه والدور

الفصل الأول الأدب الإسلامي

العقائدي المنوط به وبيان التطورات التي اسهمت في نموه، وتوضيح علاقته بغيره من الآداب والمذاهب والانساق المعرفية وجلاء دوره في منظومة الفنون والمعارف الانسانية^(١١) ولا يمكن تجريده من هذه المشخّصات التي تكوّن هويته الشخصية ، لأن مفهوم المصطلح في تطوره التاريخي " كائن حي ذو هوية كاملة تسجل ظروف ولادته وتطوره الدلالي ، ما يعترض هذا المفهوم أو يعتوره من صحة و مرض وشحن وتفريغ ، وأول ما تصاب به الامم في أطوار ضعفها الفكري هو طمس مفاهيمها "^(١٢) وهذا ما تعرض له مفهوم الادب الاسلامي على مدى العصور المنصرمة وبأسباب متعددة من سياسية واجتماعية وثقافية لايتسع المجال لبسط الحديث عنها .

ولكن حصيلة كل ذلك أن انتهى الينا مصطلح الادب الاسلامي في العصر الحديث محاطاً بهالة من الغموض والاضطراب " وعلى الرغم من النهضة الشاملة التي شهدتها حركة الادب الاسلامي فقد بقي المصطلح من الناحية النقدية في حاجة ماسة الى الدراسة والاثراء والمناقشة والتعمق لمعالجته معالجة علمية وموضوعية دقيقة"^(١٣) .

المصطلحات البديلة :

ولما تقدم فقد طرحت آراء متعددة حول هذا المصطلح واقترح بعضها مصطلحات بديلة ، وقد أجمل الدكتور سعد ابو الرضا نظرات الباحثين لمصطلح الادب الاسلامي على الوجه التالي :

- ١- إن بعض الباحثين منا مايزال يتعامل مع هذا التركيب ببعض الشك فيه ، إذ نرى أن هذا التركيب لايتضمن آداب شعوب اسلامية أخرى غير

الفصل الأول الأدب الإسلامي

الأدب العربي ومن ثم يقترح هذا البعض أن يكون هذا المصطلح (آداب الشعوب الإسلامية)

٢- صفة (إسلامي) ركن أساسي في تركيب (الأدب الإسلامي) وقد دفعت بعضاً منا إلى تصور أن ذلك الأدب الإسلامي لا يصدر ولا يقبل إلا من المسلم الملتزم بدين الإسلام.

٣- وهناك من يريد تسمية الأدب الإسلامي بـ(الأدب المسلم) راثياً أنه بتلك الصفة (المسلم) يتجاوز النسبة النحوية في (الإسلامي)^(١٥).

وقد ناقش الدكتور صالح محمد العبيدي هذه النظرات ورأى أن هذه المشخصات لواقع مصطلح الأدب الإسلامي لا ترقى إلى مستوى الإدراك التأملية العميق في خصوصية هذا المصطلح ورواجه بين المسلمين وغيرهم ودقة دلالاته وصدق تعبيره عن محتواه التصوري ، ذلك أن هذا المصطلح يمكن أن ينظر إليه من جهة أنه يستوعب كافة المنتوجات الأدبية الإسلامية لكافة الشعوب المتسمة بصفة الإسلامية . أما تسمية (آداب الشعوب الإسلامية) فإنها تسمية إقليمية قد تثير الضغائن والعصبية بين هذه الشعوب ، كما أنها يمكن أن توحي بأن لكل شعب أدبه الخاص الذي يتوافق مع أعرافه وتقاليده فضلاً عن رؤيته الإسلامية وهذا ما يتنافى مع مفهوم (الإسلامية) الذي يؤكد على الوحدة والشمول والتوازن .

أما بخصوص أن يكون الأدب متعلقاً بالأديب الإسلامي أو غير الإسلامي فقد رأى الدكتور العبيدي أن الأديب المسلم هو المعنى الأول بهذا الأدب، أما الآخر فهو يدخل من باب المشاركة أو التضامن إذا تساوت المقاصد نحو تحقيق الأهداف النبيلة والفضائل الشرعية . وأما تسمية (الأدب المسلم) فإنها تسقط بدهاء لأنها تسقط من حسابها خصوصية الأدب

الفصل الأول الأدب الإسلامي

عندما تكون صفة لذاته لا لموضوعه أو لمنشئه مما قد توحى بهما لفظة (إسلامي) لأن ياء النسب هي وصف للهوية لا للماهية" (١٦) .

وأطلق بعض النقاد الاسلاميين على دراساتهم للأدب الاسلامي تسميات أخرى - غير ما ذكرنا - في محاولة منهم لجعلها مصطلحات بديلة تتلافى الإشكالات المثارة حول مصطلح الادب الاسلامي ، ومنها مصطلح (الاسلامية) الذي اتخذه الدكتور نجيب الكيلاني عنواناً لكتاب الفه حول الادب الاسلامي " وهو مصطلح يوحي لنا بأن الكاتب أثبتته ليضاهي به مصطلحات مثل الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والرمزية وغيرها من مذاهب الادب الغربي . ويبدو أن هذا المصطلح لم يصادف هوى لدى الادباء والنقاد الاسلاميين لاستشعارهم المنحى الذي يجاري المذاهب الادبية الغربية ، ولذلك لم نقرأه عنواناً لأية دراسة من دراسات الدكتور الكيلاني بل إن الكيلاني نفسه هجر هذا المصطلح وأثر مصطلح (الادب الاسلامي) في كتبه التي ألفها بعد كتاب (الاسلامية) ، ولنأخذ على ذلك مثلاً كتابه (مدخل الى الادب الاسلامي) الذي صدر في قطر عام ١٩٨٧" (١٧) .

وأما الدكتور أحمد بسام ساعي فقد وضع مصطلح (الواقعية الاسلامية) وجعله عنوان دراسة له عن الادب الاسلامي ، " وهذا العنوان ربما يستدرجنا الى عناوين أخرى مثل الرمزية الاسلامية والرومانسية الاسلامية ، وإن كان هذا الكاتب قد عرض بصدق وعمق موقف الاسلام من الواقعية الغربية وحدد طبيعة الواقعية الاسلامية وخصائصها" (١٨) ولكن الناقد الاسلامي الدكتور شلتاغ عبود يختلف مع الدكتور ساعي في اطلاقه هذا المصطلح ويرجّح مصطلح الادب الاسلامي لأنه يعكس خصائصه بذاته دونما حاجة إلى وصفه بصفة خاصة بواقع الحياة الغربية

الفصل الأول الأدب الإسلامي

في ميدان الفكر والأدب " فمثلما نحن إزاء عقيدة اسلامية ليست لها مواصفات العقائد الرأسمالية والشيوعية ومثلما نحن إزاء سياسة اسلامية ليست لها مواصفات السياسة الرأسمالية أو الاشتراكية كذلك نحن إزاء أدب اسلامي ليست له مواصفات أية رؤية فلسفية أخرى وإن حدث لقاء في بعض الأصول أو بعض الفروع فهو ليس لقاء في الأصول كلها ولا في الفروع كلها " (١٩) .

وبالإضافة الى ما سبق فقد استخدم الدكتور عمر الطالب مصطلح (المعيار الاسلامي) بدل الادب الاسلامي ، وأكد على أن الادب الاسلامي بوصفه معياراً يعني ضمناً أن هذا الادب لايشكل مدرسة أو مذهباً لأن المعيار الاسلامي – كما يراه الطالب – رؤية ترتبط في اساسها بالاسلام ويهدف الى ابراز أدب يحمل قيماً اسلامية ترتبط في عمقها بالنص القرآني (٢٠) . وأقر الدكتور صالح محمد العبيدي تسمية (المعيار) ورأها دقيقة الى حد كبير معطلاً ذلك بأن " الادب الاسلامي ما زال متوقعاً حول مفهوم الالتزام المحض ولم يتوسع زمنياً ولا كمياً بحيث يتاح له ان يؤصل له نظرية عامة تعبر عن افكاره وقواعده النظرية ونتاجاته الادبية ، إذ مازال الخلاف الى الآن حول سعة المرجعية التصورية لهذا الادب : هل هي كامنة في المسانيد التشريعية (القرآن والسنة) أم يمكن الاستعارة عن مذاهب ايديولوجية أخرى " (٢١) .

محاولات تحديد المصطلح :

وقد دفعت مسألة الآخر (غير الاسلامي) بعض النقاد الاسلاميين إلى وضع دوائر متميزة للأدب يتحدد من خلالها موقع الأدب الإسلامي ، كما نجد ذلك عند الدكتور عبد القدوس أبو صالح الذي شخص ثلاث دوائر أدبية في تحديد مفهوم الادب الإسلامي ، وهي :

الفصل الأول الأدب الإسلامي

١- دائرة الادب الملتزم بالتصور الإسلامي . ولا تقتصر هذه الدائرة على أدب الدعوة الإسلامية بل تتسع لتشمل أي موضوع يعالجه الأديب من خلال التصور الإسلامي للكون والانسان والحياة .

٢- دائرة الادب المباح . وهو أدب لا يلتزم التصور الإسلامي ولكنه مع ذلك لا يخالفه وتتسع هذه الدائرة للادب الجمالي أو أدب التسلية والترويح عن النفس .

٣- دائرة الادب الذي يخالف التصور الإسلامي ويضاده . وهو أدب العقائد والأيديولوجيات المنحرفة عن الإسلام أو أدب الجنس والعبث والحادثة المدمرة.^(٢٢)

وبأثر من هذه الدوائر الادبية المتميزة ، اقترح الاستاذ محمد إقبال عروي مصطلح (الأبعاد الضمنية) للإسلامية ، فيما يخص الاعمال الادبية التي ينتجها غير الملتزمين بالاسلام ، ذلك ان أعمالهم لا تتضمن الاسلاميه وانما تحتوي على أبعادها، وهذه الأبعاد ضمنية وليست صريحة ، ومن هنا يشخص الاستاذ عروي ثلاث دوائر للادب هي:

١- دائرة الادب الإسلامي .

٢- دائرة الأبعاد الضمنية للإسلامية.

٣- دائرة الادب غير الإسلامي^(٢٣)

ولا تختلف هذه الدوائر في واقعها عن الدوائر الثلاثة التي حددها الدكتور أبو صالح ، سوى اختلاف التسمية للدائرة الثانية التي أصبحت مثاراً لاختلاف النقاد في توسعة مصطلح الادب الإسلامي أو تضيقه ، إذ تنازع طرفان "الاول : يطلق هذا المصطلح على الادب الذي يدور في فلك تصور الإسلام للكون والحياة والانسان ويصدر من أديب مسلم .

الفصل الأول الأدب الإسلامي

ومن أنصار هذا التوجه : نجيب الكيلاني في كتابه : مدخل إلى الادب الإسلامي ، ومحمد حسن بريغش في كتابه : في الادب الإسلامي المعاصر ، وعبد الباسط بدر في كتابه : مقدمة لنظرية الادب الإسلامي ، وأحمد محمد علي في كتابه : الادب الإسلامي ضرورة ، وعدنان النحوي في كتابه : الادب الإسلامي – إنسانيته وعالميته ...^(٢٤) وعبد الرحمن رأفت باشا في كتابه : نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد . الثاني : يطلق هذا المصطلح على الادب الذي يلتقي مع تصور الإسلام للكون والحياة والانسان سواء صدر من أديب مسلم أو غير مسلم .

ومن أنصار هذا التوجه : محمد قطب في كتابه : منهج الفن الإسلامي ، وإبراهيم عوضين في كتابه : مدخل اسلامي لدراسة الادب العربي المعاصر ، وسعد أبو الرضا في كتابه : الأدب الإسلامي . قضية وبناء " ^(٢٥) حيث يعتقد أن النتاج الأدبي وإن امتاح من قيم الإسلام ومثله، فهو ليس خاصاً بالمسلمين فحسب مبدعين ومتلقين لأن دعوة الإسلام عامة لكل البشر ورسالته خاتمة الرسالات ، كما يقول : " نتصور أن اي نتاج أدبي يصدر عن هذه القيم الاسلامية ويدور في فلكها إنْ هو إلاّ ممثل لهذا الاتجاه ، ونحن حينئذٍ إنما ننظر إلى ما قيل لا إلى مَنْ قال . وتلك وجهة نظر يقابلها رأي من يرى ان الأدب الإسلامي هو ما انتجته عقول الادباء المسلمين الملتزمين في فكرهم بالاسلام ومنهجه ونظرتهم إلى الحياة والاحياء لكننا نعتقد ان في هذا المنحى تضيقاً لمجال يجب ان يتسع ، فالنتاج الأدبي الذي يصدر عن الإسلام وقيمه أعم وأشمل من ان يختص بالكتّاب المسلمين " ^(٢٦) ، وقد أقترح الدكتور محمد سالم سعد الله مصطلح (الأدب الإنساني) لانتاج أولئك الادباء من غير المسلمين ، حيث يقول: " والذي نميل اليه التوسعة في تنوع المصطلح فمع وجود الادب الإسلامي بوصفه مصطلحاً تدرج

الفصل الأول الأدب الإسلامي

تحتة كل الآداب التي تقدم التصور الإسلامي للكون والحياة والانسان وتصدر عن أديب مسلم ، مع ذلك نقترح مصطلحاً آخر يشكل جزءاً من المصطلح الاول ، والمصطلح المقترح هو (الادب الإنساني) الذي من الممكن ان يندرج تحته الابداع الذي يصور هموم الانسان وقضاياه المختلفة فضلاً عن رؤية هذا الانسان لأحوال الموجودات وابداع الخالق مع ما يتفق والتوجه الإسلامي " (٣٧) .

ومن الواضح ان مصطلحات (الادب الإنساني) و(الادب المباح) و(ادب الابعاد الضمنية) وما يماثلها من مصطلحات كانت في حقيقتها محاولات توفيقية بين الطرفين المتنازعين في تضيق مصطلح الادب الإسلامي أو توسعته .

استقرار المفهوم الاعتقادي للمصطلح :

ورغم تلك المحاولات فقد استقر مصطلح الادب الإسلامي بمفهومه الاعتقادي الملتمزم بمبدأ الإسلام ، بل أصبح "راسخ القدم في أدبنا المعاصر وحقيقة ثابتة في واقعنا الادبي ، ولم يعد موقف التجاهل والاستنكار أو الجحود والانكار ، مقنعاً ولا مجدياً ، وستعرف الكتابات المتشعبة التي تعارض الادب الإسلامي مصيراً ليس أقله الالهال . وقد انتقل بعضهم من وصف الاستهجان إلى التساؤل إلى القبول إلى التبني . وكل ظاهرة جديدة تبدأ شيئاً يثير العجب والتساؤل ، ثم مايلبث أن يألفه الناس ويرتاحوا إليه ، كذلك كان حال الادب الإسلامي المعاصر ابداعاً ونقداً " (٣٨) ولا يقتصر هذا المصطلح – بمفهومه الملتمزم – على الادب الحديث بل هو ضارب بجذوره في اعماق التراث الاسلامي رغم عدم إطلاقه في فترات التاريخ المنصرمة ، إذ " لم يكن عند العرب أول الامر ولا عند انطلاقة الدعوة الاسلامية عُرف يقضي بوضع التعريف او المصطلحات ... فلا عجب أن لانجد

الفصل الأول الأدب الإسلامي

مصطلح الادب الاسلامي آنذاك أو مصطلح الادب الملتزم بالاسلام وان لانجد تعريفاً له ، فلم يكن العرف مبالياً كثيراً بالمصطلح أو التعريف وإنما كان يقدّم الخصائص الثابتة والسمات البيّنة من ناحية ، ومن ناحية اخرى لم يكن الاسلام يتبنّى غير أدبه وخاصة في مدرسة النبوة الخاتمة وسنتها وعهد الخلفاء الراشدين وسنتهم مما أُرنا أن نعصّ عليه بالنواجز .

فلا مجال إذن لاعتراض بعض الحداثيين اليوم على مصطلح الادب الاسلامي وانكارهم له وادعائهم بأنه لم يكن لدى العرب هذا المصطلح قديماً ولذلك لم يكن هناك أدب اسلامي . نعم لم يكن هذا المصطلح ولا غيره ، ولكن كانت هناك خصائص مميزة وسمات دالة ، وكلها تنطق وتقول : هذا هو الادب الملتزم بالاسلام . هكذا كان العرف المتبع في الادب وغيره ، ونحن اليوم في عصر يتميز بفن المصطلحات التي اصبحت علماً لتمييز شيء من شيء بعد ان اختلطت الاشياء وبهتت الخصائص وضعفت السمات وبرزت مذاهب أدبية عديدة . ولذلك برزت ظاهرة المصطلح والتعريف كلما احتاج اليها الناس .

وفي حاضرننا اليوم برز مصطلح الادب الاسلامي أو الادب الملتزم بالاسلام وبرز المنادون به وكان لابدّ من ذلك لتمييز أدب من أدب^(٢٩) . ولا يعد ذلك بدعاً في عصرنا الحديث بعد أن وضع المسلمون مصطلحات اخرى وثيقة الصلة بقيم الاسلام الكبرى مثل الفقه الاسلامي والاقتصاد الاسلامي والحكم الاسلامي والتاريخ الاسلامي وغيرها ، فالاسلام هو الاب الشرعي لجميع هذه العلوم ومن هنا فإن مصطلح الادب الاسلامي هو المصطلح الطبيعي والمنطقي لما افرزته القيم الاسلامية من ادب على مرّ العصور .

الفصل الأول الأدب الإسلامي

بالإضافة الى ان الفلسفات الكبيرة كلها – بغض النظر عن صوابها أو خطئها – أفرزت آداباً سميت بأسمائها ، كالأدب الوجودي والأدب الاشتراكي أو الماركسي أو الواقعي الاشتراكي والأدب العبثي وأدب اللامعقول ، وحتى الرومانسية والكلاسيكية والرمزية والطبيعية وغيرها ، كلها نبتت في ارضية فلسفية معينة ، فلا نرى لونها من ألوان الأدب في أوروبا مثلاً إلاّ وارتبط تنظيره بفيلسوف من الفلاسفة المحدثين أو القدامى وإذا كانت العلاقة بين بعض المدارس الأدبية والفلسفة التي تنتمي إليها علاقة تبدو أحياناً مخلخلة أو مفتعلة أو متناقضة أو غير مقنعة ، فإن علاقة الأدب الإسلامي بأبيه الشرعي الاسلام علاقة عضوية وثيقة لا يمكن فصمها إلاّ في الفترات الشاذة العصبية في عصور الجهل الايديولوجي والمحن السياسية والاستعمارية ^(٣٠) التي انتجت – على مر التاريخ – ادباً جاهلياً يعبر عن (الجاهلية) " التي هي حالة تصحب مسيرة الحياة الانسانية حينما تبتعد عن منهج الخالق الباريء المصور وتتبنى مفاهيم وضعية بشرية. ومثلما تكون الجاهلية (حالة) وليست مرحلة تاريخية محددة كما هو معروف ، كذلك فالأدب الجاهلي لا يخصّ ادب مرحلة معينة من التاريخ بل يرافق كل مرحلة تكون الجاهلية سائدة فيها ، فهو حالة قد تكون معبرة عن أدب ما قبل الاسلام أو ادب العصر الحديث في أوروبا أو في العالم الإسلامي المتأثر بالمفاهيم الاوربية " ^(٣١) .

وإن مصطلح الأدب الإسلامي – بمفهومه الملترزم – يقف قبالة هذا الأدب الجاهلي معبراً عن (الاسلامية) التي هي حالة لمسيرة الحياة الانسانية على منهج الخالق سبحانه وتعالى بالتزام مفاهيم الاسلام الالهية ، وليست هي مرحلة تاريخية محددة بعد صدر الاسلام أو غيره من العصور بل هي ممتدة في حياة البشر منذ ظهور الاسلام وحتى وقتنا الحاضر.

المصطلح يمثل نظرية في الأدب ومذهباً في الابداع :

وبناء على ما تقدم يكون الادب الاسلامي حالة تعبر عن التزام الاسلام واتخاذ منهجاً في الادب ابداعاً ونقداً وهذا هو المفهوم الذي استقر عليه مصطلح الادب الاسلامي في معظم الدراسات النظرية والنقدية التي قدمها النقاد والادباء الاسلاميون في العصر الحديث ، فهو يمثل نظرية في الادب ومذهباً في الابداع الادبي ، كما عبر عن ذلك الدكتور محمد مصطفى هدارة بقوله: " فاذا دعونا الى أدب اسلامي عنينا به مذهباً ادبياً له خصائصه الفكرية والفنية التي تعبر عن شخصيتنا الاسلامية وتراثنا ، وقاعدته الفكرية التي ينطق منها هي الاسلام وهو ارقى واشمل في نظرتة للكون والانسان من كل الفلسفات المثالية والعقلية والمادية التي قامت عليها المذاهب الادبية المختلفة ، وهو لا ينبع من تعصب فكري ولا يؤمن بالمفارقة بين ما تدعو اليه العقيدة من التزام ديني وما يدعو اليه الفن من انطلاق وتحرر لتحقيق الجمال ومتعة الذوق " (٣٢)

أما اولئك الذين يصرون على رفض هذا المصطلح وحصره في سجن فترة من التاريخ السحيق ، فإنهم في الحقيقة يخدمون اهدافاً ومصالح بعيدة عن الاسلام وقد جاءت معظم دراساتهم النقدية والتاريخية للأدب تحمل رؤية ناقصة ومشوشة إن لم نقل محرفة رغم ادعاء بعضهم بالانتساب الى الاسلام أو اتخاذه صبغة لتلك البحوث والدراسات .

تعريف الأدب الإسلامي :

أما فيما يخص تعريف الأدب الاسلامي فقد كان سيد قطب رائداً في إطلاق مفهومه الحديث بأنه "التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية" (٣٣) وتأكد هذا المفهوم على يد محمد قطب في دراسته الموسعة

الفصل الأول الأدب الإسلامي

عن الفن الإسلامي وتعريف الأدب الإسلامي من خلاله بأنه " التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان " (٣٤) . وقد ذكر الدكتور صالح آدم بيلو هذين التعريفين ثم قال : " ويكاد الكاتبون والباحثون الذين خاضوا في هذا الموضوع للوصول إلى تعريف موحد للأدب الإسلامي ، لا يخرجون عن ذلك إلا في بعض ألفاظ وعبارات " (٣٥) ومن ذلك ما ذكره الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا في تعريفه الأدب الإسلامي بأنه التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيراً ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته " (٣٦) .

وما ذكره الدكتور نجيب الكيلاني في تعريفه بقوله " هو تعبير فني جميل مؤثر نابع من ذات مؤمنة مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم وباعث للمتعة والمنفعة ، ومحرك للوجدان والفكر ، ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما " (٣٧) وما ذكره الاستاذ محمد حسن بريغش بقوله : " الأدب الإسلامي هو الأدب الذي يعبر عن التصور الإسلامي في الحياة بكل أبعادها وألوانها . وهو الأدب الذي يحمل رأي الإسلام ويوافق شرع الإسلام ولا يخرج عن إطاره مهما تكن الأسباب " (٣٨) وأعاد هذا التعريف بصياغة أخرى في قوله : " أدب متميز لا يبدعه إلا أديب إسلامي موهوب ولا يتذوقه إلا سويّ الفطرة ولا يتشكل ويتكامل إلا عبر التجربة الأدبية التي يخوضها الأدباء الإسلاميون أنفسهم .

ولا تحدد شروطه و موازينه وأساليبه وأشكاله إلا من خلال التصور الإسلامي الواضح الشامل والتجربة الواقعية الحية للأديب المسلم " (٣٩) ، ويدور في فلك هذه التعريفات قول الدكتور عماد الدين خليل : "يمكن تعريف الأدب الإسلامي بإيجاز بالغ بأنه تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن

الفصل الأول الأدب الإسلامي

التصور الإسلامي للوجود. وستكون التجربة الإسلامية المنبثقة عن التصور الإسلامي مندرجة ضمناً في سياق هذا التعريف" (٤٠) . وقدم الدكتور خليل شرحاً لهذا التعريف يصلح أن يكون بياناً وتوضيحاً للتعريفات السابقة أيضاً حيث قال: " فنحن – إذن – إزاء ركنين أساسيين يتضمن كل منهما عناصر فرعية.

أولاً : التعبير الجمالي المؤثر بالكلمة . ولابد – إذن – أن يتحقق التعبير بالكلمة وليس بأداة أخرى ، وان يملك جماليته الخاصة وقدرته في الوقت نفسه على التأثير، على توصيل الشحنة الفنية إلى الآخرين وإحداث الهزة المرجوة فيهم .

ثانياً : التصور الإسلامي للوجود . ولابد – إذن – أن يملك الأديب المسلم فلسفة أو تصوراً أو موقفاً شمولياً إزاء الكون والحياة والإنسان ، وأن ينبثق هذا التصور الذي يطبع التجربة الذاتية طويلاً وعرضاً وعمقاً ، عن الإسلام المتميز المتفرد المبين وأيّ إغفال لواحد من هذين الركنين وأيّ تجاهل لأحد العناصر التي يتضمنانها سوف يخرج بالعمل الأدبي – ولا ريب – عن كونه أدباً إسلامياً" (٤١) .

وقد استوحى هذه التعريفات الاستاذ محمد الحسناوي في تعريفه الأدب الإسلامي بقوله : " هو التعبير الموحى عن قيم الإسلام الحية التي ينفعل بها المسلم وتنبت عن تصور الإسلام للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والله تعالى وبين الإنسان والكون وبين بعض بني الإنسان وبعض" (٤٢) . وقدم الدكتور علي علي صبح تعريفاً آخر لحقيقة الأدب الإسلامي بقوله : " هي التجربة الشعورية التي تنبع من الوجدان والخواطر المفعمة بالقيم الإسلامية في بناء فني يعتمد على وسائل التأثير والإقناع من الألفاظ الفصيحة والأسلوب البليغ والنظم الدقيق والتصوير المحكم بالخيال

الفصل الأول الأدب الإسلامي

والعقل معاً والاتساق في الإيقاع المتدفق بأشكاله المتعددة سواء أكان وزناً وإيقاعاً في الشعر أو نمواً وتطوراً في الأحداث كالقصة والأقصوصة أو قصراً في العبارات والجمل كأنواع المقالة الأدبية"^(٤٣). وركّز الدكتور عبد الحميد بوزوينه في تعريفه الأدب الإسلامي على جوهر عملية الإبداع الفني فيه حيث قال: "إن المنهج الإسلامي في عالم الأدب يعرف لنا الإبداع الفني بأنه عملية استنطاق الكون بأسره وإشراكه في التعبير والتصوير ، ولن يكون هذا إلاّ بعد أن تغوص نفس الأديب المسلم في أعماق الكون وجوانبه العريضة وأطرافه الشاسعة فيأتي بعد ذلك معبراً عن العلاقة الحميمة التي تربط الإنسان بالكون عارضاً أمامنا مالا يحصى من الأسرار والحقائق...

فالأساس في هذه العملية الإبداعية هو قدرة الأديب على تشرب الموضوع وحسن تمثله في أعماق شعوره ليظهر بعد ذلك في ثوب قشيب تتبدل ألوانه وأشكاله الجميلة من عمل أدبي لآخر"^(٤٤) وقد انتقد الدكتور محمد اقبال عروي مجمل التعريفات السابقة ورأى أنها "تقع في خطأ منطقي ، فهي تعرف (العام) بشيء أعم منه ، فالأدب الإسلامي عامٌ يعرف بالرؤية الإسلامية أو التصور الإسلامي الذي هو أعم منه وأشمل.. وبعض التعريفات لا تجيب بدقة عن موضوع الأدب الإسلامي"^(٤٥). وهذا الاعتراض ليس موضوعياً في الواقع ، لأنه يُغفل جانب التعبير في التعريفات السابقة التي أكّدت على أن الأدب الإسلامي تعبير عن التصور الإسلامي وليس هو التصور الإسلامي ذاته ، ومن المعلوم أن كلمة (تعبير) تقيّد عموم التصور بخصوصية الأديب المعبر مما يمنح الأدب الإسلامي طابع التنوع وتعدد الأشكال والأساليب .

الفصل الأول الأدب الإسلامي

أما بالنسبة لموضوع الأدب الإسلامي فمن الواضح أن مفرداته وحيثياته الكثيرة منطوية تحت عبارة (الكون والإنسان والحياة) الواردة في جميع التعريفات السابقة . ولذلك لا نجد فيها ذلك القصور المنطقي الذي رآه الاستاذ عروي ، وقدّم على أثره تعريفاً للأدب الإسلامي لا نراه يختلف بشيء عن التعريفات السابقة ، حيث قال: " الأدب الإسلامي تعبير فني وجمالي يعتمد على مختلف الأشكال المتاحة والممكنة في معالجة قضايا الحياة وفق تصور الأديب ورؤيته الإسلامية " (٤٦) ، ومن البين أن جميع مفردات هذا التعريف مذكورة في التعريفات السابقة ، فلا يعدّ هذا تعريفاً جديداً وكذلك انتقد الدكتور عدنان علي رضا النحوي عامة التعريفات المقدمة للأدب الإسلامي ورأى " أن كل تعريف ركّز على ناحية محددة دون أن يبيّن ماهية الأدب بعامة والأدب الملتزم بالإسلام بخاصة .

ولم يكن هذا ناتجاً إلاّ عن طبيعة التعريف لموضوعات تتعلق بالعلوم الإنسانية ، حيث لا يمكن للتعريف أن يحدّد الموضوع تحديداً كاملاً كما يحدّده في العلوم التطبيقية ... ذلك لأن العلوم التطبيقية تقوم على قانون أو نظرية أو فرضية تتمثل بمعادلة رياضية أو فيزيائية أو كيميائية والعلوم الإنسانية تعتمد على خصائص ووسائل وأساليب وأهداف لا يتحدد العلم الإنساني إلاّ بها . فالتعريف بجمل محدودة وأسطر محدودة لا يستطيع أن يجمع ذلك كله ولكن يمكنه أن يشير إليها ليوفى أكثر في بيان التصور " (٤٧) وبسبب هذه الصعوبة في الوصول إلى تعريف جامع مانع ، اعتقد الدكتور النحوي بأن المناسب أن تُبيّن الأسس التي يقوم عليها تعريف الأدب الإسلامي وما يشير إلى منطلقه وولادته المتميزة وخصائصه لتكون كلها الميزان الذي يحدّد ماهية الأدب الإسلامي وجوهره ورسالته وأهدافه .

الفصل الأول الأدب الإسلامي

ومن هذا المنطلق فقد حاول أن يضع تعريفاً آخر بقوله: "الأدب الإسلامي هو ومضة التفاعل بين الفكر والعاطفة في فطرة الإنسان مع حادثة أو أحداث في رعاية الإيمان والتوحيد حين تدفع الموهبة الأدبية هذه الومضة موضوعاً فنياً ينطلق على أسلوب التعبير باللغة ممتداً في أغوار النفس الإنسانية والحياة والكون والدنيا والآخرة ، مع عناصره الفنية التي يهب كل منها الأسلوب قدراً من الجمال الفني ليشترك الأدب الأمة في تحقيق أهدافها الإيمانية الثابتة والمرحلية وليساهم في عمارة الأرض وبناء حضارة إيمانية طاهرة وحياة إنسانية نظيفة ، وهو يخضع في ذلك كله لمنهاج الله الحق المتكامل قرآناً وسنة"^(٤٨) . ويبدو لي أن هذا التعريف – رغم ما فيه من طول – لا يفي بكل خصائص الأدب الإسلامي ومقوماته ، إذ يكتنف بعض مفرداته التعميم والغموض كما في (ومضة التفاعل) و(الموهبة الأدبية) و(العناصر الفنية) فهذه العبارات عامة في الأدب الإسلامي وغيره ولا نجد في التعريف ما يخصصها بوصفها مقومات ذاتية للأدب الإسلامي وهنا نعود الى صعوبة التعريف التام التي اعترف بها الدكتور النحوي نفسه، وكذلك اعترف أغلب النقاد الذين حاولوا استقصاء الآراء في تعريف الأدب الإسلامي مثل الدكتور جابر قميحة^(٤٩) الذي أكد صعوبة وضع تعريف جامع مانع للأدب الإسلامي كما هو الحال في عامة العلوم الانسانية .

مبدأ الالتزام في الأدب الإسلامي :

من الواضح أن التعريفات السابقة تتخذ شخصية الاديب المسلم وعمل ايمانه بمبدأ الاسلام ، اساساً في انتاج الادب الاسلامي ، وهذا مايجعل الالتزام شرطاً في الحكم على إسلامية الأدب ، فلا يدخل فيه ما ينتجه الادباء غير الاسلاميين من ادب يختلط ببعض تصورات الاسلام او يلتقي معها في جهة من الجهات ، إذ يبقى مثل هذا الادب بعيداً عن حقيقة الادب الاسلامي ، وهذا ما أكدته اغلب النقاد الاسلاميين ومنهم الاستاذ محمد حسن بريغش حيث يقول : "لا أتصور ادباً إسلامياً ينتجه الضائعون الذين تلتبس عليهم الصورة ، فيخلطون بين الوثنية والاسلام ويخلطون بين شرع الله وتخبطات البشر في الآراء والفلسفة . الادب الاسلامي ادب ينبع من الاسلام والمسلمين ، له سماته وله صورته وله أشكاله وأساليبه ، قد يلتقي مع هذا المذهب أو ذاك في نقطة أو نقاط ولكنه يبقى إسلامياً ويبقى ذاك غير اسلامي ... وحين نقوم ادبنا الاسلامي ونكتب تاريخنا الاسلامي ، نقومه على اسس إسلامية وليس على اسس جاهلية .

وعندما لاتهمنا تلك الاشكال ولا تخدعنا الاسماء البراقة والغوايات التي نصبت كالاثاث وعندها النقاد من الغرب والشرق ، بل نخلص من ادبنا وتاريخنا وقيمنا الى أشكال وصور اسلامية حقيقية ، عندها نقول للناس هذا هو الادب الاسلامي" (٥٠). ونجد هذا التأكيد على شخصية الاديب المسلم واثرها في إبداعه الادبي ، عند الدكتور عبد الحميد بوزوينه في قوله : "فالابداع الفني الادبي هو عملية نفسية شعورية ، بيد أن الملاحظة الهامة التي

الفصل الأول الأدب الإسلامي

تقييد عموم كلامنا هي أن النفس المبدعة - في منظور الاسلام - يجب أن تكون مشبعة بالتصورات والمشاعر الاسلامية بعد أن تفرغ من الاوساخ والمعتقدات الجاهلية العفنة...

والخلاصة أن الابداع الادبي عملية هامة وجليلة لا يحسن القيام بها والتحكم في مراحلها وادوارها غير الاديب المسلم الذي تمثل كل التمثل تعاليم الدين الحنيف وتمكن من تسخير واستثمار كل ادواته وملكاته وقدراته الادبية المختلفة^(٥١) ونجد هذا التأكيد ايضاً لدى الناقد الاستاذ حبيب آل جميع إذ يقول: " فالانتاج الادبي على ضوء رسالة الاسلام ، لا يتم إلا بعد استقرار الاسلام في وجدان الانسان حتى ينفعل به ثم يبلغ مرحلة المعاناة التي تليها مرحلة التعبير .

واما اذا كان الاسلام الفطري - في وجدان الانسان - دفيناً تحت ركام من المفاهيم الاجنبية ، فلا يمكننا أن نطلق عليه ادباً اسلامياً اطلاقاً لأننا عندما نطلق على الادب سمة الاسلام ، لا نقصد به سوى الادب الذي ينظر الى الكون والحياة والاشياء بمنظار الاسلام فيحب ويكره ويضحك ويبكي ولكن من خلال التصور الاسلامي لا من خلال التصورات الدخيلة فلا بد هنا من تركيز روح الاسلام وحيويته في نفس الأديب^(٥٢) ويلعب هذا الارتباط الوثيق بين نفس الأديب المسلم وابداعه الأدبي ، دوراً مهماً في استقلال الأدب الاسلامي وتحديد مقوماته الذاتية وعدم انسياقه في تيار التقليد والتبعية الذي جرف معظم نتاجات الادباء العرب في العصر الحديث رغم انتمائهم الظاهري - بحسب هوياتهم الرسمية - الى دين الاسلام . فراحوا يخوضون في ادب

الفصل الأول الأدب الإسلامي

الجنس والعنف والعبث واللامعقول وغيرها من مذاهب الادب وتياراته الباطلة .

ولذلك لا يستطيع الناقد المنصف أن يصف أحد هؤلاء الادباء بأنه أديب إسلامي او حتى مسلم فالأديب المسلم هو من التزم بتعاليم دينه وعبر في ادبه من خلال ايمانه العميق وصدر فيما يقول عن نفس مشبعة بروح الاسلام وحقيقته الابدية الخالدة والاديب المسلم عليه - بجانب هذا - تبعات ومسؤوليات جسام تكون حلقة في عنقه حتى يؤديها بأمانة وصدق واخلاص وتجرد لعل في مقدمتها "أن يجعل ادبه ادب بناء لا ادب هدم وينبوع خير لا شر ، ورسالة اصلاح لا تخريب وأن يكون له اثر في الحياة بعد مماته مما يحمده عليه الاسلام ويدعو به له المسلمون فالدين الاسلامي دين عبادة ودين حركة وعمل وليس بدين ركود وجمود ، دين التزام بخط معين ووجهة مرسومه في الحياة ، وليس بدين تذبذب وتبعية وتقليد ، والاديب المسلم يجب أن تتوافر فيه الشخصية المسلمة المثالية وتكامل في نفسه عناصر الاسلام ومقوماته، وإلا يكون كالريشة في مهب الريح تتقاذفه الالهواء وتتوزعه التيارات الفكرية والصراعات العقائدية ، بل يكون له رأي مستقل وفكرة محددة واعية وأن يكون تعبيره عن الحياة والانسان والكون والطبيعة وماوراء الطبيعة نابعاً من تمثله بالاسلام اصدق تمثل ومنطلقاً من خلال تصورات اسلامية .

وبهذا يكون الادب اسلامياً له استقلاله وشخصيته وخصائصه وسماته التي يمتاز بها، وبغير هذا يكون ادبنا ادب تقليد وتبعية ادب تذبذب وتقهقر ، ادب موت وفناء ، ادب تسلية ولذة" (٥٢) .

الفصل الأول الأدب الإسلامي

وعلى هذا فالادب الاسلامي لا يكتسب تعريفه الأصحّ حتى يضاف اليه شرط الالتزام النابع من شخصية الأديب الملتزم بحدود الاسلام في انتاجه الادبي ، وهي حدود تتناسب مع تكوين الانسان ووظيفته العبادية في هذه الحياة منها حدود العقل البشري التي يستطيع - بالوقوف عندها - معرفة الحق والخضوع له ، أما حين يتجاوزها فإنه معرض للسقوط في الضلال والمتاهات . وبهذا يجب أن يكون الادب موضوعياً محدوداً بطاقة العقل وقدرات الانسان . وهناك حدود الفطرة السليمة التي تدفع الانسان الى الايمان بالله وشريعته المتممة لمكارم الاخلاق ، ويجب على الأدب أن يلتزم هذه الفطرة بعيداً عن سموم المذاهب الغربية المادية التي شاع فيها الالحاد والمجون ومناهضة القيم والاخلاق .

بالإضافة الى هذا فإن هناك إطاراً شاملاً للادب الاسلامي هو حدود الشريعة التي تحفظ للاديب دينه وعقله وتشكل شخصيته المميزة وتمكنه من حمل رسالته وادائها^(٥٤) وليس من مجافاة او تعارض بين هذه الحدود وطبيعة الادب بشكل عام . فمادام الادب يمثل الحياة ويصورها فهو يصل بالانسان الى فهم ظواهر الحياة وتذوق كيفياتها^(٥٥) من خلال ما يقدمه من تفسير شعوري لها ، " هو منبعث عن المنبع الذي تصب فيه جميع الديانات والفلسفات والتجارب والمؤثرات ، في بيئة من البيئات ، وهو من أشد المؤثرات في تكوين فكرة وجدانية عن الحياة وفي طبع البشرية بطابع خاص"^(٥٦) . لأنه - كبقية الفنون - تعبير موح عن تجربة شعورية ناتجة من انفعال ضمير الأديب بالقيم التي يعيشها ، ومن غير الممكن فصل هذه القيم عن الفلسفة العامة للحياة التي يعتنقها

الفصل الأول الأدب الإسلامي

الاديب فينفعل بها عقله الباطن ويتلوّن ادبه بلونها من حيث يشعر او لايشعر وبما أن الاسلام فلسفة معينة للحياة ، فلا بد أن تنبثق منه قيم خاصة ينفعل بها ضمير الاديب المسلم فيخلع طابعه المتميز على أدبه (٥٧).

إشارة أخيرة :

بقي أن نشير إلى أن بعض التعريفات المطروحة للادب الاسلامي تبتعد كثيراً عن خصوصية هذا الادب وسماته الذاتية ، ومنها تعريف الاستاذ الشاعر محمد المجذوب في قوله : " إن الادب الاسلامي هو الفن المصور للشخصية الانسانية من خلال الكلمة المؤثرة " (٥٨) فيلاحظ على هذا التعريف اتساعه وشموله لجميع الآداب الانسانية وعدم الاهتمام بالخصائص المميزة للادب الاسلامي عن تلك الآداب ولذلك لا يصلح أن يكون هذا تعريفاً وافياً للادب الاسلامي الملتزم ، بل ربما ادعاه بعض من يرى توسيع دائرة الادب الاسلامي ليشمل إنتاج الادباء من غير المسلمين حين يكون لانتاجهم طابع انساني يلتقي بانسانية الادب الاسلامي .

وقد أشرنا فيما سبق الى أن هذا اللقاء المؤقت بين الادبين لا يجعلهما شيئاً واحداً ، ولا يكون مبرراً لوضعهما في محل واحد او مرتبة واحدة على حدّ سواء بل يبقى الادب الاسلامي متميزاً بميزة الالتزام مستقلاً بانطلاقه من قاعدة التصور الاسلامي الشامل والمترايط للانسان والكون والحياة .

هوامش الفصل

- (١) د. شلتاغ عبود ، الملامح العامة لنظرية الادب الاسلامي / ٢٤
- (٢) د. حسن الأمrani ، سيمياء الأدب الاسلامي ، موقع رابطة ادباء الشام – لندن .
تحديث ٢٠٠٤ م
- (٣) سيد قطب ، خصائص التصور الاسلامي ومقوماته ١/٢٩
- (٤) عبده زايد ، مفهوم الأدب الاسلامي عند المستشرق الامريكي جرنباوم ، مجلة
المشكاة ، ع ٢٧ – ٢٨ س ١٩٩٨ . ص ٤٢
- (٥) المصدر السابق / ٤٥ – ٤٧
- (٦) د. صالح محمد العبيدي ، الخطاب النظري للأدب الاسلامي ، موقع رابطة ادباء
الشام – لندن . تحديث ٢٠٠٤ م
- (٧) من حديث الدكتور سعدأبوررضا في (حوار مفتوح حول الأدب الاسلامي) ، مجلة
الدعوة الاسلامية – ٢٠٠٣
- (٨) الخطاب النظري للأدب الاسلامي / ٣
- (٩) د. محمد سالم سعد الله ، الإشكالية المنهجية في دراسة الأدب الاسلامي ، موقع
رابطة أدباء الشام – لندن
- (١٠) محمد حسن بريغش ، الأدب الاسلامي . أصوله وسماته / ٣٣
- (١١) الخطاب النظري للأدب الاسلامي / ٦
- (١٢) د. سعد ابو الرضا ، الادب الاسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح ، مجلة
الادب الاسلامي السعودية، ع (٧) س ١٩٩٥ ، ص ٩٤ .
- (١٣) دورة المفاهيم الاسلامية ، معهد الفكر الاسلامي المنعقد في
الجامعة الاردنية/ ١٩٩٦ (الورقة الثانية).
- (١٤) د. محمد زرمان ، ملخصات مؤتمر الادب الاسلامي : الادب الاسلامي . النشأة
والمصطلح. ص ١٧
- (١٥) الأدب الاسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح ، مجلة الأدب الاسلامي –
ع (٧) س ١٩٩٥ ، ص ٩٤
- (١٦) الخطاب النظري للأدب الاسلامي / ٤

الفصل الأول الأدب الإسلامي

- (١٧) الملامح العامة لنظرية الأدب الاسلامي / ٢٤
- (١٨) المصدر السابق / ٢٥
- (١٩) المصدر السابق / ٢٥
- (٢٠) د. عمر الطالب ، مدخل الى مناهج الدراسات الأدبية / ٢٢٩ - ٢٣٩
- (٢١) الخطاب النظري للأدب الاسلامي / ٥
- (٢٢) د. عبد القدوس أبو صالح ، مفهوم الأدب الاسلامي ومميزاته ، مجلة المشكاة ، ع(٧-٨-٩) س ١٩٩٨ ، ص ١٧-١٨
- (٢٣) د. محمد اقبال عروي ، جمالية الأدب الاسلامي / ٢١٩-٢٢٠
- (٢٤) أضاف الكاتب هنا اسم الدكتور عماد الدين خليل، وليس الأمر كذلك لأنه في الواقع من أنصار الطرف الثاني.
- (٢٥) الاشكالية المنهجية في دراسة الأدب الاسلامي / ٣
- (٢٦) د. سعد أبو الرضا ، الأدب الاسلامي . قضية وبناء / ٩-١٠
- (٢٧) الاشكالية المنهجية في دراسة الأدب الاسلامي / ٤
- (٢٨) سيمياء الأدب الاسلامي / ٢
- (٢٩) د. عدنان علي رضا النحوي ، مع مفهوم الأدب الاسلامي ، موقع دار النحوي . تحديث - ٢٠٠٥
- (٣٠) د. نجيب الكيلاني ، مدخل الى الأدب الاسلامي / ٣٩
- (٣١) الملامح العامة لنظرية الأدب الاسلامي / ٢٥
- (٣٢) مجلة الأدب الاسلامي ، المجلد الاول ، ع(٢) . ص ١٢
- (٣٣) سيد قطب ، في التاريخ . فكرة ومنهاج / ٥
- (٣٤) محمد قطب ، منهج الفن الاسلامي / ٦
- (٣٥) د. صالح آدم بيلو ، من قضايا الأدب الاسلامي / ٥٧
- (٣٦) د. عبد الرحمن رأفت الباشا ، نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ٩٢
- (٣٧) مدخل الى الأدب الاسلامي / ٣٦
- (٣٨) محمد حسن بريغش ، في الأدب الاسلامي المعاصر . دراسة وتطبيق / ٦٥
- (٣٩) الأدب الاسلامي . أصوله وسماته / ١١
- (٤٠) مدخل الى نظرية الادب الاسلامي / ٦٩

الفصل الأول الأدب الإسلامي

- (٤١) المصدر السابق / ٦٩
- (٤٢) محمد الحسناوي ، في الادب والادب الاسلامي / ٥
- (٤٣) د. علي علي صبح ، الأدب الاسلامي . المفهوم والقضية / ١١
- (٤٤) د. عبد الحميد بوزوينه ، نظرية الأدب في ضوء الاسلام ١٤٠/٣
- (٤٥) د. محمد إقبال عروي ، صورة المرأة في الرواية الاسلامية والشهود الحضاري ،
مجلة المشكاة ، العدد (٧-٨-٩) السنة ١٩٩٨. ص ٢٢٧
- (٤٦) المصدر السابق / ٢٢٩
- (٤٧) د. عدنان علي رضا النحوي ، مع مفهوم الادب الاسلامي ، موقع دار النحوي.
نت . تحديث - ٢٠٠٥ م .
- (٤٨) د. عدنان علي رضا النحوي ، الادب الاسلامي . إنسانيته وعالميته / ١٠١
- (٤٩) د. جابر قميحة ، بين إشكالية المصطلح ومعيارية التطبيق ، مجلة الوعي
الاسلامي ، ع (٣٧٦) س ١٩٩٧ .
- (٥٠) في الادب الاسلامي المعاصر . دراسة وتطبيق / ٦٦
- (٥١) نظرية الادب في ضوء الاسلام ١٤١/٣
- (٥٢) حبيب آل جميع ، نظرات في الادب الرسالي / ٢٠
- (٥٣) د. حمد الدخيل ، في الادب العربي الحديث / ١٧
- (٥٤) ينظر: الادب الاسلامي . اصوله وسماته / ١٣٨ - ١٥٢
- (٥٥) محمد الرابع الحسني الندوي ، الادب الاسلامي وصلته بالحياة / ١٢
- (٥٦) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام / ٢٤٩
- (٥٧) السيد حسن الشيرازي ، العمل الادبي / ٢١٨
- (٥٨) الندوة العالمية للادب الاسلامي ، مجلة البعث الاسلامي ، العدد (١-٢) ،
السنة ١٩٨١ . ص ٨٦

الفصل الثاني

محور التوحيد

مقدمة :

يعدّ توحيد الباري سبحانه مبدأ ضرورياً وركناً أساسياً في بناء التصور الاسلامي الشامل للخالق عز وجل ومخلوقاته . ولما كان الادب الاسلامي ينطلق من هذا التصور في صياغة مضامينه ، لذلك اصبح التوحيد محوراً مركزياً في الادب الاسلامي تدور حوله جميع الموضوعات التي يعالجها هذا الادب ولا غرابة في هذا الامر اذا علمنا ان التوحيد هو لبّ العقيدة الاسلامية وأصل اصولها وفروعها وهو الذي يهبها الحياة والديمومة والخلود ، فوجود الله ووحدانيته هو أساس وجود الكون والانسان والحياة والمجتمع بل هو أساس الوجود بأكمله في جميع انحاء وجهاته ولهذا فان تصور الاديب الاسلامي للوجود لا بد أن يكون مبتنياً على التوحيد .

التوحيد والفطرة :

من الحق ان هذا الاصل العقائدي راسخ في فطرة الانسان وغيره من الموجودات " ومن يقول بأن معرفة الله أمر فطري يعترف بان في وجود الانسان رغبة من النوع السامي والرفيع وهي الرغبة في العبادة . فالانسان يرى نفسه مقيداً بالاقرار بحقيقة يحب التوصل اليها والاقتراب منها . فهو يحب ان يخرج من محبس النفس وقفص حب الذات والتوجه نحو الله ليسبحه ويقدسه وينزّهه ويصير اليه ، فان هذا الشعور هو الذي جذبه لان جذور هذا الميل الى معرفة الله مغروزة في ذات الانسان وقلبه لا في دماغه ورأسه " (١) وقد أشار القرآن الكريم الى هذه الفطرة إشارات واضحة نجدها في آيات متعددة ، منها قوله تعالى : (فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (٢) وفي تفسير هذه الآية ورد " عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام : أصلحك الله. قول الله عزّ وجل في كتابه: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»؟ قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق

الفصل الثاني محور التوحيد

على معرفته أنه ربهم قلت: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه. ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم" (٣) والميثاق المذكور في الرواية هو المشار اليه في قوله تعالى : (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا) (٤) وفي تفسير هذه الآية ورد عن أبي جعفر (ع) قوله : " أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر. فعرفهم وأراهم صنعه. ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه. وقال: قال رسول الله (ص) : كلّ مولود يولد على الفطرة يعنى على المعرفة بأنّ الله عزّ وجلّ خالقه، فذلك قوله: ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله" (٥).

والى هذه الفطرة التوحيدية أشار الأدباء الاسلاميون على مرّ العصور في كثير من أشعارهم وكتاباتهم كقول كعب بن مالك (٦) :

إن تقتلونا فدين الله فطرتنا والقتل في الحق عند الله تفضيلُ

وكقول حنيف بن عمير اليشكري (٧) :

ربما تكره النفوس من الأمـــــر له فرجةٌ كحلّ العقالِ

إن تكن ميتتي على فطرة اللـــــه حنيفاً فإنني لا أبالي

وفي عصرنا الحديث يقول الشاعر الاسلامي محمد إقبال (٨) :

فطرةُ الله التي أودعها كلّ نفسٍ خاب من ضيعها

إنها سرُّ الحياة الخالده دونها كلّ حياة هامده

إنها التيّارُ مثل الكهرباء إن يعطّل لمحّةً كان الفناء

ومن الواضح في هذه الأبيات أن الشاعر يقرن فطرة التوحيد بنفخة الروح وسرّ الحياة لدى كل حيّ ودونها تستحيل الأحياء الى العدم ، وفي

الفصل الثاني محور التوحيد

القرآن الكريم أيضاً تقرير واضح بأن قضية الاعتقاد الأولى في جميع الرسائل السماوية هي قضية العبودية لله وحده بلا شريك ولا منازع ، وهذه الحقيقة التي يقرها الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم "تختلف اختلافاً أصيلاً عن كل ما يخط به الباحثون في تاريخ الأديان من ظنون ، وعن كل ما يقرره من يسيرون على منهج علماء (الدين المقارن) أو يتأثرون بهذا المنهج ، ومنهج بعض من يكتبون عن الاسلام شارحين أو مدافعين"^(١) فالواقع أن حقيقة التوحيد تقررت في رسائل الأنبياء منذ عهود سحيقة لا علم لتاريخ الأديان بها ، وتضمنت تلك الحقيقة الكبرى توحيد الألوهية واختصاصها بالله سبحانه كما تضمنت توحيد العبودية له وحده بلا شريك . "ولم يكن (التوحيد) - في الرسائل السماوية - قطّ (تطوراً) في العقيدة انتهى إليه التعدد والتنثنية ، أو انتهت إليه العقيدة في الأرواح ثم الآلهة الكثيرة ، أو انتهت إليه شتى المدارج والخطوات التي يختلف علماء الأديان المقارنة في ترتيبها وفي تعليمها كذلك ، ويذهبون في شأنها كل مذهب . وبخاصة بعدما سيطر مذهب النشوء والارتقاء في عالم الأحياء حوالي قرن من الزمان - بعد دارون - وما جرّه على الفكر الأوربي من لوثة في تعميمه على كل ما في الوجود وكل من في الوجود"^(٢) ، والحق أن الله سبحانه قد أرسل الرسل - منذ فجر البشرية - بالتوحيد الخالص الكامل"ولقد كانت عقيدة التوحيد هبة خالصة من الله للبشر ، عرّفها لهم عن طريق الرسل ولم تكن من صنع هؤلاء البشر ، ولا هم تدرّجوا في كشفها حتى كشفوها ، كما تدرّجوا في العلوم والصناعات حتى أتقنوها ، فقد جاءتهم في الرسائل السماوية منذ فجر التاريخ كاملة حاسمة"^(٣) مما يدلّ على أن هذه العقيدة ثابتة في فطرة البشر وخلقتهم المجبولة على

الفصل الثاني محور التوحيد

معرفة الله والإقرار له بالوحدانية دون شريك ولا منازع كما يشير الى هذا المعنى أبو العتاهية في قوله ^(١٢) :

سبحان من لم تزل له حججٌ قامت على خلقه بمعرفته
قد علموا أنه الاله ولــــ

وتتجلى عقيدة التوحيد بأجلى صورها في الاسلام إذ "إن التصور الاسلامي لله - سبحانه - يتسم بالوضوح والصحة واليسر بشكل لا نعهد له نظيراً في المعتقدات الأخرى ، فهو تصور قد برء من وثنية الرومان واليونان والفرس ، كما برء من انحرافات اليهودية والنصرانية وتعقيداتها وفلسفاتها" ^(١٣) ، فاذا كانت تلك المذاهب والأديان قد انحرفت عن مسار التوحيد الالهي ، فان الاسلام قد امتاز عليها بثبات هذا التوحيد وبقائه أصلاً مكيناً فيه إذ "ان الله عز وجلّ واحد أحد ، فرد صمد ، ومن خلال هذه الوحدانية يبدو الفرق الكبير بين التصور الاسلامي للخالق وبين التصورات الأخرى . فالمجوس مثلاً يعتقدون بثنائية الربّ ، فهناك إله الظلمة وإله النور . والنصارى يجعلون الله ثلاثة . واليونان يدينون بعدد لا يُحصى من الآلهة" ^(١٤).

وفي القرآن الكريم إشارات عديدة أيضاً الى ان مبدأ الاقرار بوجود الله تعالى ووحدانيته لا يقتصر على الانسان ، بل هو ميل عام في جميع الموجودات ، كما في قوله تعالى : (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ) ^(١٥) وقوله تعالى : (سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ) ^(١٦) وقوله سبحانه : (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) ^(١٧) وقوله سبحانه : (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ) ^(١٨) وغيرها . "فإن القرآن في هذه الآيات يريد بيان أن جميع المخلوقات تسبح في

الفصل الثاني محور التوحيد

مكنون أنفسها لله تعالى وأنها في حركة دؤوبة - شأنت أم أبت - في الأوب والرجوع اليه ... ولابن عباس في ذلك رواية في المقام مضمونها بأن عابد الوثن يعبد الله من حيث لا يعلم ؛ ذلك أن طبعه هو الذي يجره ويسوقه نحو الله لكنه يخطيء في التطبيق "(١٩)

وإن هذا التوجه الفطري من قبل المخلوقات نحو خالقها هو تعبير عما أودعه فيها من قوانين لا تملك أن تحيد عنها فهي مهتدية أبدا الى الله سائرة على هداه كما قال سبحانه. "(رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (٢٠) والى هذا الميل العام نحو التوحيد في جميع الموجودات يشير قول أبي العتاهية (٢١) :

فيا عجباً كيف يعصي الاله أم كيف يجده الجاحدُ
ولله في كلِّ تحريكة وفي كلِّ تسكينة شاهدُ
وفي كلِّ شيءٍ له آيةٌ تدلُّ على أنه الواحدُ

ويتجلى هذا المعنى أيضاً في قول محمود حسن اسماعيل (٢٢) :

بكل ما تحيا الحياةُ نعبدكُ

وكلُّ ما فوق الثرى يوحدكُ

وليست هذه حقيقة روحية فحسب بل هي حقيقة علمية أيضاً تتجلى في القوانين العلمية التي أثبت العلماء وجودها في مختلف انحاء الكون وهي قوانين الله التي لا يملك أي كائن أن ينشئ لنفسه قانوناً يضادها . وذلك هو معنى العبادة والطاعة للخالق والعمل بمقتضى ارادته. فهذا الكون كله يتوجه الى الله بالطاعة والعبادة كما جاء في قوله تعالى : (ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا

الفصل الثاني محور التوحيد

طَائِعِينَ^(٢٣) بما اودع فيهما من ناموس تتحركان به وتأتيان به الى الله . وكل شيء يسبح بحمده (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)^(٢٤) لا تفقهون تسبيحهم اذا حكمتهم بظاهر الاشياء ، بما تدركه الحواس فعندئذ سيبدو لكم الكون صامتاً لايسبح ، جامداً لا يحس ، ميتاً لا حياة فيه . ولكن الروح الواصلة تفقه تسبيح كل شيء وهي مزية الانسان العظمى والمنحة الكبرى التي رفعته من نطاق المادة والحس وأعطته القدرة على الاتصال بضمير الكون وبالله .

التوحيد والمشاعر الانسانية :

حين تتأصل هذه العقيدة في نفس الانسان فانها تصل بينه وبين حقيقة الالهية بشتى المشاعر من الحب والرغبة والخوف والطمع و الامل والرجاء وتصل بين الانسان والكون والحياة بصلات من التعاطف والمودة والقربى ، وتصل بينه وبين أخيه الانسان برباط من الحب الحي المتدفق الفياض ، وكل واحد من هذه المشاعر يصلح ميداناً لالوان لا نهاية لها من الفن والادب الانساني الخالد حين يصور الحياة من خلال عقيدة التوحيد وابرار حقيقتها العميقة في كيان الحياة بتصويرها من خلال النفوس الحية التي تعيش فيها وتتأثر بإيحائها في سلوكها وتصرفاتها ومواقفها"^(٢٥) ولا ريب أن الايمان بعقيدة التوحيد لابد أن تصاحبه مشاعر خاصة تتوافق مع طبيعة ذلك الايمان ودرجته ، بل إن الإسلام يجعل ازدواج الفكر والعاطفة ضرورة تتمثل في اجتماع العقيدة وما تستلزمه من ألوان الانفعال والاحساس حتى تدب الحياة في العقيدة وتصبح مصدر حركة وقوة دفع، وليست مجرد فكرة عقلية لا يخفق لها القلب ولا يستجيب لها الحس ولا تتدفق بالحياة.

الفصل الثاني محور التوحيد

"وهذه هي السياسة العامة للدعوة الإسلامية. فهي دعوة فكرٍ وعاطفة، أو بالأحرى دعوة إلى عقيدةٍ بكلِّ ما تتطلبه من مفاهيم وعواطف، وليست دعوةً فكريةً خالصةً تستهدف تطوير العقيدة طبقاً لها وتقف عند هذا الحدّ كالمذاهب الفلسفية المجردة، كما أنّها ليست في مستوى الدعوات العاطفية المنخفضة التي تستغلّ العاطفة فحسب وتعنى بتربيتها دون أن تقوم على أسسٍ فكريةٍ خاصة، بل للدعوة الإسلامية طريقته الخاصة في مزج الفكرة بالعاطفة، وتفجير العواطف على أساسٍ فكري، وبذلك تبقى محتفظة بالطابع الفكري بالرغم من اهتمامها بالجانب العاطفي وتنميته في الشخصية الإسلامية، لأنّها تستوحي كلّ عاطفةٍ من مفهومٍ معيّنٍ من مفاهيمها عن الحياة، والكون والإنسان" (٢٦).

وتنطلق من الرؤية التوحيدية الشاملة لأنحاء الوجود عواطف انسانية جمّة يحتفل بها الأديب الاسلامي مقتدياً بالقرآن الكريم الذي رسم الصور الرائعة لهذه العواطف في العديد من آياته المباركة كقوله تعالى : (مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا) (٢٧) فمشاعر الرحمة بين هؤلاء المؤمنين إنما تفيض عن ركوعهم وسجودهم لله وتوحيده بقدر ما تفيض عن هذا التوحيد مشاعر الشدة والغلظة على الكفار القساة الجفاة ، ولرسولنا الكريم (ص) حديث مشهور يجسّد مشاعر الحب والرحمة والتعاطف بين المؤمنين بعقيدة التوحيد ، يقول فيه : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) (٢٨) ، ويزخر الأدب الاسلامي على مرّ عصوره بتصوير هذه المشاعر المنبثقة عن عقيدة التوحيد إذ ان المفاهيم

الفصل الثاني محور التوحيد

والأفكار الناتجة عنها منتجة لنوع من المشاعر الراقية ، هي العواطف الإسلامية المنسجمة مع روح العقيدة وأصولها الفكرية .

والحق أن الإسلام بطبيعته يهيئ الأرضية المناسبة للربط بين مفاهيمه التوحيدية وما يتفجر عنها من ينابيع المشاعر الانسانية والعواطف الجياشة " والسبب في هذا الربط بين المفاهيم والعواطف في الإسلام واضح كلّ الوضوح؛ لأنّ الإسلام لا يريد المفاهيم والأفكار بمعزلٍ عن العمل والتطبيق، وإنّما يريد لها قوًى دافعةً لبناء حياةٍ كاملةٍ في إطارها وضمن حدودها، ومن الواضح أنّ الأفكار والمفاهيم لا تصبح كذلك إلّا حين تتخذ أشكالاً عاطفية، وحين تخلق الإنفعالات التي تناسبها والعواطف التي تساندها تتخذ هذه العواطف موقفاً إيجابياً في توجيه الحياة العملية والسلوك العام.

فمفهوم المساواة- مثلاً- الذي هو من أهمّ المفاهيم التي بشر بها الإسلام لا يمكن أن يثمر في الحقل العملي الثمر المطلوب ما لم تنبثق من هذا المفهوم عاطفة كعاطفة الأخوة العامة التي عمل الإسلام لإيجادها في نفس المسلم وربطها بمفهومه الخاصّ عن المساواة ليصاغ المفهوم في شعورٍ عاطفيٍّ دقيقٍ قادرٍ على الحركة والتوجيه طبقاً لمتطلّبات المفهوم" (٢٩) وهذا الشعور بالمساواة من خلال الأخوة السامية في الله يعبر عنه الأستاذ الشاعر خير الدين وائلي في قوله (٣٠) :

إن الإخاء بدين الله مفترض والحب في الله نبراس ومُلتَزَمُ

هذا (صُهيْبُ) إلى الرومانِ نسبته وذا (بلالُ) من الأحباشِ متَّسِمُ

وذاك (سلمانُ) من فُرسٍ وكم وقفوا ثلاثةً في الوغى والموجُ مُلنَّطُمُ

وكم تَراحمتِ الأقدامُ خاشعةً خلف الإمام فذا كهْلُ وذا هَرمُ

الفصل الثاني محور التوحيد

الأصلُ فرَّقهم والدينُ جمَّعهم أخوةُ الدين أمرٌ خطَّه القَلَمُ
لا فضلَ للبيضِ أو للحمَرِ كلُّهم أولادُ آدمَ والتَّقوى هي الكَرَمُ
فرغم اختلاف الأنساب من روم وحشب وفرس ، فقد فرضت عقيدة
التوحيد مفهوم المساواة بين هؤلاء الناس وجمعتهم على أخوة في الله هي
أقوى من أخوة النسب في حرارتها وصدقها وعطائها وفيضها بالمشاعر
الانسانية النبيلة . ولا يمكننا في هذا المقام أن نحصي جميع العواطف
والمشاعر المذبذقة عن عقيدة التوحيد ؛ ولذلك نكتفي بما أوردناه من أمثلة .

وعى الأديب الإسلامي حقيقة التوحيد :

إن التأمل والتدبر الذي ينبغي أن يعيشه الأديب الإسلامي أولاً هو ظهير
الفطرة ونصيرها الذي يمنح العبادة بعدها الإنساني العميق المتميز فتصبح
خضوعاً ناشئاً عن اعتقاد خاص "هو اعتقاد الخاضع أن المخضوع له خالقه
وربه أي هو المالك لشؤون العابد كلها في دينه ودنياه وآخرته .

توضيح ذلك إذا أحسَّ الانسان بمملوكيته الكاملة في جميع شؤونه
المعيشية والأخروية التي هو صائر إليها ، أحسَّ بمملوكيته هذه لوجود آخر
هو خالقه ورزقه جميع نعمه ، يفعل جميع ذلك بقدرته المطلقة واستقلاله
التمام واحاطته الشاملة بالوجود وما فيه ، وكل ما سواه مفتقر اليه محتاج
في وجوده وبقائه إلى فيض جوده – إذا اعتقد الانسان بذلك أيما اعتقاد فإنه
سيلجأ إلى تجسيد احساسه بألفاظ واعمال خاصة تحمل جميع مظاهر
الخضوع والخشوع والانقياد والتسليم ، محاولاً بذلك ان يوفي ربه ما يراه
له من حق ومئة عليه في جميع شؤون وجوده – فهذا هو الذي يسمى عبادة
الانسان (١) وهذا الارتباط الطردي بين عمق المعرفة بالله سبحانه وشدة التسليم

الفصل الثاني محور التوحيد

والانقياد اليه يتجلى واضحاً في خطبة الامام علي بن أبي طالب (ع) التي يقول فيها :

" الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَ لَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ وَ لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ أَلْهَمٍ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَ لَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيَّاحَ بِرَحْمَتِهِ وَ وَتَدَّ بِالصُّخُورِ مِيدَانَ أَرْضِهِ أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهَ وَ مَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ وَ مَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَا مَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ أَلَاةٍ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنْظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَا يَسْتَوْجِشُ لِفَقْدِهِ أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً بِلَا رَوِيَّةٍ أَجَالَهَا وَ لَا تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا وَ لَا حَرَكَةٍ أَحَدَّثَهَا وَ لَا هَمَامَةٍ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا وَ لَأَءَمَ بَيْنَ مُخْتَلَفَاتِهَا وَ غَرَزَ غَرَائِزَهَا وَ أَلَزَمَهَا أَشْبَاحَهَا عَالِماً بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطاً بِخُدُودِهَا وَ انْتِهَائِهَا عَارِفاً بِقَرَائِنِهَا وَ أَحْنَائِهَا " (٣٢) .

ولا مجال هنا لبسط الكلام في شرح هذا النص التوحيدي الفريد ، فقد تكفّلت بهذا الأمر شروحُ نهج البلاغة وهي كثيرة موفورة .

الفصل الثاني محور التوحيد

وخلاصة ما نفيده من هذا النص هنا أنه المدخل الأعرق في وعي الأديب الإسلامي لحقيقة التوحيد ، ومن خلال هذا المدخل يصبح كل ما يبدهه الأديب الإسلامي من أعمال أدبية ضرباً من تسبيح الباري سبحانه وتقديسه والاقرار بربوبيته ووحدانيتها والخشوع لعظمته المحيطة بأنحاء الوجود ، فغاية ما ينتجه الأديب الإسلامي هو هذا التوحيد الخالص لله عز وجل بما يقتضيه هذا التوحيد من مقتضيات في الحياة الانسانية ومنها "إفراد الله - سبحانه - بخصائص الألوهية في تصريف حياة البشر ، كإفراده - سبحانه - بخصائص الألوهية في اعتقادهم وتصورهم وفي ضمائرهم وشعائرهم على السواء .

وكما أن المسلم يعتقد أن لا إله إلا الله وأن لا معبود إلا الله وأن لا خالق إلا الله وأن لا رازق إلا الله وأن لا نافع أو ضار إلا الله وأن لا متصرف في شأنه - وفي شأن الكون كله - إلا الله ، فيتوجه لله وحده بالشعائر التعبدية ، ويتوجه لله وحده بالطلب والرجاء ، ويتوجه لله وحده بالخشية والتقوى ، كذلك يعتقد المسلم أن لا حاكم إلا الله وأن لا مشرع إلا الله وأن لا منظم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطاتهم بالكون وبالأحياء وببني الانسان من جنسه إلا الله ، فينتلقى من الله وحده التوجيه والتشريع ومنهج الحياة ونظام المعيشة وقواعد الارتباطات وميزان القيم والاعتبارات سواء^(٣٣) وبهذا فإن حقيقة التوحيد لا تقتصر على الشعائر التعبدية بالتوجه الى الله والطلب والرجاء والخشية والتقوى مما هو في ضمير المسلم ، بل إن هذه الحقيقة الكبرى تشمل كذلك حياة المجتمع بما تقوم عليه من منهج في التشريع والتوجيه ونظام المعيشة وقواعد الارتباطات وميزان القيم والاعتبارات .

وإن ما ينتج عن هذا التوحيد من وحدة وانسجام في البناء النفسي للفرد وفي البناء الاجتماعي كذلك ، يصبح هدفاً لإبداع الأديب الإسلامي كنوع

الفصل الثاني محور التوحيد

من العبادة التي لها في الإسلام "دور الناظم والضابط لحركة الانسان المسلم فرداً وجماعة . ويأتي ارتباط العبادة بالله تعالى ، النية الخالصة والقربة اليه مع استغنائه تعالى عنها وتأكيد احتياج الانسان اليها ، وعمومية التكليف بها في الجملة يأتي ذلك ليحدد الإطار الوظيفي للعبادة ويحصنها من ان تتحول الى طقس مفرغ واعتيادي ، ينعى رسول الله (ص) على اناس كون(صلاتهم عادة وصومهم جلادة).

إن تأسيس وتركيز حالة الوحدة والتوازن الداخلي في بناء الفرد والمجتمع هو من اهم الغايات العملية التي تحكم حركة العبادة الاسلامية تشريعاً وممارسة ويأتي الاطار الزماني والمكاني (مواقيت الصلاة، الجامع ، مكة المكرمة وبقية مناسك الحج ، شهر رمضان ، الاعتكاف) يأتي كل ذلك رافداً للبعد الوظيفي والغاية العملية في العبادة : الوحدة والتوحد . دون ان يكون هناك انتقاص من اهمية الجانب العبادي نفسه^(٣٤) فالمعنى الحقيقي للعبادة هو ظهور أثرها في الجانب العملي من حياة الانسان والمجتمع : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)^(٣٥) ، (وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ)^(٣٦)

فلا بد من حضور العبادة في الواقع الخارجي محققة حالة الوحدة والتوحد خارج مكانها وزمانها وظرف حركتها بما يمنحها الحضور الدائم في واقع حياة المسلمين التي يهتم الاديبي الاسلامي بالكشف عن عمقها الايماني الجميل من خلال كشفه عن المعنى العميق للعبادة بمعرفة اصولها وعللها الراسخة في الوجود ، وقناعة العقل – بعد قناعة القلب – بضرورة التوجه الى الله بالخضوع والطاعة بعد التعمق في معرفة صفاته واسمائه الحسنی بما يجعل له الحضور الدائم في قلب المؤمن والشعور المرهف بالخوف من هذا الخالق العظيم والرجاء لرحمته وعفوه . يقول النبي الكريم

الفصل الثاني محور التوحيد

(ص): (أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ^(٣٧) وهنا يتجلى اثر الوعي والرؤية في تحقيق حال التوحد والاشراق في روح الاديب المؤمن العابد ، فهذه الحال "لا تعتري العابد بل تقوم به ، تتداخل وتتمازج بكيانه وتكوينه مبتدئة من الرؤية فلا تكون الرؤية حاصلها بل ان الرؤية تزداد وضوحاً وعمقاً من الحال المتأتية عن الرؤية اساساً . يقول الامام زين العابدين (ع): (وأما حقوق الصلاة فأن تعلم انها وفادة على الله وانك فيها قائم بين يدي الله). تأتي الرؤية – المعرفة شرطاً مسبقاً للعبادة ، وتبدأ العبادة من موقع الرؤية ، واذا كانت الرؤية – المعرفة حالة ظرفية في العبادة فإنها تتوقف ، تنعدم ، تضمحل وتضمّر ، تعتم في احسن الحالات بعد العبادة وخارجها ، إسلامياً مطلوب لهذه الرؤية ان لا تنقطع خارج الصلاة ظرفاً وفعلاً ^(٣٨) بل هي ممتدة في حياة الاديب المؤمن وسلوكه ، متجلية في جميع تصوراته عن العالم المحيط به بما يزخر به من شواهد وأدلة لا تحصى على وجود الله وقدرته ووحدانيته وأول ذلك ما يسوده من نظام كوني ثابت هو دليل وحدة الرب المدبر فلو كان تدبير الكون وتنظيم اموره ورعاية موجوداته راجعاً الى اكثر من إلهٍ فحينئذٍ كل إله سيفعل ما يريد ويراه مناسباً في تدبير هذا الكون الواحد فيلزم فساد النظام لتنازع الآلهة المدبرة له وتمانعها – لا محالة – في إدارته ، وهو خلاف المشاهد بالحسّ من انتظام الكون بما فيه على أحسن وأتمّ نظم .

والى هذا الدليل أشار الذكر الحكيم بقوله: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ^(٣٩) "وقد كشف العلم الحديث عن كثير من الحقائق في ترابط الانسان بدنأً وروحاً بمحيطه ، وترابط الارض والماء والهواء والافلاك في علاقات متبادلة تحفظ توازن الوجود وبقائه واستمرار مقومات الحياة لجميع الموجودات فلو كان ثمة إله آخر يدير قسماً من الكون لشاهدنا نظامه



الفصل الثاني محور التوحيد

وأحسننا بوجود نوعين من الانظمة يدار بهما الكون ، لكل منهما خصائصه ومميزاته التي ينفرد بها ، وذلك كله منتفٍ فيدل على انه لا مدبر سوى إله واحد"^(٤٠) . والى هذا الدليل يشير قوله تعالى : (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ)^(٤١) وهناك العديد من الآيات التي تكشف نظرة القرآن الى الوجود بأن "الكون قائم على مباديء السببية العلانية النظامية (القانون الطبيعي حسب العلوم الطبيعية) والهدفية الحكيمة في مقابل الصدفة والاعتباطية والغموض العبثي .

ومن الواضح أن هذا يمثل نظرة واقعية وموقفاً واقعياً من الوجود وحوادثه ، وفي الأمر اتفاق بين نظرة العلوم الطبيعية والتجريبية الباحثة في المادة وبين هذه النظرة كما نرى ، غير أن السببية في القرآن الكريم لها مرحلتان : مرحلة الحدوث من خلال العلاقة النظامية المرتبطة سبباً ، بمعنى كون الحدوث في حلقات كل منها مقدمة وشرط لما بعدها فتكون بهذا المعنى سبباً ، وحدوث ما بعدها متوقف عليها وهذا الوجه من السببية هو مايتناوله الانسان بالبحث في العلوم المختلفة التي تسعى الى تقرير العلائق النظامية في الوجود .

والمرحلة الثانية هي السببية الاولى أي السبب الحقيقي الكامن وراء الحدوث بهذا النحو ، أي الارادة الواعية الحكيمة التي وضعت هذا النظام وعلائقه وحالة الارتباط الجبرية فيه ومنحى الحدوث الآلي من خلاله وذلك هو السبب المسبب لأنه يعبر عن إرادة واختيار في مقابل الارتباط المذكور في المرحلة الاولى الملتمزم للعناصر الاولى المسوقة فيه دون اختيار"^(٤٢) . وهذا التوحيد لله عز وجلّ هو المبدأ الأول للإسلام ولكل ما هو اسلامي على مستوى العلم أو الأدب " وفحوى هذا العنصر أن لا إله إلا الله، واحد أحد، فرد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وأنه مطلق الجمال

الفصل الثاني محور التوحيد

والكمال بكل المقاييس، ليس كمثله شيء، كل موجود سواه مغاير له، ومخلوق له، وهو الخالق ليس له شريك، بأمره توجد الموجودات وإرادته هي التي تحدد غاية وجود الكائنات، وهي القانون الذي يحكم الكون والمخلوقات ويقنن السلوك والأخلاق. وأن التوجه لله والرغبة لله تعني التوجه إلى الخير والعدل والحق، وهي أسمى الغايات وأسمى مراتب الوجود، ويعد الأدب الواعي لهذه الحقيقة أرقى أشكال الأدب-لأنه يعد أحد أشكال إقامة الوجه لله عز وجل بالقول الجميل، والخير النافع المنسجم مع هدى الله" (٤٣).

وهذا الايمان بالله هو غذاء الروح وهو حقيقة بديهية في كيان الانسان حين تستقيم فطرته فتدرك انه لا بد لهذا الوجود من موجد هو الله الواحد الاحد الذي لا خالق غيره ولا شريك." وإن التفكير على المستوى الأدبي الواعي بوحداية الله، يعني الوعي بربوبية الله الحق وألوهيته الحق في عالم غايته الحق والجمال والخير والإعمار والحيوية والجدية، والأدب الذي يعي هذه الحقيقة يدرك من العلاقات بينه وبين الكائنات مالا يحده حد. ومادام الله عز وجل هو الخالق، وهو الديان فلن يكون الأدب إسلاميا حقا حتى يسير على هدى الحق الذي حددته إرادة الله قاصدا به وجه الله وحده. إن الأدب الإسلامي في إطار وعيه بالتوحيد وانطلاقه منه يستبعد أي اعتقاد بالحلول، والتجسد، أو الانبعاث أو الاستطراق أو الاتصال الجوهرى بين ما هو قدسي وما ليس بقدسي، أو بين الخالق والمخلوق، وهو يستبعد تماما أن الذات الإلهية يمكن أن تمثل، لأن مثل هذا يتضمن دخولها في إطار الزمان والمكان مما يخل بحقيقة التنزيه" (٤٤).

أثر التوحيد في الإبداع الفني :

إن الرؤية الواعية لنظام الكون والحياة والمجتمع وارتباطها بالخالق المدبر الواحد الأحد ، هي أهم ما يعتني به الأدب الاسلامي ويحاول تصويره بمختلف الاشكال والاساليب الفنية ، بخلاف الآداب الجاهلية التي ترفض أي علاقة بين الخالق والمخلوق زاعمة أنها من مخلفات الرجعية ورواسب الماضي ولا يغيب عن حسّ الفنان والاديب الإسلامي أن يعبر عن رؤيته الواعية من خلال النظام المتكامل والوحدة الشاملة لجميع اجزاء الكون وجوانبه بعيداً عن التصادم والفوضى ، لما رسخ في عقل الأديب المسلم وشعوره من أن "الكون كله يأبى الخروج عن تناسقه الدقيق الذي هو صورة من صور العدل و النظام . فالفوضى إحدى علامات الظلم والعصيان والتمرد المريض .

ومن ثم يجب على الاديب المسلم أن يصور في نتاجه مظاهر الوحدة بين نظام الكون وما ينبغي أن تكون عليه حياة الانسان، أي ان هذا الاخير ينبغي أن ينظم حياته وواقعه تنظيمًا شاملاً كيلا يخالف سنن الخلق وقوانين النظام العام"^(٤٥) الحاكم للموجودات الذي هو عين وجودها وخلقها إذ "إننا لانقول من هو خالق هذه الموجودات ؟ ثم نقول : من هو واضع النظام الحاكم على هذه الموجودات ؟ وكأن الموجودات أولاً خُلقت ومن ثم وضع لها نظام . إن الامر ليس كذلك فإنه ليس هناك إلا جعل واحد على ما يصطلح في الفلسفة . فإن إيجاد تلك المخلوقات هو عين وضع النظام لها ووضع النظام لها هو عين خلقها "^(٤٦) ويجتهد الأديب الإسلامي في الوصول بتصوراته إلى عمق هذا النظام ووحدته الكونية المؤسسة على مبدأ التوحيد المتجلي بأكمل خصائصه ومقوماته في الدين الاسلامي الحنيف.

من التوحيد الى الأدب الوجداني :

إن مبدأ التوحيد في الاسلام يمثل عقيدة الهية تامة لا يغلب فيها جانب على جانب ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة ولا تجعل لله مثيلاً في الحسن ولا في الضمير بل له المثل الأعلى وليس كمثلته شئ "ويرفض الاسلام الأصنام على كل وضع من أوضاع التمثيل أو الرمز أو التقريب . والله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء ، وله الأسماء الحسنى . فلا تغلب فيه صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة والمحبة ، ولا تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة على صفات القوة والقدرة .

فهو قادر على كل شئ وهو عزيز ذو انتقام ، وهو كذلك رحمان رحيم وغفور رحيم قد وسعت رحمته كل شئ"^(٤٧) وأن جميع الأشياء محتاجة ومفتقرة اليه في وجودها وبقائها لأنه خالقها وموجدتها ومخرجها من العدم الى الوجود و"بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثر في كل آن، وليس مثل خالق الأشياء معها كالبناء يقيم الجدار بصنعه، ثم يستغني الجدار عن بانيه، ويستمر وجوده وإن فني صانعه، أو كمثل الكاتب يحتاج إليه الكتاب في حدوثه، ثم يستغني عنه في مرحلة بقاءه واستمراره.

بل مثل خالق الأشياء معها- والله المثل الاعلى - كتأثير القوة الكهربائية في الضوء. فإن الضوء لا يوجد إلا حين تمدد القوة بتيارها، ولا يزال يفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين، فإذا انفصل سلكه عن مصدر القوة في حين، انعدم الضوء في ذلك الحين كأن لم يكن. وهكذا تستمد الأشياء وجميع الكائنات وجودها من مبدعها الأول في كل وقت من أوقات حدوثها وبقائها، وهي مفتقرة إلى مدده في كل حين، ومتصلة برحمته الواسعة التي وسعت كل شئ"^(٤٨) وهذه الحقيقة المشتركة بين جميع الموجودات هي اساس وحدتها ونظامها الشامل الذي يقود إلى معرفة

الفصل الثاني محور التوحيد

خالقها وتوحيده ، وهو أساس فلسفي مكين يستند اليه تصور الأديب الإسلامي للكون والانسان والحياة والطبيعة والمجتمع في ارتباطها جميعاً ووحدتها وحركتها التطورية الدائبة نحو التكامل والوصول إلى غايتها القصوى في عبادة الله وتوحيده الخالص .

وإن هذا الاساس التوحيدي لينعكس على نظر الاديب الإسلامي الى وحدة الحياة التي يشير اليها قوله تعالى:(وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) ^(٤٩) ومن ثم وحدة الانسانية المتمثلة بارتباط البشر على حد سواء بخالقهم دون فرق بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح كما ينبه الى هذا الأصل قوله تعالى:(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى) ^(٥٠) ومن ذلك الأساس التوحيدي أيضاً يكون النظر الى وحدة المعرفة بين الوحي والعقل ،"وينتقل هذا النظر من العلاقة بين الله وعباده إلى العلاقة بين العباد انفسهم في انظمتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على انهم سواء في الحقوق والواجبات إلا ما تقتضيه العناوين الجانبية من خصوصيات في الوظائف على نحو لم نجد له مثيلاً في توجهات الانظمة البشرية ، كما نلاحظ من روح العنصرية والاعتداد بالجنس واللون والدم وروح الغرور والاستكبار الذي يطغى على حياة الأقوياء والأغنياء اليوم .

وهذه الوحدة تذوب معها القيم القومية والاقليمية واللونية والمراتب الاجتماعية والاقتصادية إلا في حدودها الانسانية والشرعية.وبهذا يكون للتوحيد ثقافة توحيدية تتمثل في الرؤية للخالق والكون والعلاقات بين الناس في تجانس رائع بين الخالق وخلق ، وبين الخلق انفسهم وبين الدنيا والآخرة" ^(٥١) . وهذا التصور الاسلامي لمعنى التوحيد ينشئ في العقل والقلب أثراً متفرداً لا ينشئها تصور آخر كما أنه ينشئ في الحياة الانسانية

الفصل الثاني محور التوحيد

مثل هذه الآثار كذلك . "إنه ينشئ في القلب والعقل حالة من الانضباط لا تتأرجح معها الصور ولا تهتز معها القيم ولا يتميع فيها التصور ولا السلوك فالذي يتصور الألوهية على هذا النحو، ويدرك حدود العبودية كذلك، يتحدد اتجاهه، كما يتحدد سلوكه، ويعرف على وجه الضبط والدقة: من هو؟ وما غاية وجوده؟ وما حدود سلطاته؟ كما يدرك حقيقة كل شيء في هذا الكون، وحقيقة القوة الفاعلة فيه. ومن ثم يتصور الأشياء ويتعامل معها في حدود مضبوطة، لا تميع فيها ولا تأرجح. وانضباط التصور ينشئ انضباطاً في طبيعة العقل وموازينه، وانضباطاً في طبيعة القلب وقيمه. والتعامل مع سذن الله بعد ذلك والتلقي عنها يزيد هذا الانضباط ويحكمه ويقويه.

ندرك هذا حين نوازن بين المسلم الذي يتعامل مع ربه الواحد الخالق الرازق القادر القاهر المدبر المتصرف، وبين غيره من أصحاب التصورات .. سواء من يتعامل مع إلهين متضادين: إله للخير وإله للشر! ومن يتعامل مع إله موجود ولكنه حال في العدم! ومن يتعامل مع إله لا يعنيه من أمره ولا من أمر هذا الكون شيء! ومن يتعامل مع إله (المادة) الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يثبت على حال! إلى آخر الركام الذي لا يستقر العقل أو القلب منه على قرار" (٥٣) ومن هذا المنطلق تأتي وظيفة الأدب الاسلامي العقائدية في مقدمة وظائفه " ذلك أنه أدب ينبثق من أعماق العقيدة في رؤية الكون والإنسان والمجتمع، الأمر الذي يجعله أحد قوى تصحيح مسارات الإنسانية حين تنحرف عن الفطرة وهدى الله.

وتتمثل هذه الوظيفة في تقوية عنصر الإتياع لمعطيات العقيدة، والإبداع في ضوئها عبر مختلف عناصر الأدب — من خلال وعي العلاقة بين الإتياع والإبداع. التي تؤكد على عدم مخالفة الأطر الكلية للشريعة

الفصل الثاني محور التوحيد

ومقاصدها، وأن يكون الإبداع متسقا مع مصلحة الأمة، فلا إفساد ولا فساد ولا ضرر ولا ضرار، محققا العدل متفقا مع القسط ميسرا للحق، دافعا إلى أداء الواجب"^(٥٣) وإن التصور الاسلامي لمعنى التوحيد ينشئ الاستقامة في القلب والعقل "فالإنسان الذي يدرك من حقيقة ربه ومن صفاته ومن علاقته به ذلك القدر (المضبوط) لا شك يستقيم في التعامل معه بقلبه وعقله ولا يضطرب ولا يطيش! والمسلم يعرف من تصوره لربه، وعلاقته به، ما يحب ربه وما يكره منه، ويستيقن أن لا سبيل له إلى رضاه إلا الإيمان به، ومعرفته بصفاته، والاستقامة على منهجه وطريقه. فهو لا يمت إليه - سبحانه- ببنة ولا قرابة، ولا يتقرب إليه بتعويدة ولا شفاعة، ولا يعبد إلا بامتنال أمره ونهيه. واتباع شرعه وحكمه.

ومن شأن هذه المعرفة أن تنشئ الاستقامة في قلبه وعقله. الاستقامة باستقامة التصور. والاستقامة باستقامة السلوك. ذلك إلى الوضوح والبساطة واليسر في التصور وفي السلوك"^(٥٤) وهذا الأمر مدرَك لمن يوازن بين التصور الإسلامي القائم على التوحيد وبين التصورات الأخرى القائمة على الشرك أو الالحاد وكلها تتسم بالغموض والتعقيد والتخليط ولا توحى لأصحابها بضبط ولا استقامة في التصور أو السلوك لأنهم لا يعلمون من حقيقة إلههم شيئا مستيقنا على الإطلاق وما أبعدا عما يستشعره القلب والعقل أمام عقيدة التوحيد من الاستقامة والبساطة والوضوح .

ومن هذا الأثر لمعنى التوحيد في عقل الأديب المسلم وقلبه تأتي وظيفة الأدب الاسلامي الجمالية إذ انه " أدب جمال منطلقا ومنتهى، إنه قراءة جمالية للكون والإنسان تتجدد في ظلها قيم الحق والخير حسب منطلقات العقيدة. إن القراءة الجمالية عبر الأدب الإسلامي للكون والإنسان لا تقتصر عند حدود الشكل فيسقط الأدب في مستنقع الشكلائية أو مبدأ الأدب

الفصل الثاني محور التوحيد

للادب أو الفن للفن بلا اعتبار للقيم وللإنسان . وإنما تقرأ في الجمال مضامين قيم الحق والخير والمسؤولية والواجب والالتزام بالعدل والحقيقة، فيسمو الأدب الإسلامي بما يقدمه من جمال قيمي أو قيم جمالية تؤدي إلى وضوح الطريق وحسن الاختيار وجمال الفعل وسمو البناء الروحي والمادي^(٥٥) وإن التصور الاسلامي لمفهوم التوحيد "يكفل تجمع الشخصية والطاقة في كيان المسلم الفرد والجماعة، وينفي التمزق والانقسام والتبدد، التي تسببها العقائد والتصورات الأخرى..

فالكينونة الإنسانية – التي هي وحدة في أصل خلقتها- تواجه ألوهية واحدة تتعامل معها في كل نشاط لها. تتعامل مع هذه الألوهية اعتقاداً وشعوراً. وتتعامل معها عبادة واتجهاً. وتتعامل معها تشريعاً ونظماً.. وتتعامل معها في الدنيا والآخرة أيضاً.. إنها لا تتوزع في الاعتقاد بآلهة مختلفة. أو بعناصر مختلفة في الألوهية الواحدة! أو بقوى مختلفة بعضها داخل في حوزة الإله وبعضها خارج عليه مضاد له! أو بعوامل مختلفة فيها ما يقهر الإله ذاته، وليس لها هي قانون يعرف فيتفاهم معه! أو بقوى (الطبيعة) التي ليس لها كيان محدد ولا ناموس مفهوم! وهي لا تتوزع في التوجه بالاعتقاد والشعور والعبادة إلى جهة. والتلقي في نظام الحياة الواقعية من جهة أخرى. إنما هي تتلقى من مصدر واحد في هذا وذلك، وتتبع ناموساً واحداً يحكم الضمير والشعور، كما يحكم الحركة والعمل.. وهو ناموس لا يحكم الكينونة الإنسانية وحدها، إنما يحكم الكون كله كذلك.. فالكينونة الإنسانية حينما تتعامل مع هذا الكون تتعامل معه في ظل هذا الناموس الواحد، بلا توزع ولا تمزق كذلك في هذا المجال.

وهذا التجمع ينشئ طاقة هائلة، لا يقف في وجهها شيء. وهذا بعض أسرار الخوارق التي أنشأتها العقيدة الإسلامية في الحياة والتاريخ البشري.

الفصل الثاني محور التوحيد

فمن هذا التصور انبثقت تلك الطاقة الموحدة. التي صنعت هذه الخوارق .. الطاقة المتجمعة في ذاتها، المتجمعة كذلك مع الطاقات الكونية المتصالحة معها، لأنها تتجمع وإياها في الناموس الواحد، المتجه إلى الألوهية الواحدة"^(٥٦) ومن هذا الأثر التوحيدي يقوم الأدب الاسلامي بوظيفته الاجتماعية الشاملة لدوائر: الانسان والأسرة والوطن والأمة والعالم و"إن أرقى درجات التوازن الاجتماعي تلك التي تنسجم في هذه الدوائر في حد أدنى من العلاقات الإنسانية النبيلة والقيم النبيلة التي تخدم الإنسان والعائلة والأمة بعيدا عن أشكال التعصب العنصري.

ولما كان الأدب الإسلامي ينطلق من عقيدة تقوم على احترام الإنسان وتمجيده مادام ملتزما بالعدل والحق والحرية والجمال والمسؤولية والتضامن، فإنه يعد أكثر الآداب الإنسانية قدرة على الإسهام في البناء الاجتماعي الوطني والقومي والإنساني مادامت منطلقاته كونية تحترم الوطن، ووطنية تحترم العالم"^(٥٧) . وإن التصور الاسلامي لمبدأ التوحيد يُنشئ في ضمير المسلم وفي حياته قضية تحرير الانسان بل ميلاد الانسان إذ "إن توحيد الألوهية وتفرداها بخصائص الألوهية، واشتراك ما عدا الله ومن عداه في العبودية وتجردهم من خصائص الألوهية .. إن هذا معناه ومقتضاه: ألا يتلقى الناس الشرائع في أمور حياتهم إلا من الله. كما أنهم لا يتوجهون بالشعائر إلا لله توحيداً للسلطان الذي هو أخص خصائص الألوهية. والذي لا ينازع الله فيه مؤمن، ولا يجترئ عليه إلا كافر.." ^(٥٨)

والنصوص القرآنية تؤكد هذا المعنى وتحدده وتجرده. بما لا يدع مجالاً لشك فيه أو جدال: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ^(٥٩) (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ) ^(٦٠) . (وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) ^(٦١) . (فَلَا وَرَبِّكَ لَا

الفصل الثاني محور التوحيد

يَوْمَنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) ^(٦٦). "ولا يفرق التصور الإسلامي بين التوجه لله بالشعائر، والتلقي منه في الشرائع، لا يفرق بينهما بوصفهما من مقتضيات توحيد الله، وإفراده -سبحانه- بالألوهية. كما أنه لا يفرق بينهما في أن الحيدة عن أي منهما تخرج الذي يحيد من الإيمان والإسلام قطعاً. .

والتصور الإسلامي بهذا القطع الحاسم في هذه المسألة يعلن (تحرير الإنسان) بل يعلن .. ميلاد الإنسان.. إنه بهذا الإعلان يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. (والإنسان) بمعناه الكامل لا يوجد في الأرض، إلا يوم تتحرر رقبتة، وتتحرر حياته، من سلطان العباد -في أية صورة من الصور- كما يتحرر ضميره واعتقاده من هذا السلطان سواء.

والإسلام -وحده- برد أمر التشريع والحاكمية لله وحده- هو الذي يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. إن الناس في جميع الأنظمة التي يتولى التشريع والحاكمية فيها البشر-في صورة من الصور- يقعون في عبودية العباد .. وفي الإسلام -وحده- يتحررون من هذه العبودية للعباد بعبوديتهم لله وحده. وهذا هو تحرير الإنسان في حقيقته الكبيرة .. وهذا - من ثم- هو ميلاد الإنسان.. فقبل ذلك لا يكون للإنسان وجوده الإنساني الكامل، بمعناه الكبير، الوحيد" ^(٦٧) ومن هذا المنطلق التوحيدي تظهر وظيفة الأدب الاسلامي الأخلاقية إذ " إن الالتزام يمثل عمق هذه الوظيفة للادب الإسلامي، فالأديب المسلم أديب ملتزم بالضرورة، ملتزم بالحق، ملتزم بالعدل، ملتزم بالحب، ملتزم بالمساواة، ملتزم بالتوحيد، ملتزم بالإخلاص... وفي كل هذا يحكمه (وحدة القول والعمل) ولذلك فإن الوظيفة الأخلاقية للادب الإسلامي تعد من الخطورة بمكان بحيث تساهم في تنمية حس الالتزام والمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية والحضارية عند الإنسان

الفصل الثاني محور التوحيد

المسلم، ذلك أن حامل القيم - بالمنظور الإسلامي- سوف يسأل لماذا وفيما كتب؟ وإلى أية غاية يهدف؟

إن الأديب المسلم ملتزم بمنهج شامل في الحياة، يعبر عنه في القول والعمل ويتمثل في وحدته مع نفسه، وفي اندماجه مع أفراد مجتمعه وأي خلل في هذا الالتزام يعني الانهيار الذي لا يتسق مع الإسلام عقيدة وشريعة وحقيقة^(٦٤) ولو عقدنا مقارنة سريعة بين الالتزام الأدبي في المنظور الاسلامي وبين غيره من ضروب الالتزام في الآداب الأخرى لاتضح لنا ما يتميز به الالتزام الاسلامي من رحابة وغنى وتنوّع وعفوية وانفتاح .

فاذا "كان الالتزام الشيعوي هو تبني الدفاع عن العمال والفلاحين وقضايا الصراع الطبقي وما شاكل ذلك من المفاهيم الضيقة التي لا تخفى على باحث والتي غدت رواسم متكررة مملّة في أدب هؤلاء القوم ، وإذا كان مفهوم الالتزام الوجودي ضيقاً هو الآخر مقصوراً على الدفاع عن حرية الانسان وتحريره - كما يدّعي الوجوديون - من كل إرث وتحميله مسؤولية العيش في حياة عبثية لا تُعرف بدايتها ولا نهايتها ولا الغاية منها ، إذا كان الأمر كذلك في ضيق آفاق الالتزام عند هؤلاء وأولئك وغيرهم ، فإن الالتزام في الأدب الاسلامي واسع رحيب .

إنه التزام العقيدة الاسلامية بكل ما تنطوي عليه من عالمية وشمول وصدور عن تصوراتها للكون والانسان والحياة ، فهو ليس طبقياً ولا فئوياً ولا محبوساً على قضايا معينة وجمهور خاص وزمان بعينه . إنه التزام بقضايا انسانية عامة لها صفة الديمومة والخلود ، التزام الخير والحق في أشكالهما المجردة المطلقة والدفاع عنهما حيثما وجدا وعند من وجدا . والصراع فيه ليس بين طبقات اقتصادية بل بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل . والخير والحق يتمثلان فيما أراده خالق العباد للعباد وفيما شرعه

الفصل الثاني محور التوحيد

بارئ الكون للكون وفيما سنّه فاطر الحياة للحياة ، والباطل ما نكب عن ذلك فاحتكم الى الطاغوت " (١٥) وتجتمع وظائف الأدب : العقائدية والجمالية والاجتماعية والأخلاقية ، لدى الأديب الاسلامي المتّجه بأدبه نحو الحق والخير والجمال والفضيلة في تأليف فنّي مبدع يخاطب انسانية الانسان وجوهره الالهي في كل زمان وفي كل مكان هاتفاً به للتوحد مع ناموس الوجود الواحد الصادر عن الاله الواحد ، متجاوزاً جميع فوارق الجنس واللون والعنصر والطبقة والاقليم وغيرها من الفروق المصطنعة ، بل يهتف به للتوحد مع الكون بأسره في نظامه الشامل وسيره الحثيث نحو خالقه الواحد الأحد ، لنستمع الى محمد إقبال وهو يدعونا الى هذا النظم الفريد وجمع القلوب على الحق والخير والحب ، يقول (١٦) :

فانظروا ما النظم في أعدادنا	وانظروا ما الجمع في آحادنا
انظموا هذي القلوب النافره	واجمعوا هذي الوجوه الثائره
املؤوا الأنفس خيراً وهدى	واجمعوا بالحب هذا البددا
اغسلوا بالحب هذا الدرنا	أطفئوا بالودّ هذا الضغنا
ما يُنال الحب يوماً بالهوى	إنما الأهواء أسباب النوى
يجمع الحقّ نفوساً شارده	إن للحقّ طريقاً واحده
ليس إلا الحقّ في جمع	ما سوى الحقّ اليه نستجيب
ومن الحق الى الخير طريق	ليس إلا الحقّ للخير رفيق
ومن الخير الى الحب المسير	ومن الحب الى الجمع المصير
منبع الحق هو الحق المبين	بارئ بالحق كل العالمين
منبع الخير هو البر الرحيم	برّه في خلقه فيض عميم
منبع الحب هو الله العلي	هو مولى للبرايا ومولى
ومن توحيد القلوب والصفوف على الحق والخير والحب في الله ، الى	
الحكم بالعدل بين العباد وإنفاذ شريعة الله في خلقه ، ويأتي النداء هنا	

الفصل الثاني محور التوحيد

للمسلمين خاصة ممن تحمّلوا أعباء دين الاسلام ونهضوا بالأمانة الكبرى ليكونوا شهداء على الناس بعد أن رضوا بأن يكون الله ورسوله عليهم شهيدين، فلا بدّ لهم من أن يحكموا بما أنزل الله من شرع محكم وينشروا القسط والعدل في أرجاء الدنيا ، يقول محمد إقبال (٦٧) :

أيها المسلم يا من خلّقا	ليكون الحقّ فيه خلّقا
انهضنّ يا صاح بالعبء الثقيل	أنت في الأرض عن الله وكيل
قد قضى الخلاق بالأمر اليك	قسّم الأرزاق يوماً بيدك
سَطَرنّ بالحق في هذي البلاد	واحكمنّ بالعدل ما بين العباد
أنقذ الانسان من هذا الشقاء	وأزل من أرضنا هذا العناء
املا الأرض بحبّ وصفاء	وسلام وودادٍ واخفاء
واحكمنّ بالحق في أرجائها	وانعمنّ بالأمن في أفيائها
واملا الأفاق حقاً وسنا	واملأن بالخير آفاق الدنا

ولا يقتصر الأدب الاسلامي على الشعر في خطابه التوحيدي ، بل له مجال واسع في فنون الأدب النثري من خطابة ورسالة ومقالة وقصة ورواية ومسرحية وغيرها ، ولدينا انتاج غزير لأعلام الأدب الاسلامي وكتّابه في هذه الفنون مثل خطب النبي (ص) والامام عليّ (ع) وكثير من الخطباء المفوّهين على امتداد العصور في تاريخنا الاسلامي الحافل .

ومثل مقالات العقاد والرافعي وعلي الطنطاوي وغيرهم في عصرنا الحديث ، ومثل قصص وروايات نجيب الكيلاني وعبد الحميد جودة السحار وبنّت الهدى وأمينة قطب وغيرهم ، ومثل مسرحيات علي أحمد باكثير وتوفيق الحكيم وعبد الرحمن الشرقاوي وغيرهم ، ولا يسعنا في هذا البحث المحدود أن نستشهد بالنصوص السائرة في ركاب الأدب الوجداني من كل هذه الفنون ولكل هؤلاء الأعلام ، ولذلك سنقتصر على أمثلة لبعضهم فيها دلالة على سواها.

الفصل الثاني محور التوحيد

فمن خطبة لرسول الله (ص) في حجة الوداع نسمعه يقول : ^(٦٨) " ايها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لأدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى الا هل بلغت اللهم اشهد" ومن الواضح أن النبي الأكرم (ص) يدعو الى وحدة المسلمين بل وحدة الناس جميعاً تحت راية التوحيد التي تبعدهم عن الاختلاف والفرقة اذا ما تشربت أرواحهم حقيقة التوحيد وأدركت عقولهم مراميه البعيدة ، ولذلك يحذر المصطفى (ص) أمته بل الناس جميعاً من البعد عن هذا المبدأ الضامن لوحدة الصف والكلمة فيقول (ص) ^(٦٩) : " فلا ترجئْ بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" فالكفر بمبدأ التوحيد عاقبته الشقاق والتناحر الذي يصل الى التقاتل وسفك الدماء .

واذا تجاوزنا عصور هذا الأدب التوحيدي الى عصرنا الحديث وفنونه الأدبية الحديثة كفنّ القصة مثلاً فسنجد كتاباً رفَعوا لواء التوحيد في أدبهم القصصي كبنّت الهدى الكاتبة الاسلامية المعروفة "وقد تميزت بشخصية المرأة الرسالية، التي قلما نصادفها في مجتمعنا، لذا وجدنا الفكر الإسلامي بكل مبادئه وروحانيته متجلياً في قصصها. إن الهاجس الأساسي الذي يسيطر على بنت الهدى هو بناء مجتمع إسلامي، والعودة بالإنسان المسلم إلى نقاء الإسلام وفطرته التي باتت بعيدة عن متناول الكثيرين من أبنائه، لذلك تحاول أن توظف ما كان غافياً في أعماقه من قيم روحية ومبادئ إسلامية تنهض بدنياه وتسعده في آخرته.

وهي تتوجه إلى الإنسان المسلم سواء كان امرأة أم رجلاً، وإن بدا لنا أنها تخص في خطابها القصصي المرأة المسلمة أكثر من الرجل، نظراً لمعاناة المرأة من بؤس التقاليد والأفكار الجامدة أو المستوردة، فهي تريد النهوض بواقع المرأة المتردي، وهذا يعني النهوض بالأسرة وبالتالي النهوض بالمجتمع بأسره" ^(٧٠) ولا يتحقق هذا النهوض الفردي أو الاجتماعي إلا بتعزيز الايمان

الفصل الثاني محور التوحيد

بالله الواحد الأحد ودوام ذكره عن طريق الالتزام بأوامره ونواهيه وليس بمجرد اللسان ، تقول بنت الهدى : " فكل يد معونة تسديها المرأة ولو لأقربائها الأقربين إذا كانت خالصة لله تكون ذكرا لله سبحانه، وكل لفظة طيبة تبديها تجاه الآخرين دون أية غاية دنيوية تكون ذكرا لله تعالى، وكل سحابة ضيق تتحملها بصبر، وكل فكرة صالحة تفكر فيها لأجل الخير، دون أي شيء آخر، وأي نعمة تحدثت بها لا مباهية ولا متعالية.. كل هذه تكون ذكرا لله تعالى" ^(٧٠) وهكذا يقرن الايمان بالله بالعمل الصالح ويكون دافعا لمحبة الناس وخدمتهم بما يحقق سعادة المجتمع وازدهاره .

وتقول بنت الهدى أيضاً على لسان (نقاء) بطلة روايتها (الفضيلة تنتصر) كاشفة عن أسباب انحراف عدوتها (سعاد) : "ولكني أرثي لحال هذه المسكينة وأرى أن أحد أسباب انحرافها يعود الى المجتمع المنحرف ، والى انعدام القيم الاسلامية فيه ، ولو أنها كانت في مجتمع فاضل وأنشئت فيه نشأة إسلامية صحيحة وهُذِّبَتْ تهذيباً روحياً حقيقياً ، لما وصلت الى هذا الدرك ، فالمجتمع الفاسد يقدم كثيراً من الضحايا وأكثر ضحاياه من النساء لأنهنَّ أعجل تأثراً وأسهل انقياداً ، وفعلاً فقد انقادت هذه المسكينة الى ألوان الاغراء التي يضج بها مجتمعنا المتناقض" ^(٧١) فرأي الكاتبة الشهيدة هنا أن خلوّ المجتمع من القيم الاسلامية الضابطة للضمير والسلوك الانساني يؤدي الى الفساد وشيوع الانحراف والجناية على أفراد المجتمع قاطبة ، وهذا يشير الى أن الانحراف عن مبدأ التوحيد مسؤولية اجتماعية وليست فردية فقط .

فالواجب على المجتمع بأكمله أن يتعاضد ويتوحد في التزام مبدأ التوحيد وتطبيقاته في مجالات الحياة كافة من عبادية وتشريعية وحاكمية بما يكفل سعادة المجتمع وابتعاده عن الفساد والإنحلال . ولدينا شواهد أخرى كثيرة على

الفصل الثاني محور التوحيد

هذا المسار التوحيدي في فنون الأدب الاسلامي المعاصر ، لا مجال لذكرها هنا ولذلك نكتفي بما ذكرناه من أمثلة .

وهكذا يهتم الأدب الإسلامي بربط الانسان بخالقه بعد تطهير نفسه من كل ادران التصورات الجاهلية وأوساخ المعتقدات الوضعية الفاسدة التي نجد آثارها في معظم مذاهب الأدب الغربي كالرومانسية التي تُسند الألوهية الى الانسان من خلال نظرتها الحلولية ، في حين ترى الوجودية في الحياة لعنة الوجود أو تراها خالية من الغاية ثُملاً بانتهاك الذات تحدياً للحياة وإنكاراً للألوهية وكل ما لا تصل اليه الحواس الى درجة التردّي في درك الحيوانية ، بينما ينظر الأدب الاسلامي الى الانسان بوصفه مستخلفاً من لدن الله في الأرض يزاول مهمته ويؤدي دوره في الدنيا هداية وعمراناً ليحظى برضوان الله وثوابه في الآخرة ، "ولا نبالغ اذا قلنا إن الايمان بالله اجلّ موضوعات هذا الأدب ومحاوره . فالانسان المؤمن المتوكل على الله تعالى ، لا يخشى أي قوة ارضية ولا يقبل أي تبعية جاهلية فهو عزيز مكرم يعبد الله وحده ويتبع احكامه واوامره ويجتنب نواهيه . اما الانسان الكافر بالله او الشاك في ايمانه فلا يلقى خيراً ولا يصادف سعادة ، ومهما بذل من جهد في الاصلاح الخارجي – والنفس محطمة فارغة من الاعتقاد الصحيح – فإنه لا يقوى على التخلص من برائن الفساد وأسباب الشر والضياع .

فمحور الايمان بالله تعالى جليل يجب ان يجتهد كل الأدباء المسلمين في إبرازه وتوضيح معالمه وجوانبه المختلفة وبيان عمق اثره في النفس البشرية حين تدخل رحاب الايمان والتقوى " (٣٧) ولا يعدّ هذا المعتقد قيماً لهؤلاء الادباء أو الزاماً لهم بموضوع محدد " بل إنه بشموله واستيعابه لدقائق الحياة يهيء أرضية صالحة لنمو الادب ويُنشئ علاقات سليمة بحيث يرفد كل واحد منهما الآخر من دون ان يذيبه أو يسخره " (٣٨) ويتحقق ذلك حين يسترشد الأدباء بنظرية الأدب الإسلامي عند تقنينها بشكلها الكامل .

هوامش الفصل

- (١) مرتضى مطهرى ، التوحيد/٣٧
- (٢) سورة الروم ، الآية ٣٠
- (٣) الصدوق ، التوحيد/٣٢٢
- (٤) سورة الأعراف ، الآية ١٧٢
- (٥) الصدوق ، التوحيد / ٣٢٢
- (٦) ديوان كعب بن مالك / ٢٥٥
- (٧) الزمخشري ، ربيع الأبرار ٤/٢٤٦
- (٨) ديوان محمد إقبال / ٣٩٤
- (٩) سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامي /٨٣
- (١٠) المصدر السابق / ٨٤
- (١١) المصدر السابق /٩٩
- (١٢) ديوان أبي العتاهية / ١٠٢
- (١٣) د. عبد الرحمن رأفت الباشا ، نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ١٢١
- (١٤) المصدر السابق / ١٢٦
- (١٥) سورة آل عمران ، الآية ٨٣
- (١٦) سورة الحديد ، الآية ١
- (١٧) سورة الجمعة ، الآية ١
- (١٨) سورة الرعد ، الآية ١٥
- (١٩) مطهرى ، التوحيد /٣٨
- (٢٠) سورة طه ، الآية ٥٠
- (٢١) ديوان أبي العتاهية / ١٢٢
- (٢٢) محمود حسن اسماعيل ، صوت من الله / ١٢٣
- (٢٣) سورة فصلت ، الآية ١١
- (٢٤) سورة الاسراء ، الآية ٤٤
- (٢٥) محمد قطب ، منهج الفن الاسلامي /١٧٦

الفصل الثاني محور التوحيد

- (٢٦) محمد باقر الصدر ، رسالتنا / ٢٢
- (٢٧) سورة الفتح ، الآية ٢٩
- (٢٨) الري شهري ، ميزان الحكمة ٤ / ٩٣
- (٢٩) رسالتنا / ٢٢-٢٣
- (٣٠) علي بن نايف الشحود ، موسوعة الشعر الاسلامي / ٨٦٤
- (٣١) حسن مكي العاملي ، بداية المعرفة / ١١٥
- (٣٢) الامام علي (ع) ، نهج البلاغة ١ / ١٤-١٦
- (٣٣) سيد قطب ، خصائص التصور الاسلامي / ١٩٧
- (٣٤) هاني فحص ، نحو أدب اسلامي حقيقي / ١١٢-١١٣
- (٣٥) سورة العنكبوت ، الآية ٤٥
- (٣٦) سورة البقرة ، الآية ٤٥
- (٣٧) المازندراني ، شرح أصول الكافي ٨ / ٢١٦
- (٣٨) نحو ادب اسلامي حقيقي / ١١٩
- (٣٩) سورة الانبياء ، الآية ٢٢
- (٤٠) بداية المعرفة / ١١٣
- (٤١) سورة المؤمنون ، الآية ٩١
- (٤٢) د. زهير حسن العاملي ، المنهج الواقعي ومنطق الايمان / ٨٩-٩١
- (٤٣) د.جاسم الفارس ، في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة / ١٧
- (٤٤) في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة / ١٨
- (٤٥) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣ / ١٢٨
- (٤٦) مطهرّي ، التوحيد / ٨٣
- (٤٧) عباس محمود العقاد ، الله / ١٠٩
- (٤٨) أبو القاسم الخوئي ، البيان في تفسير القرآن / ٨٧
- (٤٩) سورة الانعام ، الآية ٩٨
- (٥٠) سورة الحجرات ، الآية ١٣
- (٥١) د. شلتاغ عبود ، الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل / ١٧٣-١٧٤
- (٥٢) خصائص التصور الاسلامي / ٢٠١

الفصل الثاني محور التوحيد

- (٥٣) في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة / ٣٠
- (٥٤) خصائص التصور الاسلامي / ٢٠١
- (٥٥) في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة / ٣٠
- (٥٦) خصائص التصور الاسلامي / ٢٠٣
- (٥٧) في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة ص ٣٠-٣١
- (٥٨) خصائص التصور الاسلامي / ٢٠٤
- (٥٩) سورة يوسف ، الآية ٤٠
- (٦٠) سورة الشورى ، الآية ٢١
- (٦١) سورة المائدة ، الآية ٤٤
- (٦٢) سورة النساء ، الآية ٦٥
- (٦٣) خصائص التصور الاسلامي / ٢٠٤
- (٦٤) في الأدب الاسلامي . المعنى والوظيفة / ٣١
- (٦٥) وليد ابراهيم قصاب ، من قضايا الأدب الاسلامي / ٣١-٣٢
- (٦٦) ديوان محمد إقبال / ٣٦١
- (٦٧) المصدر السابق / ٣٦٣
- (٦٨) أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ١/١٥٧
- (٦٩) المصدر السابق ١/١٥٧
- (٧٠) د. ماجدة حمود ، بنت الهدى وجماليات القصة ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ، رسالة التقريب - العدد ٣١ ص ١٩٧
- (٧١) بنت الهدى ، المجموعة القصصية الكاملة ٢/ ٥٤-٥٥
- (٧٢) المصدر السابق ١/ ٢٢٣
- (٧٣) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣/ ١٢١-١٢٢
- (٧٤) د. عبدالباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي / ٤٦

الفصل الثالث

العمل الأدبي

بين الموضوع والمضمون

تبين من خلال التعريفات التي قُدمت للادب الاسلامي أن هذا الادب ليس مقيداً بموضوع محدد في النوع او الزمان او المكان ، بل هو واسع سعة الكون والحياة والانسان " فهو يشمل الانسان بعواطفه وأشواقه وآماله وآلامه وحسناته وسيئاته ودنياه وآخرته .

كما يشمل الحياة بكل ما فيها من سعادة وشقاء ومقومات وقيم ، وهو يشتمل على الكون برّه وبحره وأرضه وسمائه كما يشتمل على الطبيعة بطيرها السابح وحيوانها السارح وربيعها الجميل وشتائها العاصف وما إلى ذلك. وعلى هذا فان الادب الاسلامي ليس مقصوراً على الموضوعات الدينية وانما هو أعم من ذلك وأشمل^(١) وهذا الاتساع والشمول في موضوعات الادب الاسلامي ناتج عن طبيعة التصور الاسلامي الشامل لجميع انحاء الوجود . ولما " كان الادب وليد التصورات الشعورية عن الاشياء والواقع فمن الطبيعي أن تكون التجربة الشعورية لدى المسلم بلا حدود " ^(٢) ومن الطبيعي كذلك أن لا يوجد موضوع محصور في الادب الاسلامي " فليس هناك حصر أو حصر لموضوعات الادب بصفة عامة أو موضوعات الادب الاسلامي بصفة خاصة .

فالحياة والكون والانسان ، كل ذلك موضوع للادب وإلاّ انتفى أهم شرط من شروط الابداع وهو الحرية^(٣) وعلى هذا " يمكن للأديب أن يبدع في مختلف الموضوعات ويعالج شتى القضايا من مختلف الزوايا في عالم الغيب والشهادة ، في المرأة والجنس والسياسة والمجتمع والذات والقيم والعلاقات وفق تصوره الاسلامي . وهنا تظهر مفارقة عجيبة فرحابة الابداع في ظل الادب الاسلامي تعتبر عند بعض النقاد أسراً للأديب ضمن موضوعات محددة وهذا غير صحيح ، بينما الصحيح هو أن الأديب غير

الفصل الثالث العمل الأدبي

المسلم هو الذي يحصر نفسه في موضوعات معينة باقصائه للموضوعات الاسلامية التي ينفر منها ويهملها ولا يتناولها في ابداعه مع رحابتها وشمولها وتغطيتها لعالمي الشهادة والغيب على حد سواء ، فأَيُّ الادبين يخضع لموضوعات جاهزة ؟ وأيُّهما المتحرر ؟ وأيُّهما المالك لأفق موضوع أوسع ؟ " (٤) لعل سوء الفهم الذي وقع فيه النقّاد المناوئون في اتهامهم الادب الاسلامي بالتقوقع وضيق الافق ، هو خلطهم بين موضوع هذا الادب ومضمونه ، رغم ما بينهما من فرق كبير " فالموضوع شأن قبلي يقف عند حدود عتبة النص وسطحه وظاهره ، أي إن له وجوداً قبلياً سابقاً من حيث الزمن والخلق على النص .

وليس المعول على الموضوع وانما المعول على طريقة تفاعل الأديب مع موضوعه على مستوى التجربة الشعرية والصياغة الفنية . فعندما يتفاعل الاديب مع موضوعه على هذين المستويين ، يكون ازاء امر جديد اسمه المضمون الادبي " (٥) فهذا المضمون يدخل فيه " مجموع المعاني والافكار التي يتضمنها موقف وتصور يعكسان مستوى الوعي والحرية والمسؤولية في الرسالة التي يحملها الاديب " (٦) من خلال عملية انتقال الموضوع من مجاله الطبيعي في الواقع الخارجي ، الى مجال فني يمتد في ذات الاديب ويكتسب منها لونه وسعته وعمقه " وليس للموضوع العظيم او التافه شروط معينة او معالم محددة ، فتقديره متروك لعبقرية الاديب او الفنان . فقد يتناول بمواهبه السحرية موضوعاً نحسبه تافهاً فإذا هو يخلق منه بقلمه او ريشته او مطرقة او الحانه شيئاً يثير اهتمام الناس في جيله وفي جميع الاجيال .

فالموضوع لا تتحدد صفته العظيمة او التافهة إلا بعد أن يُصبَّ فعلاً في الاثر الادبي او الفني " (٧) وللأديب حرية كبيرة في "انتقاء الموضوعات التي

الفصل الثالث العمل الأدبي

نالت إعجابه وحركت مشاعره النفسية وخياله الفني فنقول عنه انه يضمنها نتاجه الادبي حينما يمتلك القدرة المطلوبة لنقلها من مجالها الطبيعي الى المجال الفني . وهذا لا يتأتى دائماً للاديب إلا اذا تشربها وتفاعل معها وتسمى هذه العملية النفسية معاناة^(٨) وهي ذات اثر كبير في إخراج الموضوع عن منطق الحياء وجذبه الى أسوار الذات المبدعة حيث يتم إعادة تشكيله المضموني وصبغه بألوان ذاتية غير محايدة ، " فإذا كان الموضوع محايداً ، فإن المضمون الادبي غير محايد ، لأنه تجربة ذاتية نابعة من موقف وتصور محدد ويهدف الى مقصدية معينة . وإذا جاز التمثيل يمكن القول: إن الليل موضوع وهو من هذا الجانب محايد، ولكن يمكن أن يتناوله الاديب ضمن مضمونين مختلفين: رؤية الضيق واليأس ورؤية السكينة والخشوع،

والفرق بين المضمونين كبير رغم صلتها بموضوع واحد وهو الليل^(٩) فإذا كان لرؤية الاديب دورها الحاسم في انتاجه ، فهل " يكفي أن يتخذ الاديب حدثاً اسلامياً أو شخصية اسلامية أو فترة اسلامية موضوعاً للكتابة ليوصف انتاجه بأنه اسلامي ؟ وما اكثر ما كتب عن النبي(ص) والخلفاء والقادة المسلمين والشخصيات الدينية والاحداث الاسلامية عبر التاريخ بأقلام المسلمين والمستشرقين والمستعربين والمفكرين الغربيين بشتى اللغات ، فهل يعتبر ما كتبه ادباً اسلامياً حين تكون كتاباتهم ذات طبيعة ادبية ؟ وكيف ؟ وماذا عن كتابات بعض المسلمين في موضوعات اسلامية بطريقة لا تلتزم بالنهج الاسلامي وتصوره العميق؟"^(١٠) إن هذه التساؤلات تدفع الى القول بأن الموضوع الاسلامي وحده لا يكفي لصنع ادب اسلامي .

الفصل الثالث العمل الأدبي

فالذي يعتدّ به هو المضمون وهو حصيلة التشكيل الفني وتحول الموضوع من عالمه الخارجي الى عالم الفن ، ولذلك " يعدّ جوهر الادب وسرّ جماليته وسبب تأثيره في النفوس . والتحول لا يقف عند حدود النقل وابدال مجال بمجال وانما يتطلب تغييراً شبه شامل للموضوع الى درجة أنه يخيل إلينا أن الحقائق انقلبت أمامنا رأساً على عقب بمجرد ولوجها عالم الادب . فهذا اشبه بما يفعله الساحر الذي يؤثر في أعين المشاهدين إلا أنه سحر بياني ذو طبيعة فنية خاصة ، وقد قيل : (إن من البيان لسحرا)^(١) وهذا السحر البياني نابع من موهبة الأديب حين يكون أصيلاً غير مقلّد لغيره فيما يكتب ، إذ " في اعماق كل اديب ميسم ذاتي يمكن أن يدمغ كل شيء لو كان متحرراً من التقليد ، لأن التقليد يشوّش شعور الأديب فيصبح نتاجه مرتبكاً متناقضاً ، كل بند من ادبه يرفع شعاراً ويؤدي الى اتجاه ، فلا هو نفسه ولا هو مرجع تقليده . وطابع الأديب ليس ميسماً يختاره بإرادته أو يستعيّره من غيره . وانما هو لون نفسه الذي يظهر على كل ما يخرج من النفس ، ويبدو جلياً في سلوكه وبيته وملابسه وكلامه وقلمه وحتى في اصدقائه وتلاميذه و اولاده وكل ما جرت عليه إرادته أو أنفاسه"^(٢) .

ويسمي بعضهم هذا الطابع الادبي والفني ، بالأسلوب ويعرفه بأنه "طريقتك الخاصة في الظفر باعجاب الغير وشعوره وفكره ليري ما ترى ويحس ما تحس ويفهم ما تفهم . وهذه الطريقة في الادب والفن مردّها إلى الاستعداد الفطري والدرس الاكتسابي والاجتهاد الشخصي فلا بد من بعض الهبة ولا بد بعد ذلك من الدرس الطويل لمعارف الاعلام وأساليبهم من الأقدمين والمحدثين ولا بد أخيراً من تصرفك الخاص لتلائم وتوازن بين المحاكاة والابتكار ، فإن المحاكاة إذا غلبت عليك فأنت لم تضيف شيئاً إلى من سبقوك ، وإذا اسرفت في الابتكار فقد قطعت الصلة بينك وبين الآخرين

الفصل الثالث العمل الأدبي

وانفصلت حلقتك من سلسلة التطورات الطبيعية في حياة الادب او تاريخ الفن" (١٣) . فرغم الأهمية الكبرى لمهارة الاديب الفنية في تغيير الموضوع وتحويله الى مضمون ادبي ، ولكن "لا يجوز أن يتعدى التغيير الفني حدوده وإلا صار تشويهاً للموضوعات ، وفي الحالة الثانية – وهي السلبية – يحدث اضطراب كبير في هذه الموضوعات فلا هي تبقى محتفظة بخصائصها وأصولها الاولى كما كانت عليه في مجالها الطبيعي، ولا هي تصير مضامين أدبية صالحة . لهذا السبب – سبب التشويه – ظهرت اعمال يزعم أصحابها انها فنية وهي لا تمتّ بصلة الى عالم الفن، والأدهى والامرّ انه قد نشأت مذاهب تدعو الى الفوضى الفنية والغموض من اجل الغموض وحشر رموز في نصوص لا يفهمها حتى حاشروها " (١٤) واذا كان هذا التطرف في التغيير الفني سبباً في تشويه النص الادبي وضعف تأثيره وسقوطه بمقياس الناقد الحصيف ، فكذلك التطرف الى جهة الموضوع يكون سبباً في السقوط الفني لذلك النص .

إذ" بين الموضوع والمضمون الادبي مسافة ، فكلما اقترب النص من جهة الموضوع ضعفت فيه فنيته وفتّر تأثير موقفه وحضر الموضوع في مباشرته وحياده وضعف بالتالي تأثيره في المتلقي ، وكلما مال النص جهة المضمون الأدبي ، قويت قيمته الفنية وحسنت جماليته وكان تأثيره الموقفي في المتلقي كبيراً" (١٥) أي بقدر ما يضيف الأديب من ذاته على الموضوع الخارجي بعد معاناته وتجربته الشعورية . يكتسب ذلك الموضوع صفته المضمونية التي تنحاز به الى ميدان الفن وتكشف عن جماله الكامن خلف ظواهره في العالم الخارجي .

فرؤية الاديب و عمق تجربته الشعورية في معاناة الموضوع وقوة حدسه في اكتشاف جهاته وعلاقاته ، لها اثر كبير في ايجاد حالة التنوع وعدم

الفصل الثالث العمل الأدبي

التكرار في الاعمال الادبية حتى المشتركة منها في موضوع واحد ، وذلك " لأن لكل أديب طريقة تضمينية خاصة به ، تأخذ خصوصيتها من امور منها : حالته النفسية أثناء المعاناة الادبية ، الرؤية الخاصة للموضوع ، الأتجاه الفكري المكتسب ، التركيز على جانب من جوانب الموضوع بحيث تعطى له أهمية خاصة ، وعلى هذا الاساس نفهم سر عدم الشعور بالملل والضجر حينما نقرأ اعمالاً أدبية ذات موضوع واحد ، ولا نبالغ إذا قلنا : إن هذا النمط من القراءة الأدبية (أي قراءة نصوص أدبية ذات موضوع واحد) يقرب عاشق الأدب نحو ذلك الموضوع ويجعله يتأمل بعمق جمالياته المتنوعة"^(١٦) ومن هنا يكتسب الادب الاسلامي تنوعه وحيويته فرغم انطلاقه من قاعدة اساسية واحدة هي التصور الاسلامي للوجود . ولكنه يظل حافلاً بمضامينه المتنوعة التي لا يمكن أن تكون نسخاً مكررة إذا قدرنا صدق الأديب الاسلامي في تجربته الشعورية وفي تعبيره عنها .

وبهذا تسقط دعاوى بعض الكتّاب المناوئين لخط الأدب الاسلامي في اتهامهم هذا الادب بالنزعة العقائدية المؤسسة على مضامين محددة كما ادّعى ذلك الدكتور سعيد علوش في كتابه (نقد المركزية العقائدية) الذي جاء كردّ فعل لما طرحه النقاد والمفكرون من آراء في نظرية الأدب الاسلامي ، ورأى بأن الجهود المبذولة في مجال الأدب الاسلامي ليست إلا " محاولة لركوب موجة ما لم يتحقق في الأدب الخاص بالسعي في الأدب العقائدي المشروط بمضامينه لا بأشكاله وإشكاليته "^(١٧) وفيما قدمنا من تعريفات الأدب الاسلامي والتفريق بين موضوعاته ومضامينه ، ردّ واضح على رأي الدكتور علوش وغيره من الكتّاب الذين أخطأوا في فهم المعنى الحقيقي للأدب الاسلامي .

قيم الشعور والتعبير

تبين من المباحث السابقة أن الأدب الإسلامي يستند إلى قاعدة التوحيد التي ينهض عليها بناء الرؤية الكونية التوحيدية والتصور الشامل للكون والانسان والحياة والمجتمع المحكومة جميعاً بالسنن الإلهية المحققة للتوازن والنظام والوحدة وبالتالي الجمال في الوجود عامة . ولما كان الهدف الأسمى للأدب الإسلامي هو الكشف عن هذا الجمال الكلي الكامن في صميم الوجود والمتجلي في مراتبه المختلفة كحقيقة واحدة مشككة ، فقد أصبح التوحد والانسجام والتوازن من أهم مقومات الأبداع الأدبي الإسلامي ولا بد أن يظهر اثر هذه المقومات فيما ينتجه الأديب الإسلامي من عمل أدبي كقيم شعورية وتعبيرية مميزة تمنح ذلك العمل صفته الإسلامية الأصيلة . وأول ما نلمسه من قيم الشعور في العمل الأدبي الإسلامي هو قيمة الحق الناتجة عن ارتباط الأديب بالحقيقة الإلهية الكبرى والتواصل معها وعدم الانقطاع عنها لحظة من الزمن .

ويتحقق هذا التواصل الدائم من خلال الارتباط بالسنن الإلهية المحركة للوجود بمختلف ميادينه الكونية والإنسانية والاجتماعية التي تكون مادة العمل الأدبي ورصيده الواقعي، وعلى هذا فإن أي موضوع يتناوله الأديب الإسلامي – من الكون والانسان والحياة والمجتمع- لا بد أن ينظر إليه من خلال ارتباطه بالسنن الإلهية المحددة لموقعه الحقيقي في سلسلة الوجود الكبرى .

وإن هذا المنهج في الرؤية هو أخص ما يميز الأدب الإسلامي ، وهو الدليل الواضح على أن تجربة الأديب الإسلامي هي تجربة الشعور والوعي الكامل بموضوعه الوجودي . ومن الحق أن "الدراسة المنهجية المتأنية ترينا أن الإبداع الأدبي هو عملية شعورية يعيشها الأديب بكل

الفصل الثالث العمل الأدبي

أحاسيسه وجميع ملكاته العقلية والنفسية . ثم إن بعض علماء النفس قد اثبتوا أن الابداع هذا مجال تتشابك فيه كافة الطاقات والملكات والقدرات التي تمثل مجتمعة شخصية الفنان اذ لا يعقل ان يكون النتاج الادبي حصيلة مجهود قام به العقل وحده او المشاعر وحدها او الدوافع وحدها أو المجتمع وحده او ما سوى ذلك ، وانما كل هذه العوامل تتعامل وتتلاحم بدقة وانتظام وتناسق لتعطينا ادباً جديداً وفناً بديعاً

وهكذا فالاديب - وهو يكتب - يشعر بما يفعل وما يسجل وما يقول فلا غيبوبة نصيبه ولا قوى باطنية لا شعورية تمتلكه ولا سحر يملي عليه ما يكتب^(١٨) . وهذا ما يتخذ منه المنهج الاسلامي معالم واقعية في فهم حقيقة الابداع وتعرف ماهيته وطبيعته ، وانطلاقاً من هذا المنهج ينبغي طرح كل التفسيرات الخاطئة كالتفسير الفرويدي مثلاً لأنها تشوّه حقيقة الابداع الفني وتؤدي الى هدم كيان الأدب ، ولا يمكن أن نجد التفسير الأكمل لعملية الابداع الفني والأدبي إلا من خلال ما يقدمه لنا منهج الاسلام من حقائق. ولا يقتضي هذا المنهج نفي الموهبة الناتجة عن التمايز والاختلاف والتفاوت بين البشر فيما يمتلكون من قابليات واستعدادات فضلاً عن التفاوت والاختلاف في ظروفهم البيئية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها . .

فلا مناص من عدّ الموهبة مقوماً من مقومات الابداع الادبي والفني بشكل عام ، رغم ما رآه بعض المتطرفين من العلماء الذين " نفوا الموهبة وجعلوا النتاج الادبي مثل أي نتاج آخر من اعمال الانسان في الحياة ومثل تحضير مادة كيميائية في مختبر وراى السلوكيون من علماء النفس أن الشاعر يمكن اعداده وخلقه كما يمكن اعداد أي انسان لعمل من الاعمال الخيرة او الشريرة ، ولم تكن هذه التفسيرات بالموفقة التي تستمر طويلاً

الفصل الثالث العمل الأدبي

لأن الموهبة ضرورية وكائنة يعترف بوجودها المثالي والمادي ^(١٩). ومع ذلك فلا يمكن ان تستغني الموهبة عن الرعاية والانماء والتوجيه من قبل قيادة حكيمة تسلك بالانسان طريق الحق والخير والجمال فتغرس في عقله وروحه ومشاعره فهماً معنوياً للحياة واحساساً خلقياً بها .

وبذلك تصاغ شخصية الاديب الاسلامي فيكون نتاجه "ثمرة الفكر المؤمن والعاطفة المؤمنة والموهبة المؤمنة ، عندما تكون هذه العناصر كلها في رعاية العقيدة والايمان . واذا توافرت هذه العناصر مع هذه الرعاية الحانية فان الاديب المسلم سينطلق ليطرق كافة الموضوعات الادبية في مجال واسع ممتد في بعد انساني كبير وامتداد كوني واسع ^(٢٠).

ننتهي من كل هذا إلى أن الابداع الفني الذي يتميز به عمل الاديب المسلم هو حصيلة ارهاصات ونتيجة تجارب عديدة وليس مجرد طفرة تظهر فجأة بلا اسباب او سوابق او دوافع كما يدّعي بعض الادباء الايديولوجيين في تفسيرهم الكتابة الادبية بأنها عبارة عن تجلي قوى اللاشعور وظهورها .

أي ان "الادب في نظر هؤلاء هو عمل لا شعوري بحث (ويزعم هذا الزعم كثير من الادباء العرب ومنهم القصّاص الجزائري الطاهر وطار). وما هذه الا احدى علامات السذاجة الفكرية ، بل انها مؤشر خطير ينبئنا بمدى تغلغل الفكر الاجنبي في عقول ادباء العالم العربي ومفكره...فادعاء أن عملية الابداع الادبي عملية لا شعورية هو ترجمة حرفية لما تدعو له الفرويدية في مجال الادب . فقد ظهرت فعلاً كتابات اوربية توصي بتطبيق المنهج الفرويدي على الادب والفن ، فما كان من ادبائنا الا ان استجابوا لهذا الامر تحت تأثير التنويم الفكري والتخدير العقلي ^(٢١).

الفصل الثالث العمل الأدبي

ان المنهج الاسلامي يأخذ بيد الاديب المسلم في غير هذا الاتجاه ، أي باتجاه الشعور والوعي الكامل بتجربته الشعورية فيجعل للعقل نصيباً ودوراً في ابداع النص الأدبي بما له من قيمة على حراسة ثوابت العقيدة وأصولها الراسخة وحقائقها المطلقة التي لايمسها التغير أو التطور ايماناً منه بالله وسننه الثابتة في نفسها والدافعة – في ذات الوقت – لحركة التاريخ والتطور الانساني .

وهذا يعني أن "الحركة التاريخية المستمرة لاتدفع الفكر الاسلامي الى القول بالتطور المطلق في كل شيء ، بل هناك اطار ثابت ومحور ثابت لايناله هذا التطور . وهذا يشمل الحقيقة الالهية . قدرة الله وسرمديته وصفاته وعبودية الخلق له واستمدادهم من منهجه والاخلاص له وحقيقة الغاية من وجود هذا الانسان وحقيقة أن الدين عند الله هو الاسلام وحقائق الدنيا باعتبارها دار ابتلاء وعمل وأن الآخرة دار حساب وجزاء .

كل هذه حقائق ثابتة ومقومات اساسية لاتتغير ولاتتطور ، والذي يتطور هو ظواهر الحياة العملية ولكنه تطور محكوم بالقيم الثابتة والمحور الثابت " (٣٣) . وفكرة التطور هذه بمنظورها الاسلامي تختلف عنها في الفكر الأوربي الذي تطرف في قرونه الأخيرة بشمول التطور لجميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية وجميع مجالات الكون والطبيعة بل وعامة الوجود ، وتجراً هذا الفكر المتطرف على الحقيقة الإلهية ذاتها وقد تأثرت الآداب الأوربية الحديثة بحمى هذا الفكر التطوري العابت ، في حين ينطلق الأدب الاسلامي من تصوراته المعقولة المتوازنة عن الله والحياة والكون والانسان ، ويعرف لكل قدره وقدرته ، فلايقع أسير الأوهام التي تردى فيها الفكر والأدب الأوربي ومن سار على نهجه في رسم الشخصيات وتحديد أبعاد حركتها في الواقع وفيما فوق الواقع .

الفصل الثالث العمل الأدبي

ولا يقتصر هذا الأثر على رسم الشخصيات الأدبية، بل يتجاوز ذلك الى طبيعة تجربة الأديب الشعورية وطريقة احساسه بالكائنات ومن ثم طريقة تعبيره عن ذلك الاحساس والشعور باعتماد لغة إشارية موحية أو لغة منطقية مباشرة ، وعلى هذا فإن "النص الأدبي لاجنح عليه في اعتماده اللغة الاشارية أو انعدام أو ضالة اللغة المنطقية فيه ، إلا إن هذا لايعني أن النص الاشاري هو المجسّد لهوية الأدب – كما تذهب الى ذلك بعض الاتجاهات الارضية – بقدر ما يعني انه احد خطوط الهوية الأدبية وإلاّ فإن الخطوط الاخرى تظل محتفظة بهويتها الادبية بما في ذلك النصوص التي اعتمدت اللغة المنطقية إلاّ أن العناصر الجمالية الاخرى كالإيقاع والبناء والتقنيات الاسلوبية لدلالات النص تهبها دون ادنى شك طابع الفن.

نخلص من ذلك الى أن النص الأدبي من خلال تصورنا الاسلامي من الممكن أن تطغى اللغة المنطقية عليه بل تتمحض له ، لكن مع توشيحها بعناصر ايقاعية واسلوبية وبنائية ، ومن الممكن ان يعتمد اللغة الاشارية – الموحية – المتعددة الاستجابة كلياً كما يمكن أن يعتمدها في بعض مناطق النص بخاصة اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان الإيقاع وحده مثلاً يحقق اثارة عاطفية تخفف من صرامة المنطق " (٣٣) وعلى العموم فإن الادب الاسلامي يقف موقفاً متوازناً بين العقل والعاطفة وان كان لا يخلو في جميع الأحوال من احياء الفكر وتأثير العقل بعكس ما يدعو له دعاة الفصل بين الفكر والأدب او من ألغوا العقل في توجههم الرومانسي وأصبح أدبهم معرضاً للعواطف الطائشة والانفعالات الجامحة ، وبالمقابل لا يميل الأدب الاسلامي الى العقل ميلاً تاماً كما فعل الكلاسيكيون الذين أصيب أدبهم بالجفاف والتعقيد بسبب هذا الميل المتطرف الى العقل بل يتحدد موقف الأدب الاسلامي بلا افراط أو تفريط مستمداً من العقل والفكر ما ينمي

الفصل الثالث العمل الأدبي

العمل الأدبي ويحفظه من الاضطراب والتشويه ويثريه بالمعاني والدلالات والحقائق المهمة بما يفيد المتلقي ويهبه مفاتيح الفهم لمقاصد الأديب في تعبيره وتصويره الفني" وقد بين علماء الاسلوبية ان هذه الحركية ذات الطابع الفكري لا تتحقق اهدافها المرجوة الا اذا روعي فيها قاعدة التوازن في مستوى الفهم .

فالاديب الذكي يقدم للقارئ وسائل يستطيع بها فهم نصه الادبي واستيعاب دلالاته المختلفة . وهذا لا يجعل النص يقع في دائرة تحصيل الحاصل لانه يقدم ماهو جديد وجميل بطرائق فنية تسهل لنا فهمه وادراكه" (٢٤) ومن خصائص الادب الحي" ان يمنحنا القدرة على الانفعال به ولو كان اسمى من مشاعرنا الخاصة لانه يستطيع ان يرفعنا اليه لحظات وان يخرجنا من قيد اللحظة الحاضرة في حياتنا كذلك ويصلنا بنبع الحياة الساري وراء اللحظات المفردة والاحداث المحدودة ويضيف الى اعمارنا والى ارصدتنا الخاصة من الحياة آماداً وافاقاً اكبر واوسع من حياة الافرد في جيل من الزمان" (٢٥) ومن الواضح ان تذوقنا الفني والجمالي لهذا الادب يكون لا حقاً لمرحلة لا زمة وضرورية هي حسن فهمنا لدلالاته ومعانيه .

وطبيعي ان عملية الفهم هذه لا تنفصل مطلقاً عن شرط التنظيم البنائي الادبي الخاص الذي يتفاوت فيه الادباء بحسب مواهبهم وقدراتهم الذاتية ومدى عمق تجاربهم الشعورية ووعيهم واحساسهم بالحياة " فالاديب الكبير رائد من رواد البشرية يسبق خطاها ولكنه ينير لها الطريق فلا تنقطع بينه وبينها الطريق وهو رسول من رسل الحياة الى الآخرين الذين لم يمنحوا حق الاتصال كما منحه ذلك الرسول فهو يطلع من خفايا الحياة على ما لا يطلع عليه الآخرون وهو يحسها في صميمها مجردة عن الملابس الوقتية والحدود الزمنية . يحسها كما انبثقت اول مرة من نبعها

الفصل الثالث العمل الأدبي

الاصيل وكما تدفقت غير متقطعة في مجراها الواسع الطويل . ووظيفته ان يفتح المنافذ بيننا وبين هذا النبع بقدر ما نطبق وقيمة الاديب الكبرى انما تقاس بمقدار اتصاله بالنبع من وراء الحواجز والسدود " (٣٦) ، وذلك هو الاديب الاسلامي الذي دلّنه ايمانه العميق على مصدر ذلك النبع المتمثل بفطرة الكون ونواميسه الكبرى المجلية لارادة الله وقدرته وعلمه وعظمته وتدبيره وهيمنته على كل جزئيات الكون والحياة والانسان والمجتمع والتاريخ بقضاء وقدر الهي محكم يحرك هذا الوجود بأكمله نحو التطور والكمال وتحقيق الغاية الالهية الكبرى من الخلق .

ويستطيع الاديب الاسلامي ان يوصلنا الى هذا النبع الصافي حين يتجاوز بنا جزئيات الحياة ولحظاتها المحدودة الى المحيط الشامل الكبير من خلال الشعور الذي يقودنا في مسارب خفية الى الكل الشامل وراء الجزئيات المحسوسة في العالم الخارجي ، "فحقائق الحسّ والشعور الناشئة من ملاحظة العالم الخارجي الواقع ، قد تبدو في ظاهرها بعيدة عن الحقيقة ، ولكنها على بعد معين تلتقي مع حقيقة اخرى اكبر واعمق من هذه الحقيقة الظاهرية القريبة " (٣٧) وهذه هي واقعية التصور الاسلامي التي تربط الارض بالسماء والمادة بالروح والطبيعة بما فوق الطبيعة ، " وتتجاوز البصر الى البصيرة ، فترى بعينها الثاقبة المتزودة بنور الله ما لا يمكن للعلم بأرقامه وقوانينه الأرضية ان يراه ، لقد بدأ العلم حقاً يتجاوز غباءه الخفي المزمّن ليكشف ان كثيراً من قوانينه التي كانت الى وقت قريب من المسلمات اصبحت اكاذيب كبيرة.

لقد غدت الحدود بين الفيزياء وبين الميتافيزياء- ما وراء الطبيعة- مائعة هشة في نظر العلم الحديث جداً ، وانهزم قانون جاذبية نيوتن أمام نظام الالكترونات الفريد داخل الذرة ، وطأ العلم رأسه أمام الحقيقة الأزلية

الفصل الثالث العمل الأدبي

الجديدة وهي أن قانون السببية يتجاوز الظاهر أو المحسوس الى ما وراء عالم الظواهر ، الى الغيب ، وتراجعت نهائياً مقولة الحتمية التي اسند اليها ماركس وانجلز الجدلية المادية ، ليحل محلها مقولة الاحتمالية التي تلغي في الحقيقة ثلاثة أرباع البديهيات العلمية في القرن العشرين ، الى آخر هذا التراجع الميرير للقوانين الفيزيائية امام القوانين الغيبية "(٢٨) إن هذه الواقعية الحقة المنفتحة على عالم الغيب هي رصيد الاديب الاسلامي في تجربته الشعورية المتوازنة في عناصرها الفكرية والعاطفية والخيالية فلا يطغى بعضها على بعض في عمله الادبي اذ يحتل كل منها موقعه المناسب ويؤدي وظيفته في البناء الفني المتكامل وكما شهدنا دور الفكر وأثره في الادب الاسلامي ، ف كذلك للعاطفة ، دورها وأثرها في هذا الادب إذ "ينظر الى عواطف الانسان نظرة تكاملية معمقة لا مجال فيها لأي افراط او تفريط فلكل عاطفة مكانها اللائق بها ونصيبها من المعالجة والاهتمام .

وبديهي ان خاصية التكامل في التصور الاسلامي للعواطف تستند الى حقيقة أصيلة لا مناص منها ألا وهي أن كيان الانسان كل متكامل يفكر ويشعر ويتحرك بذاته كلها في آن واحد "(٢٩) . أما أدباء الجاهلية من أتباع الأيديولوجيات الضالة فإنهم يقتصرون على تصوير جانب واحد دون غيره مما أفسد طبيعة العواطف في أدبهم حين عمدوا الى تجزئتها وتقطيعها وإيثار بعضها على بعض ، أما في رحاب المنهج الأدبي الاسلامي فان الملاحظ هو خاصية التكامل الصحيح والنظرة الشاملة والدقيقة الى عواطف الانسان ومشاعره الاصيل انطلاقاً من التصور الاسلامي الشامل حيث "يفسح المجال للوجدانات البشرية كلها من محبة وكرامية وصراع ويفسح المجال لمشاعر الجنس وصور الصراع الاقتصادي والاجتماعي . ولكنه يضعها في موضعها من الصورة ليرسم في بقية اللوحة مشاعر الحب

الفصل الثالث العمل الأدبي

الكبرى ومجالات الصراع الأكبر، فيكون أكثر واقعية من تلك التصورات الصغيرة المحدودة ويكون اصدق تعبيراً عن حقيقة الحياة العميقة الشاملة واجمل تصويراً للحياة من بقية التصورات (٣٠).

ولهذا فاننا نجد فارقاً واضحاً بين اهتمام الادب الاسلامي بالعنصر العاطفي واهتمام الاداب الارضية الاخرى التي تستغل العواطف البشرية المنخفضة وتسخرها لتحقيق مطامعها الآنية ، كما نشهد ذلك في الآثار القصصية والمسرحية الحديثة التي خضعت لتيارات فكرية منحرفة حاولت ان تخاطب جانباً واحداً من الشخصية الانسانية وتركز عليه ، كاهتمامها بعاطفة الحقد والكراهة مثلاً في تصوير الصراع الطبقي فلا يشعر المتلقي إلا بهذا الحقد المشتعل في القلب يدفع به الى سلوك العنف ضد الآخرين .

وقد تلجأ هذه الآداب الأرضية الى الاحتفال بعواطف الغريزة الجنسية دون غيرها من العواطف الانسانية المتعددة فيظهر فيها الانسان وكأنه حيوان جنسي كاسر لا يلوي على شيء ولا يلتفت لغير اشباع جوعه الجنسي العارم بكل غلظة ووحشية وعدم ادراك للضوابط والقيم والاعراف والغريب في الامر ان تلك الدعوات الهابطة تدّعي (الواقعية) ولو كانت كذلك لصورت حقيقة الكيان البشري بواقعيته الحقة على أنه مزيج من عواطف الحقد والكراهة والحب والخوف والرجاء والامل والحزن... هذه هي الواقعية التي تحرك الشخوص الادبية في الادب الاسلامي فلا تغلو في عاطفة ، لاتبتسر حق عاطفة ولا توظف عاطفة او غريزة لأهداف ارضية آنية (٣١) فسبيل المنهج الادبي الاسلامي في هذا الميدان هو الوسطية والاعتدال والاستقامة فلا يدعو الى كبت العواطف الفطرية او قمعها ، كما لا يدعو الى تميعها او اطلاقها دون قيد .

بل يدعو الى حياة سعيدة تتوازن فيها كل العناصر وتتكامل كل الطاقات والدوافع التي اودعها الله تعالى في كيان الفطرة البشرية ، ولذلك فان المنهج الاسلامي في الادب " لا يلغي من دائرة التعبير والتصوير غرائز الانسان ودوافعه بل هو يقرّ بها ويعترف بوجودها وحيويتها وضرورتها بالنسبة للانسان ، بيد انه يدعو الى تنظيمها خير تنظيم وتوجيهها أفضل توجيه كيلا تنفلت من ضوابط الشريعة السماوية فتمسك بها شياطين الانس والجن مسخرة اياها في الشرّ وحده والضلال وحده" (٣٢) وعلى هذا الاساس فان الادب الاسلامي لا يغفل عن تصوير لحظات الضعف العاطفي لدى البشر بل هو يتناولها بهدف الاصلاح والتربية والارتقاء بها نحو التكامل الانساني مقتدياً في ذلك بمنهج القرآن الكريم في تصويره لحظات الضعف البشري في العواطف ، اذ "نجدته يسلك معها احدى سبيلين:

اما ان يعرضها بسرعة وايجاز او ان يسوقها بشكل يحول دون التلذذ والاثارة بل تنطبع في النفس آثار النفور والتقرّز سواء في ذلك شذوذ قوم لوط الجنسي ام غرور قارون ام شهوانية امرأة العزيز ام عدوانية (ابن ادم) ام مادية بني اسرائيل وعنادهم ومظالمهم وليس التطويل في امر بني اسرائيل الا لكثرة ما لديهم من انحرافات وجرائم ، وهذا امر واقع بقدر ما هو عميق وجاد ونعني بالجد انه هادف للاصلاح او للتربية والارتقاء" (٣٣)

وهكذا لم يعرض القرآن الكريم عواطف البشر على انها خير محض أو شر محض بل عمد الى الجمع بين هذه العواطف مصوراً حالة الصراع فيما بينها مرتقياً بها في نهاية المطاف الى غلبة الخير سواء على صعيد النفس الفردية أم على صعيد المجتمع الانساني باعتبار الخير أصل الوجود وحقيقته وغايته القصوى" وهكذا تكون الواقعية في عرض العواطف من غير تزوير ولا تهويل ولا طغيان عاطفة واحدة كالجنس على بقية

الفصل الثالث العمل الأدبي

العواطف ولا في الاستسلام لثقله الطين وكبت عواطف السمو والارتقاء " (٣٤) ومن هذا المنطلق القرآني "فمن اللازم أن يكون تصوير النماذج البشرية في النتاج الادبي مزدوجاً . ونعني بذلك ان يستقصي الاديب الملتمزم كافة تلك النماذج : الطالحة منها والصالحة .

فأما الطالحة فانه يعرضها عرضاً نقدياً يتحدد في بيان العواطف الخسيسة التي تحرك هذا النمط من النماذج . والغرض التربوي من هذا هو تحذير شببيتنا من مغبة تقليدها واتباع خطواتها . واما الصالحة – وهي من ركائز التربية الاسلامية – فهي البديل الصحيح الذي ينبغي ان يعكسه الاديب في اعماله الفنية ويصوره تصويراً كاملاً فيه كل اسباب الجذب النفسي والاعجاب والتحبيب" (٣٥). يتبين مما سبق أن منهج الأدب الاسلامي يضع عنصر العاطفه موضعاً حسناً يفيد الفن والحياة والاخلاق بعكس المناهج الجاهلية التي سخرته لنشر الفساد والانحلال وحمل الناس على التميع والانحراف والضلال .

ويهتم المنهج الاسلامي كذلك بعنصر الخيال في العمل الادبي ويرسم له حدوده المعقوله " فالخيال متزن ومتوازن في الادب الاسلامي لأنه مشدود الى عقل المسلم يضبطه ويوجهه ويسدد خطاه ويحدد انطلاقه فليس خيلاً جموحاً ولا محلقاً في برج عاجي بعيد عن الحياة والناس . ولكنه خيال يسير مع العقل جنباً الى جنب ليعيش مع الواقع ويساير الناس في اتجاهاتهم ويتجاوب معهم في قضاياهم ومشاكلهم .

لكن الخيال في التجارب العامة قد يكون شروداً ينطلق بصاحبه الى آفاق بعيدة عن الحياة والناس ويجعل الاديب من طبيعة اخرى فوق الاحياء جميعاً كما جمع بالشعراء الغربيين في مذاهبهم السريالية والبرناسية وغيرها من المذاهب التي تجافت مع الواقع والناس (٣٦) " ولا يعني هذا أن

الفصل الثالث العمل الأدبي

يكون الخيال في الادب الاسلامي صورة معكوسة عن العالم الخارجي المحسوس مطابقة له بحذافيه كما هو نهج " المذاهب التي تنحو نحواً علمياً خالصاً في الفن فتسجل الواقع كما تراه العين الذهنية الباردة او كما تراه (الكاميرا) التي لا يعينها ما تنقل من الصورة ولا تنقل بما تلتقط من الاضواء والضلال او كما يراه المحلل النفسي في المعمل، حالة تدرس لا تجربة شعورية تعاش وتفرض لها النفس افرازات شتى وهي تهضمها وتمثلها .

هذه المذاهب تنتج فناً رديئاً مهماً يكن فيه من دقة وبراعة وجهد مبذول لأنها تنقص العنصر الاول من عناصر الفن وهو حرارة الوجدان " (٣٧) كما تنقص عنصر الخيال الضروري في اثاره الوجدان والذي هو ارفع شأنًا من مجرد نقل الصورة المحسوسة او تذكرها " فعمل الذهن البشري في خلق الصورة الخيالية يتم على مستوى اعلى من مستوى الادراك الحسي والتذكر الحسي ، ويتضمن عملية ذهنية اخرى تتمثل بحذف وتجريد المفردات عن جملة من خصوصياتها " (٣٨) مما يؤدي الى خلق صورة جديدة تتمتع بالجدة والطلاوة بما يثير اعجاب المتلقي ودهشته وانفعاله بالعمل الادبي .

وهذا مقصد يسعى الاديبي الاسلامي الى تحقيقه دون أن يكون غاية ينتهي عندها بتحلية النص او بعثه الاثارة المجردة عن الهدف كما هو ملاحظ في التصورات الأرضية التي " تنظر الى البعد التخيلي وسائر ادوات اللغة الاشارية (الجمالية) إما من خلال كونها تحلية للنص كما هو طابع التصورات الموروثة او خلال كونها جوهرًا للنص كما هو طابع التصورات المعاصرة حيث تذهب هذه التصورات الاخيرة الى أن هدف النص هو تقديم الرؤية الجديدة للظواهر الانسانية من خلال الوهم بما

الفصل الثالث العمل الأدبي

يحققه من الاثارة . وهذان التصوران لا يتسقان مع التصور الاسلامي للعمل الفني فليس العمل الفني مجرد تحلية او زخرف لقول الحقيقة ولا هو عالم من الوهم لقول الحقيقة بل هو اداة لتعميق فهمنا للحقيقة ... ولذلك نجد أن التعامل في النصوص الشرعية مع العنصر التخيلي يلتجئ الى نمط من التخيل المرتبط بالواقع في انماطه الاربعة :

الواقع الحسي ، الواقع الذهني ، الواقع النفسي ، الواقع الغيبي^(٣٩) ومن هنا يكتسب عنصر التخيل في التصور الاسلامي بعداً واقعياً مختلفاً عن البعد الوهمي الذي تعتمد التصورات الأرضية . وفيما يخص ميدان القصة ينبغي على الاديب المسلم أن يقتدي بالقرآن الكريم الذي قدم لنا نماذج رفيعة من القصص الديني لا يشك مسلم في انها قصص قد وقعت حقاً فيما مضى من أمم سلفت ، "وكان القرآن الكريم وكذلك الحديث الشريف في غنى عن القصص الخيالية الوهمية التي لا تعتمد على اساس من الواقع التاريخي ، ما دام هذا الواقع غنياً بالعبر والاحداث الانسانية الحقيقية وما دام الواقع أغرب من الخيال كما استقر في أذهاننا.

وجدير بالقاصّ المسلم إذن أن يتجنب الوهم والخيال الكاذب في بنائه لقصصه اقتداءً بواقعية القصص القرآني إذا كان يؤمن حقاً بأنه أحسن القصص^(٤٠) وينبغي التمييز هنا بين الخيال القصصي (الكلي) والخيال البياني (الجزئي)، فهذا الاخير لا يعدو أن يكون صوراً محلية ورموزاً يستخدمها الاديب في التعبير عن افكاره أو الاشارة الى الابطال أو الاحداث اشارات غير مباشرة سعياً وراء الاتقان الفني أو تجنّباً لمضايقة السلطة ويمكن ان يستخدمه ايضاً في إعادة ترتيب احداث القصة ترتيباً جديداً يحقق لها مزيداً من الفنية والتأثير ، شرط أن لا يخل هذا بواقعية الاحداث أو تاريخيتها ، ونحن واجدون في القرآن الكريم والحديث الشريف

الفصل الثالث العمل الأدبي

، العديد من هذه الصور البيانية الطويلة التي جاءت بصيغة الامثال القصصية القصيرة ابتغاء توضيح فكرة أو عظة أو نموذج إنساني .

فهذا النوع من التصوير والخيال البياني لا غبار عليه في الادب الاسلامي ، أما ما ينبغي على الاديب المسلم أن يتجنبه فهو الخيال القصصي الذي يبتدع فيه القاص أحداث القصة كلياً من مخيلته فيبنيها على هيكل لا صلة له بالحقبة أو بالتاريخ^(٤١) أي لا صلة له بالواقع ، كما نشهد ذلك في الكثير من القصص الجاهلي المعاصر ، وهو ما يرفضه الادب الاسلامي الذي يسعى الى ربط الخيال بالواقع لتحقيق حالة التوازن في جوهر العمل الادبي وتحاشي مواقع الاضطراب والخلل الفني المؤثر سلبياً في تذوق هذا العمل وتقييمه .

ويتم ذلك الربط بتوظيف مواد الواقع وعناصره في بناء الادب الاسلامي لصوره الفنية فيأخذ من تلك المواد والعناصر الواقعية "ما يناسب الموضوع ويخدم الغرض المراد ويدع جانباً ما يجعل الناتج نسخة مكررة للمحسوسات . وإن شئت فقل إن النص الادبي يطلعك على عالم آخر يسمو فيه الجمال وتسمو الافكار وتسمو المشاعر لا لشيء إلا لأن العلاقات جديدة والارتباطات مبتكرة .

لكن إن أنت فككتها ودرست - من الوجهة المرجعية - طبيعة عناصر الصور ، ألفت لا محالة انها مستقاة من الواقع الطبيعي او الواقع الاجتماعي او منهما معاً^(٤٢) . وفي هذه الحدود الواقعية يلعب الخيال دوره الفني في بناء العمل الأدبي من خلال المنظور الاسلامي . أما دوره الفكري فهو دفع الانسان الى تجديد حياته وتطوير واقعه في مجال الفروع لا الأصول والثوابت الفطرية بخلاف ما تدعو له معظم المذاهب والأيدولوجيات الوضعية التي يتضح في آثارها الادبية الإبتعاد عن

الفصل الثالث العمل الأدبي

الواقع والإيغال في عالم الأوهام والأساطير ، ومن المعروف ان الأسطورة تعد واحدة من اهم الادوات التي يوظفها الأدب الحديث في بلورة الدلالة التي يستهدفها الكاتب باستخدامه الأسطورة كجزئية صورية أو باتخاذها إطاراً عاماً للنص ، ورغم ما تقدمه التصورات الأرضية من مسوغات في التوظيف الفني للأساطير فإن التصور الاسلامي يقف على الضد من ذلك تماماً بعد حظر التعامل مع الأوهام لأن "الاسطورة اساساً إما أن ترتبط بالوثنية كالألهة المزعومة في الاساطير الاغريقية مثلاً أو ترتبط بـ (التحريفات) التي تطال الاديان السابقة مثل تحريفية صلب المسيح وسواها أو ترتبط بمطلق السلوك الوهمي الذي تتحدث المجتمعات البدائية عنه .

وما دامت الظاهرة وهمية اساساً ، حينئذ ما هو المسوغ للتعامل مع الوهم مع ملاحظة أن التجربة الادبية الارضية تستهدف واقعاً جدياً في موقفها من الحياة حيث تستثمر الاحداث التاريخية" (٤٣) فلا ضرورة لاستخدام الاسطورة ما دام الواقع التاريخي يقدم بديلاً عنها لبلورة أهداف النص الأدبي .

وإن كان بعض النقاد الاسلاميين مثل الشهيد سيد قطب قد رأى في بعض الاساطير وجهاً من الحقيقة وخاصة ما بدا له في البطل الاسطوري أنه "حلم من احلام الانسانية يعيش في ضميرها وتتمناه بخيالها وتحسه في عالمها لانها تريده وتتمناه فاذا لم يستطع جيل او اجيال ان يحققوا للانسانية حلمها في هذا البطل الذي تتخطى به القيود والضرورات الارضية وترتفع به عن القصور الانساني والضعف البشري، فانها تظل تتصوره وتحلم بوجوده في الاساطير وتصوره في الآداب . فهو اذن حقيقة في ضمير الانسانية لا تستطيع ان تغفله من حسابها ، تصوره في هرقل وإخيل وزهران ورستم وعنترة وابي زيد ، كما تصوره في روميو وجوليت وفي

الفصل الثالث العمل الأدبي

المجنون وليلى او في راما وايوب " (٤٤) ويرى سيد قطب بأننا نهش لصورة البطل المثالي او الاسطوري لانه يحقق لنا رغبات انسانية تعوقنا عنها الضرورات والقيود الارضية ولاننا نحس في كياننا بذور هذا البطل لم تبلغ تمامها من النمو بسبب هذه القيود والضرورات . فالبطل - في رأيه - هو المثال الحقيقي للانسان كما يرتسم في ضمير الانسانية ، اما الافراد العائشون الواقعيون فهم نسخ لم تكمل لسبب خارج عن إرادتها .

ونحن نقول في الردّ على هذا الرأي بأن المثال الحقيقي للانسان الكامل هو ما يرسمه التصور الاسلامي الواقعي المنضبط بحدود القرآن الكريم والسنة المطهرة . وليس ما ترسمه الاساطير البشرية بأوهامها . وبناء عليه " يدعو المذهب الادبي الاسلامي الى تصحيح عملية التخيل بأن تضبط ضبطاً وظيفياً يجنبها مغبة السقوط في مستنقعات الاساطير ويحميها من سوء الاضطراب في التصور العقائدي والتصوير الفني . ونشير الى أن القرآن الكريم زاخر بثتى الصور التي تعد اروع النماذج وافضلها من حيث دقة بنائها وانسجام عناصرها ووضوح دلالاتها وسمو اهدافها العقائدية والتربوية وان الاديب الذكي ليتمثل هذه الصور مستوحياً منها ما يقوّي نتاجه ويكسب ابداعه - في مجال الخيال بخاصة - تناسقاً وروعة وجمالاً" (٤٥) ومن الملاحظ ان اغلب الصور القرآنية معبرة عن عمل الحواس ومؤثرة فيها .

ولذلك يحاول الادب الاسلامي - تأسيساً بالقران - الابتعاد عن الصور التجريدية التي لا تتصل بالحواس مع ملاحظة ان الحواس قد تتعدد وقد تتبادل مع بعضها في اداء الوظائف من الناحية الفنية " كما ان الصورة في الفن الادبي الاسلامي ليست نتاجاً لأدوات التخيل المعروفة من مجاز وتشبيه واستعارة كما هو معلوم .

الفصل الثالث العمل الأدبي

فقد يخلق الأديب الإسلامي صورة فنية مؤثرة وهي لا تنتمي لهذه الوسائل ، بنسب يبتدعها بوسائل جديدة ضمن سياق خاص " (٤٦) ولا يغيب عن وعي هذا الأديب بأن ما يقدمه من صور الخيال لا ينبغي ان يتعدى حدود العقل او يجمع الى وديان الوهم كما هو حال ادب الخيال في المجتمعات المصنّعة حيث " يبّد القوى النفسية ويشّتت الطاقات الفكرية في تتبع خيالات جامحة وصور غريبة فتتكون في باطن نفس الانسان عادة الهروب الى عالم الاحلام والخيالات هذه كلما اصابته ازمة من ازمات العصر ...

ولا ريب في ان المذهب الادبي الاسلامي يرفض رفضاً باتاً هذا الركam الجاهلي بشتى اصنافه عارضاً امام الادباء اسلوباً منهجياً في التخيل صائباً وهو ان يُعنوا بمعالجة قضايا الحياة البشرية على ضوء القرآن الكريم والسنة المطهرة كي تجيء الصورة الخيالية عاكسة لحياة جديدة تتوفر فيها اسباب السعادة وشروط الاطمئنان الروحي والراحة النفسية " (٤٧) ومن الواضح أن ما يرسمه الأدباء الاسلاميون بخيالهم من هذه الحياة الجديدة لا يشبه تلك الحياة الحالمة المخدّرة التي تصنعها الآداب الرأسمالية أو الشيوعية.

وإنما هي حياة حقيقية تنسجم وطبيعة الانسان وتتوافق والتلبية الصحيحة لحاجاته الروحية ومطالبه الاجتماعية والخلقية بما يناسب وظيفته في الخلافة والاستعمار ولذلك يأتي التوجيه الاسلامي للاديب المؤمن في هذا المجال ليمنحه قدرة واعية على توظيف ملكته الخيالية في سياق تلك الوظيفة الانسانية الكبرى فيجعل من عمله الأدبي صورة من التناسق والتوازن بحيث لا يطغى عنصر على عنصر " فلا يكون الأديب نهياً لخيالاته واوهامه التي لا يحدها حد ولا يضبطها ضابط ، ولا يكون نهياً

الفصل الثالث العمل الأدبي

لعواطفه ووجداناته التي لا تخضع لقاعدة أو أرضية فكرية ، وفي الحال نفسه لا يكون أسيراً لمعادلات العقل والمنطق والفكر بحيث ينتج فكراً محضاً خالصاً ليس فيه من عمل المخيلة ولا تأثير الحسّ والوجدان شيء" (٤٨) وهكذا يقدم التصور الاسلامي فهماً خاصاً لملكة الخيال وتوظيفها في الأدب بالإضافة الى بيان طبيعتها وتأثيرها باعتبارها ذات وجود أصيل في الكيان البشري وتأثير بالغ على سلوك الانسان نحو الايجابية او السلبية . دون أن يجعل لها حجماً أكبر من حجمها الحقيقي أو وظيفة أكبر من وظيفتها الطبيعية بل يخضعها لوظيفة الأديب الرسالي ودوره في تطوير الحياة والمجتمع .

ولا يخفى أن اداة الاديب الرئيسية في ابداع صوره الفنية هي اللغة بما تتضمنه من مفردات الالفاظ وتراكيبها " وليس من حق اديب في مجتمع معاصر أن يدّعي انه غنيّ عن العلم باللغة وعن الالمام بنواحٍ شتى من المعرفة لانه سيقصر – بذلك – في مادة اساس ويعجز فيما هو الاداة من عمله ويغالط نفسه كثيراً وينسى ان من الناس من يحلّ اللغة المحل الاول في النتاج الادبي والعمل النقدي ، وأن في تاريخ الآداب العالمية من الموجات ما لا يقف من الادب الا عند اللغة مفردة ومركبة ، جملة وفقرة وبناءً عاماً .

وتشهد اوروبا في هذه الايام ومنذ ستينات القرن اهتماماً لغوياً خاصاً استثار ماضي البحث اللغوي وزاد عليه ولنتذكر بهذا الصدد ايسر تعريفات الادب وأدقها: فن وسيلته اللغة وأنه بهذه اللغة يتميز من الانواع الفنية الاخرى" (٤٩) فهي الميدان الاول الذي يُظهر فيه الاديب مهارته ، وقدرته على التخيل والترميز والايقاع الموسيقي . ومن خلالها يستطيع أن يحدث علاقات جديدة بين الالفاظ ويولّد الصور ويحدث التأثير الموسيقي

الفصل الثالث العمل الأدبي

ويأتي بعوالم متعددة من الطرافة والبناء. " وذلك كله يستطيعه الأديب اذا استطاع أن يستبطن عوالم اللغة وأسرارها وسيرتها وحياتها منذ عهدها الاسطورية الى حياتها المعاصرة مستغلاً طاقة هذه اللغة على الايحاء والظلال والتشخيص من خلال روح العصر وروح التراث غير المنفصل عن المعاصرة .

نثبت هذا لنقرر قدرة اللغة على التواصل الانساني واداء الوظيفة الاجتماعية والابداعية في آن واحد . فاللغة الابداعية في شتى مجالات الانواع الادبية تنتهي الى إثارة انسان وتوجيه سلوك انسان بصورة غير مباشرة " (٥٠) ولهذا يحرص منهج الأدب الإسلامي على حماية اللغة الفصحى وصياغة أسسها وقواعدها الاصيلية والابتعاد عن الالفاظ العامية وشوائب اللغات الاجنبية فلا تخرج الفاظ الأديب الاسلامي وتعاييره " متقلبة من الاسس والقواعد مفصولة عن الجذور والاصول تائهة ضائعة لا تجدها سمة ولا اصلاً ...

وإن أي تحوّل او تجديد في اللغة وآدابها وعطائها لا يقوم على تلك القواعد والاسس ولا يرتبط بالجذور ولا يتماشك مع الساق ، هو انحراف لا يحمل بركة التطور وهو فتنة لا تحمل نعمة الاصلاح وهو هدم لا يحمل خير البناء " (٥١) ومما يؤسف له ان لغة القرآن واجهت معاول هذا الهدم التي حملها دعاة (الفرعونية) في محاولتهم " ان يجعلوا العامية لغة الكتابة ، وحاول البعض الآخر ان يدعو الى كتابة العربية بالاحرف اللاتينية ، ولم تذهب هذه الدعوات سدى بل كان لها أثرها البعيد المدى اذ امتلأت المطبوعات القصصية والروائية الجديدة بحوار عامي . فسارع بعض النقاد الى تأييدها والوقوف وراءها معضدين ، ولم يقفوا عند هذا الحد بل هاجموا كتّاب الفصحى واتهموهم بالتقعر والحذقة والنباش في القواميس عن الفاظ

الفصل الثالث العمل الأدبي

مهجورة في عصر تجب فيه السلاسة والسرعة واستعمال أبسط الالفاظ الدارجة للتعبير .

وطائفة اخرى من النقاد هاجمت هذه الموجة العامية واتَّهَمَها بإفساد اللغة والجنائية على الفن والادب ومحاولة قطع الصلة بين تراثنا اللغوي والفكري والتهوين من شأنه والعمل على خلق ادب محدود الآفاق اقليمي النزعة^(٥٢) ومما سجّله التاريخ الأدبي أن هذه الدعوات الهدّامة صدرت من بعض المستغربين من العرب مثل الدكتور طه حسين الذي رأى أن التحرر من اللغة في مجال الادب امر متعارف عليه في الامم الغربية لأن للدين لغة وللادب لغة ولهجة اخرى وعلى هذا الاساس فقد رأى طه حسين أن للدين الإسلامي لغته وهي اللغة العربية وللأدب لهجة أخرى ولسان آخر غير العربية !

وقد علّق بعض النقاد على هذا الراي بقوله : " ولا أدري أيريد بذلك غير لغة العرب من اللاتينية التي أحبها او اللغات الاجنبية الاخرى ، ام يريد لهجة الناس العامية الشائعة لتصير هي لغة الادب ، لا ادري ماذا يقصد ؟ أحلاهما مرّ كما يقولون " ^(٥٣) ومن المؤكّد أن رأي طه حسين وأمثاله يتنافى مع الاصالّة في ادبنا الاسلامي لأنها مرتبطة بلغة الاسلام اللغة العربية الفصيحة البليغة وتظل "الحقيقة التي لا شك فيها أن ازدواج اللغة لن يكون بأي حال من الاحوال في مصلحة فننا وأدبنا .

ونحن لا نجد – في الغالب – دولة من دول العالم تكتب بعامية وفصحى وإن ظهر في بعض الدول قليل من الكلمات أو التعبيرات العامية البسيطة ذات الدلالة . ولاشك أن اللغة الفصحى هي لغة الفن والكتابة والعلم أيضاً لأنها لغة محددة الاصطلاحات والدلالات ... ليس من المصلحة أن ننزل باللغة إلى أسفل بل العدالة والمنطق يقتضيان أن نرفع الشعب ونبسّط من

تعقيدات اللغة فيلتقيان بلا هوة تفصلهما ، وكبار الكتّاب في مصر والعالم العربي لم يكتبوا إلاّ بالفصحى ووجدوا من جماهير القراء في كل عواصم العالم العربي والاسلامي القبول والرضى ، أما غيرهم من كتّاب العامية فلم يخرجوا عن بقعة صغيرة لا يخرج اسمهم عنها سواء كان ذلك في حيز يحتلونه من صحيفة من الصحف أو مجلة من المجلات أو نادٍ من الأندية الأدبية^(٥٤) وعلى شاكلة هذه المذاهب الموجهة لهدم قواعد اللغة واصولها ، ما سلكه الادباء الرمزيون من خبط وعشوائية في إستخدام اللغة مبرّرين ذلك بأن اللغة الإنسانية غير قادرة على حمل المعاني التي يريدون وأن شعرهم الخالص يعبر عما تعجز عنه اللغة نفسها ، " ونحن لا نجابه الرمزيين بالقول بان اللغة العادية قادرة على عملية التوصيل الشعوري والتخييلي الخاص ، ولكن اللغة تبقى هي اللغة الانسانية ، والمسألة تكمن في قدرة الأديب على استخدام ظلالها وايحاءاتها وجرسها ورائحتها وعلاقاتها الجديدة في إجادة عملية التوصيل والتأثير .

على أن تبقى لهذه اللغة دلالتها واعرافها بأعتبارها معبرة عن عناصر الفكر والوجدان من خلال قدرتها التصويرية والايحائية وليست ضرباً من الوهم والخطب والالعلاقات سواء بين اجزاء اللغة نفسها أو بين الأديب والمتلقي ، وهو الامر الهام الذي لا ينبغي أن ينعدم تواصله في كل عملية انتاج أدبي أو فني^(٥٥) وبخاصة في الأدب الإسلامي الذي يتمثل هدفه الاكبر في ايصال مبادئ الإسلام وروحه واخلاقه إلى الآخرين .

ولذلك فالأدباء الاسلاميون اولى من غيرهم بالحفاظ على مضان الإسلام وخزائنه اللغوية المدوّنة في اساسها باللغة العربية الفصيحة الأصيلة ، واحرى بهؤلاء الادباء أن يستخدموا هذه اللغة الصافية في كتاباتهم مبتعدين عما شابها من الفاظ جاهلية دخيلة وإن " المنهج النقدي الإسلامي

الفصل الثالث العمل الأدبي

يحذر الادباء الملتزمين من خطورة استخدام الالفاظ الشائعة في آداب الجاهلية المعاصرة خشية أن يكون لهذا أثر سئ في نتاجهم الفني ... وإن الالفاظ الشائعة في آداب العالم – لما فيها من دلالات خطيرة وظلال جاهلية – لتجرف معها أي نتاج يتكئ عليها . لذا يجب أن يتجنبها الادباء المسلمون كل التجنب مستبدلين بها الفاظاً أصيلة وعبارات مشرقة^(٥٦) وهم ملزمون بضرورة استثمار لغة القرآن الكريم والفاظه ولغة الحديث النبوي الشريف وعباراته واساليبه .

ولا يعني هذا ان يقتصر الأدب الإسلامي على اللغة العربية وحدها ولا يتعداها إلى غيرها من اللغات إذ ان "تباين العالم الإسلامي واختلاف لغاته يجعل من الضروري لهذا الأدب العالمي أن يكتب بلغات أخرى كالفارسية والأوردية والتركية ، بل والانجليزية والفرنسية والالمانية وغيرها من لغات الدنيا .

ولا غرابة في ذلك فأدب الواقعية الاشتراكية وكذلك الأدب الوجودي وغيره يكتب بمختلف اللغات وفي كل لغة جمالياتها وقدرتها التعبيرية المؤثرة"^(٥٧) وعلى هذا فإن اعتبار اللغة العربية المصدر الاول للأدب الإسلامي ينبغي أن لا يحجب أنظارنا عن روائع الأدب الإسلامي الإنساني التي عبّر الادباء عنها باللغات الأخرى"^(٥٨) وإذا كان مفهوم الأدب الإسلامي بهذا الشمول والاتساع فهو من باب أولى يضم مع الأدب العربي الأدب الفارسي والأدب التركي وغيرها من الآداب التي أدارتها جميعاً وحدة العقيدة في فلك الإسلام.

ومن ثم يدعو بعض النقاد الاسلاميين " إلى ترجمة هذه الآداب إلى اللغة العربية لغة القرآن الكريم كي يسهم في النهوض بدراساتها علم (الأدب المقارن) وهو أنسب مجال لدراسة هذه الآداب التي استوت برواء الإسلام

الفصل الثالث العمل الأدبي

بعد أن نمت في كنف سماحته وترعرعت في محراب قيمه ، وإن اتخذت من غير العربية لغة لها^(٩٩) وإن كان البعض الآخر من هؤلاء النقاد لا يرى في الترجمة حلاً مناسباً لتوحيد الأدب الإسلامي من لغاته المختلفة ولذلك يدعو إلى توحيد هذه اللغات بلغة اسلامية واحدة ، وممن نادى بهذه الفكرة الدكتور احمد بسام ساعي حيث قال : "أجدني مضطراً للتفريق بين الأدب الإسلامي العربي والأدب الإسلامي غير العربي ، فكيف يمكن أن نوظف الأدب الاسلامي العربي لخدمة المسلمين من غير العرب ؟ وكذلك العكس . علينا - مبدئياً - أن نترجم أدب هؤلاء إلى لغة أولئك وبالعكس .

ولكن نحن بهذا نقضي على ما يسمى أدباً . لأن الأدب ليس فكراً وحسب ، انما هو فكر وشكل أيضاً ، ما العمل إذن ؟ عندما نترجم شعر إقبال إلى العربية فهل نسمع شعر إقبال حقاً ! يقول أحد النقاد :الشعر هو الجزء الذي نفقده عند الترجمة وعندما يحصل العرب على شعر إقبال مترجماً يفقدونه قبل أن يصل اليهم إذن كيف نوظف الأدب مع المحافظة على وصفه بالأدب .

هذه مشكلة لاحل لها إلا أن ندعو إلى لغة اسلامية موحدة وهي الطريق إلى أدب اسلامي موحد يوظف في خدمة الإسلام والمسلمين ، وهذه اللغة الاسلامية هي لغة القرآن الكريم^(١٠٠) بعدها يقترح الدكتور ساعي إطلاق اسم (اللغة الاسلامية) على اللغة العربية باعتبارها لغة الإسلام والمسلمين مما يعطيها صفة اكثر اتساعاً وشمولاً لأن العروبة أضيق من الإسلام وبهذا الاقتراح يشعر المسلمون من غير العرب بمسؤوليتهم تجاه هذه اللغة والتي لن يستطيعوا أبداً أن يكونوا مسلمين حقاً من غير أن يتعلموها ثم يقول : "ستقولون إن هذه مسألة صعبة لا تتحقق ، ولكن اذكركم أن الصهيوني الاول قبل مئة عام فقط دعا اليهود إلى احياء لغتهم وكانت

الفصل الثالث العمل الأدبي

اليهودية (اللغة العبرية) لا تُعرف إلا في الكتب الدينية ولم يكن اليهود يتكلمونها في أية بقعة في العالم . والآن لليهودية قوام اللغة وقوام الدولة .

إذن يجدر بنا أن نبدأ ولو من نقطة الصفر بتقريب الألسنة الإسلامية للوصول إلى لغة إسلامية حقيقية تكون لغة توحد المسلمين " (١) ونحن نقول : حتى يتحقق هذا الهدف الكبير فلانماص من ترجمة الآداب الإسلامية بعضها إلى بعض على طريق التوحيد الشامل للأدب الإسلامي وللأمة الإسلامية كذلك وقد قيل: إن ما لا يُدرك جُلّه لا يترك كُله . وإذا كان محور حديثنا عن لغة الأدب الإسلامي هو اللغة العربية وخصائصها التعبيرية ، فلا بد من معرفة الأديب الإسلامي بتلك الخصائص الشاملة لمفردات اللغة وتراكيبها ، وبالأخص ما يظهر منها في العبارة التي يستخدمها الأديب في بناء عمله الفني اذ" تستمد العبارة دلالتها - في العمل الأدبي - من مفردات الدلالات اللغوية للالفاظ ، ومن الدلالة المعنوية الناشئة عن اجتماع الالفاظ وترتيبها في نسق معين ثم من الايقاع الموسيقي الناشئ من مجموعة ايقاعات الالفاظ متناغماً بعضها مع بعض ، ثم من الصور والظلال التي تشعها متناسقة في العبارة .

هذا الحشد من الدلالات المتنوعة يؤلف دلالة واحدة متحدة في العمل الأدبي ... فالتعبير عن تجربة شعورية معينة لا يبدو في صورة لفظ وإنما في صورة عبارة وأحياناً تستقل العبارة الواحدة بتصوير تجربة شعورية ، وأحياناً - وهو الاغلب - لا تكفي عبارة واحدة للتعبير فتتبعها عبارات أخرى بالقدر الذي يستنفد الشحنة الشعورية ويعادلها ، ولكن العبارة الواحدة تستقل بجزء - وإن لم يكن مفصلاً - في هذه المهمة .

فخصائص اللفظ كلها تنطبق هنا على العبارة ويزيد عليها التنسيق الذي يسمح لكل لفظ بأن يشع شحنته من الصور ومن الايقاع ، والذي يؤلف

الفصل الثالث العمل الأدبي

ايقاعاً متناسقاً بين الالفاظ وظلالاً متناسقة كذلك من ظلال الالفاظ" (٦٢) وايقاع العبارة له دوره المهم في العمل الأدبي بما يبتعثه من الاثارة والامتع والاحساس بالجمال عند المستمع ولهذا فهو يعدّ من السمات المميزة للشكل الفني عن غيره من الأشكال وتظهر أهميته من خلال ارتباطه بطبيعة التركيب البشرية التي تقوم حركتها وتعبيراتها على اساس من الانتظام في الحركة الجسمية وفق العبارة المنطوقة ، و"ثمة فوارق بين نمطين من الايقاع :

احدهما يتسم بالضرورة الفنية ، بينما يتسم الآخر بسمة معكوسة تماماً أي الحظر التشريعي له حتى ليصل ذلك إلى درجة الحرمة وليس مجرد الكراهة... المهم أن النمط المتسم بالضرورة الفنية يمكن - في ضوء النصوص الفنية التشريعية - استخلاص مبادئه أو اشكاله متمثلة في : جرس العبارة ، التجانس ، التوازن" (٦٣). والجرس هو طبيعة الحروف التي تنتظم في كلمة منطوقة وتأخذ سياقاً خاصاً في مجموع الكلمات ، أما التجانس فهو تماثل اصوات الكلمات المجموعة وأما التوازن فهو خضوع الاصوات لنظام صوتي متكرّر موحد مثل اوزان الشعر ومثل العبارة الخاضعة لنمط موزون .

وهناك شكل رابع من الايقاع يسمى بالايقاع الداخلي ويقصد به تجانس الاصوات مع دلالة العبارة . "إن هذه الاشكال الاربعة من الايقاع يمكن استخلاصها بوضوح من النص القرآني الكريم والنصوص الواردة عن النبي (ص) وأهل بيته (ع) ومن ثم يمكن الافادة منها في استخلاص مبادئ عامة في التصور الإسلامي لظاهرة الايقاع واستثمار ذلك في العمل الفني الإسلامي" (٦٤) ولا يخفى أن لطبيعة العصر وثقافة المجتمع أثراً واضحاً فيما يختاره الاديب من نوع ايقاعي في عمله الفني اذ "إن مراعاة المناخ الثقافي

الفصل الثالث العمل الأدبي

تفرض على الفنان الإسلامي أن ينتخب من الايقاع ما يتوافق مع المناخ المذكور ، وهو أمر لعله يفسر لنا سرّ التنوع والتفاوت الملحوظين في النصوص التشريعية وفي مقدمتها نصوص القرآن الكريم حيث لا ينحصر عنصر الايقاع في عبارات مسجوعة أو مرسلة بل يراوح بينهما حيناً ويؤثر احدهما على الآخر حيناً آخر حسبما يقتضيه السياق فضلاً عن أن التنوع في ذلك يدع كل عصر يتجاذب فنياً مع النوع الايقاعي الملائم له " (٦٥) .

ولا ينحصر أثر العصر في نوع الايقاع في العمل الأدبي ، بل يتجاوز ذلك إلى الاسلوب الأدبي بشكل عام . والواقع أن كل عصر أدبي يحتضن نوعين من الاساليب ، أحدهما أساليب عامة مشتركة بين أدباء العصر . وثانيهما : أساليب خاصة مبتكرة يبدعها الأديب بمفرده . وفي هذا الميدان نجد نظريتين متعارضتين ، إحداهما : نظرية الابداع والخلق . ويزعم أصحابها - ومنهم كولردج - أن العمل الفني لا يتجاوز حدود الأديب كفرد ، أي أنه عمل فردي ذاتي لا يتكرر في تاريخ الأدب لأنه لا يظهر إلا مرة واحدة.

وهذه النظرية تنفي أثر الاساليب العامة كما تنفي أثر العصر والمجتمع والثقافة في تشكيل الاسلوب الأدبي . وأما الثانية فهي نظرية الانعكاس التي يدعي أصحابها - وجلّهم من زعماء الواقعية الاشتراكية - أن العمل الفني الجدير بالبقاء والتشجيع هو الأدب الذي يستقي مضامينه من المجتمع ومشكلاته وآلامه وآماله .

أما قضايا الفرد وهمومه فلا شأن لها ولا قيمة لكونها جزئية فردية تناقض الوحدة الشعبية العامة ولا تنسجم مع الخصائص الاجتماعية المشتركة . وتردّ هذه النظرية نشأة الاساليب الأدبية العامة والخاصة إلى

الفصل الثالث العمل الأدبي

الانعكاسات الاجتماعية والثقافية^(٦٦) . فأسلوب الأديب نابع بالضرورة من محيطه الفكري والاجتماعي . " مقابل هذا التطرف أو الغلو ، تظهر نظرية معتدلة صائبة تجمع بين الطرفين وتؤلف بينهما تأليفاً حسناً .

فمحيط الأدب الخارجي هو الارضية اللازمة التي تنطلق منها الاساليب الفنية أو انه الرصيد الفني الذي يُمنح للأديب كي يبدع وينشئ ويكتب . ولا جرم أن تتفاعل عناصر المحيط وعناصر الذات فيما بينها تفاعلاً عضوياً يحمل في آن واحد خصائص الاصاله وخصائص الابداع والتجديد والابتكار فللأديب – إذن – حرية إنشاء أساليب غير معهودة شريطة أن تستفيد من التراث الأدبي من جهة ولا تتناقض مع قواعد البيان العامة وخصائص اللغة الجوهرية .

أضف الى هذا أن المنهج الإسلامي لا يحجر على الأديب الملتزم ابتكار أساليب وبنى تركيبية يراها جميلة وانما يشجعه على ذلك لأن سنة التطوير اصيلة في الكون والحياة ، بيد أنه يعينه في ذلك بوضع ضوابط حكيمة تصون اجتهاده وتحفظه من الوقوع فيما لا تحمد عقباه"^(٦٧) وأول الضوابط التي يضعها المنهج الإسلامي لأسلوب الأديب هو عدم المباشرة في تناول موضوعاته وعرض أفكاره " ومن البدهي أن طبيعة الأدب لا تفضل أن يستخدم الأديب أسلوب العرض المباشر للفكرة وخصوصاً اذا كانت هذه الفكرة تتعلق بقضية عقدية أو فلسفية .

وثمة اجماع بين النقاد على أن المنظومات التي تنقل أفكاراً جافة نقلاً مباشراً لا تدخل في نطاق الشعر وإن كانت موزونة ومقفاة وكذلك الأمر في بقية الأجناس الأدبية لا تتوقع منها أن تعرض مقررات وافكاراً عرضاً مباشراً ، وإن فعلت فسيكون عرضها نقطة ضعف كبيرة"^(٦٨) ومن هذا المنطلق يتبين خطأ الرأي السائد لدى كثير من المثقفين والأدباء الاسلاميين

الفصل الثالث العمل الأدبي

وغير الاسلاميين حين " يتصورون الأدب الإسلامي خطبة وتقريراً وإرشاداً ، دعوة للضلال والمارقين إلى التزام الطريق القويم ومحاربة البدع والاهواء ، وتمكينهم من التغلب على وساوس الشياطين ، وحكم ونصائح اخلاقية وإرشادات دينية تصاغ في قالب قصيدة تعليمية أو مسرحية تربوية أو قصة توجيهية أو مقالة تقريرية أو استلهم فجّ لبطولاتنا التاريخية .

إن هذا التصور الساذج الذي يصل حد اليقين لدى فئة من المثقفين ليقف حجر عثرة في طريق فن اسلامي يتصدى لهذا السخف ويكون عملاقاً شامخاً بمستوى العقيدة التي يعبر عنها والرؤية التي ينفذها والدعوة التي يستمد منها الزاد"^(٦٦) والواقع أن هذا التصور الساذج له أثر سلبي في نفوس المبدعين وأصحاب المواهب من الادباء الاسلاميين اذ يصيبهم بالإحباط ويمنعهم من مواصلة العطاء ، بالإضافة إلى أثره المنفر للمثقفين من قراءة الاعمال الادبية الاسلامية والتواصل معها والحق أن التصور الإسلامي للأدب لا يقرّ ذلك التصور الخاطئ بعد ما عرفنا من نظرية الإسلام في الجمال والفن في المباحث السابقة وتبين لنا أن مهمة الفنان الإسلامي – وبضمنه الأديب طبعاً – هي الكشف عن قوانين الجمال الكامنة في صميم الوجود .

ولايتأتى هذا الكشف الجمالي الكبير إلاّ بتحريّ الدقة والاتقان في وصف المشاعر والاحاسيس المتوازنة في نفس الأديب المنفعلة بالموضوع الجمالي والمنسجمة مع نظام الوجود وسننه الالهية وناموسه الاكبر ، وإن جمال المضامين الادبية ينبع – بنسب معينة – من درجة تمثل الاسلوب الفني لها ومن دقة الأديب في استخدام رصيده الفني واجتهاده في حسن الصياغة لمعانيه واختياره الأسلوب المناسب لموضوعه إن كان شعراً أو

الفصل الثالث العمل الأدبي

قصة أو غير ذلك من الأنواع الأدبية بما تظهر من خلاله جماليات الموضوع المتناول الذي قد يضعف محتواه وتنقص قيمته الفكرية والدلالية باتخاذ الأديب أسلوباً ركيكاً وشكلاً جامداً لا حياة فيه.

من هذا يتبين لنا بكل وضوح أن العلاقة بين المضمون والأسلوب قائمة على مبدأ التوازن والتعادل بينهما ولذلك فإن المنهج الأدبي الإسلامي "يوصي الأدباء دوماً بأن يحذروا من مغبة الانسياق وراء كل غلو وافراط في هذه المسألة خشية أن يقعوا فيما وقع فيه أدباء المذاهب الاعجمية ومن سلك مسلكهم . فالعناية بالأسلوب (أو الشكل) على حساب المضمون تعني بالضرورة الحطّ من شأن القيم النبيلة والتقليل من قيمة الموضوعات الانسانية والاخلاقية الجليلة .

كما أن ايثار المضمون على الشكل الفني (مثلما تفعل الواقعية الاشتراكية) هو محاولة تحطيم قواعد الفن أو افضاء هذه الاخيرة لقضايا خسيصة وموضوعات مبتذلة" (٧٠) . وبشكل عام ومهما يكن الموضوع الذي يعالجه الأديب الإسلامي فلا بد من عرضه بأسلوب فني جميل مؤثر يتجلى فيه الاحسان والاتقان " فباللمسة المعبرة ، بالايماء ، باعتماد الرموز والمجازات ، بتفجير قدرات اللغة التعبيرية وانتزاع أسرارها الجمالية، بتحويل الكلمة إلى ريشة تفرش الالون وتشكل الكتل والمساحات ، بالحدز من ملامسة القيم والخبرات والمعطيات الاسلامية دون تهيئة الأرضية وشحن الاجواء وإشعال النار التي تحرق والنور الذي يضيء لتجيء القيمة أو الخبرة في إطار فني مقنع مترع بالقدرة على التأثير . بهذا وذاك يمكن أن يتحقق الاحسان ويكون الاتقان" (٧١) الذي يوصي به نبينا الكريم(ص) بقوله : (إذا عمل احدكم عملاً فليتقن) (٧٢) . وليس من الاتقان أن يتحول الأدب الإسلامي إلى تعاليم وخطب وارشادات ونصائح بعرض مباشر

الفصل الثالث العمل الأدبي

للموضوعات ، بل لابد للأديب الإسلامي من الاهتمام بطريقة تناول الموضوع والسير فيه لأن هذه الطريقة" هي اقرب الخصائص التعبيرية إلى الخصائص الشعورية، وهي التي تحدد أكثر من أية خاصة تعبيرية أخرى ، طابع الأديب الأسلوبى ولأنها ناشئة عن خاصة عقلية وشعورية فهي أقرب إلى أن تكون سمة شخصية يصعب وضع قواعد عامة لها إلا في حدود واسعة شاملة .

ثم هي تختلف بعد ذلك باختلاف كل فن من فنون الأدب لأن لكل فن منها طريقة تناسبه في البدء والسير والانتهاء"^(٧٣) وبصورة عامة فإن الأديب الإسلامي مطالب بعرض تجربته الشعورية بأن يصف جزئياتها ويسجل الانفعالات التي صاحبها في نفسه" وكلما كان دقيقاً في سرد التفصيلات التي مرت بها التجربة من خلال النفس – على قدر ما تسمح به طبيعة كل فن من فنونه – كان ذلك أدعى إلى اكتمال العمل الأدبي وأضمن لاستجاشة النفوس واستثارة المشاعر وحرارة الاستجابة . ومنشأ هذا كله أن صاحب العمل الأدبي – في هذه الحالة – لم يستأثر بتجاربه الشعورية ولم ينعزل بانفعالاته الوجدانية ، بل جعل الناظر في عمله يتابعه فيها خطوة خطوة وينفعل معه بها أولاً بأول ويتحرك خياله ويتأثر حسه وتشتبك مشاعره فإذا هو في النهاية صاحب هذه التجربة أو شريك لصاحبها على الأقل .

فأما إذا القى بالحقيقة الأخيرة التي انتهى إليها من تجربته أو بالمعنى الذي حصله من وراء انفعالاته ، فإن الناظر في عمله يفقد هذه المتعة التي أسلفنا ويتلقى المعنى المجرد بارداً أو يتلقى الحركة الأخيرة وحدها – وهي بالغة ما بلغت من الحرارة – سريعة المرور لا تتلبث لتثير الحس والخيال بالمشاركة الطويلة المفصلة بطريقة تناول الموضوع والسير فيه هي التي تحدد طابع العمل الأدبي إلى حد كبير وتعطيه بعضاً من قيمته الأدبية"^(٧٤)

الفصل الثالث العمل الأدبي

ومهما تكن أفكار الأديب الاسلامي وتصوراته جلييلة في قدرها ، فان عرضها بالاسلوب التقريري المباشر يُضعف قيمتها ويهوّن شأنها لدى المتلقي" ولعل أفضل أسلوب لعرض الأفكار والتصورات هو أسلوب الموقف حيث يبت الأديب ما يريد من خلال حادثة معينة يتعرض لها سواء كان بطل الحادثة أو متفرجاً يشاهدها أو يسمعها .

وينتشر تصوره في ردّ فعله على الحادثة ضمن مجموعة الانفعالات والعواطف التي يحيط بها ، فيضمن تغطية فنية لتصوراته ويمنحها قدرة اكبر على التأثير فينا لأن قارئ الأدب يستجيب بسرعة للآثار العاطفية وإذا اتقن الأديب صياغة عمله الأدبي وبرع في شحنه بالعواطف القوية فانه يكسب - في الغالب - تعاطف القارئ واعجابه على أقل تقدير حتى لو كان يخالفه في بعض تصوراته" (٧٠) .

ويظل معيار التوازن والاعتدال والملاءمة بين طبيعة الموضوع وطريقة تناوله واسلوب عرضه ، هو المعيار الإسلامي الصائب في تحديد قيمة العمل الأدبي مع تضمن هذا المعيار لخصوصية الأديب في شعوره الإسلامي ومدى عمق تجربته الشعورية وشمولها وصدقها بالمقاييس الاسلامية .

الوظائف الرسالية :

يمكن أن يؤدي الادب الاسلامي وظائف مهمة كثيرة في حياة المسلم المعاصر الذي وقع في شبك المفاهيم الخاطئة للحياة بأثر الافكار والشعارات الزائفة الوافدة التي غصّت بها الحياة الاسلامية في مجالاتها المختلفة ، مما أدى الى تحريف مفاهيم الاسلام وتقليص دوره في الحياة وابتعاد الانسان عن منهجه الشامل ، ومن ثم ابتعاده عن ادراك السنن الالهية

الفصل الثالث العمل الأدبي

الحاكمة والمطوّرة للحياة ، فغفل المسلم عن القيام بدوره الرسالي وغامت ببصره - في كثير من الأحيان - حقيقة الوجود وغايته ومصيره ، وأصبح يضرب في شعاب تجاربه على غير هدى او بصيرة فوقف بإدراكه للأشياء عند ظواهرها وسطوحها دون النفوذ الى أعماقها وحقيقة علاقته بها بعد أن جهل السنن الالهية العامة في هذا الكون .

وإن الادب الاسلامي يمكنه أن يقوم بدور فاعل في تصحيح هذه المفاهيم الخاطئة بتقديم التصور الاسلامي الصحيح لطبيعة الانسان والكون والحياة وعلاقاتها الواقعية الهادفة الى تطوير الانسان وتحقيق غايته في الوجود^(٧٦) . وإن هذه الوظيفة المعرفية للادب الاسلامي تتأكد في عصرنا الراهن خاصة بعد أن تضخم الجانب الفكري في الادب الحديث عامة " وأصبح عنصراً مهماً من عناصره، فالشعر الغنائي - الذي يعتمد أساساً على العاطفة والخيال - تحوّل في نسبة كبيرة منه الى معرض للقضايا الفكرية والعقدية .

أما القصة والمسرحية فقد سبقنا في احتواء القضايا الفكرية وفي عرض الموضوعات الاجتماعية والسياسية والعقدية بأساليب ووجهات نظر مختلفة واصبحت هذه الاجناس مادة من مواد المعرفة المهمة تتعامل مع الماضي بالقصص والمسرحيات التاريخية ومع الحاضر بالقصص والمسرحيات الواقعية وترنو الى المستقبل عبر التطلعات والتنبؤات والدعوات الكثيرة التي تحملها ... وأصبح من اليسير أن نضع الادب في كتاب المعرفة الاسلامية سواء بسبب ما يحمله من قضايا وافكار او بسبب تعامله الكثيف مع الجماهير بكل مستوياتها الثقافية وعبر الكتاب المطبوع والصحيفة والمجلة والاذاعة والتلفزيون والسينما"^(٧٧) والاقراص الليزرية والفضائيات وشبكة الانترنت .

الفصل الثالث العمل الأدبي

ولا يعني هذا أن يتمتع الجانب الفني في ادبنا الاسلامي لحساب جانبه الفكري ، فهذا الاختلال مرفوض بشكل مطلق ولا بد للادب الاسلامي أن يكون متوازناً في طرحه المنهجي للمعطيات الاسلامية على المثقف المعاصر "وإن تحقيق قدر من التوازن في الطرح بين الطرائق العلمية الاكاديمية الصرفة ، والاساليب والصيغ الادبية والفنية ، بين مقولات الفكر ومطالب الوجدان ، بين الصيغ العقلية الصارمة وآفاق الابداع الواسعة الممتدة ، لهو أمر ضروري يمنح المعطيات الاسلامية فرصاً اوسع بكثير للتعبير عن نفسها وفرض وجودها وملامسة اكبر قدر من اهتمامات الناس ومتابعاتهم وقضاياهم ، ويجعلها تكسب الى صفوفها حشوداً اوسع من الجماهير .

ليس محتوماً أن يطرح الاسلام بالصيغ العلمية وحدها، إن طرحه من خلال المنطوق العلمي أمر ضروري ، ما في هذا شك ، ولكن الحرج على صيغ الطرح وارغامها على ألا تمر إلا من خلال المنهج العلمي يجعل الفكر الاسلامي يخسر فرصة ممتازة للتواصل مع حشود الناس والتأثير فيهم ، وذلك هو الفن المؤثر الجميل" (٧٨) الذي يقدمه الادب الاسلامي اداء لوظيفته المنهجية في توسيع نطاق العرض وفتح آفاق جديدة لتحقيق التواصل بين الانسان المعاصر ومبادئ الاسلام في عصر يمثل الادب والفن واجهته الثقافية ويختص الادب بموقعه المتميز في الوجود الحضاري باعتباره جزءاً من التاريخ القومي لأمة بل هو تاريخ متألق لمراحل نهوضها وارتقائها اذ نجد فيه تيارات الافكار والمشاعر التي ارتبطت بالاحداث السياسية والاجتماعية او تركزت في النظم، بل نجد في سجله الفني تلك الحياة النفسية الدفينة بما فيها من آمال وأحلام لم تستطع أن تتحقق في الواقع العملي .

وبهذا يمكن دراسة تاريخ النفس الانسانية والحضارة من مظانها الادبية^(٧٩) مما يعكس لنا وظيفة اخرى من وظائف الادب الاسلامي الرسالية متمثلة في دعمه فكرة التفسير الاسلامي للتاريخ بكشفه عن دوافع الحركة التاريخية فيما يعرض وابرازه الارتباطات الخفية والظاهرة في حركة الاحداث والشخصيات بين المقدمات والنتائج وبين الفعل والجزاء وهو ينطلق في ذلك الكشف من ادراك سليم للسنن الالهية في تغيير المجتمعات البشرية وتعاقب الاجيال ضمن حركة التطور العام الصاعدة في مسيرها نحو التكامل الانساني الذي يجسد ارفع درجات المعرفة الحقبة بالله والكون والحياة والانسان، وذلك من خلال التصور الاسلامي الدقيق للوجود .

ويمكن للادب الاسلامي أن يصل الى كل ذلك من خلال تصويره وتحليله بعض التجارب التاريخية المحددة في الزمان والمكان ، وهو يعالج تلك التجارب بلغته الخاصة فيما يشبه الاستعادة او الاحياء من اجل عرض التجربة التاريخية كما لو كانت تحدث الآن وهو يسهم - بالاضافة الى ذلك - في توثيق تلك التجارب وحفظها من الضياع والتحريف والتزوير فضلاً عما يكشفه في معالجاتها من ابعاد انسانية خالدة لا يستغني عن وجودها الحاضر او المستقبل "فالادب الاسلامي حينما يتناول موضوعاً تاريخياً قديماً ، لا يهرب في الواقع من مجابهة المجتمع او الحياة الحديثة ، انه يتناول التاريخ وعينه على الحاضر ففي التاريخ كنوز ثمينه من التجارب الانسانية العامة الشاملة التي لامتوت بمرور السنين"^(٨٠)

بل تظل تلك التجارب منارات هادية لاجيال من البشر الآتين كما يقول الاديب عبد الحميد جودة السحار عن معالجاته التاريخية للسيرة النبوية : "ما اردت بكتابة هذه السيرة في هذا العصر الذي طغت فيه المادية إلا أن أعرض حقبة مشرقة من تاريخ البشرية ، أرتفع فيها الانسان حين اسلم

الفصل الثالث العمل الأدبي

وجهه لله ورفع عبادته من الطبيعة الى ما فوق الطبيعة . حقبة تحرر فيها من العبودية ومن أن يتخذ بعضهم بعضاً ارباباً ، من أن يكون عبداً للشهوات ورغبات الجسد ومن أن ترتعد فرائصه من بطش الاقوياء وظلم الظالمين ... أردت بهذه السيرة أن افسر التاريخ تفسيراً روحياً وأن أظهر ضمير الانسان من أدراان المادية الطاغية وأن اعيد اليه رفاهته التي بلغت غايتها في ظل الدين وأن أعيد الى الانسان كرامته التي تتألق وتزكو كلما سما فوق مطالب الأبدان وضرورات الغرائز وما تهفو إليه النفوس^(٨١) ومن هذه الزاوية في النظر الى التاريخ تفترق مهمة الاديب الفنان عن المؤرخ الاكاديمي الذي ينظر الى الأحداث من الخارج ويحاول أن يلمّ شتاتها بعد تمام وقوعها واكتسابها الملامح النهائية .

أما الأديب فانه يتمعن في تلك الأحداث من داخلها ويمد رؤيته الى أعماقها ، انه ينظر الى الوقائع والشخوص والاحداث وهي تتخلّق وتتفاعل وتلتقي وتفترق وتتشابك لكي تتشكل بهذه الصيغة او تلك . وهكذا يعيش الأديب الواقعة التاريخية بكل مشاعره ولا يكتفي بدراستها كالمؤرخ ولذلك فهو أقدر من المؤرخ على التأثير في الأجيال وتحريكها بتلك التجارب نحو أهدافها الحضارية ، والحق أن "استمداد القيم التأثيرية من حقول التجارب التاريخية الخصبة الواعدة بالعطاء، هو صيغة من العمل الادبي مارسها الكثير من الادباء وما أحرى الادباء الاسلاميين أن يمارسوها ولا سيما أن تاريخهم يعد اكثرمن تاريخ أية أمة في الارض ، بالدفع والعطاء، ولاسيما وأن الامة الاسلامية المعاصرة لهي بأمس الحاجة بما لا يقارن مع حاجات أية أمة أخرى في الارض الى استلهم تاريخها فنياً لمجابهة عالم يسعى لأن لا يكون لها تاريخ على الاطلاق"^(٨٢) .

وقد شهد الادب الاسلامي في عصرنا الحديث محاولات جادة في تناول تاريخ الاسلام، اتخذت منهجاً جديداً وطريقة جديدة تتناسب مع العصر في العرض والاداء مع الاحتفاظ بالجواهر والقيم في الحضارة الاسلامية ورعاية التراث العربي الاسلامي ، ومن ذلك ما كتبه العقاد في عبقرياته ، وما صاغه الشاعر احمد محرم في الياذته الاسلامية ، وما سجّله الشاعر عامر بحيري في ملحمة القصصية (امير الانبياء) ، وما انتجه الشاعر بهاء الدين الاميري من ملحمة الجهاد وملحمة النصر وما قدمه الشاعر عبد المنعم الفرطوسي في ملحمة اهل البيت (ع) .

وغير ذلك كثير في ادبنا العربي الاسلامي الحديث الذي اتسم بطابع التجديد مع صلته بالتراث الاسلامي وارتباطه الوثيق بحضارة الاسلام " ولا يعنينا قول المستشرقين ومن تبعهم من العرب المستغربين أن هذه ليست ملاحم ولا قصصاً ولا فناً للسير الادبية لأن الخيال لم يسيطر عليها ولم يخرج بها عن واقعها وحقائقها في الوجود التاريخي بل غرب الخيال الاسطوري عنها وسيطرت الحقائق على هذه الفنون الادبية ، لا يعنينا هذا الاتهام في شيء ولا يعوقنا عن المضي في التجديد على النحو الذي يتناسب مع قيمنا وحضارتنا الاسلامية العريقة التي من أجلّ خصائصها انها تعتمد على الحقائق لا الخرافات والاساطير والاهام^(٨٣) .

وقد ذكرنا فيما سبق أن أول قيمة شعورية يعتد بها في الادب الاسلامي هي قيمة الحق والصدق المستندة الى الواقع وحقائقه المطلقة وهي حقائق العقيدة وثوابتها الراسخة التي يحياها الاديّب الاسلامي في عقله وضميره وينفعل بها في وجدانه وشعوره وتغذو فروعها وتشريعاتها منهجاً لحياته وسلوكه فلا بد أن يكون إنتاجه متجاوباً مع هذه العقيدة صادراً عن تصوراتها طواعية ، مدافعاً عنها بفنه "يحمل سلاح الكلمة لكي يقف في

الفصل الثالث العمل الأدبي

صف الدعاة واحداً من أكثرهم قدرة على الفاعلية والكسب والامتداد ، إنه يقوم بتوصيل رؤية الاسلام للكون والحياة والعالم والانسان ، لا بمفاهيم تجريديّة وافكار صارمة ومقولات قاطعة كالسكين ، ولكن بالصورة المشخصة والتجربة المعاشة والخبرة التي يجري الدم في خلاياها وشرابيتها فيبعث فيها الحياة فيجعلها تضحك وتبكي وتفرح وتحزن وتتوحد وتتمزق وتشرق وتغيم وتظهر وتغيب وتحيا وتموت .

انه من خلال التجربة الحيوية لا مقولات الفقه واستنباطاته ، يقول للناس هذا حلال وهذا حرام وبواسطتها يخرج بهم من الطرق الملتوية الى الصراط" (٨٤) وهو يؤمن خلال ذلك كله بأن الكلمة التي يحمل سلاحها ، مسؤولية كبرى لما تحتله من منزلة عظيمة في الاسلام ليس في ميدان الأدب وحده بل على صعيد العقيدة والفكر والسلوك كما يشير الى ذلك القرآن الكريم من خلال وصفه الكلمة الطيبة في تعبير يعدّ أنموذجاً حياً لما ينبغي أن يكون عليه الأدب الاسلامي الرفيع في معانيه وأساليبه وغاياته حيث يقول تعالى: (الْم تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ . تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (٨٥) وحيث يصف أدب المؤمنين بقوله تعالى: (وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطٍ الْحَمِيدِ) (٨٦) .

و"يظل أمر الله لعباده المؤمنين في كتابه الكريم أن يكون قولهم معروفاً او سديداً او كريماً او ميسوراً او أن يقولوا حسناً أو أن يقولوا التي هي أحسن. فلن يخرج الادب الاسلامي إذن بلفظته وكلمته عن هذه الحدود والسمات" (٨٧) وتظل الكلمة بل اللغة كلها وسيلة في نقل التأثير الى المتلقين بل هي"من وجهة النظر الاسلامية ، مسؤولية يخضع مبدعها للحساب

الفصل الثالث العمل الأدبي

كالفعل تماماً ، وتتحدد المسؤولية بداهة فيما تحمله الكلمة من معنى وما تخلفه من انطباع أو تأثير . فقد ربطت المسؤولية بين مبدع الكلمة ومتلقيها وبالتبعية الحركية (أو الديناميكية) التي تشعها الكلمة أو تغرسها في نفس وروح وفكر الآخرين " (٨٨) وهذا هو الالتزام الذي يجعل من لغة الاديب الاسلامي أداة في توصيل مبادئ السماء رغم اهمية الطابع الجمالي لتلك اللغة . وبذلك "يتقاطع التصور الاسلامي للادب مع الاتجاهات الارضية الذاهبة الى ادبية الادب وانتفاء القصدية ، كما هو ملاحظ عند الاتجاهات الموروثة والمعاصرة بخاصة عند الألسنيين كالاتجاهات البذويوية والتفكيكية وسواهما" (٨٩) .

وبالمقابل يتوافق التصور الاسلامي مع الاتجاهات الملزمة التي تؤكد وسيلية الادب ، مع افتراقه عنها بكونه يمتلك مبادئه الاسلامية الخاصة مما يترتب عليه تقاطعه مع التصورات الارضية في طبيعة وظيفة الادب العقيدية التي "يتوجب ان تعرف كيف يكون الالتزام مرناً وصارماً في الوقت نفسه من اجل كسب المعركة والمضي بالدعوة الى آفاق ابعد . المرونة من اجل تجاوز التلقين والتقرير ، والصرامة من اجل الحفاظ على الشخصية الفنية الاسلامية من ان تتفكك وتتبعثر وتضيع . إن تعبير الادب عن الفكرة الاسلامية امر ليس من السهولة بمكان مادام انه يسير على خط رفيع بين هذا وذاك ، ولكن التمرس على المتابعة والقراءة والعطاء هو الذي يحيل الخوف والشك والتوجس الى ثقة ويقين وانطلاق الى الهدف دون خشية من العثرات التي قد تنزلق به ذات اليمين أو ذات الشمال " (٩٠) ، ولا يعني هذا أن يقصر الاديب الإسلامي همومه على عرض القيم والمواقف الاسلامية في انتاجه بل يكفيه ان يهدم العقائد الضالة والمذاهب الباطلة ويكشف عن كذبها وزيفها وخدعها ، يكفيه ان يفضح آثارها في ألم

الفصل الثالث العمل الأدبي

الانسان وتعاسته وشقائه لكي يتضح للناس من كل ذلك ان البديل الحق هو الإسلام وحده . فمن هذا الطريق ايضاً يحقق الادب الإسلامي اهدافه في الارشاد والتوجيه وبعث المتلقي نحو التغيير النفسي والاجتماعي وبخاصة في عصرنا الحالي الذي يشهد صراعاً عقائدياً وفكرياً وحضارياً تنعكس آثاره كل يوم على حياة الانسان المسلم المعاصر الذي اصبح فريسة ضغوط هائلة تنصبّ عليه من كل مكان لتزيده من العقد والتأزم النفسي ما لم يشهد له التاريخ مثيلاً .

وهنا يأتي دور الأدب الاسلامي ليؤدي وظيفة نفسية ضرورية في رفع الضغوط عن هذا الانسان وتحصينه ضد عوامل التدمير والافناء وتطهيره من المخاوف والهزائم والعقد واستعادة توحده وتحرره وقدرته على مواصلة السير في طريق التكامل "اننا نتذكر هنا (كاثرسيس) ارسطو، التطهير الذي قال ان مشاهدة الاعمال الفنية او قراءتها تحققه للمأزومين بمجرد ان يروا بأعينهم نماذج تعاني مما يعانون منه ، فكأنهم يخلعون او يستخرجون هذه المعاناة من اعماق نفوسهم – بعبارة أدق – لكي يسقطوها على الآخرين فيتحرروا منها ، ان مشاهدة الخوف متجسداً بهذا البطل او ذاك يحركك من الخوف .

هكذا قال الفيلسوف والناقد اليوناني القديم ، واننا نستطيع أن نتصور كيف يلعب الادب الإسلامي دوره في التطهير والتحرير" ^(١١) وإن كان بعض النقاد الإسلاميين مثل الدكتور عبد الحميد بوزوينة ، لا يرى تماثلاً بين هذا التطهير الإسلامي وفكرة التطهير الأرسطية حيث يقول: "إن المذهب الادبي الإسلامي – وهو يتبع منهج التربية الاسلامية في اصوله وتفاصيله – يوصي الادباء الملتزمين بضرورة العناية بتطهير النفس وتنقيتها واصلاحها وتقويمها وقد يحلو لكثير من النقاد ان يرجعوا فكرة

الفصل الثالث العمل الأدبي

التطهير إلى الفيلسوف اليوناني (أرسطو) الذي شرح هذه الفكرة في كتابه (الشعر) وهذه حقيقة تاريخية لا غبار عليها فلا يمكن انكارها ولا تحريفها ولا تزويرها .

بيد انهم قد نسوا اوتناسوا ان فكرة التطهير الارسطية ليست اسلامية خالصة ولا يمكن ان يؤديها الإسلام بأي حال من الاحوال " (١٢) ثم يقدم الدكتور بوزوينة جملة اسباب يعلل بها رفضه فكرة التطهير الارسطي ، ومنها أن هذه الفكرة اليونانية مرتبطة بظروف بيئتها وحيثياتها وانها من افرازات فلسفة مثالية غارقة في التجريد ، وهي تساير العادات الاخلاقية المتفشية في ذلك العصر ، عصر الرق والاستعباد والضلال والنتيه ، كما انها لاتدعو إلى الاخلاق الفاضلة التي دعا لها الإسلام، وإنما هي تحت المرء على التمسك بالأخلاق المتعارف عليها آنذاك . فهذه المآخذ وغيرها تجعلنا - كما يقول بوزوينة - لاننخدع بالاسم ولانعجب بما يقدمه الفكر البشري المحدود من آراء ونظريات قاصرة .

فلا حقيقة - إذن - إلا حقيقة الإسلام التي تجلي لنا عملية التطهير النفسي خير تجلية ، وهذه العملية لاتريد قلع الانسان من واقعه ولاتنوي مطلقاً اجتثاثه من محيطه الطبيعي بل تهدف إلى تنظيم دوافعه وغرائزه وتوجيهها توجيهاً حسناً يتلاءم مع فطرته وطبيعته النفسية ، فليس في التطهير الإسلامي كبت يقضي على حيوية الدوافع الباطنية ويضعف آثارها ويزيد امتداداتها فتنزوي داخل النفس لتتقلب فجأة إلى نار مشتعلة تهدد شخصية الانسان بأكملها ، وليس فيه - بالمقابل - إباحية تلقي الحبل على الغارب فتنتقل الشهوات إلى أقصى حد لتدمر الأخلاق والقيم الفاضلة وترد الانسان إلى رتبة أخط الحيوانات (١٣) . وإن الأدب الإسلامي ينطلق من هذا التصور الإسلامي المتوازن في معالجته لأزمات الانسان النفسية

الفصل الثالث العمل الأدبي

ويركّز اهتمامه على ما يعانيه المسلم المعاصر من مشاكل وعقد نفسية تجعله نهياً للألم والعذاب . وإن " تحليل معاناة المسلم وتفكيك عقدها وفك ارتباطاتها المؤلمة في طبقات نفسه العميقة ، لن يعينه على رؤية البعد النهائي لشقائه فحسب ، ولكنه قد يعينه كذلك على ممارسة ما يسميه علم النفس بالتصعيد ، تحويل هذه الآلام والعذابات إلى طاقة إبداعية قد تخدم ما يعتقد ويؤمن به من قريب أو بعيد .

إن (نمذجة) الأزمات التي يعانيها الانسان المسلم المعاصر – اذا صحّ التعبير – وتجسيدها بلغة الفن ، سوف تجعل كل واحد من هؤلاء يدرك أنه ليس وحده في ميدان العذاب وأن آلافاً مؤلفة من بني جلدته يعانون مثلما يعاني ، وسوف تمكنه – وهذا هو الأهم – من التفوق على مأساته والانطلاق إلى أهدافه وهو أكثر قدرة على المقاومة والتحمل ، متحرراً حتى الاعماق من كل إسقاط قد يعيق تقدمه ويشلّه عن مواصلة الطريق" (٩٤) نحو تحقيق المبادئ والقيم الاخلاقية والتربوية التي يسعى الأدب الإسلامي إلى تعزيزها في ضميره وسلوكه بوصفه أدباً أخلاقياً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه" ففي منابته تغرس الأخلاق ومن آثاره تُجنى ذلك لأنه يروي الاخلاق بتعاليم الدين الثرة ويغذيها بتوجيهاته الفذة .

أما الاعمال الادبية التي تجافي الاخلاق النبيلة فهي مرفوضة عند الأديب المسلم ، وذلك لأن النبي صلوات الله وسلامه عليه إنما بعث ليتمم مكارم الاخلاق" (٩٥) ولا تحدّ هذه الوظيفة الاخلاقية التربوية من أفق الأدب الإسلامي ولا تحصره في مجال ضيق ، وذلك لأن القيم التربوية في الاسلام تصل حداً من السعة والتنوع تتحقق معه حرية الأديب في الاختيار دون لجوء الى المباشرة والتقرير اذا حاول الافادة في هذا المجال من القرآن الكريم

الفصل الثالث العمل الأدبي

والسنّة المطهرة وما شهدته المجتمع المسلم من حركات أصيلة عبر تاريخه الطويل ليستخرج من كل ذلك العديد من القيم الأخلاقية والتربوية التي تصلح لأن تكون محاور لأعمال فنية مبدعة ، فهناك "السعي من أجل تحقيق النقاء الروحي وتأكيد التوازن الفعّال بين العقل والروح والجسد ، بين العلم والايمان .

وهناك العمل من أجل تنمية قيم البطولة وتعميق مواقف الرفض والثورة ، ويقابلها العمل من أجل التحقق بالصفاء والانسجام والاحساس الغامر بالتعاون مع سذن الكون والعالم ونواميسهما وموجوداتهما ، وغير هذا وذاك الكثير من القيم التي يتوجب غرسها وتنميتها في كيان الفرد المسلم والجماعة المسلمة من أجل تعزيز شخصيتها وتأكيد ذاتها الحضارية وتمكينها من الوقوف على قدميها لمجابهة صراع العقائد والافكار والدول والحضارات في عالم يضيع فيه ويفنى من لا يملك شخصية ولا ذاتاً" (١٦) .

ومن خلال القيام بهذه الوظيفة التربوية الكبرى يؤكد الأدب الإسلامي علاقته الوطيدة بالمجتمع ومشاكله وعلاقاته المتطورة والمتجددة مستمداً خيوط هذه العلاقة من التصور الاسلامي العام الذي يدفع بالأديب المؤمن الى احترام المجتمع المسلم وعدم النظر اليه نظرة الاحتقار والازدراء والكره رغم ما قد يوجد فيه من ظواهر السوء والتدني "فالمسؤولية المقدسة في عنق الأديب المسلم تجعله يهدف أول ما يهدف إلى تحقيق السعادة والتوازن النفسي لدى الافراد ، واعتدال الموازين بين فئات المجتمع والانطلاق من موقف ايماني صحيح والنظر إلى سوءات الحياة

الفصل الثالث العمل الأدبي

الاجتماعية نظرة الطبيب لمريضه حيث تقتضي هذه العلاقة الحب والفهم والولوج إلى القلوب لتحقيق الثقة والايمان والامل والقناعة الخاصة ومن ثم يتولد الموقف الايجابي ، الموقف الذي يتحول إلى ممارسة وتغيير للأفضل" (٩٧) وركيزة هذه الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها الأدب الإسلامي هي النظرية الاسلامية التي لاتؤمن بسلبية الانسان ولا بضالة الدور الذي يؤديه لتطوير الحياة . ومن ثم فالأدب الإسلامي لايهتف بالكائن البشري في ضعفه وهبوطه ولايملاً فراغ مشاعره بأطياف اللذائذ الحسية ، إنما يملأ فراغ حياته بالأهداف التي تطور الحياة . ولا يحفل هذا الأدب كثيراً بتصوير لحظات الضعف البشري ولايتوسع في عرضها ولايحاول أن يزين هذه اللحظات بحجة أن هذا الضعف واقع فلا ضرورة لاختفائه وانكاره ، وليس من وظيفة الأدب في الإسلام تزوير الشخصية الانسانية أو الواقع الحيوي وابرار الحياة في صورة مثالية لاوجود لها ، وان الغاية من ترجمة المشاعر الانسانية إلى صورة تعبيرية ليس الهدف فيها التعبير فحسب ولكن ما وراءه من حركة وتطوير (٩٨) فليس من حق الأديب - في نظر الإسلام - أن يشغل الناس باجترار آلامه الشخصية وخيالاته وتهويماته الفارغة لاسيما وان " الاجواء الثورية التي يعيشها الشرق اليوم تحتاج إلى الأدباء الثوريين الذين يوجهون مواهبهم إلى تقوية معنويات الامة الاسلامية ليكونوا حداة النصر لركب الشرق الزاحف ولا يكونوا دعاة التضليل الذين يحاولون تثبيط انطلاقاته وتوتير ثوراته . إذن فعلى الأديب - مهما كان تعيساً شقياً - أن لايحترك أدبه لسرد نكبات عصفت برجل كتب عليه أن يشقى

الفصل الثالث العمل الأدبي

واستعراض وقائع عذابه وانحداره ، وإلا لكان أنانياً يائساً
استهلك أدبه وكلف الناس رهقاً في ما لا يعنيه .

وما لهذا يلتفت الناس حول الادباء ، وما عسى أن يعدل في
ميزان القيم رجل يبتلى فيتعذب ويموت ؟ والمستشفيات ملأى
بالمعذبين والقبور ضاحكة من تزامم الاضداد ، وإنما يلزم أن
يكون همُّ الأديب في توجيه العزائم إلى الفتن ولو أن الطريق إلى
الصعود وعزُّ تزلُّ فيه الأقدام^(٩٩) وبخاصة في مجتمعاتنا المسلمة
التي تعاني ويلات التمزق والتباعد واختلاف الرأي حول قضايا
الأمة المصيرية بعد رحلة تاريخية طويلة ابتعدت خلالها عن نداء
الاسلام بالوحدة والتوسط والشهادة على الناس ، ولذلك فإن
الأديب الإسلامي مدعو لأن يبذل قصارى جهده لإغناء التجربة
الاسلامية لهذه المجتمعات بالحفاظ على ما بقي لها من مطالب
الاسلام ومآربه وحمايتها وتحسينها ضد عوامل التفكك والتحلل
والغربة والفناء. " لقد نقضت هذه المجتمعات مطالب عقيدتها
والتزاماتها الاجتماعية عروة عروة ، تأمر عليها المتآمرون
لتحقيق هذا الانسلاخ ، نعم ، ولكن تأمرها على نفسها بالجهل
والاغراء والضعف وعدم اتقاء الفتنة كان اكبر بكثير . ومع ذلك
كله فانها تملك بحمد الله وقوة هذه العقيدة بعض ما اراد لها
الإسلام ان تكون عليه وإنه يتوجب علينا أن نكافح في الباطن
والظاهر من أجل حماية هذا الذي تبقى وتحسينه وتعميق جذوره
في النفوس والآفاق .

وإن الأديب هو واحد من المدعوين لممارسة المهمة الخطيرة
بفنه القادر على التأثير والتحسين . بل أنه مدعو إلى أكثر من

الفصل الثالث العمل الأدبي

هذا ، إلى دعوة المجتمعات الاسلامية لاستعادة ممارساتها الأصيلة وقيمها المفقودة وتكافلها الضائع وتقاليدھا الطيبة واحساسھا المتوحد وصبغتھا الايمانية التي ابهتتها رياح التشريق والتغريب" (١٠٠) بل هو مدعو إلى " ان يعيش التجارب الثورية المتنوعة ، ما دام الحكام يعانون صدام الدكتاتورية المزمنة ويبنون أحكامهم على الحراب والسجون ، مادامت الشعوب تعيش الأزمات وتقتات المظالم والآلام" (١٠١) فرسالة الأدب الإسلامي في هذا العصر أن يفجر في المجتمع مكان القوة والبطولة ومنابع البسالة والتضحية من أجل المبدأ وكسر قيود الظلم والاضطهاد التي صنعها المستعمرون وتلاميذهم الحكام الجائرون.

ويمكن لهذا الأدب أن يحقق حداً أدنى من التوحد الإسلامي في الاحساس والرؤية والتجربة في عالم يسوده التمزق والتباعد والقطيعة وسوء التفاهم والبغضاء. كما" يمكن ان يتجاوز ما يحدث فوق ما يسمى بالقمة ، إلى امم الإسلام وشعوبه وجماهيره الساحقة لكي يتحدث عنهم واليهم ولكي يجسد أمام وعيهم الذي تضغط عليه أجهزة الاعلام صباح ومساء ، أهدافهم الضائعة – ومطالبهم الملحة وآمالهم المرتجاة ، لكي يحكي عن الآلام التي تجمعهم والمصائب التي تلفهم والويلات التي تطحنهم والمؤامرات الكبيرة التي تحاك ضدهم بليل أو نهار، لكي يحضهم على التحرك من أجل قطع ايدي الكبار التي تمتد صباح كل يوم لكي تولم عليهم ، على أرضهم وكرامتهم وشرفهم وأموالهم وبرّهم وبحرهم" (١٠٢) . وهنا تأتي وظيفة الأدب الاسلامي الرسالي في اثاره الوعي وتنوير الأذهان والاشارة الى الأهداف وزرع الأمل في النفوس

الفصل الثالث العمل الأدبي

والقدرة على تجاوز الصعاب بالاضافة الى توحيد الكلمة ورصّ الصفوف والتطلع الى الغايات المشتركة ومجابهة السياسات الظالمة . ولايتحقق هذا التوحد المنشود إلا في ظل الإسلام ومبادئه وتعاليمه وأخلاقه وروحه التي يحملها الأدب الإسلامي ليقدمها صورة للمجتمع الإسلامي المنشود من خلال قصة أو قصيدة أو مسرحية أو رواية أو مقال .

وبهذا يصبح هذا الأدب جزءاً من البناء الإسلامي الكبير، فهو " التعبير بالكلمة عن أيديولوجيتنا العظيمة ووسيلة اساسية من وسائل الدعوة في هذا العصر، وهو منهج إعلامنا في مواجهة الاعلام الصليبي والشيوعي والماركسي والوجودي المدمر وهو سلاح العصر في معارك فنون الخبر والطواير الخامسة" (١٠٢) فلا بد لهذا الأدب من حمل أمانة الكلمة واداء وظائفه الرسالية المرتبطة بأصول العقيدة الاسلامية وفروعها الشاملة لجميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية .

هوامش الفصل

- (١) نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ١١٤
- (٢) حبيب آل جميع ، الأدب الاسلامي الرسالي .آفاق وتصورات ، مجلة النبأ،العدد(٤٢) لسنة٢٠٠٠م.ص٢٤
- (٣) د. علي الغزيوي ، مدخل الى المنهج الاسلامي في النقد الادبي / ١٠٨
- (٤) د. محمد اقبال عروي ، إشكالية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الاسلامي ، مجلة الوعي الاسلامي،العدد(٤٨٤) السنة٢٠٠٦م.ص١٦
- (٥) المصدر السابق / ١
- (٦) د. علي الغزيوي ، مدخل الى المنهج الاسلامي في النقد الأدبي / ١٠٨
- (٧) توفيق الحكيم ، التعادلية / ٧٤
- (٨) نظرية الأدب في ضوء الاسلام ١/ ٦٣
- (٩) إشكالية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الاسلامي / ٢
- (١٠) مدخل الى المنهج الاسلامي في النقد الأدبي / ١٠٦
- (١١) نظرية الأدب في ضوء الاسلام ١/ ٦٤
- (١٢) العمل الأدبي / ١٦
- (١٣) التعادلية / ٧٣
- (١٤) نظرية الأدب في ضوء الاسلام ١/ ٦٤
- (١٥) إشكالية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الاسلامي / ٢
- (١٦) نظرية الأدب في ضوء الاسلام ١/ ٦٦
- (١٧) نقد المركزية العقائدية في نظرية الأدب الاسلامي / ٧٠
- (١٨) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣/ ١٣٩
- (١٩) د. علي جواد الطاهر ، مقدمة في النقد الأدبي / ٣٢
- (٢٠) الأدب الإسلامي . انسانيته وعالميته / ٩٧
- (٢١) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣/ ١٣٩
- (٢٢) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ٨٦-٨٧
- (٢٣) الإسلام والأدب / ٤٧
- (٢٤) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣/ ١٤٩
- (٢٥) سيد قطب ، النقد الأدبي . اصوله ومناهجه / ٢٤

الفصل الثالث العمل الأدبي

- (٢٦) المصدر السابق / ٢٤
- (٢٧) المصدر السابق / ١١
- (٢٨) الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد / ١٧
- (٢٩) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٧٣/٣
- (٣٠) ينظر: محمد الحسن اوي، العواطف البشرية في التصور الإسلامي، رابطة ادباء الشام-لندن. تحديث ٢٠٠٤م.
- (٣١) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ٩٦
- (٣٢) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٧٤/٣
- (٣٣) العواطف البشرية في التصور الإسلامي / ٩
- (٣٤) المصدر السابق / ١٠
- (٣٥) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٨٠/٣
- (٣٦) الأدب الإسلامي . المفهوم والقضية / ١٣
- (٣٧) منهج الفن الإسلامي / ٩٦
- (٣٨) عمار أبو رغيف ، الادراك البشري / ١٨١
- (٣٩) د. محمود البستاني ، الإسلام والأدب / ٥٠ - ٢٥
- (٤٠) الواقعية الإسلامية في الادب والنقد / ٣٤
- (٤١) المصدر السابق / ٣٤
- (٤٢) نظرية الادب في ضوء الاسلام ٢٠٧/٣
- (٤٣) الإسلام والأدب / ٥٣
- (٤٤) النقد الادبي . اصوله ومناهجه / ٩
- (٤٥) نظرية الادب في ضوء الاسلام ٢٠٥/٣
- (٤٦) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ١٧٩
- (٤٧) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٠٩/٣
- (٤٨) الملامح العامة لنظرية الادب الإسلامي / ١٧٨
- (٤٩) مقدمة في النقد الأدبي / ٣٣
- (٥٠) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ١٨٠
- (٥١) الأدب الإسلامي . انسانيته وعالمينه / ١٠٤
- (٥٢) الإسلامية والمذاهب الأدبية / ٧٥
- (٥٣) الأدب الإسلامي . المفهوم والقضية / ٢٥

الفصل الثالث العمل الأدبي

- (٥٤) الإسلامية والمذاهب الأدبية / ٧٦-٧٧
- (٥٥) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ١٨٠
- (٥٦) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٢١/٣
- (٥٧) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٤٣
- (٥٨) د. محمود أبو الهدى الحسيني ، تصورنا عن الأدب الإسلامي ، مجلة الأدب الإسلامي ، العدد (٣٣) السنة ١٤٢٢ هـ . ص ٣٥
- (٥٩) الأدب الإسلامي . قضية وبناء / ١٠
- (٦٠) حوار حول الأدب الإسلامي ومناهج دراسته (في كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة ١٤٠٢ هـ) . ص ٩
- (٦١) المصدر السابق / ١٠
- (٦٢) النقد الأدبي . أصوله ومناهجه / ٤٣
- (٦٣) البستاني ، الإسلام والفن / ٢٦-٢٧
- (٦٤) المصدر السابق / ٢٧
- (٦٥) المصدر السابق / ٢٧
- (٦٦) ينظر: نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٨١/٣
- (٦٧) المصدر السابق / ١٨٣
- (٦٨) د. عبد الباسط بدر ، قضايا أدبية (رؤية إسلامية) / ٤١
- (٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ٧٩
- (٧٠) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٩١/٣
- (٧١) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ٨١
- (٧٢) الكليني ، الكافي ٢٦٢/٣
- (٧٣) النقد الأدبي . أصوله ومناهجه / ٤٩
- (٧٤) المصدر السابق / ٥٠
- (٧٥) قضايا أدبية (رؤية إسلامية) / ٤١
- (٧٦) ينظر: د. محمد عادل الهاشمي ، في الأدب الإسلامي . تجارب ومواقف / ١٣
- (٧٧) قضايا أدبية (رؤية إسلامية) / ١٣
- (٧٨) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٨١
- (٧٩) في الأدب الإسلامي . تجارب ومواقف / ٧١
- (٨٠) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ١٠٣

الفصل الثالث العمل الأدبي

- (٨١) د. صفوت يوسف زايد ، التيار الإسلامي في قصص عبد الحميد جودة السحار / ٥٤
- (٨٢) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٨٠
- (٨٣) الأدب الإسلامي . المفهوم والقضية / ١٩
- (٨٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٧٤
- (٨٥) سورة ابراهيم ، الآيتان (٢٤-٢٥)
- (٨٦) سورة الحج ، الآية (٢٤)
- (٨٧) الأدب الإسلامي . إنسانيته وعالميته / ١٠٦
- (٨٨) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٣٠
- (٨٩) الإسلام والأدب / ١٨
- (٩٠) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٧٥
- (٩١) المصدر السابق / ١٧٩
- (٩٢) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٣/١٦٨
- (٩٣) المصدر السابق ٣/١٦٩
- (٩٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٧٩
- (٩٥) نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ٨٠
- (٩٦) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٨٢
- (٩٧) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ١١٨
- (٩٨) ينظر: في ظلال القرآن ١٩/١٢٢
- (٩٩) حسن الشيرازي ، الأدب الموجّه / ١٣٧
- (١٠٠) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٧٧
- (١٠١) الأدب الموجّه / ١٤٢
- (١٠٢) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٧٦
- (١٠٣) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٤٢

الفصل الرابع

صورة المجتمع

أهمية السنن الالهية في تطور المجتمع :

من المبادئ المهمة في نظرية الأدب الإسلامي ، النظر إلى أية ظاهرة اجتماعية من خلال موقعها الحقيقي في سياق النظام الاجتماعي الخاضع للسنن الالهية الحاكمة لحركة التاريخ والتطور الحضاري ، والمرتبطة بسنن الله في الكون عامة " لأن سنن الله بصفة عامة ، سواء أكانت كونية ام بشرية مرتبطة أشد الارتباط في وحدة نظامية يأخذ بعضها بحجز بعض وتتماسك في اتساق حتى تكون نظاماً كونياً متناسقاً ابداع ما يكون التناسق ، يسير العالم في ظله بسماواته وأراضيه ومن فيهما وما فيهما ومن بين ذلك من خلق لا يعلم عدده وحقائقه إلاّ مقدره وخالقه ، محكوماً بتلك السنن الالهية التي لاتحيد عن خطها المرسوم في لوح الازل ، وانما عقول البشر هي التي قد تنحرف عن مهيع التناسق الكوني إفراطاً أو تفريطاً ، قصوراً عن ادراك وشائج التناسق ، او جموحاً في ارتياد تلك الشائج فتتوهم وتتخيل ، ثم لاتلبث الحقائق الكونية في سنن الله أن تردّها إلى دائرة الحقيقة الكونية الكبرى" (١) بأن قضاء الله وقدره وراء كل وجود وحركة في الكون أو المجتمع ، ولاينكشف جوهر هذا الحق لعقل الانسان إلاّ بعد إيمانه بالله وقدرته المطلقة وعدله وحكمته ، أما حين يتجاوز العقل رحاب الايمان فسوف يطوّح به الغرور في متهاتات لامعالم لها ويحسب السراب ماء فيجري إلى حيث لا يرتوي ويظل دائراً حول نفسه لايهتدي إلى حقيقة السنن الربانية الثابتة ، فبغير " النظرة الايمانية يضطرب التصور لهذه السنن وتضطرب العلاقة والتعامل والموقف ، ويصبح موقفاً ينشر الفساد في الأرض والفتنة بين الناس .

إن الفطرة السليمة تدفع الانسان ليتأمل في هذه السنن الربانية في الكون وتدفع الانسان كذلك إلى السعي المنهجي الدائب في الحياة الدنيا على ايمان

الفصل الرابع صورة المجتمع

وتوحيد ، لينهض كل نموّ في الجهد البشري وكل تطور على أساس ثبات هذه السنن ومضيها في حياة الانسان" (١) بما تمتلكه من حقيقة الاطراد "بمعنى أن السنة التاريخية مطّردة ليست علاقة عشوائية وليست رابطة قائمة على اساس الصدفة والحظ والاتفاق ، وإنما هي علاقة ذات طابع موضوعي لا تتخلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة ، وكان التأكيد على طابع الاطراد في السنة تأكيداً على الطابع العلمي للقانون التاريخي لأن القانون العلمي أهم مميز يميزه عن بقية المعادلات والفروض هو الاطراد والتتابع وعدم التخلف .

الطابع العلمي للسنن الالهية :

ومن هنا استهدف القرآن الكريم من خلال التأكيد على طابع الاطراد في السنة التاريخية ، استهدف ان يؤكد على الطابع العلمي لهذه السنة وان يخلق في الانسان المسلم شعوراً واعياً بجريان أحداث التاريخ متبصراً لاعشوائياً ولا مستسلماً ولا ساذجاً" (٢) وعلى هذا فإن الوعي بثبات هذه السنن جزء من المنهج الايماني المتطور الذي تتلقاه الفطرة السليمة بادراك تام لمسؤولية الانسان في هذه الحياة الدنيا وللأمانة التي يحملها والخلافة التي أنيطت به والعبادة التي خلُق لها في حال ابتلاء وتمحيص .

فلن تكون الحياة في نظر المؤمن صراعاً مع الكون ولا صراعاً مع سنن الحياة ولكنها وعي وتدبّر وعبادة وسعي نحو التكامل وهذا هو الدور الاصيل للانسان في تحريك التاريخ واضفاء الخصائص الانسانية التي تلون المسيرة الاجتماعية وتهبها صبغتها المشتركة ووجدتها الفطرية الاصلية التي بُني عليها وجود الانسان بكل أبعاده الانسانية ، فهذه الفطرة ثابتة أصيلة محركة وكل ما ينبعث عنها من غرائز ودوافع انما يسير بالانسان نحو الكمال والتطور وانتخاب الأحسن على قدر الانشداد الى

المطلق الحقيقي الذي يوفر مسيرة مطمئنة وهدفاً اكبر ، كما يشير الى ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) ^(٤) وهذا التوجه الفطري الى الله عزوجل انما هو الدين القيم المذكور في قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) ^(٥) " فالفطرة استعداد يرجح سير الانسان في خط معين نحو كماله .

ونستطيع ان نحس عمق هذه الفطرة وتأثيرها في الوجود التاريخي للانسان من خلال عمق تأثير طموح الانسان في كل عصر وأينما كان نحو الكمال وهو الشرط الاساسي للبناء والتغيير" ^(٦) ولايعني هذا التاكيد على الفطرة رفض دور العوامل الاخرى في صنع التاريخ ، بل إن هناك نوعاً من التوازن بين الفطرة المحركة وبين العوامل الاخرى كالقوانين الكونية المحسوسة وغير المحسوسة ، والفكر والارادة الانسانيين ، والتوجيه السماوي عن طريق الاديان التي تشكل نقاط الضوء في التاريخ البشري . وعلى هذا فإن " حركة التاريخ من وجهة النظر الدينية عامة ذات سياق واحد محكومة بالتوحيد ، ولذا هدفت الاديان جميعاً إلى احتواء هذه الحركة في أطرها التشريعية باعتبار أن هذه الاطر هي دليل الفرد والمجتمع في بنائهما لحركة التاريخ محكومين بسنن وقوانين متماثلة تأسيساً على الفطرة التي فطر الله الناس عليها" ^(٧) .

دور السنن الالهية في حركة التاريخ والتطور الحضاري :

وهذا هو التفسير المتوازن لحياة المجتمع الإنساني وتطوره التاريخي ،الذي لاينبغي أن يغيب عن تصور الأديب الإسلامي خلال معالجته الفنية لأية ظاهرة من ظواهر المجتمع ، ايجابية كانت أم سلبية بالقياس إلى السنن الالهية أي" النواميس التي تسيّر حركة التاريخ وفق منعطفها الذي

الفصل الرابع صورة المجتمع

لا يخطيء عبر مسالكها المقتنة التي ليس إلى الخروج عليها سبيل لأنها منبثقة من صميم التركيب البشري ومعطياته المحورية الثابتة فطرة وغرائز وأخلاقاً وفكراً وعواطف ووجداناً ، ومن قلب العلاقات والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة في العالم الذي يتحرك فيه الانسان ، والتي تتجاوز في اتساعها وشموليتها نسبيات البيئة الجغرافية أو الوضع الاقتصادي لكي تتسع للفعل التاريخي نفسه ، الفعل القائم على القيم الثابتة الدائمة في كيان الانسان والتي تنبثق عنها المواقف التاريخية سلباً وإيجاباً .

ومن ثم حكمها على هذه الحركة يجيء منطقياً تماماً هو اشبه بالجزاء الذي هو من جنس العمل ومن خامه الأصيل ، وعادلاً تماماً لأنه يكافيء الانسان فرداً وجماعة بما يوازي طبيعة الدور التاريخي الذي مارسوه ، حتى لكأن القرآن يلفت أنظارنا إلى أننا نستطيع أن نرتب على مجموعة معينة من الوقائع التاريخية – سلفاً – نتائجها التي تكاد تكون محتومة لارتباطها العضوي بمقدماتها اعتماداً على استمرارية السنن التاريخية ودوامها ... إنها موجودة اساساً في صميم التركيب الكوني وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الانسان والعالم ولم يفعل القرآن سوى ان كشف عنها النقاب وأكد وجودها وثقلها في حركة التاريخ" ^(٩) فيقول: (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ . هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) ^(٩) ويقول: (سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدْ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا) ^(١٠) ويقول أيضاً: (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) ^(١١) إلى كثير من الآيات التي تدل على وجود هذه السنن وثباتها وطابعها الغيبي الرباني .

وهذا " التأكيد من القرآن الكريم على ربانية السنة التاريخية وعلى طابعها الغيبي يستهدف شدّ الانسان - حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون - بالله سبحانه وتعالى ، واشعار الانسان بأن الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات ليس ذلك انعزاً عن الله سبحانه وتعالى ، لأن الله يمارس قدراته من خلال هذه السنن ولأن هذه السنن والقوانين هي ارادة الله وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون " (١٢)

السنن الالهية ومسؤولية المجتمع :

ويدلنا القرآن كذلك على شمول هذه السنن لحركة التاريخ بشكل عام دون الغاء لعقل الانسان أو إرادته إذ يخبرنا " ان حركة أي جماعة بشرية في التاريخ ليست اعتباطية وانها بما قد ركب فيها من قوى العقل والروح والارادة - خلافاً لما هو سائد في العوالم غير البشرية - مسؤولة مسؤولية كاملة خلال حركتها تلك حيث ينتفي العبث واللاجدوى وحيث تتحرك الحرية من شكلها المهوش المتميع الغامض إلى عمل مدرك مخطط يقف به الانسان بمواجهة الله والعالم لكي يحقق اعمارهم ورقيه وتقدمه وفق ما يجيء به أنبياء الله ، حيناً بعد حين من تعاليم وخطط تأخذ بيد الجماعة البشرية في هذا الطريق .

وحيث ما انتفت هذه العلاقة الايجابية بين الله والانسان والعالم وأسيء استخدام الحرية وضاعت المسؤولية وانعدم التخطيط المدرك الواعي وتميعت القيم الاخلاقية المنبثقة عن قوى العقل والروح والارادة ، حيثما جاء الجزاء الموازي لجنس العمل وآل الامر بالجماعة البشرية إلى التدهور والتفتت والانهيال " (١٣) .

هذا ما نجده في الآيات التالية: (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مَدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ) ^(١٤) ، (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عِقَابُ الْمُكَذِّبِينَ) ^(١٥) ويخاطب هود (ع) قومه فيقول: (وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مَدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ) ^(١٦) ويخاطب نوح (ع) قومه فيقول: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا. يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مَدْرَارًا. وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا) ^(١٧) . وتتلازم النعمة الالهية مع الشكر: (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد) ^(١٨) (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ^(١٩) (وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا) ^(٢٠) فلا تؤدي هذه السنن الالهية دورها في حياة المجتمع بمعزل عن الفكر والإرادة الانسانيين لأن الانسان بعقله وارادته يشكل أرضية عمل السنن غالباً دون تجاهل التأثيرات الكبرى للعوامل اللا ارادية في التاريخ الحضاري للانسان .

موقف الأديب الاسلامي من الحضارة الانسانية :

وهنا يصل الشاعر الإسلامي المعاصر الى موقف دقيق من الحضارة الانسانية عموماً فينطلق في نظريته اليها وتقييمه لها من التصور الاسلامي العميق للسنن الإلهية الحاكمة على هذه الحضارة بالنمو والازدهار والتطور ، أو بالضمور والتفكك والانحيار ، تبعاً لمسار هذه الحضارة قرباً أو بُعداً من التوجيه الالهي وشرائع السماء الآخذة بيد الانسان نحو التطور والكمال المنشود . وقد عالج بعض الشعراء الإسلاميين هذه القضية

الفصل الرابع صورة المجتمع

الكبرى بقصائد ملحمية ، نذكر منها على سبيل المثال قصيدة (النبي .. وعصر التكنولوجيا) (١) للشاعر الاسلامي حكمت صالح ، اذ يقول فيها:

"إن في الارض الحجازية .. في (مكة)

أحقاباً توالى فيها احداث جسام

صوراً تترى على الشاشة.. فلماً سينمائياً

فآلاف الخيام

مزقتها غصبة الاعصار في كهف الظلام

شظف العيش على مقصلة ليلية

تدّرع البيئة هولّه

حيث (لا كسرى أنوشروان) .. لا (قيصر)

يشفي الناس من هذا الوباء"

يحاول هذا الشاعر – في البداية – أن يرسم مشهداً تراجيدياً للحياة العربية الجاهلية بما هيمن عليها من ظلام الفكر وشظف العيش في أتون الصحراء وقسوة النظام السياسي المتعلق بأذيال الفرس والروم دون جدوى ، بل المقتدي بهم في المعتقدات من تقديس الاوثان والسجود للكواكب :

"عبد الناس الحجارة

قدّسوا الاوثان .. خرّوا للكواكب

سجّداً ، خشية أن ينسلخ الانسان

عن ركب الحضارة "

الفصل الرابع صورة المجتمع

وهكذا سار جميع الناس في ركب حضارة جاهلية أصابت عقولهم بالشلل
وسقطت بهم عن الوجود الحقيقي للإنسان :

"ولكن احتضار العالم الساقط من سطح الوجود

يومها شلّ عقول البشرية "

وقد تآكل هذا العالم وعضّت معالمه واستسلمت أرضه للجذب وانعدام
الخصوبة والعطاء :

"فاذا تلفت في المشرق والمغرب طرّفا

تقلت الرؤية في الأكام.. في حرّاتها

لكن الماء اذا سال بها غار وجفّا"

وفي لحظة الانهيار هذه ، يعلن عن ميلاد شيء جديد :

"و(بدار الندوة) المغرور

في محجر تاريخ العصور

قيل: يا معشرُ قد أنجبت الدنيا غُلّاما

سوف يبتزّ الظلاما

بسيوف من زجاج القزح البارق.

في أفق المصير

يحمل الارض على راحته

يُخرج الناس من الظلمة للنور...

ألا يا قوم قد حان النشور"

الفصل الرابع صورة المجتمع

ويولد النبيّ – الحضارة الجديدة – الذي يقود ركب الانسانية سائراً بها
نحو عالم جديد في مسار يحوطه الجلال والخشوع :

"هَلَّلت مهجة أكوان العوالم

هَلَّلت كل المعالم

ثم سارت تقتفي خطوك

في ركب الحياة

في جلال وخشوع"

غير أن هذه الحضارة تستحيل في الزمن الحاضر الى مجرد تداعيات
تنهض في ذاكرة الشاعر بعدما فقدت وجودها على مستوى الواقع
الاجتماعي، وهي تداعيات مؤلمة تغرس سهام الصدمة في كيان الشاعر
عندما لا يجد معادلاً موضوعياً للرموز التي يحملها في ذهنه بعد أن
أصبحت مجهولة في زماننا لا ينتسب اليها حتى رجال الدين والفكر^(٢٢):

"سيدي .. عفواً

رجال الدين دُفِّوا بالمسامير

وغدوا جزءاً من المنبر والمحراب ..

مأساة رجال الفكر في أقطارنا

أعيوا وناؤوا بالمعايير

والذي في يده حلٌّ وربطٌ ..

لم يُعر بعض اهتمامٍ للجماهير"

الفصل الرابع صورة المجتمع

وبالمقابل تهجر هذه (الجماهير) مسار الحضارة الزاهرة ومنهجها القويم
الذي يجسده القرآن الكريم :

" قلتُ : ربي

إن قومي اتخذوا القرآن مهجورا

فغطّوا مثل اهل الكهف

في قبو السبات

قلت : لو قومي على دربك ساروا

لم يُساموا الخسف

لم يخنقوا في الصومعات "

وهكذا يعود السقوط الحضاري مرة أخرى بعودة اسبابه ومقوماته من
تمزّق النظام الاجتماعي والعقدي والسياسي ، وتشبّثه مرة أخرى بأذيال
الغرب وحضارته الجاهلية دون جدوى في انقاذه ورفعته من حالة السقوط ،
لما تعانيه هذه الحضارة في ذاتها من العجز عن رقد الانسان بوجوده
الحقيقي بل انحرفت به الى الخضوع لألوهية المادة والآلة ليتخذ منها أرباباً
يعبدها من دون الله :

"سيدي .. ماذا أقول !

وأحاديث مآسينا تطول

فبِعصر التكنولوجيا والصواريخ

التي تغزو الفضاء ..

صارت الآلة للإنسان ربّاً !

لم يعد يحتاج هذا الرب - عفواً - لرسول

الألوهية في المصنع ذابت

في انصهارات الحديد

قيم الإنسان ذابت .. كل شيء ..

في انصهارات الحديد"

ويستمر هذا التقهقر والسقوط ليشمل جميع الجوانب المادية ويتعداها الى
مجالات الفكر والقيم المعنوية :

" ويعود الناس يُفني بعضهم بعضا

لأن العقل قد فسّخه

عصر الحضارات الهزيل

عصر ذبح القيم

فوق صرح المدنيه !"

وما دامت هذه المدنية القائمة على تطورات العلم التكنولوجي متعلقة
بأطراف المادة وتقلباتها ، فإنها ستكون مدعاة للتنازع والتباغض وجفاف
المشاعر الانسانية ووحشيتها وهياجها باتجاه الحروب وإفناء الآخرين
المنافسين لتحقيق الهيمنة المطلقة على العالم :

" سيدي .. لو أن حُباً ضم جنحيه على القطبين

كي يبعث في أحضان هذا الكوكب الدفء اللطيف

لو جرى الحبُّ بأعراق

دماغ الألكترون. المخيف

لم نكن نخشى على مستقبل العالم والانسان شيئاً "

لذلك فإن مآل هذه الحضارة الحديثة هو السقوط الحتمي . ولا ينقذ البشرية من الانهيار إلاّ نبيّ الاسلام الذي أنقذ الانهيار الأول . ومن هنا يتجدد الامل في نفس الشاعر بانبعاث الحضارة الاسلامية التي تجد مشروعاتها في آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص) الذي لا ينطق عن الهوى. واذا كان السقوط حتمياً فإن الامل في الانبعاث أكثر حتمية منه (٢٣)، وها هي البشرية المسحوقة ترفع أكفّها بحرقه كل يوم نحو السماء تدعو الخالق العظيم بأن يخرجها من الظلمات الى النور: "إن وضعاً عالمياً

مثل هذا هددوه بالفناء

لم يعد يملك إلاّ دمعتين

رفعتها كفّه نحو السماء

علّها تبعث للأرض نبياً!!

يُخرج الناس من الظلمة للنور

ثم يرفع حق إبداع العصور"

وهكذا يخضع موت الحضارات وانبعاثها في الأدب الإسلامي لمنطق الحقيقة والواقع ، وليس لمنطق الاسطورة كما تذهب الى ذلك الناقدة ريتا عوض في نقدها الاسطوري، خاصة في ظل الاختلاف حول تحديد مفهوم الاسطورة (٢٤). وقد حاول الناقد محمد إقبال عروي أن يرصد ظاهرة الانهيار والنماء الحضاري من خلال الرؤية الاسلامية ليتم التأكيد من جهة على حضور الأدب الاسلامي وتفاعله مع القضايا الاجتماعية والحضارية ، ولندرك - من جهة ثانية - بأن نقدنا الاسلامي يتوجب عليه - حتى يكون

الفصل الرابع صورة المجتمع

في مستواه المطلوب – أن يرتاد عوالم متعددة وآفاق متنوعة ليخرج سالماً من مرحلة العموميات ويدخل مراحل التفصيل والتبويب والتحليل المستفيد – بكل وعي وبصيرة – من هنا وهناك داخل حقل الآداب الانسانية المتنوعة (٢٥).

ولا تقتصر معالجة الشعراء الاسلاميين لموضوع الحضارة على هذا الاسلوب القصصي الملحمي الذي وجدناه عند حكمت صالح ، بل عالجه بعضهم بأسلوب التقرير والتناول المباشر معتمداً على الصور الجزئية وبعض فنون البلاغة في إيصال فكرته وتحديد موقفه، كما نجد ذلك لدى الاستاذ عبد الرحمن العبيد في قصيدته (سقوط الحضارة) حيث يخاطب بها مؤتمر أمناء منظمة الدعوة الاسلامية في دورته التاسعة المنعقدة في دار السلام بتنزانيا بتاريخ ١٤٠٨/٨/٥ هـ ، فيقول (٢٦) :

" أشرق بنورك تجلو من غياهبها	فالجهل في أمتي إحدى مآسيها
لو أنها صخرة صماء فجّرها	فيض الجداول في أنغام شاديها
أو أنها من ربي الصحراء قاحلة	ماجت من العطروا هتزت أقاحيها
هي الحضارة مازالت مهددة	تشكو السقوط وتبغي من يواسيها
فاغرس وفاءً وصدقاً في مشاعرها	ونصرةً واخضراراً في روابيها
فأنت ترفع بالقرآن رايتها	والحق رائدها في قول باريتها

ويتخذ هذا الاسلوب التقريري أيضاً، الدكتور صالح آدم بيلو في قصيدته (المدنيّة) فيقول (٢٧) :

"هاهو العالم في بركانه يغلي اضطرابا

هاتفٌ يهتف بالحرب اشتعالاً وخرابا

هاتف يهتف بالسلم افتئاتاً وكذابا
وفريق بات بالمرّيح مشغوفاً مذابا
قلقٌ سام ضمير الكون سُعراً وعذابا
مَنْ تُرى الجاني؟ ومَنْ ذرّ على العقل الترابا؟
ياأخي ، إنك في عصر الرزايا المدنية
أفسدوا الأرضَ وخطّوا غزواتٍ بالرزِيّة
كوكب المريخ في هدأته .. بالعبقريّة "

وهكذا يبقى التاريخ مصنوعاً ومصوغاً وفق الخط الفكري والارادي للانسان. فامتلاك الانسان لعنصري الفكر والارادة بالاضافة لنوازع الكمال الفطرية والمهنيات الاخرى ، هو الذي منح المجتمع الإنساني قدرة التغيير والطموح إلى أقصى ما يمكن ، حتى الطموح إلى الخلود في الحياة^(٢٨) والآيات القرآنية تدل على " أن السنن التاريخية لاتجري من فوق رأس الانسان بل تجري من تحت يد الانسان فإن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً .

إذن هناك مواقف ايجابية للانسان تمثل حريته واختياره وتصميمه وهذه المواقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية ، تستتبع جزاءاتها المناسبة ، تستتبع معلولاتها المناسبة ، إذن فاختيار الانسان له موضعه الرئيسي في التصور القرآني لسنن التاريخ"^(٢٩) وبهذا يتحقق التوازن بين العوامل المحركة للتاريخ الحضاري وبين الارادة التي تعتبر في اطار الفكر الخطوة الاساسية للتحريك . وبهذا التصور الشامل المتوازن للحياة الاجتماعية ، فإن " المنهج الأدبي الإسلامي يطالب بالحاح بأن يعتمد النتاج

الفصل الرابع صورة المجتمع

الفني النظرة الاجتماعية الشمولية والتصور الذي يستقصي كافة أبعاد الحياة البشرية . والسّر في هذا أن عرض الموضوع بأكمله وتصوير عناصره وأطرافه أجمعها يمكننا من ادراك قيمته ورتبته الواقعية وآثاره الملموسة "(٣٠).

الدافع الذاتي والقيم الاجتماعية في الأدب الإسلامي :

وبديهي أن المنهج الإسلامي يربط النظرة الشمولية إلى الموضوعات الاجتماعية بالنظرة العقائدية التي يقدمها ديننا الحنيف اذ ينهض هذا الدين برسائلته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره ، ولا أن تحقق أهدافها البناءة وأغراضها الرشيدة إلاّ على أسسه وقواعده ، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للانسان وحب الذات المتمركز في فطرته . وفي تعبير آخر ان الدين يوحد بين المقياس الفطري للعمل والحياة وهو حب الذات ، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة ليضمن السعادة والرفاه والعدالة ، وإن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة وتتخذ العملية اسلوبين :الاسلوب الاول : هو تركيز التفسير الواقعي للحياة واشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدمة تمهيدية الى حياة أخروية يكسب الانسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله .

فالمقياس الخلقي او رضا الله تعالى- يضمن المصلحة الشخصية ، في نفس الوقت الذي يحقق فيها أهدافه الاجتماعية الكبرى . فالدين يأخذ بيد الانسان الى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد والمحافظة على قضايا العدالة فيه وأما الأسلوب الثاني الذي يتخذه الدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم او المصالح الاجتماعية فهو التعهد بتربية أخلاقية خاصة تعنى بتغذية الانسان روحياً وتنمية العواطف الانسانية والمشاعر الخلقية فيه .

الفصل الرابع صورة المجتمع

والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله فهو يوكل أمر تربية الانسانية وتنمية الميول المعنوية فيها الى هذه القيادة وفروعها فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة ويصبح الانسان يحب القيم الخلقية والمثل التي يربيه الدين على احترامها ويستبسل في سبيلها ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه ، فالميزة الاساسية للنظام الاسلامي تتمثل فيما يركز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها ، والخط العريض في هذا النظام هو اعتبار الفرد والمجتمع معاً وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن وكل فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكل جزء من المجتمع حسابه وتعطى لكل فرد حريته التي هذبها ذلك الفهم والاحساس والتي تقوم الدولة بتحديدتها في ظروف الشذوذ عنهما ، إن كل عقيدة لاتلد للانسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفاً للجو وتخفيفاً من الويلات وليست علاجاً محدوداً وقضاء حاسماً على أمراض المجتمع ومساوئه .

وإنما يشاد البناء الاجتماعي المتماسك على فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها ينبثق عنهما نظام يملأ الحياة بروح هذا الاحساس وجوهر ذلك الفهم^(٣١) وهذا هو الحل الواقعي للمشكلة الاجتماعية ، المنبثق من تفسير شامل وعميق لطبيعة الانسان والمجتمع الانساني في وحدته وترابط أجزائه وظواهره وأثر السنن الالهية في حركته وتطوره وهو أساس متين في معالجة الاديب الاسلامي لمختلف الظواهر الاجتماعية وتصوير النموذج الاسلامي المنشود للمجتمع الانساني بتاكيده على الصيغة المطلوبة لعلاقة المسلم مع مجتمعه بما يعزز الرابطة الاجتماعية بين المسلمين ويسهم في بناء المجتمع الاسلامي المتماسك .

أثر النظريات الوضعية في تخطب الآداب الجاهلية :

ويختلف الادب الاسلامي - من هذه الجهة - عن الآداب الجاهلية التي حرصت على ربط الظاهرة الاجتماعية بجزء واحد منها وجعله العامل الاساس الذي يتحكم في توجيه الاسباب الثانوية وتصريفها ، وهذا النوع من التصوير لا رصيد له في الواقع المعاش بل هو منحصر في فرضيات ونظريات وهمية حاكها الفكر الجاهلي كي يضلل بها الادباء وسائر الناس ، كما فعل فرويد في محاولته اقناع الناس "بأن علة العلل النفسية لا تعدو عملية الكبت الخطير الذي يصيب الغريزة الجنسية بسوء . فأضحى الادب بعد ذلك يصور مظاهر المجون والخلاعة والعري والاختلاط الجنسي لعله يفلح في (تحرير) الانسان من (قيود) الدين والاخلاق التي كبلت غريزته الجنسية .

أما دوركايم فذهب هو الآخر يحلل الظواهر الاجتماعية راداً اياها الى الضمير الجمعي الذي يمتلك قوة جبارة داخل كيان كل فرد تتمكن من توجيه سلوكه وتحديد تصرفاته ومشاعره ومواقفه . فالانسان - وفق هذا المنظور - ما هو إلا آلة يسيّرهما المجتمع لا اكثر . ثم جاء ماركس ليزيد الطين بلة فدعا بكل تبجح الى أن نرفض تعاليم الدين باعتبار أن الانسان مسير خاضع للحتمية الاقتصادية التي تتلخص في وسائل الانتاج وانعكس هذا على ادب الواقعية الاشتراكية فصار يبين دوماً ان السبب الوحيد للمشكلات الاجتماعية هو الصراع الطبقي الذي يولد الفقر والبطالة والفساد الاجتماعي . إن هذه التفسيرات الاختزالية التجزئية للظواهر الاجتماعية قد شوهت حقيقة رسالة الأدب وجعلتها تتخطب في قضايا وهمية ونظريات باطلة تاركة التصور الشمولي الذي يرد كل المشكلات والأزمات الى ذات الانسان ككل لا الى جزء من أجزائها .

النظرة الروحية للأديب الإسلامي في تصوير المجتمع :

مقابل هذه التفسيرات الوضعية يجئ التفسير الإسلامي ليوضح ان الفهم الصحيح للقضايا الاجتماعية والعلل البشرية لا يحصل الا بفحص مصادرها التي تحوم كلها حول انحراف الانسان عن الصراط المستقيم الذي يتماشى وحاجاته الفطرية ودوافعه الحقيقية " (٣٢) ولذلك يهتم الأدب الإسلامي بالفطرة الانسانية المحرزة للتقوى بنقائها الاصيل وحيويتها واحساسها بالمسؤولية امام نظام الكون ، فتكون الفطرة السليمة منطلقاً لدوافع الحركة في التاريخ وتطور المجتمع ، وبالمقابل فإن فساد الفطرة يطلق موانع الحركة والتطور متمثلة بالفساد الروحي والاخلاقي وإثم القلوب ورينها وانسدادهما وعماها ووقر الأذان وتدسية النفس والاقتداء بآثار الآباء واطاعة الكبراء والسادة واتباع الظن والاسراف والترف وأمثالها مما يصد حركة الانسان على طريق الخير والصلاح والتكامل .

وبهذا فان العامل المحرك للتاريخ يكتسب صفته الروحية اكثر من صفته الاقتصادية او المادية ، وعلى هذا الاساس تتعين اسباب تقدم المجتمع وازدهاره او انحطاطه و زواله ، والتي يحددها القرآن الكريم بأربعة ظواهر هي : العدل والظلم ، الاتحاد والتفرقة ، الالتزام او عدم الالتزام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الفسق والفجور وفساد الاخلاق . ومن الواضح أن هذه الاسباب عقائدية أخلاقية وليست مادية أو اقتصادية (٣٣).

من هنا تتبلور النظرة الروحية للأديب الإسلامي في تناوله وتصويره لأية ظاهرة اجتماعية باعتبار أن هذه الظاهرة جزء من الكل الذي تحركه العوامل الروحية والاخلاقية بالدرجة الاولى ، أما العوامل المادية والاقتصادية فإنها تأتي بالدرجة الثانية ، ومحور تلك النظرة الروحية هو

الفصل الرابع صورة المجتمع

الاهتمام بالفطرة الانسانية ومعطياتها . إن الاديبي الاسلامي ليقتردي بالقرآن الكريم في اهتمامه بالفطرة الانسانية واتخاذها أساساً في عملية التغيير والاصلاح النفسي والاجتماعي " فالقرآن بمقتضى بنائه على أصالة الفطرة وأن في باطن كل انسان - حتى الممسوخين كفرعون - انساناً فطرياً قد كبل بالقيود ، يقول بإمكان الحركة في جهة الحق والحقيقة ولو بوجه ضعيف من جميع افراد الانسان وان كان أبعد الممسوخين عن الانسانية . ولذا فان الانبياء مكلفون بأن يقوموا في أول مرحلة ببذل النصح والموعظة للظالمين لعلمهم يتمكنون من تحرير الانسان الفطري المكبل بالقيود في باطنهم ويثيروا شخصيتهم الفطرية ضد شخصيتهم الاجتماعية الخبيثة ونجد أن هذا التوفيق قد حصل في موارد كثيرة ويدعى بالتوبة .

وقد أمر موسى عليه السلام في اول مرحلة من رسالته أن يذهب الى فرعون ويقوم بتذكيره وإيقاظ فطرته ، فإن لم تُجدِ الموعظة ، يحاربه آنذاك . فمن وجهة نظر موسى(ع) قد قيّد فرعون وأسر انساناً في باطنه كما أسر انساناً في الخارج ، فهو يبدأ باثارة الاسير الداخلي ضد فرعون وفي الواقع يثير الفرعون الفطري الذي هو انسان او نصف انسان متبقي ضد الفرعون الاجتماعي أي ذلك الذي صنعه المجتمع"(٣٤) .

فالقرآن الكريم يقدر شأن الهداية والارشاد والتذكير وخطاب الحكمة والموعظة الحسنة ، ويرى أن هذه الأمور يمكن أن تغير مجرى حياة الانسان وتبدل شخصيته وتحقق في باطنه ثورة معنوية. ومن هنا يأتي قوله تعالى في خطابه لموسى(ع): (أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ). فَقُلْ هَلْ لَّكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ. وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ(٣٥) لذلك يؤكد الادب الاسلامي - في معالجه لمختلف الظواهر الاجتماعية - على الاصول المعنوية والاسباب النفسية لتلك الظواهر ويعطيها اولوية على الاسباب المادية

الفصل الرابع صورة المجتمع

انطلاقاً من قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) ^(٣٦) . فمصير الامة يرتبط بموجب هذه الآية بمحتواهم الداخلي وبما يعمل في انفسهم وهي بذلك ترفض بصراحة الجبر الاقتصادي في التاريخ الذي قالت به المادية التاريخية وفسرت به تطور المجتمع الانساني في مراحل المختلفة . وكان هذا اساس تبنيها لثورة الطبقة العاملة وتركيزها على تصعيد الصراع الطبقي بالاعتماد على إثارة عُقد الحقد والشعور بالغبين والحرمان . وقد استجاب ادباء الواقعية الاشتراكية لتلك الإثارات والحوافز فأنتجوا أدباً مليئاً بنزعة الصراع الطبقي الباعث لمشاعر الحقد والكراهية في نفوس الطبقة العاملة ولاستخدام القوة في تدمير الطبقة المعادية ، متأثرين بنظرة ضيقة محدودة في تفسير الانسان والتاريخ ومؤمنين بقوة نقد السلاح على حد تعبير ماركس .

بمقابل هذا يقف الادب الاسلامي موقفاً حكيماً من الجبهة المعادية فيتخذ في المرحلة الأولى من المواجهة أسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولا يحث على استخدام القوة بوجه العدو إلا بعد ان تسد أبواب الاقناع الفكري بالحكمة والاقناع الروحي بالموعظة .

وينطلق الاديب الاسلامي في ذلك من نظرة الاسلام الروحية الى الانسان وبالتالي الى المجتمع والتاريخ ، فيعتمد هذا الاديب في معالجة الظواهر الاجتماعية على أصول فلسفية تثير لدى الانسان شعوره بالمسؤولية أمام الله والكون من خلال تذكيره بالمبدأ والمعاد مما يستتبع إثارة المسؤولية الاجتماعية في نفسه بعد اشعاره بكرامته وشرفه وعظمته . وهكذا يأتي الحث على الجهاد في المرحلة الاخيرة لا لغرض مادي بل لهدف معنوي هو الدفاع عن مبدأ الحق وإنقاذ المستضعفين من الظلم واغتصاب الحقوق .

الأدب الإسلامي يدعو الى وحدة الكيان الاجتماعي :

وعلى هذا فان الادب الاسلامي لا يستند الى العقد النفسية او تحريك نوازع الحسد والشهوة وحب الانتقام بين طبقات المجتمع الانساني بل يعالج الظواهر الاجتماعية في إطار القيم الانسانية ويرفض جميع التوجهات العنصرية والطبقية والمهنية والمحلية والاقليمية والفردية ، ويؤمن بتوجه رسالي واحد هو الاسلام والتسليم لله تعالى وحده .

لذلك فهو يحفز الحس الاجتماعي لدى المسلم ويضعه امام مسؤوليته الكبيرة تجاه المجتمع حيث يؤكد على الرابطة الوثيقة بينهما والتي لا يمكن أن تنقطع مادام الانسان يتمسك بتعاليم الاسلام وأحكامه ، وقد شدد الاسلام "على هذه الرابطة بقوة بحيث اعتبر ان من يتخلى عن جماعة المسلمين يكون بمثابة المتخلي عن الاسلام ... وليس المقصود بملازمة الجماعة أن يساير الانسان المسلم مجتمعه في كل أموره وعاداته وسلوكياته فهناك مظاهر تتعارض مع الاخلاق الاسلامية ، لكن المقصود هو التعايش مع أهل الحق من المسلمين والتفاعل معهم وعدم تركهم أو الانعزال عنهم" (٣٧)

فقد ورد في الحديث النبوي الشريف قوله (ص) : "من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربة الاسلام من عنقه . قيل : يارسول الله وما جماعة المسلمين ؟ قال : جماعة أهل الحق وإن قلّوا" (٣٨) كما روي عن الامام السجاد(ع) أنه سمع رجلاً قال بحضرته : اللهم أغنني عن خلقك فقال له (ع) : ليس هكذا ، إنما الناس بالناس ، ولكن قل : اللهم أغنني عن شرار خلقك" (٣٩) وعن الامام الصادق (ع) : انه لا بد لكم من الناس ، إن احداً لا يستغني عن الناس حياته ، والناس لا بد لبعضهم من بعض" (٤٠) وهكذا "يعنى الاسلام بالمجتمع كما يعنى بالفرد ، فهما في منظوره طرفان لقضية واحدة وظاهرة واحدة هي ظاهرة الوجود الانساني .

الفصل الرابع صورة المجتمع

فالانسان لا يعيش في فراغ ولا يقوى على الاستقلال الذاتي . فهو من هذه الناحية قاصر ضعيف عاجز يحتاج دوماً الى اخوانه من بني البشر... ومعلوم ان العلاقة بين الفرد والمجتمع تتضمن روابط فرعية كثيرة تمس كل مجالات الحياة وتحيط بها احاطة تامة شاملة . بيد ان الجاهلية لا تحسن اقامة هذه العلاقة وروابطها الفرعية على أسس الخير والحق لذا جاء نتائجها فاسداً طالها . أما الاسلام فانه - وحده - القادر على تقويم الروابط الاجتماعية واصلاحها وتوجيهها وفق التعاليم السامية والوصايا الربانية^(٤١) التي اكدت على توثيق روابط الاخوة والمودة والتراحم والتعاطف والتكافل بين ابناء المجتمع الاسلامي الواحد مما يرسّخ في حس الانسان المسلم ان الآخرين من ابناء الاسلام هم شركاؤه في الحياة ، بهم يتقوم وعليهم يستند وهم مادة عمله في الوقت ذاته ، فيسعى في اصلاح ما فسد من شؤونهم وإعانة المحتاج الى عونهم ومساعدته .

ورد عن الامام السجاد (ع) قوله: "يا زهري ، وما عليك ان تجعل المسلمين منك بمنزلة أهل بيتك ، فتجعل كبيرهم بمنزلة والدك ، وتجعل صغيرهم بمنزلة ولدك ، وتجعل تربك منهم بمنزلة أخيك . فأَيُّ هؤلاء تحب أن تظلم؟ وأيُّ هؤلاء تحب أن تدعو عليه ؟ وأيُّ هؤلاء تحب أن تهتك ستره ؟"^(٤٢) ومن الواضح أن هذه الصورة التي يرسمها الاسلام لعلاقة المسلم مع المجتمع الاسلامي ، هي "الاطار الذي تنضج فيه الشخصية المتزنة في علاقتها العامة . فلا تطغى نوازع الذات على سلوك المسلم ولا يسقط في جوف ذاته منعقداً داخلها فلا يخرج إلا لغرض شخصي او لتلبية رغبة ذاتيه لقد ابتلي الانسان بحبه لنفسه وحبه لأهله خاصة ، وقد بلغ هذا الحب مستوى يكون الانسان مشغولاً بهم عن سواهم ، وهذه من الظواهر

الفصل الرابع صورة المجتمع

الاجتماعية التي تغلب على البشر واليها تعود أسباب الكثير من مظاهر التفاوت الطبقي والمعاشي بين الناس.

ولكي يقتلع الاسلام جذور هذه الظاهرة السلبية فإنه عالجها من الأساس الذي تنطلق منه من داخل الانسان ، وذلك عبر دعوته لإيجاد حالة متوازنة بين اهتماماته بشؤونه الخاصة والعائلية وبين اهتماماته بأفراد المجتمع الاسلامي ، فينظر اليهم على أنهم اخوانه وأبنائه وعائلته وعشيرته^(٤٣) ويهتم بأمورهم ويلبي نداء المستغيث منهم ويقدم لهم مايقوى عليه من خدمة وإلا فلا يعتبر مسلماً . ففي الحديث المشهور عن رسول الله (ص) قال: " من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس منهم ، ومن سمع رجلاً يُنادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم "^(٤٤) ولذلك أصبح نداء الوحدة الاسلامية هو أهم نداء في دعوة الشاعر الاسلامي المعاصر لأمتة التي تعيش حالة التفرق وتمزق الشمل، فنسمع الشاعر الكبير الدكتور محمد إقبال يخاطب هذه الامة عاتباً عليها بقوله:

"ألم يبعث لأمتكم نبيّ يوحدكم على نهج الوئام.
ومصحفكم وقبلتكم جميعاً منار للأخوة والسلام.
فما لنهار إفتكم تولّى؟ وأمسيتم حيارى في الظلام."^(٤٥)

ويتأكد هذا التوجّه الوجدوي لدى الشاعر أبي عاصم القاري في قوله :

"هجرت عشيرتي وتركت داري وما علّقت في الاوطان رسماً
وما قحطان أو غطفان أهلي فإن وشائجي من ذاك أسمى
أنا ابن الملة السمحاء إني رضىتُ بنهجها وطناً وقسماً"^(٤٦)

الفصل الرابع صورة المجتمع

فهنا يرى الشاعر " ان نظرة المسلم للوطن والاهل والعشيرة تختلف عن نظرة الناس ، فلا يقدر ارضاً لم يقدها رب العالمين ولا يتمسك بموطن يملؤه الكفر ، بل وطنه هو وطن العقيدة وأهله هم اهل الاسلام "(٤٧).

وانطلاقاً من هذه المبادئ العقائدية والتشريعية فان " الادب الاسلامي يدعو الى الاخلاق الاجتماعية الفاضلة والآداب العامة الحسنة التي تزيد الكيان الاجتماعي قوة ومتانة . ومعلوم ان التماسك الاجتماعي يقوى ويشد حين يتمثل الافراد كافة القيم الخلقية كالتعاون والايثار والكرم والتكافل والتناصح والتواضع والمحبة وما سوى ذلك .

تصوير النماذج البشرية في الأدب الإسلامي :

وان الادب الاسلامي لا يميل الى السرد النظري والشرح العقلي لهذه القيم وانما يعتمد طريقة الوصف الواقعي والتمثيل الاجتماعي (أي تصوير نماذج بشرية مختلفة) بغية بيان اجتماعية هذه القيم ، أي امكانية انزالها الى الواقع الاجتماعي المعاش . اصف الى هذا ان نجاح الادب الاسلامي في غرس القيم الخلقية الفاضلة في نفوس الافراد لا يحصل إلا اذا روعيت خصوصيات العصر وظروف البيئة ومميزات المحيط الاجتماعي "(٤٨) في اطار تصور شامل لطبيعة المجتمع الانساني وعلاقته بالله وسننه الجارية في كيان هذا المجتمع وحركته التاريخية والحضارية .

ذلك التصور الذي يتجنب الأحادية في تعامله وتفسيره لحركة التاريخ والمجتمع . "صحيح أن ثنائية الكفر والايمان هي المسألة المحور في المنهج الاسلامي وان المجتمع على طول مراحل التاريخ ينقسم في المنظور الاسلامي الى كفار ومؤمنين ، حول حركة الانبياء وفي مواجهتها ، ولكن الاسلام عندما يتحدث عن الكفر والايمان وعن الكفار والمؤمنين

الفصل الرابع صورة المجتمع

قرآناً وسنة ، وعندما يشرع على هذه القاعدة لا يأخذ من الكفر والايمان مقياساً ومنهجاً بما هما فكرتان مجردتان وحسب ، بل من حيث تطبيقاتهما في الواقع الاجتماعي والتاريخي على أرضية الاستضعاف والاستكبار والجور والظلم والانحراف . وعندما يبدأ الفكر الاسلامي عقيدياً من نقطة أن هناك قوة خارج مقاييس هذا الكون المنظور وخارج تمظهره الموضوعي هي التي تؤثر فيه وتقوده وتنظمه (الله تعالى) فانه يقسم ارادة الله تعالى الى ارادة تكوينية وارادة تشريعية ويرى في حركة المجتمع تطابقاً او تنافراً بين هذه الارادة التشريعية وبين الفعل الانساني واختيار الانسان فرداً ومجتمعاً^(٩٩) كما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا)^(١٠٠).

وهذا يعني أن حركة الفرد او المجتمع حين تسير في اتجاه جائر منحرف يكون الخيار والفعل البشري متنافراً مع ارادة الله التشريعية . وعندما تعادل الحركة متجهة نحو الخير فان الفعل يكون متطابقاً مع تلك الارادة، أي في حالة التوحيد والوحدة التي تُعدّ معادلاً عملياً للتوحيد النظري"الذي يصبح قاعدة للتوحيد العملي المتمثل بالعمل الصالح الخير او العبادة بمعناها الاعم . فالتوحيد النظري لله – في ذاته وصفاته وأفعاله – يمنح الرؤية الواضحة للكمال ، أما التوحيد العملي فهو يوجه الحركة نحو السبيل الموصلة الى الكمال.

والتوحيد النظري هو ادراك لوحداية الله ، اما التوحيد العملي فهو (توحيد) ذات الانسان . والتوحيد النظري رؤية ، اما التوحيد العملي فهو سلوك^(١٠١) وهو أعم من التوحيد العملي الفردي والاجتماعي ، فهو" عبارة عن انسجام الفرد في توحيد العبادة لله ورفض كل لون آخر من ألوان العبادة من قبيل عبادة الهوى وعبادة المال وعبادة الجاه وغيرها ، وكذلك

الفصل الرابع صورة المجتمع

يعني انسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحق ورفض كل طاغوت وكل ترجيح ظالم .

وما دام الفرد او المجتمع غير واصل الى الوحدة فانه لن يظفر بالسعادة . وهذان لا يصلان الى الوحدة إلا في ظل عبادة الحق" (٥٧) المتمثلة - بالنسبة للمجتمع- في التجسيد العملي للتشريع الالهي بتطبيقه على ارض الواقع مما يكشف عن وحدة حركة المجتمع الاسلامي وقيم هذه الحركة وعلاقاتها الداخلية ومظاهرها وجميع مميزاتها . وهذه الوحدة الاجتماعية لا تتحقق إلا مع وحدة الفرد وانسجامه الداخلي ، "ولهذا حمل الاسلام في يد ، المنطق ومنهج التربية والتعليم في طريق الوحدة الفردية والاجتماعية للانسان في عبادته لله ، وحمل في اليد الاخرى السكين لقطع العلاقات الظالمة للانسان ولاذابة الطبقات الاجتماعية ولتخطيم الطواغيت .

فالمجتمع الاسلامي اللاطبعي يعني المجتمع الذي يخلو من الترجيح الظالم ، والمجتمع الذي يخلو من المحرومين ، وهو الذي لا طواغيت فيه ولا ظلم وهو مجتمع العدالة الاجتماعية" (٥٨) الذي يتحرك باسم الله حركته التاريخية الفريدة ويحقق اروع المنجزات على صعيد الحضارة والتقدم والتكامل الانساني . ومن واجب الاديب الاسلامي ان يستوعب هذه الحركة بجميع ابعادها ، وان يضع أية ظاهرة اجتماعية - يعمد الى تصويرها- في سياقها الصحيح من تلك الحركة الشاملة ، ويتخذ من هذا المنهج الاسلامي في الرؤية والتصور معياراً صائباً في نقد الظواهر السلبية واستنكار مظاهر الشرّ ومحاولة تصحيح الانحراف في السلوك الاجتماعي من خلال طرح البدائل المصورة في مواقف انسانية تهز مشاعر المتلقي وتوقظ هاجس النقد في عقله وتحفره نحو التغيير.

ضرورة القيم الجمالية في تصوير المجتمع :

ولا يعني ما تقدم أن يحول الاديب الاسلامي عمله الفني الى بحث اجتماعي او نفسي او موعظة دينية ، بل لا بد له من اتخاذ طريق الفن " الذي يتميز بخصوصية في العرض والتصوير والاداء ، كما يتميز بالتركيز على جانب معين ينفذ من خلاله الى هدفه حتى يحقق قيمة الجمال الأساسية في الفن الى جوار قيمة النفع (المتعة والمنفعة للمتلقي) . ان تضحية الاديب المسلم بقيم الصورة الفنية (القيم الجمالية) من أجل المضمون خطر كبير فإلى جانب إهدار مواصفات الفن وخروجه الصارخ عن نسقه ، تأتي مشكلة أخرى أعمق أثراً وهي عدم قدرته على إيصال رسالته بالطريقة الفنية الصحيحة وخروجه من دائرة الفن الى دائرة أخرى قد تكون الأبحاث او الموعظة المجردة ، وهذه وتلك ساحات يشغلها غير الاديب ويقوم بدوره فيها خير قيام"^(٥٤) .

ورغم اهتمام الاديب الاسلامي بقضايا عصره ومشاكل مجتمعه الذي يعيش فيه ، إلا أنه لا ينساق مع جزئيات التجارب ويضيع بينها ، بل يجعل من رؤيته المتكاملة وتصوره الشامل بوتقة لصهر تلك الجزئيات وتوحيدها من خلال تناوله للتجارب الانسانية العامة الشاملة التي لا تموت بمرور السنين ؛ لأنها قضايا الماضي والحاضر والمستقبل حتى لو كانت تلك التجارب من أعماق التاريخ "فاذا قدم الاديب المسلم أنموذجاً او مثلاً نابضاً عريقاً يرمز الى قيمة من قيم الحق او الخير او الفضيلة وغيرها او صور صراعاً بين خير وشر ، وعدل وظلم ، وإيثار واثرة ، كان لمثل هذا العمل الادبي تأثير ايجابي ، لما يتضمنه من جمال ومعة وفائدة .

والتاريخ واقع الأمس وفيه قضايا متجددة هي قضايا كل عصر ، ومِن قال إن الحرب والسلام والخير والشرّ والحب والكراهة ، قضايا عصر بعينه

الفصل الرابع صورة المجتمع

؟ إن المضمون لا يختلف وان اختلف اسلوب التناول ، بل قد يختلف او يتحول المضمون ايضاً من منظور آني دون اخلال بقواعد التطور والثبات في الاسلام ... لكن استلهام التاريخ لا يعني تجاهل الفترة الزمنية التي يعاصرها الاديب ، فالاحداث الجارية والتفاعلات العنيفة التي تهز المجتمع المعاصر جديرة دائماً بالالتفات والنظر وهي تعني ان الاديب الاسلامي يعايش واقعه ويحمل هموم مجتمعه فتؤرق نومه وتهزّ وجدانه وتحرك فكره وتثير الحيوية والحرارة في قلمه ، فيعبر عنها التعبير الفني الجميل " (٥٥) منطلقاً من تصوره الاسلامي الشامل للكون والحياة والانسان .

هوامش الفصل

- (١) محمد الصادق عرجون ، سنن الله في المجتمع / ٤
- (٢) د. عدنان علي رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة / ١٣١
- (٣) محمد باقر الصدر ، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم / ٩٣ - ٩٤
- (٤) سورة الانشقاق ، الآية (٦)
- (٥) سورة الروم ، الآية (٣٠)
- (٦) محمد علي التسخير ، التوازن في الإسلام / ٤٢
- (٧) هاني فحص ، نحو أدب اسلامي حقيقي / ٦٤
- (٨) د. عماد الدين خليل ، التفسير الإسلامي للتاريخ / ١٠٨
- (٩) سورة آل عمران ، الآيتان (١٣٧-١٣٨)
- (١٠) سورة الاسراء ، الآية (٧٧)
- (١١) سورة الاحزاب ، الآية (٦٢)
- (١٢) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم / ٩٦
- (١٣) التفسير الإسلامي للتاريخ / ١١٠
- (١٤) سورة الانعام ، الآية (٦)
- (١٥) سورة الانعام ، الآية (١١)
- (١٦) سورة هود ، (٥٢)
- (١٧) سورة نوح ، الآيات (١٠-١٢)
- (١٨) سورة ابراهيم ، الآية (٧)
- (١٩) سورة الرعد ، الآية (١١)
- (٢٠) سورة الجن ، الآية (١٦)
- (٢١) تنظر القصيدة كاملة في ديوان الشاعر: نحو آفاق شعر اسلامي معاصر / ٢١-٤١
- (٢٢) ينظر: د. محمد إقبال عروي ، انهيار الحضارات في الأدب الإسلامي ، مجلة المسلم المعاصر- العدد (٤٤) السنة ١٤٠٥ هـ . ص ٣٧ .
- (٢٣) المصدر السابق ص ٤٠
- (٢٤) المصدر السابق ص ٤٢
- (٢٥) المصدر السابق / ٥٣
- (٢٦) من الشعر الاسلامي الحديث / ٨٤
- (٢٧) المصدر السابق / ٩٥
- (٢٨) التوازن في الإسلام / ٤٦

الفصل الرابع صورة المجتمع

- (٢٩) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم / ١٠٣
- (٣٠) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٥٤/٣
- (٣١) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا / ٤٠ - ٤٤ (بتصرف)
- (٣٢) د. عبد الحميد بوزوينه ، نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٥٣/٣
- (٣٣) مرتضى المطهري ، المجتمع والتاريخ / ٢٧٢-٢٧٣ (بتصرف)
- (٣٤) المجتمع والتاريخ / ١٦٣
- (٣٥) سورة النازعات ، الآيات (١٧-١٩)
- (٣٦) سورة الرعد ، الآية (١١)
- (٣٧) حسين بركة الشامي ، التوازن في الشخصية الاسلامية / ٥٤-٥٥
- (٣٨) الشيخ الصدوق ، الأمالي / ٢٩٧
- (٣٩) ابن شعبة الحراني ، تحف العقول / ٢٠٠
- (٤٠) الحر العاملي ، الوسائل / ٣٩٩/٨
- (٤١) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ١٣٣/٣
- (٤٢) المجلسي ، بحار الانوار / ٧١ / ٢٣٠
- (٤٣) التوازن في الشخصية الاسلامية / ٥٨
- (٤٤) الكليني ، الكافي / ٢ / ١٦٣
- (٤٥) د. نجيب الكيلاني ، إقبال الشاعر الثائر / ٨٤
- (٤٦) المصدر السابق / ١٨٧
- (٤٧) المصدر السابق / ١٨٧
- (٤٨) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٥١/٣
- (٤٩) نحو أدب اسلامي حقيقي / ١٠
- (٥٠) سورة الاسراء الآية (١٦)
- (٥١) الرؤية الكونية التوحيدية / ٤٥
- (٥٢) المصدر السابق / ٦٤
- (٥٣) المصدر السابق / ٥٧
- (٥٤) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ١٠٢
- (٥٥) المصدر السابق / ١٠٤

الفصل الخامس

البطل والقدر

النموذج الإسلامي للشخصية الانسانية :

يركز الأدب الإسلامي اهتمامه على تصوير النموذج الإسلامي للشخصية الانسانية أو ما يمكن أن نسميه الشخصية الاسلامية المتوازنة ، وأول ما يقدمه من ملامح هذه الشخصية هو جانبها الفطري المتأصل في خلقه الانسان كموجود متميز عن سائر الموجودات بما وهبه الله من عقل وإرادة استحق بهما أن يكون مكلفاً بخلافة الله في الارض"وهو مسؤول عن خلافته هذه إن عمل صالحاً وفعل خيراً يجاز عليه جزاءاً حسناً ، وإن عاث في الارض فساداً لقي في الدنيا شرّ فساده وفي الآخرة شقاءً أبدياً ، ولهذا يحرص الادب الإسلامي على تصوير كلا الموقفين تصويراً فنياً مؤثراً يتمكن من تبصير الانسان وإنارة الطريق له بغية ان يصلح من أحواله ويراجع جلّ مواقفه على أساس مبادئ الإسلام وقيمه ومعاييره الخالدة " (١) باعتبار أن الإسلام يقدم أعمق تصور لطبيعة الانسان وحقيقته التي عجزت عن معرفتها معظم الافكار والنظريات الوضعية التي أخضعت الانسان لمختلف الحتميات الأرضية كحتمية التاريخ او الاقتصاد او الجنس او الغريزة او غيرها من الماديات ، ومثلها في التطرف تلك النظريات والتصورات التي ألّهمت الانسان حين أطلقت حريته إلى غير حدٍّ وفوّضت إليه أمر الكون دون قيد او شرط .

إن جميع هذه التصورات تعدّ خاطئة في فهمها لحقيقة الانسان لما تنطوي عليه من تطرف وانحياز إلى جانب منه دون آخر ، ويتفرد الإسلام بفهمه الواقعي العميق لتلك الحقيقة التي يستوحىها الادب الإسلامي في تصوير الانسان ، فهو ليس إلهاً ولا راغباً في أن يكون إلهاً أو شبه إله ، وهو من جهة اخرى ليس كمية سالبة تتحكم فيها قوى الاقتصاد والمادة ومختلف الجبريات الارضية ، وهو كذلك مخلوق ليس بالملاك ولا

الفصل الخامس البطل والقدر

بالشيطان ، وانما هو انسان مشتمل على قدرات وطاقات ترفعه إلى أعلى حين يعرفها ويحسن استخدامها ولكنه مشتمل كذلك على منافذ للضعف ومنافذ للغزو ينفذ منها عدوه الاصيل(الشيطان) ، والانسان يصور في لحظة القوة ولحظة الضعف ، ولكن يهتف له دائماً من جانب الصعود فجانب الهبوط موجود من نفسه لايحتاج إلى هتاف ، ولحظة الضعف لايحتاج إلى تسجيل^(١) .

ولذلك يحرص الادب الإسلامي على كشف وإظهار مكامن القوة في شخصية الانسان متمثلة في تصويره متوازناً بانطلاق كل طاقة من طاقاته في حدودها الخاصة ، وتوازن قواه المتفاعلة في كيانه " لأن التوازن هو الاعتدال الذي قامت به السماوات والارض ، فأجرام السماء متوازنة لايختل نظامها قيد شعرة ولا يفترق جرم عن مواعده ثانية ولا أقل من ثانية ولا متراً من شعاع .

والارض متوازنة في سهولها وجبالها وبحارها ، والانسان متوازن في عضلاته وأعضائه ، وكل شيء متوازن في أجزائه التكوينية ، فلا بد أن يكون متوازناً في حركاته التشريعية حتى لا يتناقض مع طبيعته ، ولا بد أن تتوازن انطلاقات طاقاته في الحياة العملية بمقدار توازن طاقاته في حياته الخلقية بأن تتوازن الأشواق والضرورات وتتوازن النزعة الفردية والنزعة الجماعية وتتوازن الاستجابة المادية والاستجابة الروحية ويتوازن واقع الفكر وواقع الحياة ، ويتوازن الحب والكره ويتوازن العمل والعبادة وتتوازن مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال الطالعة . فالانسان يؤخذ كما هو ، ولا يؤخذ بعضه ويهمل بعضه حتى ينقلب عن حقيقته المفضلة إلى حقيقة مشوهة لا يعرف موقعها من الكون "^(٢) .

التوازن بين الإرادة الالهية والإرادة الانسانية :

وأهم مظاهر التوازن التي يعتمدها الأدب الإسلامي في تصوير نماذجه البشرية ،التوازن بين الارادة الالهية المطلقة والارادة الانسانية المحدودة"فالارادة الالهية مطلقة في مختلف المجالات لن تحد بحد ولن يقف في قبالها شيء لكنها بلطفها منحت الانسان حريته و ارادته فيما يعمل وأعطته القدرة على أن يريد وأن يحقق ما يريد وهي تمده في كل آن بهذه القدرة ليتكامل وليصعد سلم الرقي المعنوي بنفسه "(٤) وقد جاءت الآيات القرآنية المتعددة تركز هذا التصور المتوازن في ذهن الانسان ، كما في قوله تعالى : (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) (٥) وقوله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) (٦) وقوله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا. وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (٧) .

إن هذا التصور المتوازن بين إرادة الله وإرادة الانسان يلعب دوراً هاماً " على صعيد شعور الانسان بكرامته وثقته بنفسه وتصميمه على صنع مستقبله ولكن في اطار الاستمداد من الارادة المطلقة والشعور بأن كل هذه القوى منه تعالى . واذا ما اختلّ هذا التوازن – نتيجة جهل بالاسلام – عاد محطماً لسلوك الانسان اذ يجره إما إلى الهزيمة والذوبان الذاتي والتحلل من المسؤولية أو إلى التجبر والتكبر والعلو على واقعه والانفصال عن جذوره الاصلية"(٨) . ومما يؤسف له أن هذا التصور المتوازن للعلاقة بين ارادة الله وإرادة الانسان ، شهد اضطراباً وتزعزاعاً في مسيرة الفكر الفلسفي والعقائدي على مدى قرون عديدة من تاريخ الحضارة الاسلامية ،

الفصل الخامس البطل والقدر

حيث ظهرت أفكار وآراء متطرفة في هذا الميدان الذي اتسع لنقاش وجدل طويل حول مسألة القضاء والقدر الالهي وحرية الانسان .

المذاهب المتطرفة في القضاء والقدر :

وأبرز المذاهب المتطرفة في هذا المجال ما سمي بمذهب الجبر الذي مثله الاشاعرة ، وما سمي بمذهب التفويض الذي مثله المعتزلة .

ولما كان الاديب الإسلامي مطالباً باستقاء تصوراتهِ الإسلامية من منابعها الاصيلية ليصدق وصف إنتاجه بأنه أدب إسلامي حقاً ، فلا بد له من التمييز بين المذاهب الكلامية لاستبعاد الآراء المتطرفة التي تصادم في عمقها ثوابت العقيدة الحقّة في جهة من جهاتها . لأن اعتماد الأديب على تلك الآراء أو تبنيها لها يُحدث خللاً في تصوراتهِ عن الانسان وعلاقته بالله والكون والمجتمع مما يؤدي به إلى تصوير نماذج بشرية غير متوازنة فلا يصدق عليها وصف الشخصية الإسلامية التي يسعى الأديب الإسلامي إلى تحقيقها في إنتاجه الادبي . ومن هذا المبدأ المعرفي ، تنبغي الإشارة إلى المذهب الحق في مسألة القضاء والقدر الالهي وعلاقته بحرية الانسان لأنها من المسائل المهمة جداً في بناء التصور المتوازن لنموذج الشخصية الانسانية في الأدب الإسلامي .

ولا يمكن استظهار هذا المذهب المعتدل المتوازن إلا بمعرفة ما أحاط به من مذاهب متطرفة وأولها مذهب الجبريين الذين أنكروا إرادة الانسان وحرية وقدرته على الاختيار بإزاء إرادة الله وقضائه المطلق ، وهذا الاتجاه الجبري في تفسير سلوك الانسان وأفعاله "مخالف للحس والوجدان ، وذلك لأن كل انسان يجد ويدرك بفطرته أنه قادر على جملة من الافعال ويتمكن من أن يفعلها أو يتركها ، ولا يفعلها إلا ويرى أنه قادر على تركها

الفصل الخامس البطل والقدر

، وهذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد إلا أن تعثره شبهه من الخارج . وقد اطبق العقلاء على استحقاق فاعل القبيح للذم وفاعل الحسن للمدح مع إطباقهم على أن الذم والمدح إنما يتوجهان إلى المختار دون المضطر .

فكون جملة من الأفعال اختيارية مما قام عليه بناء العقلاء . مع أنه يترتب على القول بالجبر عدة نتائج فاسدة وهي : انكار التحسين والتقبيح العقليين ، وسلب العدالة عن الله تعالى وأن التكليف بما لا يطاق لامحذوفه . وكل واحدة من هذه النتائج كافٍ في الردّ على الجبرية ^(٩) بالإضافة إلى أن معرفة المعنى الدقيق للقضاء الإلهي كفيل بحلّ إشكال الجبر من ناحية الاعتقاد بالقضاء والقدر "فإنما جعل الله قانوناً للكون لا يمكن لعمل أن يؤدّى بخلافه . فكما أن الحوادث الطبيعية لا تحدث بدون علل طبيعية ، فكذلك أفعال الإنسان الاختيارية لا تحدث بدون إرادة الإنسان واختياره . فقانون الله في حق الإنسان أنه مخلوق ذو إرادة وقدرة واختيار وهو الذي يصطفي العمل الحسن أو يختار العمل السيء . فالاختيار مقوم من مقومات الوجود الإنساني ، ومن المستحيل أن يوجد إنسان فاقد للاختيار .

وفرض وجود إنسان مع كونه غير مختار فرض خيالي لا واقع له . وإذا لم يكن إنساناً فهو غير مكلف ^(١٠) فالقضاء والقدر الإلهي شاء أن يكون الإنسان مخلوقاً حراً مختاراً ، وعلى هذا فادّعاء جبرية الإنسان في أفعاله مخالف لمشيئة الله وإرادته وعلمه الأزلي وكذلك فإن الاعتقاد بهذه الحتمية التاريخية والسلوكية "يعطل دور الإنسان الفاعل وإرادته في تغيير ظروفه المعيشية وتاريخه السياسي ويحوّله من عنصر فاعل مؤثر في تغيير حركة التاريخ وتغيير ظروفه الاجتماعية والمعيشية إلى عنصر عائم في تيار التاريخ والحياة ، يجري حيث يجري التيار ، وهذا النوع من التفكير ينفع الأنظمة السياسية الاستبدادية عادة ، فلا تكاد تبرز معارضة ظاهرة للنظام

الفصل الخامس البطل والقدر

السياسي في وسط اجتماعي يؤمن بالتقدير والحتمية والجبر بهذه الصورة ولهذا السبب تلقى النظرية الحتمية في التاريخ تأييداً ودعماً من الأنظمة المعروفة بالاستبداد السياسي غالباً . ويشجع الحُكَّام هذا التوجه الفكري في مسألة القضاء والقدر ليأمنوا من غضب الناس وثورتهم واعتراضهم .

فلا مجال للغضب والسخط والاعتراض لأحد ، اذا كان ما يجري من الظلم وسفك الدماء يجري بقضاء الله وقدره ولم يكن لأحد من الناس قدرة في تغييره وتعديله ^(١) . والى مثل هذه المساوئ يقود الاعتقاد بمذهب التفويض القائل بأن أفعال الانسان الاختيارية لاعلاقة لها بالله تعالى بل تمام المؤثر فيها هو الانسان واستدلوا على ذلك بأن مبادئ الافعال وإن كانت مخلوقة لله سبحانه إلا أن بقاءها واستمرارها في الوجود لا يحتاج إلى المؤثر في كل آن فيكون مثلُ خالق الاشياء معها مثلُ الكاتب لا يحتاج اليه الكتاب بعد حدوثه وتبقى الكتابة نفسها أو مثل البنّاء الذي يقيم الجدار ثم يبقى الجدار ويستمر وجوده وإن فني صانعه ، وعليه فلا يحتاج الانسان في صدور أفعاله إلى شيء بعد إفاضة الوجود وسائر المبادئ ، وهو المؤثر التام في أفعاله .

ومما يؤخذ على هذا المذهب الكلامي "أن الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه اليه لأنه لا يخرج عن إمكانه بالوجود ، ففي كل آن من الآنات - بما أنه ممكن والافتقار من لوازم ذاته - هو محتاج إلى المؤثر ليفيض اليه الوجود ومفتقر إلى مدد مبدعه الاول في كل حين وإلا لانعدم ، بل بالنظر الدقي الحقيقي أنه عين الحاجة لشيئاً محتاجاً ، فالانسان في كل حين حتى حين الفعل مفتقر إلى موجد له ليفيض اليه الوجود وسائر المبادئ وإلا لما تمكن من إيجاد الفعل ، ويكون مثله تعالى (ولله المثل الاعلى) كتأثير القوة الكهربائية في الضوء فإن الضوء لا يوجد

الفصل الخامس البطل والقدر

إلا حين تمده القوة بتيارها ويفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين . مع أن الله تعالى نصب نفسه في مقام التشريع ، والتشريع لا يلزم التفويض إذ لا معنى للتكليف المولوي فيما لا يملك المولى منه شيئاً . مع أن التفويض لا يتم إلا مع سلب إطلاق الملك منه تعالى عن بعض ما في ملكه" (١٦) ، وقد قال سبحانه : (لَمَّا مَنَّكَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ) (١٧) وقال : (لَمَّا أَلَمَّكَ وَلَهُ الْحَمْدُ) (١٨) وقال : (لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (١٩) وبهذا فإن الحتمية الكونية في التفويض تؤدي بشكل قهري إلى عزل سلطان الإرادة الإلهية عن الكون ، مما يضعف إيمان الإنسان بسلطان الله ونفوذه وتأثيره المباشر الفعلي في حياته فيشعر باليأس والضعف في مقاومة الصعاب .

وهذا الشعور يخدم الحكام والأنظمة التي تحكم الناس بالارهاب والاستبداد ، بالإضافة إلى أن تصور الحتمية الكونية في مذهب التفويض ، يعمق الإحساس بدور المادة والأسباب المادية في نفس الإنسان وعقله أكثر من قيمتها الحقيقية ، ويضعف دور الغيب في نفسه ويسطح إيمانه بقيمته الحقيقية التي أكد القرآن الكريم على إظهارها وترسيخها في النفس لما يؤديه الغيب من تأثير كبير في طريقة تفكير الإنسان ومنهج حركته في طموحاته وآماله وبالتالي في تحركه وقدرته على تحمل مواجهة الصعاب والمتاعب والتحديات . فإضعاف الإيمان بالغيب وتسطيحه وترسيخ الإيمان بالمادة وتعميقها بأكثر من قيمتها الحقيقية يضعف دور الإنسان وفاعليته وحركته ويؤثر بصورة مباشرة على طريقة تفكيره .

وهكذا تلتقي الحتميتان – الجبر والتفويض – في مصب واحد هو تعطيل دور الإنسان التغييري والقيادي للنظام السياسي والاجتماعي ، لأن الإيمان بهاتين الحتميتين يحجب الإنسان عن الله تعالى وعن نفسه وامكاناته ،

الفصل الخامس البطل والقدر

ويسلبه الامل والحرية في الحركة والقرار وبذلك يتحول الانسان إلى خشبة عائمة في مجرى الأحداث . وهذا ما يطلبه الحكام والانظمة التي تحكم الناس بالاستبداد والإرهاب^(١٦). وتلتقي مع هاتين الحتميتين – التاريخية والكونية – في النتائج السيئة، جميع الحتميات المادية المعاصرة التي تنحاز في نسبة الحتمية في حياة الافراد وحركة التاريخ إلى مصادر متعددة غير الله تعالى .

ومن رواده هذه النظريات المادية في الغرب ، عالم الاجتماع الفرنسي(منتسكيو) في كتابه (روح القوانين)،و(اشبنجلر) في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) ، و(دوركهايم) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير . و(كارل ماركس) صاحب المادية التاريخية ، وسيجموند فرويد مؤسس مذهب (الفرويدية) في التحليل النفسي ، وغيرهم . ويلتقي مع هؤلاء في تطرفهم نحو (الجبر) فلاسفة آخرون تطرفوا نحو (التفويض) مثل (سارتر) الوجودي ، و (نيتشه) العبثي المتشائم وغيرهما . إن جميع هذه النظريات المتطرفة في تحديد حرية الانسان ، تلتقي في مساوئها ونتائجها السلبية المتمثلة بتعطيل الدور الحقيقي للانسان في هذه الحياة ، وشلّ حركته في بناء التاريخ ، وارباك وظيفته في صناعة مصيره ومصير مجتمعه ، وينتهي الامر إلى عدم تمكّن الانسان من التحرك والتغيير في حياته الفردية والاجتماعية .

صورة البطل في الأدب الغربي :

لقد انعكس التصور السلبي للانسان وحريته على مختلف الآداب الغربية الحديثة التي آمن كتّابها بتلك النظريات والفلسفات في استبدالها بفكرة الله والغيب قوىً أرضية خالصة ، كقوة الطبيعة أو قوة المجتمع أو قوة الدولة أو قوة الطبقة"ولكنها مع ذلك ظلت محافظة على طبيعة العلاقة بين البشر

الفصل الخامس البطل والقدر

وهذه القوى ، على نفس الصورة التي كانت تشكل علاقة البشر بآلهة اليونان ، صورة الصراع والبغضاء . فصار (البطل) في الأدب الحديث لا يصارع الآلهة ولا القدر المغيّب في المجهول . وإنما يصارع الطبيعة أو يصارع المجتمع أو يصارع الطبقة التي تملك وتحكم ، وكلها صراعات تحكمها البغضاء والشحناء ورغبة تلك القوى في سحق البطل وتفكيته ، ثم تكون (المأساة) حين تنجح تلك القوى في التخطيم ، كما كانت تنجح آلهة اليونان في سحق المتمردين على سلطانها الموهل^(١٧) مما هو معروف في الأدبين اليوناني والروماني اللذين كانا ينبعثان في تصوير القدر من العقيدة الوثنية القائمة على تعدد الآلهة حتى أصبح عندهم لكل معلم من معالم الحياة المادية والمعنوية إله ، ثم إن هؤلاء الآلهة – على الرغم من الصراع الدائم الدائب بينهم – كانت علاقتهم بالبشر علاقة مكايّدة ومعاندة ومباغضة ، وكانوا يتسلحون دائماً بسلطانهم الذي يزعمون بأنه لا يقهر ويجابهون به ضعف الإنسان وعجزه ، "فكثيراً ما يشتكي أبطال هوميروس من أنهم ليسوا سوى دمي في أيدي الآلهة ويعتقدون أن الآلهة مسؤولة عن مصائبهم كلها"^(١٨) لأن أولئك الآلهة كانوا على الدوام قادرين على أن ينصروا باطلهم وظلمهم على حق الإنسان وعدالة مطالبه .

ولا تغيب عنا قصة بروميثيوس التي جسد فيها أسخيلوس مدى ظلم آلهة اليونان- وعلى رأسهم زيوس- لبني الإنسان حيث يبدو كبير الآلهة زيوس طاغية غليظ القلب مستبداً يحتقر الناس ويمجد العنف ، وهو حاكم حقود تحركه شهوة الانتقام فيسلط على خصمه بروميثيوس شتى ألوان العذاب لأنه سرق النار فأعطاها للبشر وعلمهم شتى الفنون والحرف مجسداً بذلك عقل الإنسان ومدنيته وتقدمه فاصطدمت روحه المتوثبة للمعرفة مع كل ما يمثله زيوس وحاشيته من المخاتلة وسلطة الذات والمداهنة .

الفصل الخامس البطل والقدر

ونصطدم نحن كذلك بقسوة القدر الذي تنفذه تلك الآلهة البغيضة في مأساة أوديب الملك التي جسد فيها سوفوكليس عجز الانسان أمام مصيره الشرير المحتوم ، اذ يقتل أوديب أباه وهو يجهل أنه أبوه ثم يجلس على عرش أبيه القتل ويتزوج أرملته وهو يجهل أنها أمه . وهكذا بقي الانسان في الأدب اليوناني القديم في صراع دائم مع الآلهة والقدر "وحين ساد المذهب الكلاسيكي أوربا المسيحية ظل الأدب متأثراً بهذه النظرة إلى القدر وصراع الانسان معه ، وبقي الكلاسيكيون يشربون من الكأس التي شرب منها أدباء الاغريق والرومان.

ولقد ظل الامر كذلك إلى ان تمّ التحول الكبير في أوربا مما وراء الطبيعة إلى الطبيعة ومن المجرّد الذهني إلى المجرّد المحسوس . وعند ذلك استبدل الادباء الاوربيون بقوى عالم الغيب قوى من عالم الشهادة"^(١٩) فأصبح البطل في الواقعيّات الحديثة إنساناً عادياً يصارع من أجل حياة أفضل اذ نجده في الواقعية الاشتراكية مثلاً ينازل التمايز الطبقي والاستغلال الرأسمالي ، في جوّ من الاحقاد والحزازات وسوء الظن ، طبقاً لفلسفة معينة تستند إلى ما يسمى بحتمية الصراع الطبقي وانتصار طبقة بعينها هي طبقة البروليتاريا . ويتميز البطل (الوجودي) بحساسية مفرطة ووعي عقلي فلسفي يبدو جلياً في تصرفاته وأحكامه وسلوكه ، كما يبدو في رفضه الكامل لكل المسلمات.

وفي هذا الجوّ أيضاً ولد البطل العبثي الذي لم يجد في الحقيقة قيمة يتشبث بها حسبما صور له وهمه ، فلا هو نعم بالايمان الموروث ولا هو ابتدع بناء خلقياً جديداً ، بل لم يجد أي جدوى من هذا أو ذاك فأنطلق من دون وعي أو منهج واعتبر اللافلسفة فلسفة ، ورأى أن العشوائية والفوضى تسود كل مافي الوجود . وكفر البطل الرومانسي بالعقل وتشبث بحرقه

الفصل الخامس البطل والقدر

العواطف وتهويماتها وأخذ يتغنى بحرمانه وعذابه وأساه واستعذب ذلك التوهم وغرق في بحوره العاصفة دون أن يحاول الخروج من هذا الكابوس الرهيب . وكان البطل في اطار المادية والفرويدية والطبيعية وليداً للتقدم المادي الخارق في مجالات العلم والصناعة والتقنية ، فهذا البطل لا يؤمن إلا بما تدركه حواسه ، ولم يعد للجانب الروحي أو الميتافيزيقي في الانسان قيمة يعترف بها علمياً ، ما دام خارج التصور المادي للحياة ولا يمكن قياسه بالمقاييس أو اثباته في أروقة معامل الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا والفسولوجيا وغيرها (٢٠) .

مبدأ الأمر بين الأمرين :

بمقابل ذلك كله يأتي التصور الإسلامي لحقيقة الانسان وحرية وعلاقته بالله سبحانه وتعالى ، وتمثل هذا التصور السليم بمبدأ (الأمر بين الأمرين) الذي كشف عنه أئمة أهل البيت عليهم السلام ونسبوه إلى القرآن وعُرفوا بأنهم رؤاد هذا المذهب القرآني الذي يقع وسطاً بين المذهبين المتطرفين (الجبر والتفويض) ، فيقرر أن فعل الانسان الاختياري وسط بين الجبر والتفويض " فالأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد بما انها تصدر منهم دون قهر او اجبار ، فهم مختارون فيها والأفعال تستند إليهم وهم الموجدون لها ، وبما أن فيض الوجود والقدرة وسائر المبادئ يكون بإفاضة الله تعالى أناً فأناً بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من ايجاد الفعل ، فالفعل مستند اليه تعالى ، وكل من الاسنادين حقيقي ، فالعلم ينادي بأعلى صوته موافقاً لمذهب الحق أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين . والآيات القرآنية ناظرة الى هذا المعنى وأن اختيار العبد في فعل لا يمنع من نفوذ قدرة الله وسلطانه " (٢١) فمن الآيات التي تقرر مبدأ حرية الاختيار في حياة الانسان قوله تعالى :

الفصل الخامس البطل والقدر

(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (٢٢) وقوله تعالى: (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا) (٢٣) وقوله تعالى: (وَمَا أَصْبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) (٢٤) وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا) (٢٥) وقوله تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) (٢٦) وقوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) (٢٧) وقوله تعالى: (فَمَّا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (٢٨) .
وغيرها بهذا المعنى كثير في القرآن الذي يثبت حرية الاختيار للانسان وينفي الحتمية في سلوكه الفردي والاجتماعي .

الى جانب هذا ينفي القرآن كذلك بشكل قاطع مبدأ التفويض واستقلال الانسان في أفعاله عن الله تعالى ، ومن آياته في هذا المجال قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (٢٩) . وقوله تعالى: (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) (٣٠) وقوله تعالى: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (٣١) وقوله تعالى: (وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (٣٢) وقوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مِمَّا فَعَلْتُمْ) (٣٤) وقوله تعالى: (كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ) (٣٥) وقوله تعالى: (سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ) (٣٦).

فهذه الآيات جميعها واضحة الدلالة على نفي التفويض واستقلال الانسان في أفعاله و اراداته . ومع هذا التأكيد العجيب في القرآن على ارتباط الانسان بالله تعالى في كل شيء وفي كل حال فكيف تصح دعوى استقلال الانسان عن الله ودعوى تفويض الامر اليه ؟ ان القران الكريم في آياته

الفصل الخامس البطل والقدر

السابقة لا يقر للانسان بالاستقلالية والتفويض ، كما لا يقر بالجبر والاكراه ، بل يشير الى مبدأ وسط بينهما يتضمن التأثير المباشر لسلطان ارادة الله تعالى في حياة الانسان وتاريخه الى جانب حرية ارادة الانسان وقراره ، وهو المبدأ المعروف ب(الأمر بين الأمرين) الوارد عن أهل البيت عليهم السلام في روايات عديدة منها ما رواه الصدوق عن حريز بن عبد الله عن الصادق (ع) قال : " إن الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أن الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي ، فهذا قد ظلم الله في حكمه ، فهو كافر . ورجل يزعم أن الامر مفوض اليهم ، فهذا قد أوهن الله عز وجل في سلطانه ، فهو كافر . ورجل يزعم أن الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله ، فهذا مسلم بالغ" (٣٧) .

وروى الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن الرضا (ع) قال: ذكر عنده الجبر والتفويض فقال (ع) : " ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً الا كسرتموه ؟ قلنا: إن رأيت ذلك ، قال (ع) : إن الله عز وجل لم يُطع باكراه ولم يُعصَ بغلبة ولم يهمل العباد في ملكه ، هو المالك لما ملّكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادراً ولا منها مانعاً ، وان ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل ، وإن لم يحُل فعلوه فليس هو الذي ادخلهم فيه . ثم قال (ع) : من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه " (٣٨) وروى الصدوق عن الفضل بن عمر عن ابي عبد الله (ع) قال : " لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين . قال: فقلت وما أمر بين الأمرين ؟ قال (ع) : مثل ذلك : مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ، ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية" (٣٩) . وروى الكليني عن يونس بن عبد الرحمن ، عن غير واحد ، عن أبي جعفر

الفصل الخامس البطل والقدر

وأبى عبد الله عليهما السلام قالاً: "إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها ، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون . فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قالاً(٤): نعم أوسع مما بين السماء والارض"(٤٠).

وروى الكليني مرفوعاً قال : كان أمير المؤمنين(٤) جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخ فجثى بين يديه وقال: يا أمير المؤمنين ، أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام أبقياء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين(٤) : أجل ياشيخ ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر. فقال له الشيخ : عند الله احتسب عنائي ياأمير المؤمنين . فقال له : مه ياشيخ ، فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم قائمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين . فقال له الشيخ : وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟

فقال(٤) : وتظن أنه كان قضاء حتماً وقدرأ لازماً؟! إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد ، فلم تكن لائمة للمذنب ولامجدة للمحسن ، ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب ، تلك مقالة إخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يُعصَ مغلوباً ولم يُطعَ مكرهاً ، ولم يُملَكْ مفوّضاً ولم يخلق السماوات والارض وما بينهما باطلاً ، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين

الفصل الخامس البطل والقدر

عبثاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . قال فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان إحساناً^(٤١)

وروى الصدوق عن رسول الله (ص) قال: لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومرّه"^(٤٢) وروى الكليني عن ابي عبد الله الصادق^(ع) : كان امير المؤمنين^(ع) يقول: " لايجد عبد طعم الايمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه وأن الضار النافع هو الله عز وجل"^(٤٣) وروى الصدوق عن رسول الله (ص) أنه قال:"عن الله أروي حديثي ، أن الله تبارك وتعالى يقول : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد ، وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي ، وبعصمتي وعوني أدّيت إليّ فرائضي"^(٤٤) وروى الصدوق عن حفص بن قرط عن ابي عبد الله الصادق^(ع) قال:" قال رسول الله (ص): من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله أدخله الله النار"^(٤٥) .

وروى الكليني باسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله^(ع) قال:" أمر الله ولم يشأ ، وشاء ولم يأمر ، أمر ابليس أن يسجد لآدم ، وشاء أن لايسجد ، ولو شاء لسجد . ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها ، ولو لم يشأ لم يأكل"^(٤٦) وروى الأصبغ بن نباتة أن أمير المؤمنين^(ع) عدل

الفصل الخامس البطل والقدر

من عند حائط مائل الى حائط آخر ، ف قيل له : يا أمير المؤمنين أتفرّ من قضاء الله ؟ قال (ع) : أفرّ من قضاء الله الى قدر الله عز وجل" (٤٧) .

ومن خلال هذه الروايات الواردة عن أهل بيت النبوة عليهم السلام ، يتضح مذهبهم في الأمر بين الأمرين الذي جمعوا فيه بين ما ورد في القرآن الكريم من نفوذ سلطان الله على عباده وأفعالهم ، وبين تنزيه الله سبحانه عن الظلم والسوء ، وذلك بأن الانسان يبقى فقيراً الى الله تعالى في كل شؤونته وحاجاته وفي كل مراحلها ، لا ينقطع سلطان الله وإرادته وهيمنته وتدبيره عن الانسان واختياره وفعله في لحظة من اللحظات ، وذلك لأن المعلول محتاج الى علته في الحدوث والبقاء على حد سواء ، فهو قائم بعلة وليس له وجود مستقل غير ما تفيضه العلة عليه من وجوده التعلقي ، ومتى انقطعت هذه العلاقة وانتهت هذه الافاضة ، ينتهي المعلول بطبيعة الحال ، وبحسب قانون العلية هذا فان الوجود كله مرتبط بالله تعالى بصورة متصلة ومستمرة ، والانسان في هذا الكون يرتبط بالله سبحانه بالفقر والحاجة وبالافاضة والايجاد . وهذه الافاضة متصلة ومستمرة ، ولو أنها انقطعت لحظة واحدة عن الانسان لانتهى وتلاشى بجميع ما يملك ، وإرادة الانسان ومشينته وفعله من ذلك .

فلولا هذه الافاضة المتصلة لم يكن للانسان أن يكون أو يريد شيئاً أو يفعل شيئاً ولكن الانسان هو الذي يريد ويختار . ولولا ذلك لم يفرض عليه الله عملاً . بلى لو أن الله قطع عنه فيض الوجود وامداد القوة والعزم والعقل والوعي والبصيرة والمشينة والاختيار ، لم يكن له أن يختار أو يفعل شيئاً ، إلا أنه على كل حال هو الذي يريد ويختار ويفعل وليس يصح لذلك أن ينسب فعله الى غيره فهو المسؤول عن فعله . ولعل من أفضل الامثلة التي تذكر في هذا المجال من حيث الدقة العلمية هو المثل الذي ضربه آية الله

الفصل الخامس البطل والقدر

المحقق السيد الخوئي رحمه الله حيث قال: لنفرض انساناً كانت يده شلاء لا يستطيع تحريكها بنفسه ، وقد استطاع الطبيب أن يوجد فيها حركة ارادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء بحيث أصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء ، واذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أصلاً ، فإذا اوصل هذا الطبيب هذه اليد بالسلك للتجربة مثلاً ، وابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده ومباشرة الاعمال بها ، والطبيب يمدده بالقوة في كل آن ، فلا شبهة في أن تحريك الرجل ليده في هذه الحال من الأمر بين الأمرين ، فلا يستند الى الرجل مستقلاً لأنه موقوف على إيصال القوة الى يده ، وقد فرضنا أنها بفعل الطبيب ، ولا يستند الى الطبيب مستقلاً لأن التحريك قد أصدره الرجل بإرادته ، فالفاعل لم يجبر على فعله لأنه مريد ، ولم يفوض اليه الفعل بجميع مبادئه لان المدد من غيره ، والافعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع .

فالفاعل صادر بمشيئة العبد ولا يشاء العبد شيئاً إلا بمشيئة الله . والآيات القرآنية كلها تشير الى هذا الغرض ، فهي تبطل الجبر – الذي يقول به أكثر أهل السنّة – لأنها تثبت الاختيار، وتبطل التفويض المحض – الذي يقول به بعضهم – لأنها تسند الفعل الى الله .^(٤٨) . وقد لخص الشيخ المفيد هذا الرأي الوسط بين قولي الجبر والتفويض فقال : " والواسطة بين هذين القولين أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم ومكّنهم من أعمالهم وحدّ لهم الحدود ... فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبراً لهم عليها ، ولم يفوّض اليهم الاعمال لمنعهم من أكثرها ووضع الحدود لهم فيها " ^(٤٩) واذا استفدنا لشرح هذا الرأي الوسط من روايات أهل البيت^(٥٠) المتقدمة ، فسيتضح لنا أن القضاء والقدر المذكور في هذه الروايات ، ما هو إلا نظام العلية الحاكم على الكون بأكمله ، وهو نظام ضروري وحتمي ومتقن ودقيق ولا يختص

الفصل الخامس البطل والقدر

بالعالم المادي الفيزيائي بل يشمل العالم الميتافيزيقي كذلك ومن أصول العليّة حتمية وجود المعلول عند وجود العلة ، وتشخص المعلول من حيث الكم والكيف . وحتمية حدوث المعلول هي (القضاء) وتشخص المعلول من حيث النوع و الكم والكيف هو (القدر) . فالقضاء يعني الحتم والحكم الالزامي ، والقدر يعني التقدير والمقدار .

فهذا الكون مجموعة منظمة مرتبة من حلقات متسلسلة والقانون العام الذي يجري في هذا الكون هو الحتمية والضرورة والتقدير والتحديد . وحياة الانسان الفردية والاجتماعية ليست بدعاً ولا استثناء في هذا الكون . وإنما يعمّه ما يعمّ الكون من الاصول والقوانين ، فيدخل الانسان وفعله وحركته الفردية والاجتماعية في دائرة القضاء والقدر التي يعيش فيها بشكل كامل بما للقضاء والقدر من حتمية ونظام وتقدير .

وهذا النظام بكل تفاصيله من خلق الله تعالى وابداعه ، وهو تجسيد لإرادة الله ومشيئته ، وما نجده في الكون كله وفي حياة الانسان من فعل وانفعال وحركة وولادة وهلاك ونمو وضعف ، انما يجري بموجب ارادة الله تعالى ومشيئته في دائرة القضاء والقدر ونظام السببية الساري في الكون . فلا بد للمسلم من الايمان بأن كل ما يجري في الكون وفي حياة الانسان من خير وشر هو من قضاء الله تعالى وقدره ، ونظام القضاء والقدر هذا ليس مستقلاً عن ارادة الله ومشيئته فلا ينفصل عنها لحظة واحدة . حتى إن مشيئة الانسان تجري بمشيئة الله . فلا يوجد في حياة الانسان والكون قبض وبسط وسعة وضيق ويسر وعسر إلا بحكم الله ومشيئته ، فله الحضور الدائم المتصل في هذا الكون كله ، وفي كل مساحة القضاء والقدر ، لا يغيب عنه شئ ، ولا يجري في هذه المساحة شئ من دون حضوره وله قيمومة دائمة على كل الكون وهو الحي القيوم ، وعلى

الفصل الخامس البطل والقدر

هذا فان أفعال الانسان جميعاً من خير وشر وطاعة ومعصية ، تجري باذن الله و ارادته ، ولا يمكن أن يقع من الانسان عصيان او ذنب خارج دائرة سلطانه وقضائه وقدره وإذنه ، فاذا عصى الانسان ربه عزوجل فإنما يعصيه بما آتاه من سلطان وحول وقوة ، ولو ان الله سبحانه وتعالى سلب عنه حوله وقوته لما تمكن من معصيته .

فجميع المعاصي والذنوب هي بقضاء الله وقدره وعلمه وليست بأمر الله . واذا كان الله تعالى لايعصى مقهوراً ، فلا بد أن تكون المعصية باذنه ومشيئته و ارادته . وهذه حقيقة لا بد أن ننتهي اليها. وعندئذ من الحق أن نتساءل : كيف يريد الله معصية الله وهو ينهى عنها ولا يرضاها ولايريدها ؟ وهذه عقدة كان يقف عندها غالباً الحوار الذي يجري بين الاشاعرة والمعتزلة في التاريخ ، وتنحلّ هذه العقدة العجيبة بالتفكيك بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية ، وهو ما صنعه أهل البيت(ع) في حل هذه المشكلة ، إذ يكون الجواب : ان الله لا يُعصى كارهاً ولا مقهوراً ، اذا كان المقصود من الكراهية والقهر (الارادة التكوينية) وانما يعصى بارادته سبحانه وتعالى من دون كراهية وقهر .

وأما ان كان المقصود منها (الارادة التشريعية) فليس من بأس أن يعصى الله تعالى وهو يكره المعصية ، فان الناس يكثر من معصية الله تعالى ، والله يكره معصيتهم ويمقتها ويغضب عليهم من أجلها ، وإن كانت هذه المعاصي تجري جميعاً بارادته وإذنه وفي ملكه وسلطانه وبما أتى عباده من حول وقوة وطول . واختلاف الارادتين في الاذن وعدم الاذن ليس من التناقض في شئ ، اذا ميزنا بشكل دقيق بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية .

الفصل الخامس البطل والقدر

وبهذا فان الانسان يملك حرية الاختيار ضمن دائرة القضاء والقدر وحكمه القطعي المتقن والدقيق فاختيار الانسان يكون في المبادئ دائماً ، وأحكام القضاء والقدر القطعية تكون في النتائج دائماً . والمبادئ تستتبع النتائج دائماً بصورة قطعية ومتقنة ، ولا سبيل للانسان للتخلص من هذه النتائج القطعية ، وإن كان له مطلق الحرية في اجتناب واحد او اكثر من هذه السبل في البدء . وبهذه الصورة نرى أن الله تعالى مكّن الانسان أن يمارس اختياره وحرية في وسط نظام محكم ومتقن من القضاء والقدر في الحياة الاجتماعية وفي الكون .

فلا يضر الاختيار بحتمية القضاء والقدر ولا يمس القضاء والقدر من حرية الانسان في الاختيار على الاطلاق لأن الانسان وان كان يعيش في وسط نظام محكم متقن ولكن بإمكانه ان يتحول من قضاء الى قضاء ومن قدر الى قدر وبهذا تتحقق مسؤولية الانسان في اختياره السبيل الذي يسلكه ويتحمل بالضرورة نتائج ما يترتب على فعله من آثار ونتائج قطعية ومتقنة . هذا فيما يخص الانسان أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فان علاقته بالكون لا تقف عند حدود القيمومة وحفظ النظام بل هو (المهيمن) على الكون بجميع ابعاده .

بمعنى ان نظام القضاء والقدر الحاكم في الكون ليس نظاماً ذا بعد واحد وانما هو نظام متعدد الابعاد وكل بعد منه يجري بموجب النظام بشكل قطعي ومتقن والله تعالى مهيمن على هذه الابعاد جميعاً يمحو منها ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فنظام القضاء والقدر في الوقت الذي لا يتخلف ولا يتزعزع هو نظام خاضع لسلطان الله تعالى وهيمنته بالحو والاثبات فيثبت منه ما يشاء ويمحو منه ما يشاء ويغيره ، وليس معنى المحو الغاء نظام القضاء والقدر أو تعطيله وانما معناه تبديله بغيره . وهذا أمر يدخل في

الفصل الخامس البطل والقدر

حيز سلطان الله المطلق يقول الله تعالى: (يَمَحُورُوا اللَّهَ مِمَّا يَشَاءُ وَيُنْزِلُ عَلَيْهِمْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (٥٠) والانسان يتعامل مع نظام القضاء والقدر ويتحرك ويعمل ويختار ضمن هذا النظام الخاضع لقيومة الله تعالى وهيمنته المطلقة . فلا يمكن ان ينفصل او يستقل عن ارادة الله ومشينته في حركته وعمله في دائرة هذا النظام . كيف وهذا النظام وسيط متصل بالله سبحانه وخاضع لقيومته وهيمنته في كل لحظة .

وهذا التعلق بالله هو رحمته الفائضة على الكون والانسان وبالإضافة الى هذه الرحمة فإن الله سبحانه يمد الانسان عند كل مفترق في الطرق ، رغم ما وهبه من عقل ووعي وتمييز وبيانات . فكلما شق الاختيار على الانسان باتجاه الهدى ، أمدّه الله تعالى من عنده بالتوفيق والتأييد والتسديد اذا اراد الطاعة . واذا أراد المعصية لم يتركه لنفسه وانما يخذله عن المعصية ويدفعه عنها . فإذا أصر وأبى وركب رأسه وعاند تخلى عنه ووكله الى نفسه وأضله (٥١) .

إن هذا الفهم المتوازن لعلاقة الانسان بالله وحدود الحرية الانسانية ، ضروري جداً للاديب الاسلامي في تصويره النماذج البشرية بشكل عام ، اذ يصبح مبدأ (الأمر بين الأمرين) معياراً نقدياً صائباً في تحديد ملامح الشخصيات وتمييز المتوازنة منها عن غيرها . فبمقدار ما تكون الشخصية مستوعبة لمبدأ الامر بين الامرين ومؤمنة به في تفكيرها وسلوكها ومنهج حياتها ، تكون شخصية اسلامية متوازنة ، وبمقدار ما تبتعد عن هذا المبدأ في الاعتقاد والتفكير والسلوك ، تكون مختلة التوازن ولا يمكن وصفها بأنها شخصية اسلامية .

صورة البطل في الأدب الاسلامي :

فهذا المبدأ القرآني يعد أساساً محكماً في صياغة صورة البطل في الادب الاسلامي بمقابل صورته في الآداب الاوربية المعاصرة التي تناهبتها الفلسفات والافكار المتصارعة على مدى القرون الأربعة الاخيرة ، فتمزقت بين المدارس المختلفة في الفكر والفن وتوزعت بين التيارات المتنازعة حتى في اطار المدرسة الواحدة كما شهدنا هذا التنازع بين التيارات والمدارس الفرعية المتولدة عن الواقعية او الرمزية او الرومانسية وغيرها ، فلم تعد هناك حقيقة واحدة مؤكدة يستطيع الباحث أن يصل اليها في هذا البحر الهائج من الفلسفات والاتجاهات والتفسيرات .

و"في هذا الجو المشحون بالجنون الفكري والفني ، أصبح لشخصية (البطل) في الآداب الاوربية الجديدة سمات وملامح تعبر بقوة عن هذه التيارات الصاخبة التي كانت وما زالت غير قادرة على الرسوخ والصمود ، وبدا البطل بصفة عامة - كإنسان العصر - غريباً ، هذه الغربة المحزنة وصمت البطل وجعلته ساخطاً رافضاً متمرداً لايعرف الطمأنينة والاستقرار ولاينعم بالسعادة او الحب الحقيقي ، إنه يعاني الأرق والاكتئاب والوحدة والعجز ، إن خواءه الروحي وامكاناته المحدودة وخضوعه لسيطرة الآلة ودورانه في ساقية المطالب المعيشية الآنية ، قد أفرغت كيانه من مكونات القوة والارادة القادرة على صنع التغيير ، وإن فقره العقائدي قد جرده من أهم أسلحة معركة الحياة ، ذلك هو البطل المعاصر في الآداب الأوربية ، بل وفي آداب الشرق التي تقلد وتعيش عالية على التراث العلمي والتكنولوجي والفكري للغرب"^(٥٢).

ومن هنا تأتي الحاجة الملحة لتغيير هذه الصورة اليائسة الكالحة للبطل ، التي شكلها التصور الجاهلي الناقص والمنحرف للإنسان وعلاقته بالله

الفصل الخامس البطل والقدر

سبحانه وتعالى وأملتها المعرفة السطحية لحدود الحرية الانسانية في نظام القضاء والقدر الالهي وقاد إليها الجهل بمبدأ (الأمر بين الأمرين) الذي يعد ركيزة أساسية في بناء التصور المتوازن لعلاقة الانسان بخالقه وعلاقته بالكون والمجتمع كذلك ، وهو تصور تتكامل فيه الرؤية لنظام القضاء والقدر الالهي ودور الانسان في هذا النظام ، فلا شيء في الوجود يحدث مصادفة ولا شيء يحدث جزافاً بلا حساب ولا شيء يحدث بلا غاية وهذه حقيقة يؤيدها العلم يوماً بعد يوم وهي تشهد أن للكون خالقاً مدبراً يخلق بقدر ما يشاء ويدبر الأمر . وهذه حقيقة كذلك تدركها روح الانسان بالبداهة حين تجري مع فطرتها السليمة "وليس من طبائع الاشياء ان تكون الدقة العجيبة المتناهية موجودة في خلق السماوات والارض ، وغائبة بعد ذلك عن حياة الانسان ...

حقاً ان الله كرم الانسان وجعله خليفة له في الارض ولكن هذا ليس معناه انه اخرج حياته من الناموس الاكبر الذي شاء سبحانه ان يحكم الوجود كله ، ناموس الحق . بل كان من التكريم له ان يصله بالناموس الاكبر ، فلا يتركه ضائعاً منقطعاً متفرداً وحده بالتيه والضلال في الكون المهتدي كله بهداية الله" (٥٣) والدالّ على ان يد القدرة الالهية لم تترك ذرة من ذرات هذا الكون دون تدبير ، وهذه الرؤية الكونية تقع في صميم التوحيد الالهي لله عزوجل ، وهذا التوحيد الضروري في نظر الاسلام " يعني معرفة ان العالم بكل أنظمتها وسننها وعلله ومعلولاته وأسبابه ومسبباته وكل الافعال والاعمال ناشئة من إرادته جل وعلا فكما أن موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها ، بل كلها قائمة به متوقفة عليه وهو سبحانه (قيوم) العالم حسب تعبير القرآن ، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير والعلية . وينتج من هذا ان الله سبحانه وتعالى ليس له شريك في الذات ولا في

الفصل الخامس البطل والقدر

الفاعلية . وكل فاعل وسبب فهو قد اكتسب وجوده وحقيقته وتأثيره وفاعليته من الله سبحانه. وهذه كلها متوقفة عليه وكل حول وقوة مرتبطة به عز وجل : (ما شاء الله ولا قوة إلا به) (لا حول ولا قوة إلا بالله) ولما كان الانسان واحداً من مخلوقاته فهو مثلها مؤثر في أفعاله وهو أرفع منها حيث يؤثر في مصيره الخاص ولكن هذا لا يعني أن الأمر قد فوّض اليه ولا يعني أن حبله قد ترك على غاربه " (٥٤) بل هو محكوم لإرادة الله النافذة بقضائه وتقديره لنظام الوجود وناموسه الاكبر.

ومن هذا الفهم العميق للوجود وارتباطه بتوحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله ، ينطلق الأديب الاسلامي في تصوير نماذجه البشرية وتحديد ملامحها الاسلامية حين تقترب من أصل التوحيد ، ولامحها غير الاسلامية حين تبتعد عن هذا الاصل المكين .

نماذج البطولة المكتملة :

فالبطل في المنظور الاسلامي هو القدوة او النموذج او المثال الحي الذي يجسد القيم الاسلامية ، ونجد لهذا البطل القدوة أمثلة عديدة في القرآن الكريم وبخاصة في قصص الأنبياء الذين جسدوا معالم الشخصية المتوازنة الثابتة على موقفها المبدئي رغم ما تتعرض له من آلام ومصاعب ، وفي مقدمتهم أولو العزم من الرسل (نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد) وغيرهم من الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ونجد أمثلة كذلك في قصص الصالحين كمؤمن آل فرعون وأهل الكهف ومريم وغيرهم ، فقد امتاز أولئك الأبطال بميزة التوحيد الخالص لله فانبعثت نفوسهم بحرارة الايمان والتقوى وعزيمة الصبر والرضا بقضاء الله وقدره الموجه اليهم وعرفوا أن كل ما يصيبهم من متاعب ذلك القضاء وآلامه ومصاعبه إنما عاقبته خيرهم وخير الانسانية جمعاء وعلى مدى القرون

الفصل الخامس البطل والقدر

والأجيال ولذلك فقد انسجموا مع أدوارهم ومواقعهم في نظام القضاء والقدر الالهي وتحققت الغاية من وجودهم في سنّة التطور الحضاري والتكامل الانساني . ومن النادر أن نجد أمثالهم في القصص والروايات التي يكتبها الأدباء ، ولكنهم يظنون نماذج وقدوات لكل بطل اسلامي يتطلع الى اظهاره الأديب المسلم في عمل فني هادف . وفي هذا السبيل قد يتناول الأديب الاسلامي شخصية مألوفة من سائر الناس فيضفي عليها من الصفات- في الفكر والأخلاق والسلوك- ما يجعلها قدوة صالحة ومثالاً في المجتمع الذي تعيش فيه ، كما نلمس ذلك في شخصية(الشيخ محمد حسب الله) أحد الشخصيات الرئيسة في رواية(ملكة العنب) للكاتب نجيب الكيلاني ، حيث يظهر لنا هذا البطل شاباً مستقيماً يواجه الواقع بصلاية وارادة ممثلاً صورة عالم الدين المثلى حتى كانوا يطلقون عليه لقب(الرجل الصالح) ، فهو عدوّ لدود للكذب والنفاق والظلم والتعالم . مهنته الأصلية التدريس ولكنه يصلي بالناس ويخطب الجمعة ، كافح بعد وفاة والده الفقير حتى حصل على الشهادة العالية ، ومن منطلق وعيه الاسلامي يثير في خطبته قضية زكاة العنب الذي يزرعه الفلاحون بدلاً من الحبوب ، فيسود اللغط والجدل حول مدى مشروعية هذه الزكاة بعد أن اندفع بعض الفقراء الى القول بأنهم سيأخذون حقهم بالقوة اذا لم يأخذوه بالشرع ، ولا يأبه الشيخ محمد حسب الله بتهديدات أصحاب العنب ممثلين في(براعم) أو ملكة العنب التي تواجهه بالغضب والحنق والالتهام باثارة الفتنة^(٥٥) قائلة :

- "لقد بدأت العصابات تسطو على الحقول بسببك ، يظنون أن لهم حقوقاً عندنا . كان يمكنك أن تتفاهم معي قبل الخطبة فقد أستطيع أن أتدبر الأمر .
زم شفتيه وبدا الضيق على وجهه وظل مخفضاً بصره ، وقال بصرامة وهو يغالب غضبه :

الفصل الخامس البطل والقدر

- إن عالم الدين لا يأخذ إذناً من أحد حينما يريد أن يقول الحق ، وفي حديث أبي ذر: أوصاني خليلي بأن أقول الحق وإن كان مرّاً .

- لكنك يا شيخ محمد تفتح باباً للفتنة .

- حاشا لله .. أردت أن أدعو الناس لإخراج زكاة العنب .

- لك أن تقول ما تشاء ، لكن بطريقة لا تحدث بليلة" (٥٦)

ويرد عليها الشيخ محمد بأنه يقول كلمته ويمضي وللناس أن يطيعوا أو يعصوا ، وهو انما يفسر مبادئ الدين وليس المنبر عنده بوقاً من أبواق الحكومة ولكنه مكان طاهر تنطلق منه كلمات الله. وبهذه الارادة الصلبة ربض الشيخ محمد بجوار جثة قريبه الذي قتله العراقيون وظل ممسكاً بالنعش رغم ما عاناه من الاختناق بالقنابل المسيلة للدموع ، ومن ايذاء العسكر له حيث ضربه أحدهم بعصاه على جسده ورأسه فسالت الدماء على جلبابه الأبيض لكنه لم يتزعزع من مكانه في المظاهرة ، وقد انهالت عليه بعد ذلك سياط الجلادين فلم يستغث أو يبك بل أغمض عينيه وأغلق فمه وكان قلبه يخفق بذكر الله (٥٧) . وهكذا يستمر الشيخ محمد حسب الله بالتزام طريق الحق مكافحاً صابراً متوكلاً على الله راضياً بقضائه وقدره الذي يتوالى في تمحيصه بشتى الابتلاءات والمواقف الصعبة ، ثم ينتقل به من العسر الى اليسر ومن الضيق الى السعة حتى ينتهي به في آخر الرواية الى الانتصار على الأشرار والعودة الى قريته مرفوع الرأس مستعيداً ثقته الكاملة بالحياة والناس والزواج من ملكة العنب .

وهناك روايتان أخريان للكاتب نجيب الكيلاني احدهما بعنوان (اعترافات عبد المتجلي) والأخرى بعنوان (امرأة عبد المتجلي) ، عايش فيهما الكاتب شخصية من أقوى الشخصيات الحية التي رسمها حيث

الفصل الخامس البطل والقدر

أطلعنا على شخصية البطل (عبد المتجلي) وعرفنا على معالم تكوينه الثقافي والاجتماعي وكيف أثر هذا التكوين في توجهاته وانفعالاته وطموحاته ، وفي مقاومته للعالم المضطرب الذي يعيش فيه ويصطلي بالآلامه اذ يجسد هذا البطل مأساة جيل بأكمله ووطن بأكمله ، وتفكيره يتجاوز المألوف ويكشف عن الفساد السائد فيرى أن حلّ التناقضات لا يتم إلا بالبحث عن الجذور وتعمق الأسباب ، ويسعى الى تحقيق التقدم المادي والتكنولوجي في بلده فحين "التقى به الحاج إسماعيل المغربي وقال له مداعباً :

- أنت تتحدث عن التكنولوجيا يا عبد المتجلي مع أنك لم تزل تروي الأرض بالطنبور والشادوف وتشقها بالمحراث كما كان يفعل أبوك ، وكما كان يفعل الفراعنة .

تفكر عبد المتجلي برهة ثم ابتسم ثم قهقه عالياً :

- أنت على حق يا عم إسماعيل .

واستطرد وهو يلوح بسبابته اليمنى :

- أريد أن يكون الكومبيوتر حقاً لكل مواطن .

أمسك الحاج تهامي بكتفه وقال وهو يرمقه بنظرات جادة :

- أتمزج الجد بالهزل ؟ ؟

- كل الجد

- إنني لا أصدق ما تطلقه من شعارات .

- لماذا ؟

- الرغيف أولاً .

الفصل الخامس البطل والقدر

- هذه مقولة ساقطة نردها دائماً .. فالرغيف موجود والله لن يحرمنا من الحد الأدنى لحياتنا الحيوانية .. والكمبيوتر لن يمدنا بالأرقام والمعلومات فحسب ولكن سيثمر خبزاً وفاكهة وشيكولاتة أيضاً^(٥٨) .

وهكذا يبدو هذا البطل مثالياً في تصوراتهِ حالماً في طموحاتهِ حتى أطلقوا عليه (عبد المتجلي المجذوب) ولكن الواقع المرير يشده بعنف ويوقظه من أحلامهِ وتصوراتهِ ويعرضه للنكسات والهزائم والمساءلات القانونية ، والضرب والتعذيب أيضاً . ولكنه رغم كل ذلك يظل مصراً على تحقيق أهدافهِ مقاوماً في استماتة حتى ينسيهِ الاصرار الألم والأسى ويظل يحلم ويواصل الحلم مستمداً صموده من قوة مبادئهِ الإسلامية . وبهذا يصبح عبد المتجلي نموذجاً حياً لشخصية البطل المتنامي الذي يحمل نبض الانسان ومشاعره وأشواقه في الحرية والعدل والتقدم والطهارة^(٥٩) .

نماذج البطولة النامية :

وبالإضافة الى ما تقدم يهتم الأدب الاسلامي بنماذج الضعف البشري او البطولة الناقصة التي تحتاج الى تجربة ومعاناة وهي في طريقها الى النمو والاكتمال. و"ربما كانت هذه النماذج الناقصة اكثر جاذبية بالنسبة لحامل القلم لأنه يجد فيها مادة خصبة للمعالجة ومحاولة إخضاعها للعديد من العوامل والمؤثرات او الاحداث حتى تحقق من خلالها نموها وتطورها بأسلوب مقنع لتصل الى المثال المطلوب او القدوة المنشودة لأن مهمة الدعاة ليست قصراً على النماذج الصالحة الطيبة وحمايتها من الأنزلاق او المروق فحسب ، ولكن المهمة الاكبر تكمن من استنقاذ الجانحين واصلاح الفاسدين وفتح باب الامل امام اليائسين او المترددين والاخذ بأيدي التائهين الى طريق الحق والخير والجمال ، البطل في العمل الادبي الاسلامي هذا وذاك ، لأن الخروج من المأزق بطولة وكذلك التخلص من سلبيات السلوك وهواجس الضعف واغراءات الحياة الزائفة والانتقال من حال متردية الى حال متسامية ، والخروج من السلبية الى الايجابية والتخلص من ادران الشك والخوف والتسيب والقدرة على بدأ حياة نقية جديدة ، كل هذا يعتبر ضرباً من البطولة الجديرة بالابراز والتمجيد لانه يعني انتصار الخير على الشر في قلب الانسان اولاً وفي معترك الحياة ثانياً" (٦٠)

ولذلك فإن الأديب الإسلامي لا يقف عند مرحلة سقوط البطل وفشله بل يتجاوزها إلى مرحلة النهوض والنجاح وهذا المسار الإسلامي يختلف عن المسار الذي اندفعت فيه الآداب الجاهلية في تركيزها على خيبة البطل ومأساويته حتى النهاية فمن "اللافت للنظر أن أجناس الأدب الموضوعية كالمسرحية والقصة منذ أرسطو والى اليوم وهي تولي اهتماماً كبيراً

الفصل الخامس البطل والقدر

لسقوط هذا البطل وانكساره فيما يسمى بالخطأ المأساوي وهو خطأ في السلوك تخالف نتيجته ما يستحقه هذا البطل لقاء بطولته ، وهذا خطأ وليس خطيئة حيث أن الاخيرة أخلاقية بينما الخطأ قد يكون منشؤه سوء ترتيب المقدمات أو عدم تنظيم الأفعال التي يقوم بها هذا البطل أو أن هذه الأفعال برغم سلامتها يعوزها بعد النظر ومحاولة استبصار النتائج مما يؤدي إلى التحول في مصير هذا البطل فيفشل أو يسقط . وبرغم انسانية هذه اللحظة أو هذا المنعطف فهو لا يتناسب مع الانسان الذي كرمه الله على كثير من خلقه .

فليس السقوط أو الفشل هو فقط الذي يشكل حياة الانسان وإنما الحياة السوية مزيج من النجاح والفشل واستبصار واعتبار ينتقل به الانسان من الفشل إلى النجاح فلا بأس من الجمع بينهما ولكن على اساس نقلة الانسان إلى ما يليق به^(١١) من بناء الحياة وعمارة الكون كما أراد له الله سبحانه وتعالى وهياً – بعدله وحكمته – جميع الاسباب الموصلة إلى النجاح في تحقيق هذا الهدف ، فلا ينبغي للانسان ان يصيبه اليأس والقنوط إذا فشل ، بل يجب عليه ان يعيد المحاولة بصبر اكبر ودقة اكثر في اختيار الاسباب والمبادئ المؤدية إلى تحقيق ذلك الهدف السامي .

وهذا الاصرار على تحقيق النجاح في الحياة مرتبط بمدى ايمان الانسان بوجود الله وعدله وحكمته واتقانه لنظام القضاء والقدر الحاكم لجميع الوجود الصادر عنه سبحانه ، ويتعزز هذا الايمان باتخاذ منهج التوحيد والعبودية لله وصولاً الى الكمال الإنساني المنشود ، فالانسان من بين كل الكائنات هو الكائن الذي انصبت عليه الرحمة الالهية الفائضة فوهبته العقل والارادة وجعلته لوحده الموجود الذي يقبل الوصول إلى درجات الكمال الممكنة فكان هو الموجود المكرم (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)^(١٢) وكان هو

الفصل الخامس البطل والقدر

الموجود الذي سخرت له الموجودات وخلقت لأجله لكي يواصل مسيرته في طريق الكمال من جميع جهات حياته . قال تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) ^(١٣) "وجعل الهدف من الخلقة هو العبادة إشارة إلى أن درجة العبودية لله تعالى كلما ترقى الإنسان في مدارج الكمال وأصبح أكثر قرباً من اعظم حقيقة في الكون وأكثر علماً وارتباطاً بواقعه كعبد لخالق الكون العظيم" ^(١٤) . فالارتقاء الروحي هو أسمى هدف في حياة الإنسان ، وهو أشد ما يهتم بابراره الأدب الإسلامي دون أن يغض الطرف عن الجانب المادي .

التصوير الواقعي للبطل :

إن سمة الواقعية في الأدب الإسلامي تجعله يصور الإنسان جسداً وروحاً ويبين مظاهر التكامل بينهما مع التركيز على أهمية الروح في توجيه الكيان بعامة . ويفضح الدعوات المادية الجامحة التي تحط من قيمة الإنسان وتسقط كرامته وشخصيته اذ تصوره تصويراً حيوانياً خالصاً لا هم له إلا اشباع شهواته الغريزية بأي طريق دون حياء أو خجل أو اعتبار لدين أو خلق متأثرة في ذلك بالتفسيرات المادية لطبيعة الإنسان كالتفسير الفرويدي الجنسي والتفسير الاجتماعي لدوركايم والتفسير الاقتصادي الماركسي والتفسير الوجودي وغيرها . لذا يسعى الأدب الإسلامي إلى بيان مساويء المجتمعات المعاصرة وعلاقتها بالنظريات الالحادية والتفسيرات المادية .

وهذا عنصر هام يدعم الوعي الإسلامي الصحيح ويقوي نظرتنا العامة بغية التخلص من برائث الفكر الجاهلي . إضافة إلى هذا يصور الأدب الإسلامي حقيقة الدوافع الانسانية وطبيعتها واضعاً لها الضوابط المانعة من انطلاقها في الاتجاهات العمياء وسبل الضلال ، فهو لا ينكر ما أودعه

الفصل الخامس البطل والقدر

الله تعالى في كيان الانسان من دوافع وطاقت و غرائز ، لكنه لايلقي الحبل على الغارب وإنما يمسك بكل جانب من جوانب النفس البشرية فيوجهه الوجهة المطلوبة ويضعه في موضعه الصحيح حادثاً المرء على التسامي والتجرد من سفاف الدنيا ليلحق برتبة الملائكة من حيث التقوى والعبادة والاخلاص ، دون حدوث انفصام بين ضرورات الجسد واشراقات الروح وهذا هو التوازن التربوي الإسلامي الرائع الذي تشع أنواره فتبعث السعادة الحقة والدفء الروحي والایماني في النفوس والأفئدة ولهذا التوازن قيمة عظمى في تحقيق الحياة الانسانية الهادئة بمراعاة التكامل الوظيفي في صفات الانسان وخصائصه الفطرية وحاجاته الاساسية .

ولهذا يحرص الأدب الإسلامي على تصوير مظاهر التكامل النفسي وأنواعه وتجلياته في الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية العامة .

فمن البديهي أن ذات الانسان تتفاعل كلها مع المحيط الخارجي دون استثناء جزء منها كالعقل أو الروح أو الغرائز ، وبهذا التفسير الشمولي أو التكاملي يتفرد الأدب الإسلامي و يختلف جذرياً عن الآداب الجاهلية التي قطعت أوصال النفس البشرية وبعثرتها فاقترنت على مخاطبة الغرائز والعواطف الهوجاء والشهوات الصاخبة .

ومن الطبيعي أن الأدب الإسلامي لاينكر قيمة الجسد والانفعالات والغرائز ولكنه يضبطها بالمقاييس الروحية والضوابط الربانية ، ذلك لأنه منهج وسط بين الاتجاهات المتطرفة المنحرفة ، لايؤمن – كالدرونية – بحيوانية الانسان ، ولايؤمن – كالهندوكية والبوذية – برهبانية الانسان . بل يؤمن أن الانسان قبضة من طين الارض ونفخة من روح الله وقد امتزج هذان العنصران في كيان واحد لايقبل التقسيم . ومن هذا المنطلق يختلف الادب الإسلامي عن الآداب الجاهلية حين يعرض للحظة الضعف التي يمر

الفصل الخامس البطل والقدر

بها البشر بعامية . فالانسان معرّض بطبعه للزلّات والهفوات والانحرافات ، لذا فتح الإسلام باب التوبة على مصراعيه وكثيرة هي النصوص القرآنية والنبوية التي تحث الانسان على الانابة إلى الله تعالى وترك المعاصي وطلب الغفران ، ولذلك يلتزم الأدب الإسلامي بتصوير هذا الجانب الهام وتسليط الاضواء الساطعة عليه اعترافاً بوجود لحظة الضعف ووقوعها في حياة البشر ولكنه لا يقرّ أن تصوّر تصويراً مركزياً يخرجها عن حدودها ويرفعها إلى حيث الفضيلة والرفعة كما يفعل أدباء الجاهلية حين يصورون لحظة الضعف على أنها لحظة بطولة وانتصار مستخدمين المصطلحات المزيفة والعبارات الجوفاء التي تزيّن مواطن الانحرافات وتستتر معاييبها ونتنها لتغري النفوس الساذجة وتوقع القلوب الضعيفة . فالبطل في هذا الادب الجاهلي هو الرجل الشاذ الذي يؤثر دوماً الفساد والانحراف على الاستقامة والرشاد والصلاح ، هو الشخص العادي معروضاً من نقطة الضعف المسيطرة عليه ومرسومة لوحاته من هذه الزاوية وحدها أو بصفة غالبية ، ولا يتخرج أدباء الجاهلية من إطلاق اسم (الواقعية) على هذا التشويه لطبيعة الانسان وطبيعة الحياة .

تصوير الأشرار :

إن الواقعية الحقّة – بمنظورها الإسلامي – لاتزعم أن الانسان خير كله ولا تزور عن تصوير الشرّ في تصرفاته ، ولكنها تقول عنه إنه شرّ وتصوره على أنه خطأ لا ينبغي أن يكون ^(٦٥) . وإن الادب الإسلامي ليحذو حذو القرآن الكريم في تصويره الهادف لظواهر الشر الصادر من بني الانسان ، فكما أن القرآن صوّر فضل المؤمنين واحسان المحسنين فقد صور أيضاً رجس المشركين وفساد المفسدين ولكن كلاً من التصويرين كان يهدف إلى غاية واحدة هي إرساء قواعد الخير والفضيلة في

الفصل الخامس البطل والقدر

المجتمعات واقتلاع جذور الشرّ والرذيلة منها . ولذلك فهو حين يصور الشرّ إنما يصوره من أجل الخير. وهذا هو واجب الأديب المسلم الذي يتخذ القرآن الكريم رائداً وقائداً في هذا المجال فلا ينكر أن في البشرية ضعفاً ولكنه لا يريد أن يبرّر هذا الضعف ويهوّنه في نفوس الناس "فكتاب الله وحديث رسول الله كثيراً ما ألماً بهذا الضعف ولكنهما لم يعرضا ذلك لمجرّد تسجيل الواقع وإنما عرضاه رغبة في بيان بشاعة هذا الواقع وسعيّاً إلى الارتفاع بالإنسان من وهدهته التي ينحدر إليها وتطوير حياته وترقيتها واعلاء غرائزه والسموّ بها وقد كانت الحياة منذ آدم عليه السلام وظلّت إلى يومنا هذا ميداناً عريضاً يصطّرع فيه الخير والشر ويلتقي على صعيده البرّ والفاجر . والأدب كان وما يزال يتغذى من هذا الصراع وينمو ، وانه ليس من المنطق في شيء أن نقصر هذا الأدب على خير الخيّرين وأن نختار أبطاله من كملة الرجال وفضليات النساء وأن ندير ظهورنا للشرّ والرذيلة وأن نعتبرهما غير موجودين .

إن حرية تصوير الخير والشرّ مكفولة للأديب المسلم ، ففي وسعه أن يختار أبطاله من الأطهار الأبرار أو من الأخبث الأشرار أو من كليهما معاً ، وذلك بشرط واحد هو أن يكون الاحساس الذي يستقر في نفس المتلقّين هو نفس الاحساس الذي يتركه القرآن الكريم في النفوس عند تصويره لهذين الضربين من الناس" (٦١) ، وذلك الاحساس هو النفور من الشرّ وكراهية الأشرار ورفض ما يصدر عنهم من القبائح ، وهذا الأسلوب الإسلامي في تصوير الشرّ والقبح يختلف عن أسلوب الأدباء الغربيين اختلافاً جوهرياً" فالشرّ الذي نراه مصوراً في المسرحيات والقصص والنحوت الأوروبية أو بعضه على الأقل لا ينتهي إلا بمزيد من الشرّ وإتاحة فرص تغيير الفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها ... إن الأدب

الفصل الخامس البطل والقدر

الإسلامي قد يصوّر القبح أحياناً ولكن بطريقة نظيفة تنتهي إلى رفض هذا القبح والاعتبار به وعدم الاغراء به" (٦٧) فهناك فرق واضح بين تصوير الرذيلة على أنها لحظة من لحظات ضعف الانسان ، وبين تقديمها للقراء على أنها بطولة تستحق التمجيد ومُثل ينبغي أن يحذو الناس حذوها .

والحكم الفصل في هذه المسألة هو القرآن الكريم اذ نجده حين صوّر خطيئة آدم عليه السلام فقد صورها على أنها لحظة من لحظات ضعفه أمام إغراء الشيطان لالحظة بطولة حقق فيها ذاته كما زعم بعضهم ، وحين عرض لقصة قابيل وهابيل فقد جعلها صورة فذة لأعنف ضروب الصراع بين الخير والشر وأشدّها قسوة اذ وصفت الانسان المؤمن المسالم المفوّض أمره إلى الله الراضي بقضائه ، والانسان الشرير العدوانيّ الذي ينقاد إلى نفسه الامارة بالسوء ولكن الاحساس الأخير الذي تتركه قصة الأخوين عند القراء إنما هو الإحساس بالأسى والحسرة على القتل المغدور والكراهية والازدراء للقاتل الغادر ، والاجتواء والنفور من جريمة القتل .

بل إن القرآن الكريم صوّر لنا ندامة القاتل على فعلته ليزيدنا عمقاً في كراهية جريمة قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلّا بالحق (٦٨) وكذلك نجد في قصة يوسف عليه السلام حيث يبدأ الصراع الخارجي فيها بقول يعقوب (ع) لابنه يوسف: (يَبْنِي لَا تَقْصُصْ رُعْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ) (٦٩)، فهذا القول يكشف عن أن اخوة يوسف كانوا منطوين على الغيرة والحسد والكره ليوسف وهم- بهذه الأهواء النفسية- مستعدون لاستقبال إحياءات الشيطان ووسوساته لهم بالكيد والمكر بيوسف حتى لو أدى ذلك الى ارتكاب الحد الأقصى من الجريمة وهو القتل .

الفصل الخامس البطل والقدر

وقد غابت عنهم حقيقة مهمة وهي أن هذا الطفل الصغير وراءه ارادة عظيمة هي ارادة الله الغالبة على المدى البعيد ، وهنا يتضاءل دور الشيطان قياساً الى فاعلية القدر الالهي الذي يصل بالصراع الى نهايته المرسومة بانتصار قوة الخير ممثلة بيوسف (البطل) وهزيمة قوى الشر ممثلة باخوته في قولهم: (يَا أَبَانَا أَسْتَغْفِرُ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ) (٧٠) وممثلة قبل ذلك بامرأة العزيز في قولها: (وَمَا أَكْبَرُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٧١)

فان هذا التبدل في مواقفهم يكشف عن تبدل في نوازعهم الداخلية بعد صراع ينهزم فيه الشيطان وتنتصر قوة الخير على قوة الشر في نفوسهم، ورغم ما في القصة من تصوير لحظات الضعف والهبوط لدى امرأة العزيز ، ولكن المحصلة النهائية لهذه القصة هي انتصار قيم الفضيلة واندحار الرذيلة وخيبتها وندمها وهزيمة الشيطان .

تصوير الصراع بين البطل والشيطان :

وفي ميدان الصراع بين الانسان والشيطان يجد الأدب الإسلامي آفاقاً واسعة وجوانب رائعة وحقولاً خصبة للابداع الفني الأصيل ، ويمكن أن نمثل في هذا المجال بقصة (وسوسة الشيطان) للكاتب عبد الحميد جودة السحار ضمن مجموعته القصصية (همزات الشياطين) حيث يظهر لنا بطل القصة (صلاح) مأخوذاً بفتنة الشيطان حتى سقوطه بارتكاب الخطيئة مع (بديعة) .

ولكن الكاتب لا يتوقف عند لحظة السقوط والهبوط بل يتجاوزها الى رسم الحركة المضادة لحركة الهبوط فينهي قصته بلحظة الافاقة والارتفاع عن مستوى الحيوان والعودة الى الانسانية فيقول: "وانتهى كل شئ فانسلت بديعة في خفة الى مسكنها ، وقام صلاح الى الباب يجر عاره ، وأغلقه

الفصل الخامس البطل والقدر

وهو في ذهول عميق وعاد الى فراشه كسير الفؤاد يتساءل عما فعل وارتمى في سريره كأنما ارتمى في أتون من النار فجعل يتفزع ويتأوه وتحرك ضميره وراح يصرخ: ضيعك شيطانك فيما جنيت؟ لذة عبرت يعقبها حسرة طويلة وعذاب مقيم ، لقد هويت فحق عليك عذاب الحريق .

واستمر ضميره يخزه وخزاً شديداً وهو يتلوى من العذاب ، وضاق صدره فترقرق الدمع في عينيه فلم يستطع حبسه فجري على خديه واستمر في عذاب حتى ارتفع صوت المؤذن يؤذن بالفجر ، فأحس كأن صوته نار تصب في أذنيه فوضع اصبعيه في أذنيه ليصمهما عن سماع الأذان الذي يزيد من أشجانه ولكن صوت المؤذن كان يقرع سمعه ، فكأنما شواظ من نار سددت الى قلبه فأحرقته احراقاً ، وارتفعت النار الى صدره فأضنته وأحس سميرة [زوجته] تنهض من فراشها فأحس عرق الخجل يتصيب منه حتى يغمره ، واقتربت من سريره فود أن تبتلعه الأرض قبل أن تمسه ولكن يد سميرة لمست كتفه في رفق وهمست في حنان :

- صلاح .. صلاح انهض قد أذن المؤذن .

فهم بأن يصيح فيها أن تبتعد عنه وألا تلمسه ، ولكن صوته انحبس ولم يجد مخرجاً ، فعادت تهزه وتهتف :

- صلاح .. صلاح .. قم . الصلاة خير من النوم

واقتربت بوجهها من وجهه ، فلمحت دموعه تجري على خده ، فهمست في فزع:

- صلاح ، ما بك ؟ أتبكي ؟ .. قم يا حبيبي .

- دعيني

الفصل الخامس البطل والقدر

- ما بك يا حبيبي ؟

- رأيت رؤيا مفزعة ، رأيت نفسي أطرده من الجنة .

- أضغاث أحلام

- لا يا سميرة ، هتف بي هاتف : تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار..

تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار .

فضمته سميرة الى صدرها في حنان وقالت :

- لا يا صلاح ، إنها وسوسة الشيطان ، نعوذ بالله منه وقم يا حبيبي .

ونهض صلاح ليغتسل من اثمه ، وانطلق حزيناً كئيباً يحتقر نفسه ،

ويعجب لضعفه . وسمع صوتاً آتياً من أغوار نفسه كأنه همس ينبعث من

مكان سحيق ، ولكنه بلغ أذنيه واضحاً قوياً ، وانساب فيها عذباً ندياً : كل

ابن آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون

فتمتم والدموع تخضب وجهه : اللهم إني أستغفرك وأتوب اليك " (٧٢)

فهنا يصل الكاتب الى القمة التي تدخل قصته في المنهج الاسلامي حيث

الواقع الكبير الذي يشمل لحظة الضرورة ولحظة الانفلات من الضرورة

والانطلاق مع الأشواق العليا العميقة في كيان الانسان اذ إن بطل القصة-

في غمرته بعد ارتكاب الخطيئة- يستمع الى صوت المؤذن يؤذن لصلاة

الفجر فتنساب في نفسه نغمات الأذان مع نسيمات الفجر وتغسل من نفسه

رويداً رويداً أدران الخطيئة فيفيق الى نفسه ويتوجه بمشاعره الى الله

يستغفره ويتراضاه.

وهكذا نتحدث عن الخطيئة ومع ذلك نكون في فننا مسلمين ونكون

واقعيين ، واقعيين مع الانسان كما هو في حقيقته كلها : الحقيقة الكبيرة

الفصل الخامس البطل والقدر

المعقدة المتعددة الجوانب ، لا كما هو في جانب واحد من جوانب تكوينه الكثيرة الكبيرة ، الجانب الذي يجتزئ به (الواقعيون) الصغار ثم يزعمون أنهم هم الواقعيون! ويزعمون أن الواقعية لا تكون الا حين نعزل الحيوان الذي يشتمل عليه الانسان ونملأ به فراغ الصورة كله .

وكل فن يصور لحظة الضعف البشري على أنها انتصار الانسان واثباته لذاته ومن ثم يشيد بها ويجعلها لحظة بطولة ويسلط عليها الأضواء ويتركها هي النهاية التي يقف عندها الانسان لا يبرح ولا يريم ، هو فن يقلب الحقيقة البشرية كلها بل حقيقة الحياة في جميع مجالاتها ويزور هذه الحقيقة ويشوهها ؛ لأنه لا يستمد من نبعها الحقيقي وانما يستمد من خيالات مخبولة كخيالات الحشيش والأفيون^(٧٣). ونجد في أدبنا الاسلامي مثلاً آخر لهذا البطل المتحول من الضعف الى القوة ومن السقوط في الرذائل الى النهوض والارتفاع في مدارج الحق والفضائل ، نجد هذا المثال في رواية(قضية أبو الفتوح الشرقاوي) للكاتب نجيب الكيلاني ، حيث تظهر لنا شخصية أبو الفتوح الشرقاوي الذي حملت الرواية اسمه ، شخصية متحولة انتقلت من عالم الضياع والضللال ، الى عالم السكينة والسلام والهدى.

فقد كان هذا الرجل لصاً يهوى الكذب وقد جلب على نفسه المتاعب بادعائه أنه رأى جثة القتيلة المزعومة(عنايات هانم) زوجة (اللواء الشريجي) ، وتطور هذا الادعاء على يد الشرطة نتيجة للتعذيب الى اعتراف تفصيلي كاذب بأنه هو الذي قتل عنايات البحيري وتقاضى مقابل ذلك مبلغاً ضخماً ، ولكنه لا يعرف أين ذهبوا بالجثة ولا الأشخاص الذين كلفوه بالمهمة ودفعوا له الثمن ، ثم تتطور المسألة الى ملابسات يدفع أبو الفتوح ثمناً لها معاناة وتعذيباً الى أن تتحول قضيته الى قضية عامة تشغل المجتمع كله ، الدولة والأحزاب والصحافة وعامة الناس . وبعد الافراج

الفصل الخامس البطل والقدر

عنه تبدأ حياته بالتحول والانتقال الى التدين والتزام الطريق المستقيم في أخلاقه وسلوكه عقب انضمامه الى جمعية اسلامية كان لها الأثر القوي في أفكاره ووجدانه . وهكذا أصبح أبو الفتوح الشرقاوي رجلاً صالحاً بعد أن تخلّى عن الكذب واللصوصية وبعد أن مرّ بتجربة مريرة وقاسية ذاق فيها الويل والعذاب ، وصار يدعو الى الله والى نظافة القول والسلوك^(٧٤) .

أسلوب المقابلة بين النماذج البشرية :

تتعدد صور البطل في ميدان الأدب الاسلامي المتأسي بالقرآن الكريم في رسم النماذج البشرية المتنوعة ، ولتأكيد قيم الخير وترسيخها في النفس ، يتخذ القرآن أسلوب المقابلة بين تلك النماذج ليظهر من احتكاكها الوجه الامثل للحياة حيث يتجلى الطهر والعفة والجمال كقيم مطلقة للانسان الامثل والحياة التي يرتضيها الإسلام للبشر.

ونجد لهذا الأسلوب القرآني مثلاً في قصة اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام حيث يسلم هذا الابن البار نفسه لأبيه لينفذ فيه رؤياه في تسليم كامل وطاعة خالصة يجليها القرآن الكريم في دقة وإحكام وإيحاء ثرّ حيث يقول :

(فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَآبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّ لِلْجَبِينِ. وَتَدِينُهُ أَنْ يُابِرْ هَيْمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ. وَفَدَيْنُهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ)^(٧٥)

يقابل ذلك تماماً ويفارقه موقف ابن نوح عليه السلام حين يرفض هذا الابن العاقّ نصح ابيه وتأخذه العزة بالاثم فيوغل في عقوقه الذي يجليه القرآن الكريم في قوله : (وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنَئِي أَرَأَيْتَ لِمَ مَعَنَا

الفصل الخامس البطل والقدر

وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ. قَالَ سَأُوبَى إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالٌ بَيْنَهُمَا الْمَرْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِقِينَ^(٧٦). "وكلا الموقفين يتسم بالدقة والاعجاب البالغين ، فمن حركة ونماء يجليهما اتصال الافعال وتراسل ماهياتها إلى حشد ردود الافعال في ترابط وتساعد يؤذن بنهاية تحسم الموقف لصالح الخير والخيرين ... وهذا ما يجب ان يتسامى اليه كل نتاج ادبي . هذا فضلاً عن الاسلوب القصصي الذي يسري في هذه الآيات ويجذب إليه عقل المتلقي ووجدانه معاً"^(٧٧).

ولا تظل النماذج البشرية المتباينة في القرآن متباعدة بمواقعها من السور ، بل "انها لتتجاوز ويقترن بعضها ببعض في السورة القرآنية كامرأة نوح وامرأة لوط يقابلهما صلاح امرأة فرعون ومريم ابنة عمران ، ويلاحظ ما في النماذج من ثراء يجليه تعدد العلاقات حيث ان الاوليين كانتا زوجتين لرجلين صالحين بينما كانت الثالثة زوجة لرجل مشرك ... وهكذا يتضح اتجاه النماذج الانسانية في محاولتها التطلع نحو كل ما هو حق وخير من خلال الجمع بين مختلف الجوانب لتتكامل الصورة العامة الفضلى التي تجلي رقي الانسان وتكريم الله تعالى له"^(٧٨).

وفضلاً عما تتجه إليه النماذج القرآنية من اهداف تربوية وتعليمية ، فهي شخصيات واقعية وليست افتراضية ، اذ تبقى متعلقة بمواقعها التاريخية المعروفة رغم ما تقدمه من المفاهيم والقيم العامة غير المحددة بزمان او مكان ، وهذا ما يفيد منه الادب الإسلامي حيث "يصور خطين متقابلين متعارضين كل التعارض ، خط الاستقامة الذي يسير وفقه الانسان حين يجعل نصب عينيه تحكيم شرع الله وتمثل مقومات العقيدة الصافية ، لكن التصوير الادبي هنا لا يأخذ مساراً نظرياً تجريبياً ، بل انه يشفعه بالنماذج التطبيقية والامثلة الواقعية التي شهدتها حياة السلف الصالح اما الخط الثاني

الفصل الخامس البطل والقدر

المعارض للاول فهو خط الانحراف والاعوجاج وهو الذي عليه اكثرية الامم والمجتمعات في كل عصر فضلاً عن مجتمعات اليوم ، وانه يظهر بقوة كلما اتخذ الانسان الشيطان خليلاً له يستشير في كل شأن من شؤونه ويرجع إلى وساوسه في كل امر من امور حياته " (٧٩) وإن اهتمام الادب الإسلامي بعرض وتصوير الخطئين معاً انما هو لتحذير الانسان من الوقوع في مخاطر الخط الثاني عن جهل أو ضلال .

وهكذا يتخذ تصوير الشر في الادب الإسلامي وسيلة لتحقيق الخير في حياة الانسان والسير به في مدارج الفضيلة والكمال ، وهذا عكس ما تسعى اليه الآداب الجاهلية حين تجعل تصوير الشر غاية في ذاته بحجة الواقعية والامانة في نقل الواقع ومن هذا الشر المقصود في تلك الآداب ما تدّعيه من عداا الطبيعة للانسان وما يتعلق بهذا العداا من مشاعر سيئة وحالات نفسية مؤلمة حاولت تلك الآداب المنحرفة تعميقها في وعي الانسان بما يجعل حياته مظلمة مكفهرة لا أمن فيها ولا استقرار اما الادب الإسلامي فهو يتفرد ويستقل بنظرته الخاصة التي ترى في الانسان كائناً ايجابياً خلقه الله سبحانه وكرمه بالخلافة في هذه الارض وسخر له سائر المخلوقات ليستغلها في سبل الخير والصلاح .

لذلك فإن المسلم المؤمن بهذا التصور الإسلامي لا يجزع ولا يقلق ولا يضطرب بعد ايمانه بقضاء الله وقدره واطمئنانه إلى انه لا يريد له إلا الخير ، تهديه في ذلك علاقة المودة لله والحب والرضى المتبادل (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ) (٨٠) ولا تحكمه قط علاقة البغضاء والشحناء والصراع مع الله والطبيعة ، تلك العلاقة التي تلوث الاداب الجاهلية الحديثة كما لو ثت اساطير الاغريق من قبل (٨١) .

ارتباط البطل بالواقع العملي :

ولا ينفصل الايمان بالله في ضمير المسلم عن العمل الصالح في حياته اليومية ، بل شرط الايمان في الإسلام ان يقترن بالعمل ليتحقق من ذلك توازن الانسان المطلوب في مجال العلاقة مع الله تعالى " فيكون مؤمناً به ايماناً صادقاً وفي نفس الوقت عاملاً في سبيله بصدق واخلاص من اجل ان تكون شخصيته اسلامية صالحة تنفع الإسلام والمسلمين وترتفع في هذه الاجواء الايمانية نحو درجات التكامل .

ان الإسلام يعتبر ان أي اختلال في هذه العلاقة من شأنه ان يضعف محصلتها النهائية ومن ثم تفقد الشخصية روحيتها الاسلامية ، بل انها تبتعد عن منهج الإسلام فيما لو فقد احد العنصرين (الايمان أو العمل) " (٨٢) كما ورد هذا المفهوم عن الامام الصادق (ع) في تفسيره قوله تعالى : (وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ) (٨٣) قال: " كفرهم به ترك العمل بالذي اقرّوا به " (٨٤) ومن الواضح جداً في القرآن الكريم تأكيده في آيات كثيرة على الارتباط الوثيق بين الايمان والعمل الصالح ، كقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَزَاءٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ أَفْئُورُ الْكَبِيرِ) (٨٥)، وقوله تعالى : (وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى) (٨٦).

كما ورد هذا التأكيد على ارتباط الايمان بالعمل في احاديث عديدة من السنة المطهرة ، كقول النبي(ص) : (الايمان عقد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان) (٨٧) وقول الامام علي(ع) (الايمان والعمل أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان لا يقبل الله احدهما إلا بصاحبه) (٨٨) فهذا الارتباط بالواقع العملي يبتعد بالشخصية الاسلامية عن المثالية الخيالية والانكفاء على الذات والعزلة عن الحياة والناس ، ويجعلها اكثر تفاعلاً مع اجزاء

الفصل الخامس البطل والقدر

الحياة ومفرداتها ويهبها حساً اجتماعياً يعد ضرورياً في بناء المجتمع الإسلامي المتناسك.

التصوير الفني للبطل :

وبناء على ما تقدم فإن صورة البطل في الادب الإسلامي لا تكتسب صفتها الإسلامية التامة إلا في سياقها الاجتماعي ودورها الفاعل في تطوير المجتمع وتمرداها على مظاهر الشرّ والظلم فيه وسعيها الحثيث في نشر القيم الإسلامية في جميع انحاء ومفاصله ، وعندها يصبح هذا البطل تجسيدا حياً لفكرة الاديب الإسلامي "التؤدي دوراً متمزج فيه المنفعة بالمتعة لدى المتلقي ، فيتفاعل معها ويتأثر بها ، ومن ثم تتولد لدى ذلك المتلقي قناعات بعينها قد تدفعه إلى اتخاذ موقف ، وهذا التأثير واسع الآفاق رحب المدى ، فقد ينمو ويتسع اكثر مما في شخصية البطل .

وهذا راجع إلى عاملين اساسيين : اولهما قدرة الكاتب على الوفاء بمقتضيات الفن والفكر بحيث لا يحد من رؤية المتلقي ، ولكن يدفعه إلى مزيد من التفاعل والتفكير فيخرج بإضافات وتخيلات وابتكارات تجعل الرؤية اكثر عمقا وشمولاً ، وكأن المتلقي في هذه الحال يتحول - تلقائياً- إلى امتداد طبيعي لفكر الكاتب وتصورات المتنامية المتفاعلة ، اما العامل الثاني فهو اندماج المتلقي مع العمل الادبي وتقبله بحساسية ورضى صادق ، ولاشك ان اكتمال هذه الدائرة يحقق الهدف الاسمي من الادب ، فالادب الإسلامي بالضرورة قوة فاعلة مغيرة إلى الافضل"^(٨٩) إذا استطاع الاديب الإسلامي ان يجذب المتلقي ويقنعه بشخصية البطل المتميزة بقوتها ونقاها وصمودها وجهادها في سبيل الله وتضحياتها ، وبالأخص حين تكون تلك الشخصية حقيقية يطوعها الكاتب الإسلامي لعمله الادبي " لكن الامر لا يقف عند هذا الحد، لان الكاتب لا ينقل الحياة او الشخصية كما هي بأسلوب

الفصل الخامس البطل والقدر

فوتوغرافي ، انه يضيف إلى تلك الشخصية لمسات وظلالاً وسمات جديدة ويحشد لها الاحداث المناسبة ويتخيل الحوار المناسب ويدخل بها ومعها في وقائع وممارسات متخيلة تكشف عن دخيلة الشخصية وتفسر حركتها وفكرها ، المهم ان الكاتب قد يحذف وقد يضيف حتى يستوي امامه النموذج الذي يريد وهكذا نرى ان شخصية البطل ليست صورة طبق الاصل من الواقع ولكنها كائن حي جديد تكاملت لديه المواصفات والاسباب التي تجعله قادراً على اداء دوره ، وفي هذه النقطة بالذات تتفاوت القدرات الابداعية من كاتب إلى آخر ويتميز نتاج كاتب عن آخر^(٩٠) بقدر ما يمتلك الكاتب من تصور شامل ودقيق لطبيعة الانسان في عناصره الاساسية ومكوناته الفطرية وما يطرأ عليها بمسيره في سبل الخير او الشر وطبيعة علاقاته بالله والكون والمجتمع .



هوامش الفصل

- (١) د. عبد الحميد بوزوينة ، نظرية الادب في ضوء الإسلام ١٣٢/٣
- (٢) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي / ١٨١ (بتصرف)
- (٣) السيد حسن الشيرازي ، العمل الادبي / ١٥٠
- (٤) محمد علي التسخيرى ، التوازن في الإسلام / ١٨
- (٥) سورة التوبة ، الآية (٥١)
- (٦) سورة الشمس ، الآيات (٧-١٠)
- (٧) سورة الانسان ، الآيتان (٢٩-٣٠)
- (٨) التوازن في الإسلام / ١٩
- (٩) محمد صادق الحسيني الروحاني ، الجبر والاختيار / ٧٨
- (١٠) مرتضى المطهري ، العدل الإلهي / ١٤٩
- (١١) مركز الرسالة ، الأمر بين الأمرين / ١٦
- (١٢) الجبر والاختيار / ٨٧
- (١٣) سورة الحديد، الآية (٥)
- (١٤) سورة التغابن ، الآية (١)
- (١٥) سورة البقرة ، الآية (٢٨٤)
- (١٦) ينظر : الأمر بين الأمرين / ١٧-٢٠ (بتصرف)
- (١٧) منهج الفن الإسلامي / ١٥١
- (١٨) د. فؤاد المرعي ، المدخل الى الآداب الأوربية / ٢٩
- (١٩) د. عبد الرحمن رأفت الباشا ، نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ١٨٥
- (٢٠) د. نجيب الكيلاني ، مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٥١-٥٢
- (٢١) الجبر والاختيار / ٨٨
- (٢٢) سورة الأنسان ، الآية (٣)

الفصل الخامس البطل والقدر

- (٢٣) سورة الانعام ، الآية (١٠٤)
(٢٤) سورة الشورى ، الآية (٣٠)
(٢٥) سورة يونس ، الآية (١٠٨)
(٢٦) سورة الروم ، الآية (٤١)
(٢٧) سورة الشمس ، الآيات (٧-١٠)
(٢٨) سورة التوبة ، الآية (٧٠)
(٢٩) سورة فاطر ، الآية (١٥)
(٣٠) سورة يونس ، الآية (٤٩)
(٣١) سورة التكويد ، الآية (٢٩)
(٣٢) سورة يونس ، الآية (١٠٠)
(٣٣) سورة البقرة ، الآية (١٠٢)
(٣٤) سورة الانعام ، الآية (١٣٧)
(٣٥) سورة البقرة ، الآية (٢٤٩)
(٣٦) سورة الصافات ، الآية (١٠٢)
(٣٧) المجلسي ، بحار الأنوار ٩/١٠-١٠
(٣٨) الصدوق ، التوحيد / ٣٦١ . وانظر بحار الانوار ١٦/٥
(٣٩) الكليني ، أصول الكافي ١/١٢٢
(٤٠) الكافي ١/١٥٩
(٤١) التوحيد / ٣٨٠ . وكذلك : الكافي ١/١١٩-١٢٠
(٤٢) التوحيد / ٣٨٠
(٤٣) الكافي ٢/٥٨
(٤٤) التوحيد / ٣٤٠ . وانظر الكافي ١/١٤٢ ، وبحار الانوار ٥/٥٧
(٤٥) الكافي ١/١٥٨ . وانظر التوحيد / ٣٥٩
(٤٦) الكافي ١/١١٧ . وانظر التوحيد / ٣٤٣

الفصل الخامس البطل والقدر

- (٤٧) التوحيد / ٣٦٩
- (٤٨) ابو القاسم الخوئي ، البيان في تفسير القرآن / ٨٨
- (٤٩) الشيخ المفيد ، تصحيح اعتقادات الامامية / ٢٠٢
- (٥٠) سورة الرعد ، الآية (٣٩)
- (٥١) الامر بين الامرين / ٩٦
- (٥٢) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٥٤-٥٣
- (٥٣) منهج الفن الإسلامي / ١٥٥
- (٥٤) مرتضى المطهري ، الرؤية الكونية التوحيدية / ٤٤
- (٥٥) ينظر : د.حلمي محمد القاعود ، الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ٥٩
- (٥٦) نجيب الكيلاني ، ملكة العنب / ٩
- (٥٧) ينظر : ملكة العنب / ٩٦ ، ٤٠ ، ١٠
- (٥٨) نجيب الكيلاني ، اعترافات عبد المتجلي / ٢٤ - ٢٥
- (٥٩) ينظر : الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ٥٨ - ٥٩
- (٦٠) مدخل إلى الادب الإسلامي / ٥٥
- (٦١) الأدب الإسلامي . قضية وبناء / ٢٠
- (٦٢) سورة الاسراء ، الآية (٧٠)
- (٦٣) سورة الذاريات ، الآية (٥٦)
- (٦٤) التوازن في الإسلام / ٣٣
- (٦٥) ينظر : نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٤٦/٣
- (٦٦) نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد / ١٩٦
- (٦٧) الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ١١٠
- (٦٨) ينظر : نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ١٩٧
- (٦٩) سورة يوسف ، الآية (٥)

الفصل الخامس البطل والقدر

- (٧٠) سورة يوسف ، الآية (٩٧)
- (٧١) سورة يوسف ، الآية (٥٣)
- (٧٢) عبد الحميد جودة السحار ، همزات الشياطين / ٤٦ - ٤٧
- (٧٣) ينظر : منهج الفن الاسلامي / ٣٠٤ - ٣٠٧
- (٧٤) ينظر : الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ٦٣ - ٦٤
- (٧٥) سورة الصافات ، الآيات (١٠٢-١٠٧)
- (٧٦) سورة هود ، الآيتان (٤٢-٤٣)
- (٧٧) الادب الإسلامي . قضية وبناء / ١٣
- (٧٨) المصدر السابق / ١٥
- (٧٩) نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٢٣١/٣
- (٨٠) سورة المائدة ، الآية (١١٩)
- (٨١) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام ٢٤٦/٣
- (٨٢) حسين بركة الشامي ، التوازن في الشخصية الاسلامية / ٣٤
- (٨٣) سورة المائدة ، الآية (٥)
- (٨٤) حسين النوري الطبرسي ، مستدرك الوسائل ١٣٦/١١
- (٨٥) سورة البروج ، الآية (١١)
- (٨٦) سورة طه ، الآية (٧٥)
- (٨٧) الطوسي ، الامالي ٦٤/٢
- (٨٨) عبد الواحد الأمدي ، غرر الحكم ودرر الكلم / ٥٥
- (٨٩) مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٥٧
- (٩٠) المصدر السابق / ٥٨

الفصل السادس

مذاهب الأدب الغربي

(الموقف الإسلامي)

مقدمة :

توجه معظم النقاد الإسلاميين إلى نقد المذاهب الغربية أثناء عرضهم لنظرية الادب الإسلامي ومحاولاتهم رسم ابعادها وملامحها وآفاقها الأدبية والنقدية ، فكان الناقد الإسلامي يتوقف امام كل مذهب من تلك المذاهب ليكشف عن أسسه الفلسفية والعقائدية في جذورها الوثنية اليونانية والرومانية القديمة ، او نظرياتها المادية الحديثة وملابساتها الاجتماعية والتاريخية والعوامل الخاصة التي دفعت بكل مذهب منها إلى الظهور والانتشار ، ومن خلال ذلك يكشف الناقد الإسلامي عن انحراف تلك المذاهب وتصادمها مع أسس المذهب الإسلامي في الادب والنقد مع مجافاتها لواقع المجتمعات الاسلامية ؛ ولذلك فلا تصلح تلك المذاهب الغربية أن تكون مرجعاً للناقد او المبدع الإسلامي ، على خلاف من بعض النقاد الاسلاميين في امكان الافادة من تلك المذاهب على صعيد الأشكال الفنية وبعض المضامين الموافقة لمبدأ الإسلام وأصوله العقائدية الثابتة مما سنتطرق اليه لاحقاً . ومن خلال مواقف النقاد الاسلاميين يمكننا أن نجمل المؤاخذات والانتقادات الموجهة لكل مذهب من مذاهب الادب الغربي .

المذهب الكلاسيكي :

إن المذهب الكلاسيكي "قام أصلاً على محاكاة أدب قدماء الأغريق والرومان ، وهو ادب وثني يدين بتعدد الآلهة ويؤمن بالصراع بينها من جهة وبينها وبين الانسان من جهة اخرى . وقد بلغ هؤلاء الآلهة عندهم حداً لا يكاد يحصى ... وقد دارت كثير من الاساطير اليونانية حول هؤلاء الآلهة ولا يخفى على مسلم ما في هذا الادب من عبادة للأوثان التي جاء الاسلام لاجتنائها من جذورها والقضاء عليها إلى غير رجعة " (١) . ومن ارتباط الكلاسيكيين بالأدبين اليوناني والروماني وتأثرهم بالروح

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الوثنية فيهما ، فقد صوروا القدر في صورة ظالم شديد يقوم على الكيد للانسان وايدائه وهذا مخالف للتصور الإسلامي ورؤيته الناصعة للقدر^(٢) كما استنبطت الكلاسيكية من هذين الأدبين " قواعد مرسومة وقوالب محدودة والزمت الادباء بالسير عليها وحصرتهم في حدودها ، فما وافق من انتاجهم ادب اليونان والرومان قبل ، وما خالفه رفض . وقد أذاقوا الخارجين على هذا الادب مرّ العذاب ومارسوا معهم ضروب الارهاب وقادوهم إلى المحاكم كما يقاد المجرمون "^(٣) . ومما يؤخذ على هذا المذهب أن أتباعه انصرفوا – غالباً – عن مشكلات الحياة الاجتماعية والسياسية ووجهوا اهتمامهم إلى الطبقة الارستقراطية العليا في المجتمع دون الاهتمام بالطبقات الاخرى .

في حين يدعو المنهج الإسلامي إلى ادب لا يقتصر على فئة من الناس بل يهتم بهم جميعاً ويعالج مشكلاتهم المتنوعة^(٤) ، ويكاد الكلاسيكيون يقصرون اعمالهم الادبية على الجوانب المادية من حياة الانسان وما يدور حول هذه الجوانب من العواطف والمشاعر . أما الجوانب الروحية وما فيها من تألق وصفاء فهي لا تحظى بشيء من اهتمامهم . والادب الإسلامي يعطي الحياة المادية حقها كما يعطي الروح حقها أيضاً بل إن حقوق الروح عند الأديب المسلم تنال الحظ الأوفى من الاهتمام "^(٥) . أما عن ارتباط الادب الكلاسيكي بالمبدأ الخلقى ، فهو أمر يتوافق مع الاتجاه الإسلامي في عمومته ولكن مفهوم المبدأ الخلقى عند الكلاسيكيين يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومه الإسلامي .

فالأخلاق الفاضلة عندهم هي التي يأخذ بها المجتمع! وهذا غير صحيح لأن ما يقره المجتمع ما هو إلا نتاج عقل بشري وهو قابل للتغير بتغير الظروف والأحوال . بينما يتميز المبدأ الخلقى في الإسلام بالثبات والنتزّه

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

عن الخطأ والبطلان لأنه لا يتقيد بأعراف المجتمع السائدة ولا يعدها مصدر تشريع الأخلاق ، بل تقرر أصوله ارادة سماوية عليا وتترك للجماعات البشرية أن تتصرف في فروعه دون خروج عن تلك الأصول^(٣).

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الكلاسيكية تطرفت في منح العقل سلطة مطلقة في مجال الادب والفن رغم تأثر العقل لديهم بالمناهج الخاطئة من وثنية اليونان واستبداد الرومان وتحريفات النصرانية في القرون الوسطى . أما في المنظور الإسلامي فإن العقل ينتج ويبدع ويكتشف اذا راعى في ذلك كله منهج الدين الحنيف في الاعتقاد والنظر والتصور . وقد تطرف المذهب الكلاسيكي كذلك في العناية بالقوالب والأشكال على حساب المضامين الأدبية وهذا خلاف ما ينبغي أن يكون عليه الادب الحقيقي من التوازن والتعادل بين الأشكال والمضامين كما هو في الادب الإسلامي^(٤).

وأخيراً فإن "الادب الكلاسيكي يقوم على تصوير النماذج البشرية والأحداث الواقعة بخيرها وشرها ويمحّض فنه للابداع في التصوير من غير تمييز بين الخير والشر . وانما يترك ذلك لنفس القاريء وميوله . والادب الإسلامي يصور الخير والشر أيضاً ولكنه يهدف من ذلك – على الدوام – إلى الترغيب بالخير والحض عليه وتزيينه في النفوس والتنديد بالشر واجتثاثه من القلوب"^(٥). هذه خلاصة سريعة للانتقادات التي وجهها النقاد الاسلاميون لمذهب الكلاسيكية في الأدب الغربي .

المذهب الرومانسي :

أما بالنسبة للمذهب الرومانسي او الرومانتيكي فان اول ما يؤخذ عليه هو التطرف والمغالاة في الجانب العاطفي والخيالي من العمل الادبي ، وسبب ذلك أن هذا المذهب يمثل ردّ فعل قوي لجموح الكلاسيكية نحو

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

العقل ، اذ بمقابل ذلك جمحت الرومانسية نحو القلب المفعم بالعواطف والأوهام والتخيلات البعيدة عن الواقع الاجتماعي الرازح تحت أغلال الكنيسة وقيودها المدعومة بقوة السلطة الحاكمة المتحالفة معها ، فقد لجأ الرومانسيون إلى ذواتهم واحتكموا إلى عواطفهم واتخذوا منها مصدراً للمعرفة يرونه أشد إخلاصاً وصدقاً من العقل . ولذلك فقد تنكروا للأدب القديم واتخذوا بديلاً عنه ما يميله عليهم الطبع والسليقة الفنية . ومن ثم برز في أدبهم النزوع الفردي والتعبد للطبيعة بمواجهة سلطان الكنيسة مع اسرافهم في التغني بالآلام واستعذابها وامعانهم في العزلة والانطواء على الذات^(٩) . ولذلك فقد عاش الأديب الرومانسي حالة من فقدان التوازن وكانت تنقصه الدعامة الدينية والفكرية والاجتماعية اذ غرق في ذاتيته وأصبح عاجزاً في أكثر الأحوال عن التكيف مع مجتمعه هائماً على وجهه في ببداء الشك والحيرة والكآبة ، وهذه حالة لا يرضاها الأديب المسلم لنفسه وهو يملك رصيداً عقائدياً كبيراً وأهم ما يقدمه له هذا الرصيد هو الطمأنينة الراسخة التي تحفظه من الحيرة والشك^(١٠) .

ومن المعلوم أن منهج الأدب الإسلامي لا يرفض تجاوب الانسان مع ذاته وعواطفه أو مع الطبيعة ، ولا يعد ذلك انحرافاً ، بل يرى الانحراف فيما تطرفت فيه الرومانسية من ذلك تطرفاً عبودياً وثنيّاً^(١١) ، اذ "تحول المذهب الرومانسي عند الشبان الفرنسيين - بعد هزيمة نابليون بونابرت الساحقة - إلى مآثم وأحزان وزين لهم الانطواء على انفسهم ومداراة أحزانهم بما فيه من سلبية . والأدب الإسلامي أدب ايجابي ببناء يفعم نفوس قرائه ثقة بالله عز وجل وايماناً بحكمته ورضاءً بقضائه وقدره"^(١٢) وإن الرؤية الاسلامية للأدب لا تقبل أن يصطبغ دائماً بالحزن والكآبة . والآلام الرومانسية لا تتسجم مع الشخصية الاسلامية ، والحزن دون سبب

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

مرفوض في الإسلام وإن المسلم مدعو الى مواجهة ظروفه بشجاعة والى التسليم لقضاء الله من جهة وتلمس الاسباب للخروج من الأزمات من جهة أخرى . والرسول الكريم(ص) هو أعلى نموذج لمواجهة الظروف الصعبة وتاريخ المسلمين مليء بالفواجع والمحنات ولكن دينهم لا يرضى لهم أن يستسلموا للحن .

ومن هنا فالاسلام لا يرفض الحزن العارض ولا ينكره ولا يرفض التعبير عنه بالأدب وغيره ولكنه يرفض الاستغراق فيه^(١٣)، لأن هذا الاستغراق بما فيه من الانطواء والسأم والقنوط والتشاؤم ، ينغص على الانسان حياته ويورثه نظرة سوداوية ويقتل في نفسه روح الابداع ودافع التغيير وحب السعادة الحقّة . وما يطلبه الإسلام هو التزام التعبير عن العواطف الصالحة والمشاعر النبيلة والأحاسيس النفسية المثمرة بدل فسح المجال لكل البدائل والدوافع والميول النفسية الهدامة^(١٤) كما شاع عن الرومانسيين تقديسهم للألم واعتباره مطهراً للنفس ، لكن الألم ما لبث أن غدا عند كثير منهم "دعوى كاذبة وتصنعاً بغيضاً يراد منه إظهار النفس بمظاهر البطولة ووضعها في مقام الاستشهاد الرخيص او مبرراً للانحلال الخلقي وارتكاب الرذائل ، والاسلام الذي هو دين الفطرة يكره التصنع والتعمل ويحارب الانحلال الخلقي ويكافح ارتكاب الرذائل"^(١٥) ويرفض اسراف الرومانسيين في إطلاقهم العنان لذواتهم الفردية إلى درجة أن صارت شيئاً مقدساً لا يُمس بسوء .

إن اطلاق العنان للذات لتفعل ما تشاء من المحرمات ليس مسلكاً لائقاً بالإنسان وانما هو طريق شيطاني ودعوة للسقوط والتردي وانحطاط الأخلاق وانهيار المجتمع^(١٦) . ومن الواضح – بالمنظور الإسلامي – بطلان مقولة الرومانسيين بأنّ ليس من الضروري أن يكون الاديّب الفذّ فذّ

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الخلق وليس الادب عبداً خاضعاً لقوانين الأخلاق ، فهذه المقالة لا توافق ما يدين به الاديب الإسلامي من سموّ أخلاق المسلم وترفعه عن الدنيا وسعيه لتحقيق هذه المنقبة امتثالاً لقول الرسول الكريم (ص) : اكمل المؤمنين ايماناً أحسنهم خلقاً^(١٧).

أما موقفهم من العقل وادعاؤهم بأن ما لا يتفق مع العقل ليس رديئاً بالضرورة فهو مناقض لبداهة الفطرة الانسانية وروح الإسلام ، وإن "الاديب المسلم الذي يعيش في رحاب القرآن ويبني أدبه عليه لا يعزب عن باله أن كلمة العقل وما يشتق منها قد وردت في الكتاب العزيز نحواً من أربعين مرة وإن الله سبحانه قد دعا الانسان إلى ايقاظ عقله والاعتماد عليه في صحة عقيدته وصفاء سلوكه"^(١٨) ، وبأثر الموقف السلبي للرومانسيين من العقل فقد أنكروا دوره في الابداع الادبي ونادوا بتحرير الاديب من قيود العقل والواقعية والانطلاق في رحاب الخيال المجنح والعواطف المشبوبة حتى في معالجة السياسة وقضايا المجتمع ، فقد كانوا عاطفيين مبالغين في العاطفة والأحلام^(١٩) مستغرقين في ذواتهم ورؤاهم الشخصية الحاملة بعيداً عن توازن العقل في رؤيته للواقع .

وهذا الموقف الرومانسي المتطرف من العقل ودوره في الابداع والسلوك يتناقض أولاً مع طبيعة الكيان الأدبي الذي تؤلف الأفكار جزءاً مهماً منه ، ومصدر الأفكار هو العقل . ويتناقض ثانياً مع طبيعة الإسلام الذي يدعو الاديب المسلم إلى الاهتمام المتعقل بقضايا الحياة والأمة ولا يرضى له أن يكون نرجسياً لا يعرف الا ذاته ، ولا يرضى له اقضاء العقل والاعتماد على المعتقد العاطفي الذي يهون الاثم ويخفف المسؤولية عن الآثام او يسقطها . فالاسلام عقيدة وسلوك ولا قيمة لطيب السريرة اذا كان السلوك خلفها^(٢٠) . هذا مجمل ما سجله النقاد الاسلاميون من المؤاخذات

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

على المذهب الرومانسي في الادب بالنظر إلى خصائصه العامة التي تبلورت بعد مخاض طويل وتنوع وتفاوت عبر المراحل التاريخية المختلفة.

المذهب البرناسي :

أما بالنسبة لمذهب البرناسية او ما عرف بنظرية (الفن للفن) ، فأول ما يؤخذ عليه هو ما تشير اليه تسمية هذا المذهب من الارتباط بالأصل اليوناني الوثني ، إذ "تعود هذه التسمية إلى (البرناس) وهو سلسلة جبال في وسط اليونان شاهقة الارتفاع ، ذراها مكللة بالثلوج وتنتشر فيها الكهوف التي تزعم أساطير اليونان أنها مسكونة بالآلهة الريفية والخوريات ، والبرناس هو مأوى الالهين أبولون وديونيزوس وربات الالهام الشعري والموسيقى"^(٢١)، وفي الحقيقة فإن هذه التسمية تشير إلى الارتباط النفسي والعاطفي ولكن الارتباط الفكري يظل قائماً على صورة من الصور نابعاً من النظرة الوثنية والفكر المادي ، يحمل كل حين زخرفاً جديداً وزينة جديدة^(٢٢). لقد جاء هذا المذهب الشعري " في أعقاب الرومانسية احتجاجاً على امعانها في الذاتية التي وصلت حد اللامبالاة بأي شيء خارج الذات وعلى تهاون شعرائها في الصياغة الفنية"^(٢٣) وقد حمل لواء الاحتجاج والتمرد شاعران فرنسيان هما: لكونت دليل ، وتيوفيل كوتيه مناديين بأن الفن للفن وأن الادب لا غاية له لأنه غاية في نفسه وقد كانت فلسفة (كانت) ومن تأثر به من الفلاسفة أقوى دعامة لدعاة الفن للفن ، فمن المعروف أن (كانت) حصر الجمال في الشكل وجعله ذاتياً في ادراكه وحرر العبقرية من كل قيد، "بل رأى أن الجمال الحق يتجلى في صورته المحضة في الموسيقى والزخارف التي لامضمون لها إذ هو غاية في ذاته .

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وقد أصبحت آراء كانت الفلسفية ذائعة في فرنسا بعد أن تحدثت عنها مدام دي ستال وفكتور كوزان في محاضراته عن (كانت) في السوربون من عام ١٨١٦ إلى عام ١٨١٨ وكان من أوائل من تأثروا بها من دعاة الفن للفن هو تيوفيل كوتيه . ففي مقدمة مجموعة أشعاره الاولى عام ١٨٣٢ يتحدث الغائبين في الادب بقوله:يسألون : أية غاية يخدم هذا الكتاب! إن غايته التي يخدمها أن يكون جميلاً . وفي مقدمة قصته (الفتاة دي موبان) ١٨٢٦ يقول : لا وجود لشيء جميل حقاً الا اذا كان لا فائدة له ، وكل ما هو نافع قبيح .

ثم يصرح كوتيه في مقالة له في الصحيفة التي عنوانها (الفنان) بقوله: نحن نعتقد في استقلال الفن ، فالفن لدينا ليس وسيلة ولكنه الغاية وكل فنان يهدف إلى ما سوى الجمال فليس بفنان فيما نرى " (٢٤) . ومن أقوال كوتيه التي أصبحت قواعد للبرناسية أنه (ما أن يصبح شيء نافعاً حتى يتعطل كل جمال) ودعا في قصيدة نظمها بعنوان (الفن) إلى كمال الشكل (لأن الشكل العامل الأساس الذي يكفل للأثار الادبية الخلود) (٢٥) وهكذا عني المذهب البرناسي بالشكل الفني دون المضمون اعتقاداً منه أن الاول لا الثاني هو موطن الجمال ، فمعاناة الاديب ينبغي أن تكون في أجواء الصياغة والبناء الفني .

أما الأفكار والمواقف وغيرها فهي عناصر دخيلة وأطراف أجنبية عن الفن الصحيح "وان خطوط المذهب البرناسي المشتركة هي اللامبالاة بالفائدة الاجتماعية أو الأخلاقية وعبادة الجمال الصافي" (٢٦) . والحق أن الجمال لا ينحصر في الشكل الخارجي للنص الادبي بل يشمل مضمونه أيضاً . أضف إلى هذا أن طبيعة الموضوعات وخصائصها تعد من مصادر جمال الشكل وعلى هذا الاساس فُسّر تولد الأنواع الادبية وتعددتها وتنوعها

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

بتنوع الموضوعات اذ يطلب كل موضوع ما يلئم من نوع أدبي . وبهذا فان التأثير الفني يشترك فيه كل من الشكل والمضمون حين يتحقق بينهما الانسجام والتكامل والتوازن^(٣٧)، ولذلك فان مفهوم الجمال عند البرناسيين قاصر لا يستوعب المجالات التي يتعامل معها الادب .

وان جمال العمل الادبي لا يقتصر على الصياغة إلا إذا كان هذا العمل خالياً من المضمون وليس الادب نقوشاً وزخارف صماء ولا مجرد وصف لوردة أو حديقة . والمعاني التي يحملها تعرض – غالباً – مشاعر ترتبط بقيم وأفكار عقدية أو قومية أو وطنية أو اجتماعية ، فلا يصح أن يجعل الادب كالحقائق الرياضية لا علاقة له بالخير والشر كما تدعي ذلك البرناسية ، فهذه مغالطة تخرج الادب عن حقيقته الواضحة بأنه نشاط انساني مشحون بالمشاعر والاحساسات ويعالج قضايا معينة ولا يمكن عزله عن الحياة الاجتماعية والسياسية كما حاول ذلك البرناسيون من دعاة الفن للفن بعد أن اتخذوا من الادب غاية في ذاته وحولوه إلى ما يشبه العقيدة فأهملوا في غمرته القضية الأخلاقية ولذلك انتشر فيهم ما يسمى بالادب المكشوف ، وكانوا بارعين في تدليس الرذيلة وغرس الانحراف في قصص وقصائد ومسرحيات متقنة .

فكان هذا المذهب فتاكاً بالقيم والأخلاق . واذا كنا نسلم بأن الادب ليس أداة دعاية للأخلاق على حساب قيمه الفنية ، فاننا لا نقبل أن يكون خصماً معانداً لها ولا أداة للانحراف والالحاد وتهديم الأخلاق مهما كانت قيمه الفنية قوية وبارعة^(٣٨). واذا كان هذا المذهب الجمالي قد استمد مقوماته من الفلسفة المثالية بخاصة فإنه يسقط بسقوط هذه الفلسفة التي تم تنفيذها بالأدلة العديدة في مصادر العتيدة^(٣٩). وقد أشرنا إلى تأثير هذا المذهب بفلسفة (كانت) التي نقلت اليه سلبياتها فأضحى يخبط خبط عشواء وسط

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

نظريات فنية انشأها على ضوء ما أملت تلك الفلسفة . وعلى صعيد النقد الأدبي فقد أخطأ أتباع هذا المذهب الجمالي في رفضهم دراسة شخصية الأديب وحياته تطبيقاً لمفهومهم عن الجمال المفرغ من كل محتوى نفسي أو روحي والحق أن الدراسات المنهجية الدقيقة التي قام بها كبار النقاد تثبت أن الفهم السديد لطبيعة النتاج الأدبي وخصائصه الجمالية يظل ناقصاً مبتوراً إذا أهملنا دراسة صاحب هذا النتاج ومميزاته الشخصية .

وهذا ما أثبتته كذلك علم النفس الأدبي وعلم الاجتماع الأدبي (٣٠) . ومما يكشف عن سخف هذا المذهب وتهافت مبادئه أنه دفع أحد كبار زعمائه وهو لكونت دوليل إلى أن ينكر المسيحية وأن يدين بالبوذية التي تنكر الآخرة وتلغي تطلع الإنسان إليها وتشغله عنها بـ(النرفانا) ومن التصور البوذي المنحرف استمد (دوليل) دعوته إلى موضوعية الأدب وعزله عن مشاعر الأديب وقضايا الحياة وكان في عزلته يتوق إلى الموت ويتلهف عليه في شعره ويغبط الموتى الذين سعدوا بالفناء دون إيمان باليوم الآخر .

وغني عن البيان أن الأدب الصادر عن تصور يرفض الآخرة أو يخدم هذا التصور ، فهو مرفوض في الإسلام مهما كانت صياغته ومعانيه (٣١) . "ولا يستطيع أحد أن يعبر عن قبح ما يدعو إليه (دوليل) أكثر من دوليل نفسه فقد كان يعلم في حقيقة نفسه أن ما يدعو إليه هو أمور همجية بربرية فسمى ديوان شعره (قصائد همجية) . والمدرسة البرناسية كلها مرفوضة في إشراقه الإيمان ووضاءة الإسلام . فالبرناسية ظلام لا يضيئه هدف مشرق . والإيمان نور ممتد وأهداف مشرقة والبرناسية حيرة وتيه والإسلام يقين وصراط مستقيم " (٣٢) ، وما دعى إليه أنصار هذا المذهب من نظرية الفن للفن لا يتفق مع نظرة الإسلام إلى الأدب إذ " تؤكد فاعليته وإيجابيته وأن المسلم محاسب على كل قول أو فعل يصدر عنه ، لكننا في

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

نفس الوقت نستطيع أن نذهب عن عقولهم مخاوفهم التي تدهمهم من جراء الأشكال الفنية ، فهم يعتقدون ان الالتزام قد يشوه الأشكال الفنية وبالتالي سيصبح الانتاج شيئاً غير الفن . ونحن معهم في أن الشكل الفني يجب أن يظل محافظاً عليه فلا فن بدون شكل معين ، المضمون وحده لا يقوم كعمل فني هذا مؤكد فقد يكتب أحدهم مسرحية ثرية المضمون قوية المعنى نبيلة الغاية لكنها مهلهلة البناء شائنة الحوار لا عمق في تصوير شخصياتها ولا حياة في حركتها المسرحية ، مثل هذه المسرحية لا تعد فناً على الإطلاق بل هي مجموعة من الخواطر والآراء أو المبادئ قذفوا بها على قارعة الطريق.

والاسلام لم يضع لنا أشكالاً فنية معينة ولم يربطنا ببناء فني خاص نسير على منواله لأن القرآن ليس كتاباً في علم الاستطيقا(الجمال) وانما ارتباطنا بالاسلام هو ارتباط بالمثل والمبادئ التي انزلها الله وجعلها مصدراً تصدر عنه ونتمثل معانيه . ثم نحاول – جادين – الحفاظ على الأشكال الفنية والمساهمة في انمائها واكتمالها وتطويرها مثل غيرنا من أدباء العالم. بهذا يمكننا أن ندع مذهب (الفن للفن) وقد كفنا لأنفسنا في ادبنا الإسلامي كل الضمانات التي تجعل الفن فناً " (٣٣) ، هذا فضلاً عن عدم تلاؤم هذه النظرية في جانبها الأخلاقي مع طبيعة الأدب العربي والفكر الإسلامي، إذ شن أنصارها حرباً شعواء على القيم الأخلاقية والفضائل والآداب الاجتماعية معتبرين إياها دخيلة على جوهر الأدب ودعوا الأديب إلى التحرر من جميع القيود الأخلاقية مما يتضمن دعوة إلى الاباحية والحرية المطلقة التي تهدد مستقبل البشرية وتعرقل سيرها نحو التطور (٣٤) ، وقد اتجه دعاة التغريب من أدباء العرب لتطبيق نظرية (لا أخلاقية الأدب) أو تحرير الأدب من قيد الأخلاق وذلك من خلال نظرية الفن للفن الغربية

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

" وجرت المحاولات المتصلة لفرض هذا الاتجاه جرياً وراء الموجة الغربية التي سادت أدب أوربا في العصر الحديث . ومن الحق أن هذا الاتجاه الوافد بدأ غريباً في محيط الأدب العربي وأفق الفكر الإسلامي ، ذلك أن كلمة (أدب) عند العربي كانت ترتبط أساساً بأدب النفس كل الارتباط " (٣٥) . ولذلك فقد هذا المذهب مساحات اجتماعية كبيرة إذ لم يسلك مع الناس مسلك التواصل والافهام والتأثير بعد غرقه في الشكليات الباهتة وضياعه في دوامة الالفاظ والعبارات والايقاعات الفارغة .

وقد انقسمت جماعة البرناس على نفسها وانفصل عنها فيرلين ومالارميه ليكوّنا اتجاهاً عرف فيما بعد بالرمزية وكان روّادها الأوائل " قد أخذوا على الرومانسية مبالغتها في الذاتية والانطواء على النفس بحيث غدت غير أبهة بما يجري خارج الذات ، وإفراطها في التهاون اللغوي والصياغة الشكلية ثم أخذوا على البرناسية بالمقابل المبالغة في الاحتفاء بالشكل ولاسيما في الأوزان مما قد يحرم الشاعر من أمكانية التلوين والتنويع ومواءمة التموجات الانفعالية، وأخذوا عليها أيضاً شدة الوضوح والدقة بينما توجد في عالم الشعر مناطق ظليلة واهتزازات خفية يصعب التعبير عنها بدقة ووضوح .

فالوضوح والدقة والمنطق والوعي والقيود اللغوية والفنية كلها شروط تخنق الابداع وتكبح تيار الانفعال ولا بد من الانطلاق مع العفوية والحرية الكاملة ليجري الابداع في أجواء خالية من القيود والسدود ، ولا بد من التماس أدوات لغوية جديدة هي الرموز للتعبير عن الحالات النفسية الغائمة بطريقة الايماء لا بالطريقة المباشرة الواضحة " (٣٦) .

المذهب الرمزي :

إن عيب الرمزية الكبير أنها بالغت في طلب الغلو والجري الحثيث وراء كل غموض وتعمية ، فقد طالب الرمزيون بأن يكون الشكل غامضاً لا يصرّح بأي سرّ أو دلالة خلفه ! ولكن ما جدوى ذلك الانتاج إذا كان يلفه الغموض من كل جانب وهل يكتب الاديب الرمزي لنفسه أم لغيره ؟ وقد أساءت الرمزية فهم الايحاء في مجال اللغة الأدبية فزعمت أن الإشارة البعيدة إلى الشيء كفيّلة بأن تحافظ على جماله ورونقه وقوة أثره في نفس المتلقي، ولكن هذا الزعم ينكشف خطؤه وقصوره من خلال اعتراضين أولهما: أن لغة الايحاء تحقق للنص الأدبي جماله بشرط ألاّ تخلّ بعنصر الايضاح الذي يقابله المتلقي ببذل جهد معقول في الفهم العقلي والادراك الوجداني أما حين يتلقى نصاً كثير الطلاسم مليئاً بالالغاز فإنه سوف يعجز عن تذوقه ويصيبه النفور من متابعته .

والاعتراض الثاني أن اللغة العربية بخاصة هي بحد ذاتها لغة الايحاء فهي تمنح الاديب رصيذاً ضخماً يستثمره في التعبير عن كل المواقف النفسية والأحاسيس الوجدانية وقد تكون ألفاظ نتاجه وتعاييره واضحة إلا أنها بمزيد من التفهم والتمعن تدلنا على أسرار وخفايا كثيرة وهذا راجع إلى عبقرية اللغة العربية وقدراتها الدلالية الهائلة التي لا يحدها حد^(٣٧).

فلا صحة لما رآه الرمزيون من أن اللغة ليست وسيلة لنقل المعاني الواضحة وعرض الصور البينة وإنما هي وسيلة لنقل العدوى من الكاتب إلى القاريء إذ" الاديب الإسلامي يدين بأن القرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر وان الحديث الشريف يحتل منزلة وسطاً بين كلام الخالق وكلام المخلوقات وان هذين المصدرين الكبيرين ليسا وسيلتين لنقل العدوى إلى القاريء وإنما هما وسيلتان إلى إرشاده وتوجيهه وأداتان لوضع قواعد

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

حياته الخاصة والعامة"^(٣٨). ويبدو أن التطرف الذي وقعت فيه الرمزية كان ناتجاً عن شعور الإنسان الأوربي بحاجته الى الفرار من التناقض الشديد في المبادئ والأفكار والاختلاف والتبدل السريع في المذاهب من كلاسيكية ورومانسية وواقعية وبرناسية ، لقد جرب هذه المذاهب والفلسفات وانتقل من واحدة لأخرى فما أفادته قيود الكلاسيكية والتزامها ولا انطلاق الرومانسية وانعتاقها ولا أفاده تقديس الواقع أو العلم أو الفن .

لقد أقام الإنسان الأوربي لنفسه صنماً بعد صنم وظل هو يحطم أصنامه بيديه فما هدأت نفسه ولا عرف الأمن والراحة . وتابع الهروب والفرار في ظلام والى مجهول . وظلت فرنسا هي منطلق معظم المذاهب الادبية الى ذلك المجهول . يريد أن يهرب من هذا كله، فلم يبق أمامه ألا أن يخفي التعبير ويضمّن المعنى ويرمز إلى ما يريد رمزاً دون وضوح وفي غموض وابهام حتى لا يفجعه الواقع ولا العقل ولا التاريخ . هرب إلى الرمز ، إلى الغموض ، عسى أن يجد في ذلك راحة .

فظهر المذهب الرمزي مع نهاية القرن التاسع عشر يقوده بودلير و مالارمييه و فرلين متخذين من الرمز في التعبير مهرباً عن الافصاح والوضوح مهتمين بالجرس الموسيقي للألفاظ وايحاءاتها محاولين الفرار من ضغط الواقع وحقائق الحياة والسنن الإلهية في مظهر من مظاهر القلق والاضطراب ومحاولة فاشلة في البحث عن الأمن والطمأنينة والسكينة من خلال الايغال في التعقيد والغموض والاغراق في الرمز .

وهذا المسلك في الواقع يخالف مسلك الإسلام الداعي إلى الوضوح في النية والفكرة والكلمة والسعي ونبذ جميع الوسائل التي يمكن أن تكون منافذ فتنة وأبواب شر^(٣٩). ولذلك فإن الإسلام يرفض ما نادى به الرمزيون من أن عقل الإنسان الظاهر الواعي محدود ضيق وأنه يملك عقلاً غير واع

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

أرحب من عقله الواعي بعشرات المرات وأحفل ، ذلك لأن الكتاب العزيز قد حفل أشد الاحتفال بالعقل الواعي ودعا إلى الاعتماد عليه والاستئانة به للوصول إلى الحقائق . ولقد نادى الرمزيون بأن العالم الخارجي الواقعي لا يصلح لأن يكون مجالاً للشعر ! والأدب الإسلامي يناقض هذه الدعوة ويناهضها ويدعو الأدباء الإسلاميين إلى أن يجعلوا أدبهم رحب الآفاق بحيث يشتمل على الكون بره وبحره وأرضه وسمائه . ومما قاله الرمزيون أيضاً : "إن الأديب إذا عرض قصة من روائع قصص التاريخ فإن قصته هذه لا تدخل في رحاب الأدب مهما كانت مثيرة للقراء ذلك لأنها قامت على عرض الواقع ، والواقع لا يتسم بالوجود الحقيقي عندنا . والقرآن الكريم والحديث الشريف حفلا بالقصص الواقعية التي لا يأتيتها الباطل ففي الكتاب العزيز نحو من خمسين قصة وفي الحديث الشريف قريب من مائة وخمسين قصة . وهذه القصص لم تعرض للتسلية وسد الفراغ وإنما عرضت لتحقيق غرض من أنبل الأغراض .

وفي قمة ما هدفت إليه بث روح الأيمان بالله ورسوله في نفوس القراء والانتصار للخير في صراعه مع الشر وما إلى ذلك من الأغراض الجليلة النبيلة" (٤٠) . ونتيجة ما بالغت فيه الرمزية من الغموض والتعقيد والتعمية ، فقد انزوت من الوجهة الاجتماعية أكثر من انزواء البرناسية والجمالية ، واستدبر الناس كل نتاج ينهج هذا النهج ويسلك هذا المسلك . وجدير بالذكر أن الغموض الرمزي هو غير الغموض الفني الذي يعد من قواعد الفن الأصل ، وفحواه أن الأديب العبقري يتمكن من إشراك القارئ في معاناته النفسية والفنية حين لا يفصح له إلا عن بعض المعالم الدلالية الكبرى لنصه أو نتاجه بعامة . لكن إذا أغلق عليه كل أبواب الفهم والدراسة والتعرف فإن الغموض لا يصير في هذه الحال فنياً مهما حاول هذا الأديب

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الدفاع عن موقفه^(٤١). ومثلما كانت البرناسية والرمزية ردّ فعل على الرومانسية واحتجاجاً عليها من الوجهة الشكلية والجمالية ، فقد جاءت الواقعية ردّاً عليها من الناحية الموضوعية.

مذهب الواقعية الغربية :

لقد "نشأت الواقعية الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ردّاً على المدرسة الرومانسية التي أوغلت في الخيال والأوهام والهواجس والأحلام والانطواء على الذات والفرار من الواقع الاجتماعي منزوية في الأبراج العاجية ومبتعدة عن الواقع المعيشي ومنصرفّة تماماً عن معالجة شؤون الإنسان وشجونه في صراعه اليومي ضمن مجتمعه المصطخب وظروفه الموضوعية"^(٤٢)، ولكن المذهب الواقعي أوغل – بالمقابل – في تقديس الواقع المادي بعد أن حصر نظرتّه للواقع بما تدركه الحواس ، وبهذا أصبح الواقعيون – على اختلاف اتجاهاتهم – يدينون بأن لا اله وأن الحياة مادة ولا يؤمنون بما وراء الطبيعة ، واتفقوا في نظرتهم المادية الحيوانية للإنسان القائمة بدورها على الداروينية التي ولدت في أحضان المذهب المادي القائل أنه لا حقيقة إلا حقيقة المادة ولا موجود إلا ما تدركه الحواس.

وقامت على مادية الإنسان وحيوانيته جملة مذاهب في الاقتصاد والاجتماع والسياسة وعلم لنفس ، فقام ماركس وأنجلز يطبقان النظرية الداروينية في الاجتماع والاقتصاد على أساس أن المادة هي العنصر المسيطر على الحياة والإنسان وأن التطور – الاقتصادي والاجتماعي – قوة حتمية لا يد للإنسان فيها ولا حرية له إزائها وأن سعي الإنسان ليس إلى الحق والعدل الأزليين وإنما سعيه إلى الطعام وإلى الانتاج المادي وأسلوب الانتاج هو الذي يحدد له وجوده ومشاعره وأفكاره ومثله ونظمه

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وعقائده ولا شيء من ذلك كله ثابت لأنه لا وجود لقيم ثابتة وإنما كل شيء متطور تبعاً لتطور وسائل الانتاج . وهذا التفسير المادي للتاريخ كان امتداداً ولاشك للتفسير المادي الحيواني للإنسان . وقام فرويد يطبق النظرية الداروينية في علم النفس فيقرر حيوانية الإنسان كاملة في التفسير الجنسي للسلوك البشري .

فالطاقة الجنسية – في نظر فرويد – هي أعظم طاقات الجسم وهي المسيطرة على كيان النفس وهي المحرك الأول لكيان البشرية وهي أصول نشوء الضمير والقيم العليا بفعل الكبت وعقدة أوديب . فالجنس هو كل شيء في حياة الانسان ، وفي السياسة راح قوم من المفكرين يشجعون الاستعمار والسيطرة والتوسع على أساس فكرة الصراع الداروينية وبقاء الأصلح قائلين بوجود سيادة الجنس الأبيض لأنه أصلح للبقاء . كما أخذ اليساريون فكرة الصراع هذه فرسموا على أساسها نظريتهم في الصراع الطبقي المؤدي إلى سيادة طبقة البروليتاريا ومحقةا لجميع الطبقات . وهكذا اتسعت النظرية الداروينية – القائمة على مادية الإنسان وحيوانيته – حتى شملت في الواقع كل اتجاهات الفكر الأوربي وكل مناحي الحياة وأصبح الاحساس بالمادية والحيوانية هو الايقاع الذي يتلقاه الناس في حسهم في القرن التاسع عشر والعشرين .

ومن ثم كانت (الواقعية) في فنهم وأدبهم تعبيراً عن هذا الايقاع وما يتجاوب معه من الاحساس بانحصار عالم الإنسان في هذه الأرض وانقطاع صلته بخالقه ونفي الروح العلوية عنه وعدم جدوى ما يؤمن به من حق وعدل أزليين وتبعيته الحتمية للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وعدم ثبات قيمة من القيم التي يؤمن بها^(٤٣).

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وانطلقت هذه الواقعية في حماسة محمومة تعمل على تشويه صورة الإنسان وتحطيم بطولته وفضائله وقدوته من الانبياء والرسل والعظماء واعتبار كل ذلك من الخرافات البدائية لأنها صورة خارقة لمستوى الفرد العادي المتميز – في أغلب حالاته – بأنه نفعي انتهازي منافق مخادع ضعيف ملتوي غير مستقيم. ومن ثم تكون هذه الصفات هي فضائل الحياة التي يتصف بها البطل الذي ينبغي أن تسلط عليه الأضواء في نظر الواقعية .

وهكذا أصبح البطل في القصة الحديثة هو الشخص العادي معروضاً – في الغالب – من نقطة الضعف المسيطرة عليه أسيراً لدوافعه المادية وغرائزه الحيوانية وإذا ما حاول الارتفاع فسرعان ما يتحطم ويندم ومن كتاب الواقعية من تخصص بالأدب الجنسي مثل د.هـ. لورنس الذي يصور الحياة كلها شهوة جنس عارمة تبحث عن المتاع المسعور، زاعماً أن هذا هو الواقع الحقيقي للإنسان ومما لاشك فيه أن هذا التصور لحقيقة الإنسان والحياة الإنسانية هو تصور منحرف لجيل من البشرية أصيب بشتى أنواع الشذوذ النفسي والفكري والروحي وشتى أنواع الاختلال في حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاضطراب العنيف في القيم والمعايير.

انه تصور جيل كفره الواقع السيء الذي عاش فيه بضعة قرون بالقيم والمبادئ العليا كلها ، كما كفره بالله والعقيدة وهو فوق ذلك جيل مغرور فتنته الكشوف العلمية التي وصل إليها فظن أنه قد ملك قياد نفسه وأنه – مادام يخترع ويكتشف – فلا بد أن يكون كل تفكيره حقيقة وكل ما يخطر في باله فهو صواب. والتصور الإسلامي للإنسان والحياة البشرية لا يمكن بحال أن يجاري هذا الانحراف ، لأن الإسلام لا يأخذ واقع فرد أو جماعة

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

أو جيل على أنه حقيقة (حتمية) ما دامت قد وقعت بالفعل ، ولا على أنه حقيقة صحيحة الوجود لمجرد أنها موجودة بالفعل . والإنسان خاضع لقدر الله ولكنه مع سلبيته إزاء الله إيجابي إزاء كل قوى الكون والمادة والاقتصاد لأن الله قد سخر له كل ما في السماوات والأرض وجعله عنصراً إيجابياً في الحياة يغير الأمور عن طريقه ، وعنصراً فعالاً يؤثر فعله في صورة الحياة على وجه الأرض في الشر والخير^(٤٤).

وبهذا فإن الواقعية الاسلامية تختلف عن الواقعية الغربية البائسة في نقطتين أساسيتين أولاهما طبيعة تصورهما للإنسان وموقفه من الله والكون والحياة وأخيه الإنسان . والنقطة الثانية طريقة تسجيلها للقطات البشرية التي تختارها للتعبير الفني . فالإنسان في نظر الإسلام إنسان لا هو بالحيوان ولا هو بالملاك. أنه يشتمل على شيء من طبيعة الحيوان ولكنه يتصرف فيه بطريقة الإنسان، كما يشتمل على شيء من طبيعة الملاك ولكنه يتصرف فيه كذلك بطريقة الإنسان ، هو مخلوق ليس شراً خالصاً ولا خيراً خالصاً وإنما فيه الاستعداد للخير والشر ، مخلوق هو قبضة من طين الأرض ونفخة من روح الله ، ومن ثم فالفن الإسلامي يصور الإنسان على هذه الصورة المزدوجة التي هي طبيعته الحقيقية ، يصوره في لحظات ضعفه ولحظات قوته ، لحظات هبوطه ولحظات رفعته .

وهنا النقطة الثانية التي تختلف فيها واقعية الإسلام عن واقعية الغرب التي اقتصرت على تصوير لحظات الضعف والهبوط في حياة الإنسان وأضفت عليها صفة البطولة لتقول بأن الهبوط هو الحقيقة الواقعية السوية وأن الارتفاع عنه خرافة وشذوذ . أما الواقعية الاسلامية فهي لا تنكر أن حالات الهبوط هذه حقيقة واقعة ومع ذلك لا تمجدها ولا تسلط عليها الاضواء لأنها في حقيقتها لحظات هبوط ونقائص ينبغي أن يرتفع عليها

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الإنسان . وهنا مفرق الطريق إذ الواقعية الاسلامية لا تزور عن تصوير الخطأ والشر في تصرفات الإنسان ولكنها تقول عنه إنه شر وتصوره على أنه خطأ لا ينبغي أن يكون ، ولا يعني هذا أنها تصور البشر ملائكة بل يعني أن يكون الضوء مركزاً على لحظات الارتفاع فوق الواقع المادي لا على اللحظات الهابطة إلى عالم الضرورة . وهذه هي الواقعية الحققة المنسجمة مع الواقع الأكبر القائل بأن هدف الحياة ليس مجرد استمراء الحياة على سطح الأرض وإنما هو الوصول بها إلى مرتبة الجمال والكمال.

ذلك موقف الواقعية الاسلامية من تصوير (الأبيض) و(الأسود) في النفس الإنسانية . أما موقفها من تصوير الصراع الاجتماعي والاقتصادي والطبقي وموقف الإنسان من هذه القوى المتصارعة فإنه يهتدي بالروح ذاتها التي أهدى بها في تصوير الأبيض والأسود في نفس الإنسان إذ الفكرة الاسلامية لا تنفي وجود الله من واقع البشرية ولا تنفي واقع الروح بل لا يمكن لهذا الإنسان ان يرتفع عن مهابط النقص والشر إلا بالارتباط بالله وتربية الروح وتهذيبها بتعاليم السماء والإيمان بأن سنة الله في نصر الحق وأصحابه سنة ماضية لا تتبدل وأن أعمار الأفراد ليست هي المقياس والجولة العارضة ليست هي الجولة الأخيرة ، فلا بد أن يتحقق النصر في موعده ولا يأس من روح الله .

وبهذا لا يكون التصور الإسلامي مجاوزاً للواقع وهو يرسم صورته الفنية ولا يكون متخذاً مقاييس خيالية يقيس بها الناس والأوضاع والأشياء^(٤٥). ولا يكون الأدب مجرد مرآة عاكسة لأحوال المجتمع وتصور آلي لما يجري فيه من أحداث ووقائع وصراعات دون أن يسهم في تغيير المجتمع وإصلاحه ، كما هو في المذهب الواقعي ، فهذا التصور الضيق لوظيفة

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الأدب فيه كثير من الظلم والاحفاف لأنه يطرح جانباً الوظيفة الحقّة والفاعلة التي يتميز بها الادب الجدير بالبقاء والاستمرار . إن الواقعيين يريدون من الاديب أن ينقل ما يراه في مجتمعه نقلاً يسمونه بـ(الأمين) خداعاً ونفاقاً . والحقيقة أن هذا مدخل خطير يسوغ للأديب الاباحى نقل الغناء والفساد والضلال والانحراف إلى فنه بشكل حرفي بل أنه يجمّله ويزينه كي يحرك غرائز النفس وشهواتها وأهوائها^(٤٦) ومن هنا فقد انتج أولئك الواقعيون أعمالاً أدبية " شوهت صورة الإنسان والإنسانية وعبثت بالقيم والمثل وألحّت في دعوة الشباب والشابات إلى التخلّ من الأخلاق إذا أرادوا التفوق والنجاح . ثم زعموا بأنهم إنما دعوا إلى ذلك ليفتحوا عيون الشباب المغمضة ويبصروهم بالحقائق التي تخفى عليهم .

والمسلم يرفض ذلك أشد الرفض ولاغرو فمتى كانت الخسة ذكاءً وعبقريّة والدناءة هدفاً ومطمحاً والتسلل على الناس كالوباء مسلماً يدعو إليه الدعاة وينادي به الادباء؟! وكيف يحق للأديب – مهما كانت مقاصده – أن يدعو الشباب وهم في عمر الورد إلى تلويث أيديهم بالخسة إذا أرادوا الثراء وإقناعهم بأنه لا فائدة ترجى من العفة ولا منفعة تتحقق من النبالة والشرف!"^(٤٧) . إن ما دعى كتاب الواقعية إلى كل هذا الهبوط هو فهمهم الخاطيء للواقع وإيمانهم بمنهج وتصورات مستمدة من فلسفات بشرية منحرفة تجعلها تتعارض مع المنهج الإسلامي وتصوراته في جوانب عدة أهمها بالنسبة للواقعيتين الانتقادية والطبيعية أن هاتين الواقعتين تجعلان الحياة محكومة بالشر والفساد .

وهذه نظرة سوداوية متشائمة لعلها من آثار النظرة اليونانية للقدر . والإسلام يرفض هذا التصور فليس ثمة ما هو محكوم عليه بالشر أو محكوم عليه بالخير وليس ثمة ما يمنع فاعلية الإنسان من التأثير في الحياة

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

والمجتمع . وتزعم هاتان الواقعتان بأنهما تبرزان صور الشر والفساد في المجتمع لإضرار الثورة فيه وتغيير قيمه ، غير أنهما في الحقيقة لا تقدمان أي بديل لهذه القيم . ونحن – المسلمين – لا نقبل أن يكون الهدم وحده غاية العمل الأدبي فلا بد من التخطيط المسبق للبديل الذي يعوض عما نريد هدمه ^(٤٨).

المذهب الطبيعي :

لقد كانت الواقعية الطبيعية نكسة كبيرة في عالم الأدب، إذ " إن الطبيعية مذهب فلسفي إلهادي يتصدى للأديان السماوية جميعها ويعمل على اجتثاثها من جذورها وإحلال الطبيعة محل الإله واستبدالها به . والمسلم لا يتحقق إسلامه إلا إذا آمن بالله فاطر السماوات والأرض وبرسوله خاتم الرسل. وإن من مهمات الأديب الإسلامي الوقوف في وجه المذاهب الأدبية المنحرفة واقتلاعها من جذورها وإنشاء أدب إسلامي بديل يمتع النفوس ويغني العقول ويرسخ الإيمان ويحضّ على الخير وينهى عن الشر " ^(٤٩).

ولا بد لمنهج النقد الإسلامي من الكشف عن الأصول الفلسفية الضالة لهذه المذاهب الهدامة كالمذهب الطبيعي الذي ادعى في مجال الأدب بأنه يسلك مسلك العلم مع أنه في الحقيقة يعتبر مرآة أدبية مشوّهة تعكس آراء الماديين والفلاسفة الطبيعيين ، فلم تكن آراء تين و بروننتير وسانت بييف التي اعتمدها المذهب الطبيعي ، سوى نظريات اصطنعت حججاً واهية كستها رداء العلم خداعاً ونفاقاً ولو فرضنا أن هذا المذهب يستقي قواعده وأصوله ومبادئه من العلم الخالص فإن هذا لا يمنحه شرعية كونه مذهباً أدبياً لأن طبيعة الأدب تتباين وطبيعة العلم تتبايناً كبيراً .

فإذا كان العلم يكشف لنا عن حقائق الوجود بطرائقه التجريبية الجافة التي هي بعيدة كل البعد عن تأثيرات ذاتية الباحث فإن الأدب بعكس ذلك

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

يتطلب بالضرورة أن ينبع من ذات الإنسان وأن يجسّد من حين لآخر في مضامين ذات إحياءات وأبعاد محيطية وواقعية . وقد يستفيد الأدب من العلم واكتشافاته الشيء الكثير بيد أن هذه الاستفادة لا تتجاوز الحدود العرضية للنتاج الفني وتتمثل غالباً في بعض المضامين وخصائص الشكل المنطقي للأفكار والدلالات الأدبية ، وبعكس ذلك لا يسمى أدباً ما دام قد تنكر لطبيعته وجوهره، وعلى هذا فلم يكن المذهب الطبيعي مقدراً طبيعة الأدب حين وقف من الأديب موقف العالم من العضو الفيزيولوجي ، فالأديب سلبي متأثر يخضع بالكلية لعوامل البيئة والمحيط الاجتماعي مثلما يخضع ذلك العضو خضوعاً حتمياً لقوانين جهازه الذي ينتمي إليه .

والحق أن الأديب يمتلك فعالية هائلة تجعله ايجابياً ، فمواقفه خاصة وفنه خاص ونتاجه خاص وتفكيره خاص ، و الدليل على ذلك أن أدباء العصر الواحد والبيئة الواحدة يختلفون فيما بينهم في مواقفهم النفسية والفكرية وفي مستواهم الفني الثقافي ، بل يصل الاختلاف إلى حد التناقض والصراع في المجتمع الواحد^(٥٠). وقد تجسّد المنهج الطبيعي الخاطيء بأجلى صورته لدى إميل زولا الذي أطلق على الإنسان أسم (الحيوان البشري) واعتمد في تقويمه على التجارب العلمية والعملية التي أجراها على بعض الأفراد ثم عمّمها على جميع الناس .

وقد ردّ سلوك الإنسان وميوله إلى عوامل عضوية وأخضعه إلى قانون الوراثة وبنى أعماله الأدبية على هذين الأمرين، وقد كتب نحواً من عشرين قصة دارت حول أسرة واحدة وذلك ليؤيد مذهبه^(٥١). "و ادعى أنه يكتب الروايات الطبيعية (المادية) لان العلم لا يتعامل إلا مع الأحداث المادية ، إن الأخلاق والعواطف محكومة حكماً حتمياً بقوانين مناظرة لهذه القوانين التي تحرك البيولوجي والفسولوجي ، وتكون القصة – من هنا –

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

ملحقة بالتاريخ الطبيعى والطب ، وتخضع كما يخضع هذان العلمان إلى منهج مزدوج من الملاحظة والتجريب . وإذا كانت القصة الواقعية قد مالت إلى البيئة الاجتماعية الواسعة موجهة همها إلى عامة الناس ، مقللة من العناية بالفئات الحاكمة أو الثرية المترفة فإن زولا قد عمل على تركيز أدبه في أتعس ما في فئات الشعب من معيشة ، في الأوساط المنحذّة ، وفي مظاهر القبح ودواعي الاشمئزاز واستحالت قصصه دراسة للعيوب والعاهات كأن هذه الأوساط انسب للتجريب ومتابعة تطور العيوب الأخلاقية والمرضية في أفراد الأسرة ، ولاغرو أن قال فيه أنا تول فرانس – وقد ضاق بأدبه ذرعاً – لم يشتم الإنسانية أحد كما شتمها زولا .

واذ ألّترم زولا هذا المنهج في تقصي المنحليين والمرضى ، جرّه منهجه أبعد وأبعد عن الواقعية لأنه يختار الشواذ وغير الطبيعيين على حين تقف الواقعية عند العام والسائد والطبيعي" (٥٢) من الواقع المادي . وهكذا تعرض الإنسان إلى الامتهان في المذهب الطبيعى ، وهو ما يرفضه الإسلام الذي رفع من شأن الإنسان وأعلى من قدره وكرّمه على غيره من المخلوقات فقال الله سبحانه : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) (٥٣) كما قال عز وجل : (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) (٥٤) . وإذا كان المذهب الطبيعى يرى أن الحياة النفسية لا تزيد على كونها ظاهرة طفيلية تسلّقت على جسم الإنسان فإن الإسلام يدين بالحياة النفسية ويعدّها الركيزة الأولى في بناء هذا الكائن المكرّم حيث يقول سبحانه (وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا) (٥٥) .

وإذا كان المذهب الطبيعى قد نشأ بسبب الصراع العنيف بين عقل الإنسان الأوربي وتعاليم الكنيسة التي أغلقت الأبواب في وجهه ووضعت حاجزاً كبيراً بين العلم والدين فإن المسلم ليست لديه كنيسة تسيطر عليه

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

ولا رجال دين يتصرفون في أمره وفق هواهم ، وإنما هو خاضع لكتاب الله وحديث رسول الله (ص) وهما قد ألحّا في دعوته إلى النظر في ملكوت السماء والأرض وما فيهما من اسرار وتسخيرهما لخدمة الإنسان^(٥٦). ويتضح مما سبق أن " النظريات الفلسفية التي تبناها الطبيعيون قد أفسدت الأدب حين أُقحمت فيه . وأن دعوة الادباء إلى أن يخطبوا أثواب أدبهم على قدود هذه النظريات قد ضيق الخناق عليهم وكبلهم بالقيود وقضى على رسالتهم في الحياة . أما الأدب الإسلامي فقد فتح الأبواب رحبة أمام الاديب وعبد له المسالك ووسّع له الآفاق ... وليس هناك من قيد يقيده إلا أن يكون هادفاً في أدبه بعيداً عما يجافي الإسلام ويناقضه"^(٥٧). ومن أخطر النظريات التي بلغها الفكر الواقعي هو ما تجسد في الفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية على أيدي فيورباخ وإنجلز وماركس مما كان له الأثر الكبير في ظهور ما سمي بالواقعية الاشتراكية في الأدب.

مذهب الواقعية الاشتراكية :

لقد وقع هذا المذهب في عدة أخطاء بشعة أضرت بقيمه الفنية وألحقت الخلل بمضامينه أيضاً ومن تلك الأخطاء ما يتعلق بالنظرية الماركسية نفسها واعتمادها أساساً على العامل الاقتصادي وحده في تفسير حركة التاريخ وتطور الفكر بالاضافة إلى نظرتها الظالمة لمن لا ينضوي تحت لواء طبقة البروليتاريا واعتباره خائناً وعدواً ل جماهير الشعب مما أدّى إلى امتلاء النفوس بأحقاد طبقية قاسية انتهت إلى برك من الدم ومظالم لا تحصى وبالنسبة لأدب ما بعد الثورة البلشفية فقد أكتظ بالدعوة المذهبية الصارخة والشعارات الطنانة التي تصرخ في قصصهم ومسرحياتهم وأشعارهم دون موارد أو لباقة .

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وكان هذا على حساب القيمة الفنية للأعمال الأدبية وكان من جراء ذلك أن كادت تموت بعض ألوان الأدب الأخرى التي تعالج مشاكل الإنسان الخاصة العاطفية والنفسية . وقد ضاعت الحرية في ظل هذا المذهب الضيق المحدود الذي يعتبر كل خروج عليه أو أي تصدّ بالنقد له خيانة ومروقاً وعصيانياً بعد أن أحتفل بالقيم الجديدة المنحرفة التي سادت المجتمع الجديد ، تلك القيم التي حطمت الرابطة الأسرية في بدء الثورة الروسية وسخرت من القيم الروحية ورمتها بالعفن والسلبية والتفاهة فجفت في أديمهم معين الأشواق الروحية والصلات العائلية بعد أن تحول الإنسان – في نظرهم – إلى ترس في آلة يعمل ليأكل وهو مطالب بأن يجهد نفسه فوق الطاقة كي يحقق أقصى ما يستطيع من إنتاج دون النظر لاحتياجاته النفسية وآماله الذاتية الخارجة عن نطاق العمل^(٥٨).

ورغم ذلك فقد حاولت الواقعية الاشتراكية أن تستغل بعض نظريات علم الاجتماع تمويهاً لمقولاتها الايديولوجية الضالة . والحق أن علم الاجتماع لا يؤيد معظم تلك المقولات ، ونادت هذه الواقعية بوجوب تسجيل الأحداث والوقائع اليومية ونقلها على صفحة الأدب نقلاً أميناً تسويغاً منها لنقل الفساد ومظاهر الاباحية وأصناف المجون والخلاعة .

وقد رفضت النظرة الاجتماعية الشاملة في سعيها إلى إذكاء نار الصراع الطبقي بين الناس لتسيطر طبقة على أخرى مخالفة بذلك المنطق السديد الذي يلح على ضرورة تنمية العلاقات الاجتماعية بين جميع الناس بحيث يعرف كل منهم دوره المنوط به والواجبات التي ينبغي أن يؤديها لفائدة الآخرين، ومن أبشع الأخطاء التي ارتكبتها الواقعية الاشتراكية هو محاربتها للدين محاربة شديدة مستعملة طرائق شتى وأساليب متعددة منها المباشرة ومنها الملتوية^(٥٩)

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

لذلك كله فإن الواقعية الاشتراكية تناقض التصورات الاسلامية ومنهج الأدب الإسلامي الذي يرى أن الأدب ظاهرة انسانية ضخمة لا يصح ربطها بعامل واحد كالعامل الاقتصادي الذي اعتمدته الواقعية الاشتراكية . وإن المنهج الإسلامي يطلب من الأديب أن يهتم بالمجتمع كله لا بالطبقات الدنيا فحسب، وهو يرفض تفسير الحياة وفق النظرية المادية الجدلية ، كما يرفض المجتمع الشيوعي الذي تبشر به الواقعية الاشتراكية، ويبشر بالمجتمع الإسلامي ويريد من الأدب أن يسهم في بنائه ، وإن المنهج الإسلامي في الأدب يسعى إلى بناء الجانب الروحي في الإنسان ولا يهمل الجانب المادي كما يسعى إلى تعميق صلة الإنسان بالله عز وجل ، وتعزيز إيمانه بعكس ما تسعى إليه الواقعية الاشتراكية التي ترفض الجانب الروحي من الإنسان وتوجه الأدب إلى محاربته ، وتنحدر بالأدب إلى المادية والإلحاد ودنيا الغرائز لذلك فإن الواقعية الاشتراكية مرفوضة – بالمنظور الإسلامي – مهما تلونت أو اتخذت اسماء متغيرة .

وخلال سنوات تطبيقها الماضية ظهرت مساوئها بوضوح حتى ان بعض النقاد الماركسيين هاجموا سيطرتها على الأدب وسقّوها إنتاجها كجورج لوكاتش الذي كتب يقول : (إن الأدب الذي أنتجته الواقعية الاشتراكية جذب يتميز بالجمود وضيق الأفق) وكروجيه جارودي الذي تحول عن الاشتراكية كلها واهتدى بهدي الإسلام^(١٠).

المذهب السريالي :

ومن مذاهب الأدب الغربي الهدامة ما عرف بالسريالية أي ما فوق الواقعية أو ما بعد الواقع، وهي مذهب أدبي فني فكري أراد أن يتحلل من واقع الحياة الواعية ، وزعم أن فوق هذا الواقع أو بعده واقع آخر أقوى فاعلية وأعظم اتساعاً ، وهو واقع اللاوعي أو اللاشعور وهو واقع مكبوت داخل النفس البشرية ويجب تحريره وإطلاق مكبوته وتسجيله في الأدب والفن . وتسعى السريالية إلى إدخال علاقات جديدة ومضامين غير مستقاة من الواقع التقليدي في الأعمال الأدبية. وهذه المضامين تستمد من الأحلام سواء في اليقظة أو المنام ومن تداعي الخواطر الذي لا يخضع لمنطق السبب والنتيجة .

ومن هواجس عالم الوعي واللاوعي على السواء بحيث تتجسد هذه الأحلام والخواطر والهواجس المجردة في أعمال أدبية^(١١) " وبين الأمراض العقلية العديدة فإن احدها (البارانويا **paranoia**) دال على الهدف الذي تتبعه السريالية ، بتقديمه إلينا تركيباً من الواقع والخيال . فالمصاب به البالغ جنون العظمة أو جنون الاضطهاد ، لا يسر بالالتجاء إلى حقله الداخلي ولكنه يجمّد كل ظاهرات العالم الخارجي حول فكرته المجنون بها ولا تستعمل انفعالاته الخارجية إلا في اشهار أوهام روحه"^(١٢) ولهذا تعتبر السريالية اتجاهاً يهدف إلى ابراز التناقض في حياتنا أكثر من اهتمامه بالتأليف^(١٣) ومن هنا فإن مسرح العبث يعتبر الابن الشرعي للسريالية التي ظهرت في فرنسا سنة ١٩٢٤ حين أعلنها اندريه بريتون في بيانه السريالي الأول متأثراً بأراء فرويد^(١٤) عالم النفس اليهودي في تحليله للنفس الإنسانية وخاصة تلك التي تتحدث عن اللاشعور والأحلام والكبت ودعوته إلى تحرير الغرائز الإنسانية والرغبات المكبوتة في النفس

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

البشرية واشباع الغرائز والرغبات اشباعاً حراً حتى لا تصاب بالأمراض النفسية كما يدعي . وهذه الآراء تتلاءم مع الدعوة إلى التحلل الأخلاقي في المجتمع البشري .

وتأثرت السريالية كذلك بالفكر الماركسي الشيوعي ودعوته إلى الثورة لتغيير المجتمع واستخدام العنف في سبيل ذلك ، كما تأثرت بحركة سبقتها تدعى الدادية التي ولدت في زيورخ بسويسرا سنة ١٩١٦م وهي حركة فوضوية تكفر بالقيم السائدة والمعتقدات والتقاليد الاجتماعية وتنادي بالعودة إلى البداية ^(١٥) ولذلك اختار لها أصحابها أسم (dadaisme) بمعنى (التأتأة) نسبة إلى أول تآتآت الطفل (da.da) وتطلق أحياناً على حصان الخشب ليسهل النطق به على السنة الأطفال .

ومؤدى مذهب هؤلاء الدعاة أن التعبير الصحيح عن النفس الإنسانية إنما يرجع به إلى صورة الطفولة ورموز الأحلام وخفايا الوعي الباطن كما تبدو للحالم في المنام أو كما يرسلها الناطق عفواً بغير تأمل وبغير انتباه ^(١٦) ورائد هذه الحركة ترستان تزارا الذي يصفه كاتب أوربي بأنه (المروج للفوضوية الفنية والاجتماعية) . ولذا اعتبر النقاد أن السريالية وريثة هذه الحركة الدادية في أفكارها وتوجهاتها وأسلوبها ^(١٧) . وأهم ما أخذ على المذهب السريالي أنه امتاز بالرفض المرضي السلبي لجميع المذاهب الأدبية التي سبقته وعانى أصحابه علة الهوس فصاروا ينكرون كل شيء ولا يقرون بصحة أي مبدأ . والحق أن الرفض ينبغي أن يكون إيجابياً بناءً يستثمر في إطار خاص ويوظف لغايات فنية لائقة . ولا تعترف السريالية بالواقع الحالي معتبرة إياه فاسداً كل الفساد وان الواقع البديل الذي تريده للإنسان هو عالم آخر غريب عن عالمه . وهذا تطرف صارخ لا يقبله المنطق السليم ولا التفكير السديد . ولم يعترف المذهب السريالي بالأسس

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الفنية والخصائص الجمالية للأشكال والأنواع الأدبية المألوفة باعتبار أنها صورة للواقع الفاسد المرفوض . وهذا الموقف ليس إلا نتيجة طبيعية ولازمة للموقف العام لهذا المذهب .

والحقيقة أن الأدب في تطوره وازدهاره يحتاج دوماً إلى استلهام تراثه كما أنه يُعنى بتوسيع آفاق أنواعه وأشكاله الفنية لا أن يهدمها كما يدعي ذلك السرياليون مخالفة لسنن التطور وقوانينه ، ولهذا فقد أصبح جل النتاج الذي يكتبه السرياليون مهزوز الكيان ضعيف البنى بعد تصورهم أن الجمال يكون في بعثرة العناصر الفنية في العمل الأدبي وبتريها وحذف بعضها . وهذا التصور لا يدعمه دليل ، بل إن العمل الأدبي – في المفهوم النقدي الأصيل – ينبغي أن تتوزع داخله جميع عناصره الفنية بشكل دقيق ومتوازن . والأديب العبقري بإمكانه أن يبتكر علاقات فنية وبنوية جديدة تثري نتاجه الفني بعيداً عن الفوضى .

أما تطرف السريالية في اعتمادها طريقة التداعي في تسجيل خواطر اللاشعور وما يعنّ له من هواجس وأوهام وخيالات بطريقة تلقائية ، فهو ضرب من التخبط والفوضى المانعة من تذوق النص الأدبي ^(٦٨) . وقد اقتحمت السريالية بشذوذها الثوري مجال العقيدة الدينية والتقاليد الاجتماعية واللغة وأثارت جدالاً عنيفاً بين أقصى الكاثوليكية في الغرب وأقصى الشيوعية في الشرق . وأخذت السريالية في الانكماش والتفوق بعد ربع قرن من نشوئها وشعر دعايتها بعجزهم عن تحقيق أي هدف وبعقم ثورتهم ضد القيم والمعتقدات الدينية وإخفاقهم في إيجاد مسيحية جديدة تخلص الإنسان من عذابه وضياعه – حسب زعمهم – فتحول عدد منهم بعد الحرب العالمية الثانية إلى الشيوعية والالحاد ، وجنّ بعضهم وأدخل

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

المصحات العقلية والنفسية وتحول البعض الآخر إلى العبثية في الأدب المعبر عن انعدام المعنى وراء السلوك الإنساني في العالم المعاصر .

أما أفكارها ومبادئها فقد تبناها مذهب الحداثة الأدبي الفكري حيث صبت جميع جداول السريالية في مستنقعها الكبير . وهكذا انتهت السريالية المعبرة عن فقدان الإنسان الغربي العقيدة الصحيحة واعتماده على ضلالات فرويد النفسية في اللاشعور والأحلام هذه الضلالات التي أدت إلى التحلل الأخلاقي وإطلاق الغرائز من عقالها ، مما أودى بها بعد ربع قرن من نشوئها^(٦٩).

المذهب الوجودي :

ولعل اعتنى المذاهب الهدامة في الأدب الغربي هو المذهب الوجودي وهو أشهر مذهب أستقر في الآداب الغربية في القرن العشرين ، "وآية هدمه أنه يدعو الإنسان إلى القضاء على الجهود التي بذلتها البشرية عبر تاريخها الطويل للارتقاء بالشخصية الانسانية من طور الاباحية والحيوانية إلى مرتبة الكائن السوي الذي تنشده الرسائل السماوية بعامة والاسلام بخاصة"^(٧٠). "وقد ولد هذا المذهب كالمولود المشوه أو المولود الذي لم يستكمل سني حمله ، فمنذ جاء به أصحابه إلى دنيانا الفكرية زرعوا في أرض الانسان بذور القلق الوجودي وسلسلوا أسباب القلق على الشكل الآتي : الانسان يختار والاختيار يستلزم المخاطرة .

فالاختيار اذن نوع من المجازفة والمجازفة تؤدي إلى القلق .. قلق من أجل تحمل المسؤولية الناشئة عن الحرية فيما اختار الانسان، وهذا القلق يشبه الدوار الذي يصيب الانسان عندما يحدق في هاوية اذ لامناص للانسان من الاختيار لأنه إذا لم يمارس الاختيار ومضى على ما أختاره

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الآخرون دو تدخل فكري في اختياره أزال نفسه فيهم وفقد حريته الانسانية ، ولذلك لابد له من ان يجازف ويدخل معترك الاختيار ^(٧١) ولا يتم له الوجود الحقيقي بالاختيار إلا إذا أطلق العنان لرغباته وأفسح المجال أمام شهواته غير متقيد بدين أو عرف أو سلوك إذ يكمن الوجود اليقيني للإنسان في تفكيره الذاتي ولا يوجد شيء خارج هذا الوجود ولا سابقاً عليه ، وبالتالي لا يوجد إله ولا توجد مثل ولا قيم أخلاقية متوارثة لها صفة اليقين ، ولكي يحقق الإنسان وجوده التام فإن عليه أن يتخلص من كل الموروثات العقدية والأخلاقية ، ويتم ذلك بممارسة الحياة بحرية مطلقة ^(٧٢).

ومن الواضح أن هذه الأفكار المتطرفة تناقض ما جاءت به الأديان السماوية وعلى رأسها الإسلام من حضّ الإنسان على السيطرة على رغباته وشهواته وأطماعه وتوجيهها وجهة تنفع الفرد وتنهض بالمجتمع ، فهي لم تغلق في وجه الإنسان باباً من أبواب المحرمات إلاّ فتحت له باباً من أبواب المباحات فهي حين حرمت عليه الربا أباحت له الكسب الحلال عن طريق التجارة وغيرها ، وحين حرمت عليه غصب أموال الناس وأكلها بالباطل أباحت له التملك ، وحين حرمت عليه الزنى أباحت له الزواج ودعته اليه وحضته عليه ^(٧٣).

وهكذا فإن حرية الإنسان – في نظر الإسلام – يجب أن تكون محدودة ذات ضوابط وحواجز تقيها شر الفوضى وبؤس الضياع والتهيه والضلال الذي وقعت فيه الوجودية بعد دعوتها إلى تحطيم العلاقات الاجتماعية بحجة أنها قيود لا معنى لها ومحاولتها نشر الانحلال في كل وسط اجتماعي بدعوة ملحة إلى رفض كل المبادئ السامية والقيم الفاضلة الموروثة ولذلك حاول الوجوديون إبعاد الموضوعات الاخلاقية عن مجال الادب بادعاء أنها دخيلة عليه أجنبية عن طبيعته مفسدة لجماله الفني .

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وهذه الدعوة لا تختلف في بطلانها عن دعوى الالتزام والمسؤولية الوجوديين فما سوى تلاعب بالألفاظ يراد به خداع النفوس الساذجة والفطر السليمة وإلا فكيف تكون المسؤولية أو يكون الالتزام المرتبط بحرية الإباحية والتهتك والتميع في كل شيء من الأخلاق والسلوك والاجتماع والتعامل وغيرها! ^(٧٤) "ولعل أخطر ما في هذا المذهب هو أن كثيراً من الشباب المنحليين وجدوا فيه سنداً فلسفياً يسوغ انحلالهم ويفلسفه فانطلقوا في دروب الرذيلة مجاهرين غير هيّابين" ^(٧٥) طانين ظن الوجودية بأن وجود الإنسان مقتصر على المرحلة التي تبدأ بساعة الميلاد وتنتهي بضجعة القبر ، ولذا فعليه أن يقبل على متع هذه الحياة أشد الاقبال وأن يعبّ منها عباً .

وفاتتهم الحقيقة الكبرى التي يدل عليها العقل السليم وتهدى إليها الأديان السماوية بأن الدنيا لا تعدو أن تكون سبيلاً إلى الآخرة وأن الحياة الدنيا ما هي إلا مقدمة تمهيدية لحياة أبدية أخروية ينال فيها الإنسان من السعادة على قدر ما قدمه من عمل صالح في هذه الدنيا . ولبعد الوجوديين عن هذه الحقائق السماوية الثابتة فقد عاشوا حالات القلق والهجران واليأس : القلق نتيجة للإلحاد وعدم الإيمان بالقضاء والقدر ونبذ القيم الاخلاقية والسلوكية ، والهجران الذي هو أحساس الفرد بأنه وحيد لا عون له إلا نفسه ، واليأس الذي هو نتيجة طبيعية للقلق والهجران .

وقد حاول سارتر معالجة اليأس بالعمل ، وجعل العمل غاية في ذاته لا وسيلة لغرض آخر ، فحسب الوجودي أن يعيش من أجل العمل وأن يجد جزاءه الكامل في العمل ذاته وفي لذة ذلك العمل ^(٧٦) . وما أقله من جزاء وما أخسره من هدف !

مذهب اللامعقول :

ويلتقي مع الوجودية في ذلك الضلال والضياح ، ما عرف بالطليعية وتسمى أيضاً بمذهب اللامعقول أو العبثية وهي مدرسة أدبية فكرية تدعي أن الإنسان ضائع لم يعد لسلوكه معنى في الحياة المعاصرة ولم يعد لأفكاره مضمون وإنما هو يجتر أفكاره لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بحجمها الطبيعي نتيجة للرغبة في سيطرة الآلة على الحياة لتكون في خدمة الإنسان ، حيث انقلب الأمر فأصبح الإنسان في خدمة الآلة وتحول الناس إلى تروس في هذه الآلة الاجتماعية الكبيرة .

وجاءت مدرسة العبث كمرآة تعكس وتكبر ما يعاني منه إنسان النصف الثاني من القرن العشرين عن طريق تجسيده في أعمال مسرحية يكون موضوعها الرئيس هو تشخيص مصير الإنسانية على انه انعدام هدف في وجود غير منسجم مع ما حوله وان الوعي بهذا العوز للهدف في جميع ما نعمل يؤدي إلى حالة الكرب الماورا طبعي .

ومن أبرز كتاب المسرح اللامعقول صاموئيل بيكت ، يوجين يونيسكو ، آرثر آداموف^(٧٧) وغيرهم وقد حاول المحللون دراسة ظاهرة العبث واللامعقول في الأدب والفكر "فعزوها إلى طبيعة الحياة الآلية الجافة في الغرب واضطراب الإنسان لأن يركع أمام الحاجة ويستسلم لسلطان الآلة وحركتها المنضبطة بلا عواطف أو شعور ، بل استطاعت الآلة أن تتبوأ مكانة أسمى وأهم من مكانة الإنسان في عالم الصناعة الرهيب ، مما دفع بالإنسان لأن يتساءل عن قيمة وجوده في هذا العالم الآلي المادي الذي لا يحفل إلا بالأرقام والإنتاج والوفرة وتحقيق الربح ... وكان طبيعياً لهذا الكائن الذي انقطعت روابطه بخالقه وفقد التواصل مع الآخرين أن يرتمي في أحضان العزلة والتغريب ويلوك الأسى والشقاء"^(٧٨). وكان للحرب

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

أثرها أيضاً فقد نشأ مذهب العبث في الأدب الأوربي وانتقل إلى الآداب العالمية المعاصرة بصفة عامة والدول التي عانت من الحرب العالمية الأولى والثانية بصفة خاصة وهي الدول التي فقدت ثققتها في مجرد المسلك العقلي المنطقي الذي يمكن أن يدمر في لحظات كل ما بينيه الإنسان من مدنية عندما تحكمه شهوة السيطرة والتدمير كما فعل هتلر في الحرب العالمية الثانية .

ولذلك فقد آمنت العبثية بانعدام المعنى والمضمون وراء السلوك الإنساني في العالم المعاصر لأن الآلة التي اخترعها الإنسان قد سيطرت عليه وولدت فيه الإحساس بالعبث والضياع وأدت إلى تحلل المجتمع وتفككه ولم يعد هناك روابط أسرية أو اجتماعية وتمادى الخوف والرغبة من الكون بما يقضي على كل تفكير عقلاني متماسك ولذلك لجأ العبثيون إلى آراء فرويد في علم النفس التحليلي وما فيه من إحياءات وأحلام وخيالات وأوهام واتبعوا أسلوب الألغاز والغموض في التعبير بحيث لا يفهم النقاد ما ينتجون من أدب وشعر ، وتمسكوا بالسريالية التي تعد الأساس لمذهب العبث ، وذلك لما تحويه من شطحات العقل الباطن وهلوسة عالم الأحلام الزاخر بالهواجس والآلام والآمال ، كما تعدّ الرمزية من جذور هذا المذهب لما تحويه من صور مشوشة مضطربة تجمع بين الجمال والقبح والأسطورة والواقع^(٧٩).

وهكذا " أحدث العلم والفلسفة في أوربا فراغاً هائلاً وانعكس ذلك على فكر الإنسان وسلوكه وعلى الآداب التي يفرزها ، تلك الآداب التي لا تحمل رسالة واضحة يمكن الاتفاق أو الاختلاف معها ولا تقدم شخصيات تحب أو تكره فضلاً عما يلتصق بأدب اللامعقول من فقر في الأفكار وملل في التكرار، ولهذا نرى أن المنصفين من مفكري الغرب يقولون إن فكرة

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

العبثية لا يمكن الدفاع عنها في عالم تثبت الأرقام أن غالبية سكانه يعتقدون بديانة تجعل الحياة ذات نظام وهدف"^(٨٠) ويتميز الإسلام عن جميع الديانات الأخرى بأنه الأكثر شمولاً وعمقاً وجدية في فهم الحياة ونظامها وغايتها ولذلك فلا يمكن أن يتفق مع مذهب العبث واللامعقول "وهي تسمية تحمل رؤيتها القائمة القائمة على فوضوية الكون وعبث الحياة ولا جدوى الكدح البشري . ومنذ البدء فإننا نجد أنفسنا بإزاء موقف تصوري نقيض بالكلية لموقف (الإسلامية) القائم على ارتباطية الكون وغائية الحياة وجدوى الكدح البشري وعدالة المصير"^(٨١) ومن هذه الرؤية الإسلامية المتفائلة ينطلق الأدب الإسلامي "فلا يؤرث ضياع اليقين كما تفعل العبثية ، بل يجعل اليقين مناط العقيدة والحياة والعمل ، والأدب الإسلامي يعلي من شأن الحياة ويمجدها ويجعلها دار عمل وصلاح وتقوى وجهاد وهي قنطرة إلى عالم آخر أبقي وأخلد وأروع، وليست الحياة – في منظور الأدب الإسلامي – وهماً وحلماً مزعجاً وخيبة أمل وتغريباً وعزلة ولكنها مليئة بالحقائق الحية النابضة مشرقة بالأمل والرجاء دافئة بالأخوة والصلات الاجتماعية السامية ، ومهمة المسلم أن ينير جنباتها المظلمة وأن يبعث فيها رسالة العدل و الخير والحرية والسعادة ، وعلى المؤمن أن يطرب للقاء الله في نهاية الرحلة واثقاً أنه ذاهب إلى أعظم جناب "^(٨٢).

بين الأدب الإسلامي ومذاهب الأدب الغربي :

وشتان ما بين هذا المذهب الأدبي الإسلامي الرفيع ، ومذاهب الأدب الغربي الأخرى ، وبالأخص مذاهبه التي ظهرت منذ منتصف القرن العشرين بعد أن "أسدل انتهاء الحرب العالمية الثانية الستار على فترة عصيبة هزت العالم هزاً عنيفاً وخلفت الدمار والموت والفوضى والقلق والاضطراب والتمزق لتعلن بزوغ عصر جديد التفت فيه العالم لمداواة

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

جراحه النازفة والشروع في بناء مستقبل يغيب منه شبح الحرب إلى الأبد. فهذه جيوش الحلفاء المنتصرة تغطي الساحة الأوربية والآسيوية وتفرض سلاماً تحرسه قوّات المدافع، وهذه الأمم المتحدة تدعي تنظيم السلام تحت رايتها ذات الحمامة البيضاء .. ولكن الحرب لم تسفر عن أمم مهزومة وأخرى منتصرة فحسب بل عن كتلتين عالميتين متناقضتين ذرّ بينهما العداء القديم بعد التحالف المؤقت وعاد معهما شبح الحرب والرعب من المارد النووي المتعاضم. معسكران هائلان وحرب باردة سرعان ما ترتفع حرارتها بين الحين والآخر ، في هذا المكان من العالم أو ذاك ، من خلال التنافس والتأزم السياسي والتفجرات المحلية في أمثال فييتنام وكوريا وفلسطين التي تمتد طويلاً وتأخذ الطابع العالمي ، ومن خلال الثورات والانقلابات والأحلاف واللاهات المحموم لامتلاك الأسلحة وبث القواعد العسكرية في أطراف العالم.

وتعود طبول الحرب لتستأنف نذرها من جديد فتهدد ذاك السلام المضعضع الوليد ، وتنشر الذعر والاضطراب والقلق ، وتقسم أوربا وتستقل أقطار سلباً أو حرباً وتقوم كيانات وانقلابات وتنشأ مشكلات جديدة ، وخلافات وتصفية خلافات وتناقضات وصراعات داخلية ونزاعات اقليمية وقومية تغذيها قوى أجنبية وتبسط الامبريالية الجديدة هيمنتها على كثير من الدول بينما تناضل أخريات لمقاومتها أو التحرر منها ، وهكذا انتهت الحرب ولكن صراعها وشبحها مازالا يورقان العالم !^(٨٣) هذا العالم المنقسم العاجز عن حل مشكلات البشر رغم تقدمه في جانب العلم والاختراع والتكنولوجيا باستخدام الأتمتة والسبرناتيكية والالكترون والذرة والليزر والفضاء .

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

هو عالم يسوده الظلم والبيروقراطية والدكتاتورية والرأسمالية وانسحاق الجماهير الكبرى ، عالم تزعزعت فيه القيم والمعتقدات والأخلاق ، واختلف ادباؤه ومفكروه في منطلقاتهم ورؤاهم ومواقفهم جرّاء التمزّق والتشعب ، ولكن هذا الاختلاف والتنوع جرى لدى أدباء الغرب ومقلديهم ضمن إطار السخط والسأم والقلق والشعور بالعبثية وعدم الجدوى وتجلى ذلك في نتائجهم بل تجاوز إلى سلوكهم الذي أصبح عصابياً إذ بدت لديهم مظاهر اليأس ولجأ بعضهم إلى المخدرات والجنس والانحلال والانتحار ، لأن الحياة لم تعد تعني لديهم شيئاً ولا مبرر لها وصاروا يرددون في أدبهم نغمات الحزن والنشيج والسوداوية والانسحاق وصرخات الاحتجاج^(٨٤). وبمقابل هذا الأدب السوداوي اليأس ظهر أدب آخر تطلع فيه الأدباء من خلال سدف البؤس والدروب المظلمة إلى منافذ النور والنجاة وذلك هو الأدب الإسلامي المعاصر الذي نهض من رقده منذ ستينيات القرن العشرين وتقدم بخطى وثيقة وثابتة في مواجهة انحراف الأدب الغربي والسائرين في ركابه في أنحاء العالم ، وتوالت نتاجات الأدباء الإسلاميين وإبداعاتهم في ميادين الشعر والقصة والرواية والمسرح ، وبذل النقاد والمفكرون جهودهم في إبراز نظرية الأدب الإسلامي وتحديد معالم مذهبه بمقابل مذاهب الأدب الأخرى سواء منها القديمة أو المعاصرة .

الرأي القائل بالافادة من مذاهب الأدب الغربي :

ورأى بعضهم إمكان الإفادة من تلك المذاهب رغم أن : " لكل مذهب ومدرسة ظروفها التي انتهت الى تثبيت أركانها وإقرار ملامح شخصياتها ، وهذا لا يمنع من أن نستعير من عطاءاتها الايجابية ما يواكب فهمنا ويؤازر مسارنا ، كما أن سلبياتها – في الوقت ذاته – مؤشرات تحذيرية وعلامات مرور تدلنا على المهابط والمطبات لتجاوزها ونتفادها ، إن

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

التعامل والإفادة من المدارس الأدبية في الأدب العالمي عموماً والغربي خصوصاً مثله كمثل المخترعات الحضارية والمعدات التكنولوجية ، فالسينما والتلفزيون والإذاعة وحتى الأسلحة والتصنيع الذري كل ذلك يتوقف على طرائق وغايات توظيفنا لها وأوجه صرفنا لخدماتها ، فالعلم سلاح ذو حدين يمكن الانتفاع به ويمكن التضرر بسببه ، وذلك مرهون بحسن تعاملنا معه .

وما يقال عن العلم يقال عن الأدب ، ثرى هل نرفض المسرح (والمسرح الشعري) لأنه فن طاريء على وسائل الثقافة العربية ! هل نرفض الفنون الشعرية والنثرية الأخرى لأنها وافدة ! وبذلك نهجر القصة والرواية والمقال والشعر الحديث .. الخ إذا كان الأمر متعلقاً بالمضامين فإن فيها بعضاً مما يتجانس وأفكارنا وفيها ما يتكافأ وطموحاتنا ، أما الأشكال فلا بأس من أن نفيد منها طالما كانت قوالب لأفكار نحن نصدرها على شعوب ، نتعامل بها ، نفهمها، وبذلك نستطيع أن نوصل اليهم عطاءاتنا ونؤثر في شرائحهم المتباينة ، نأخذ الشكل ونعطي المضمون وهذا على أضعف صور الأيمان بفوائد الانفتاح .

وهنا نحذر من مزالق الانحراف السلبي ولا ننسى أن تفاعلنا لما يزل قيد المشاهدة والاختيار لننتفع بالمشروع من الأخذ والبذل ولنتجاوز ما هو غير مشروع . ونحن إذ نضع الأصالة والمثل نصب أعيننا ، ونحن إذ نصدر عن تحرك واعٍ ، فإننا لا نخشى السقوط في المحذور^(٨٥) بل يرى هذا الناقد أن "الانفتاح على العالم والحياة والاستفادة من المذاهب المعاصرة في الأدب العالمي ، هو السبيل الوحيد الذي يكفل لاتجاهاتنا الجديدة التعبير عن تجاربنا الحياتية المعاصرة . ولا مانع لأدبنا الإسلامي المعاصر من الاستفادة من الرمزية وحتى السريالية في قوالبها وطريقة طرحها

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

للمضامين، طالما كانت مجرد محاولات وتجارب وطالما كان الأديب ملتزماً بالخطوط العامة لمسار الشخصية الإسلامية وأخلاقيتها" (٨٦).

الرأي القائل بعدم الافادة من تلك المذاهب :

و لكن الرأي السابق يواجهه بالاستنكار والرفض بعض آخر من النقاد الإسلاميين متسائلاً: "وهل تصلح هذه المذاهب لكي يأخذ منها الأديب المسلم أو يسير على منوالها؟! بل هل من الخير أن نسلّم بهذه المذاهب ونجعلها نقطة بحث وانطلاق؟! " (٨٧) ثم يبين فساد تلك المذاهب وظروف الصراع والقلق التي نشأت في ظلها وأنها كانت تعبيراً عن حالات مختلفة عاشتها المجتمعات الأوروبية فحفلت بالهروب من النظام السائد ومن عقيدة المجتمع ومن البيئة وحتى من النفس الشقية القلقة " ولذلك جاءت هذه المذاهب وكان وراءها الكثير من الخبثاء الذين يريدون أن يجروا الإنسانية إلى التمزق والهاوية لكي يتحكموا بمصيرها ، وكانت تحمل طابع المجتمعات التي انبثقت عنها وهي خلاصة للتصورات التي تحكمت في هذه المجتمعات وصور من الحياة التي عاشها الناس هناك . لجأوا إلى الرموز التي تبعدهم عن الواقع أو تصور مأساتهم الكئيبة وهربوا إلى الخيال والطبيعة والمجهول والجنون ليتخلصوا مما في نفوسهم من تمزق وقلق ...

فكيف بعد هذا نترك لأدبنا العنان ليأخذ من هذه المذاهب ويقتبس ويسير على نهجها ! إنها ولاشك تحمل سمات تلك المجتمعات في أسلوبها ومضمونها لأنها تعبر عن التصور السائد فيها والروح التي تسري في بيئاتها وهي تعبر كذلك عن تلك الفلسفات التي آمنت بها هذه المجتمعات ولا يمكن أن تلائم هذه المذاهب حياة المجتمعات الإسلامية مهما بدت مظاهر هذه الحياة قريبة من مظاهر الحياة الأوروبية" (٨٨) ويرى الناقد في

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

هذه المذاهب أبواباً للاستعمار يستخدمها وسائل للهيمنة على حياة المسلمين إذ يعمل أعداء الإسلام من الصليبيين واليهود والماركسيين على نقل معتقداتهم وسلوكهم وطبائعهم إلى ديار المسلمين عن طريق الأدب الذي يصفونه بأنه أدب إنساني يعبر عن مشاعر الإنسان وعن بؤسه وتطلعاته كما يستغلونه باسم الابتكار والابداع والفن.

ويتخذ هذا الموقف المتشدد من مذاهب الأدب الغربي أكثر النقاد والمفكرين الإسلاميين ، فالأستاذ عباس محمود العقاد يرى أن مذاهب الغرب كلها سخافة ولا يرى أن تهمل أو لا يلتفت إليها ، ولكنها خليقة أن تدرس كما تدرس عوارض الأمراض والعلل والنكبات .

وأن البون بعيد جداً بين دراستها لهذا الغرض ودراستها للاقتداء بها واعتبارها من مدارس الفن والأدب ونماذج الذوق والجمال" ويذهب العقاد الى أن هذه المذاهب تسمى موضوعات أو تقليعات كتقليعات الموضة التي تخترع لتزول بعد حين ولا تخترع للبقاء والاستمرار ، كما يذهب إلى أن خلاصة الرأي فيها أنها لا مدارس ولا فنون لأن المدارس تعلم شيئاً وهذه لا تعلم شيئاً ولا محل فيها للتعليم ، ولأن الفنون قواعد ومقاييس وهذه تبطل كل المقاييس والقواعد ، وإنما التطور استمرار للحياة وهذه تلغي كل ما كان للفن من حياة"^(٨٩) ولذلك يرى العقاد أن أدب مصر بريء من لوثة المذاهب الدخيلة لأن النقد الذي يستوحي هذه المذاهب لم يصدر قط من وحي بديتها ولم يعتمد قط على سند صحيح في موازين التقدير على نوعيه من تقدير استحسان واقتداء أو تقدير استهجان وتقنيد ، ولن يضرير الأدب المصري في لبابه أن يلصق به أناس يستوحون المذاهب الدخيلة ولعاً بالغريب أو مجارة للإغراء والترغيب^(٩٠).

ارتباط المذاهب الغربية بعصورها وبيئاتها :

ويقف الأستاذ أنور الجندي موقفاً مشابهاً حيث يقول: "إن مذاهب الأدب التي يحاول النقاد محاكمة الأدب العربي عليها هي في جملتها مذاهب غربية وضحت مسمياتها ومناهجها بعد قيام ظواهرها في الآداب الأوروبية وهي في الحق ليست مذاهب وإنما هي أسماء عصور كالكلاسيكية والرومانتيكية وغيرها وهي تتصل في مجموعها بتاريخ الأمم التي وضعت هذه المذاهب . فلماذا تنقل لتكون قوانين يخضع لها أدبنا الذي يختلف من حيث تكوينه وطابعه وتاريخه وبيئته ومظاهر حياته عن هذه الآداب !" (٩١)

ويدافع الأستاذ أنور الجندي عن منهج الأدب العربي الإسلامي الذي يمتاز بالتكامل والثبات بمقابل نظريات الأدب الغربي ومذاهبه المختلفة المتضاربة فيقول: " ليس في الأدب العربي نظريات متعددة متفرقة ترتبط بالعصور أو البيئات (الرومانسي، الكلاسيكي... الخ) ولكنه منهج متكامل له طابع الثبات في الجذور واتساع الأفق في الفروع ، أما الأدب الغربي فإن النظريات المتعددة فيه قد ارتبطت ببيئات متعددة وعصور مختلفة فأصبحت تمثل تطوراً تاريخياً وتضارباً واختلافاً وليس من شأن الأدب العربي أن يحاكم إلى مثل هذه المذاهب أو أن تنقل لتمثل عصوراً من عصوره فذلك شيء يختلف تماماً ويستطيع الأدب العربي أن ينظر في هذه المذاهب دون أن يعتنقها أو يضع أدبه في امتحان بقولها" (٩٢)

الأصول الوثنية والمادية لمذاهب الأدب الغربي :

ويركز بعض النقاد الإسلاميين اهتمامهم على كشف الأصول الوثنية لمذاهب الأدب الغربي ليتخذ منها فارقاً أساسياً بين طبيعة تلك المذاهب ومسارها الجاهلي ، وطبيعة الأدب الإسلامي ومساره الإيمانى ومن هؤلاء

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

النقاد الاستاذ محمد قطب الذي يرى أن مظاهر الانحراف والوثنية في الأدب اليوناني قد ألفت بظلمها طويلاً على الفنون الغربية منذ عصر النهضة وحتى العصر الحديث .

ومن ذلك مفهوم البطولة في الأدب اليوناني القديم حيث يقوم هذا المفهوم على الصراع الكريه بين الإله والإنسان وينتهي بتحطيم الإنسان الصالح على يد الآلهة الجبارة التي لا ترحم إذ تمارس أشد الفتك والعقاب بالبطل حين يحاول تحديها لنيل حريته وتحرير مصيره من سلطتها الطاغية وليكون صانعاً لتاريخه بنفسه ، مما يرسخ الإحساس بأن البطل خير ومظلوم وأن الآلهة شريرة وظالمة وأن ليس من وسيلة للصلح والتوافق بينهما^(١٣) . وبقيت فكرة اضطهاد الإنسان ومظلوميته في الخضوع لجبروت الآلهة مستمرة في الفن الغربي الحديث مع تبدل شكلي في الآلهة القديمة بأخاذ آلهة الحتميات المادية الجديدة ، فلم يعد الإنسان في ذاته هو موضوع هذا الفن وإنما صار مجرد إطار للألوهية الجديدة تدرس من خلاله الحتمية الاجتماعية أو الاقتصادية أو التاريخية . فحياة الإنسان شيء ثانوي في هذا الفن والشئ الرئيسي هو الطور الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي الذي يصوغ هذه الحياة ، والناس مجرد أشباح تحركها هذه الحتميات كرهاً لتضعها في مكانها الحتمي من الصورة لا إرادة ولا اختيار في تصرفاتها .

فهذه الحتميات أصبحت هي القدر الجديد الذي يسير حياة الإنسان . وهو قدر مدرك منظور يقاس بالأنواع والكم والأطوال والأبعاد وليس كالقدر اليوناني القديم المغيب عن العين والادراك ومع ذلك فبينه وبين الإنسان ذات الصراع الذي كان يقوم بين الإنسان وقدر الأغريق القدماء مع فارق أن الآلهة الحتمية هنا لا تخطب خطب عشواء كما كانت تفعل آلهة الأغريق

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

(٩٤). إذ ألبس دعاة المادية الحديثة حتمياتهم الجديدة لباس العلم في ميدان النفس والمجتمع والاقتصاد والتاريخ ، وأصبحت نظريات دارون وفرويد ودوركايم وماركس ولينين وغيرهم من اليهود هي الاسس الفكرية التي تستند إليها مذاهب الغرب الأدبية الحديثة ، ولم يكن أولئك الرجال "يحملون شعار اليهودية وتحقوا وراء شعارات أخرى من الدين أو الفلسفة أو العلوم وكان تأثيرهم بالغاً .

وقد لجأ اليهود إلى وسائل شتى لنشر سمومهم وأفكارهم . فتوجهوا إلى ثلاثة ميادين رئيسية :الاقتصاد ،الاعلام ، التربية وسائر العلوم الانسانية . واستخدموا هذا كله في نشر الانحلال الخلقي والانحلال الجنسي والخمور وفي طرح النظريات الفاسدة "(٩٥) التي لم تكن سوى انبثاق عن المعتقدات اليونانية القديمة في النظر الى الانسان والحياة .

وبأثر تلك المعتقدات الوثنية والنظريات المادية فقد أصبحت نظرة الأدب الغربي الحديث الى الانسان نظرة مجزأة بعيدة عن التوازن والشمول ، وشاع فيه العداء للدين ورجاله فبرز لديهم أدب الجنس الذي يصور الحياة كلها كأنها لحظة جنس طاغية وكذلك برز أدب اللامعقول الذي يصور هلوسة العقل الباطن على أنها حقيقة الانسان . وهكذا"توالى المذاهب الأدبية في أوربا انطلاقاً من المذهب الكلاسيكي الى مذاهب الحداثة والبنوية وما بعد الحداثة وكان وراء كل مذهب أدبي او معه فلسفة تمده بالفكر وترسم له الدرب وتحدد له الرسالة والأهداف على تناقض واسع بين المذاهب وعلى حيرة وقلق وشك .

وظل تأثير الفلسفة اليونانية ممتداً في جميع هذه المذاهب الأدبية وفي رسالتها وظلت الأساطير والخرافات والتصور الوثني كله متغلغلاً في الفكر والأدب "(٩٦) وبهذا فإن "الانحراف في القواعد المرجعية التي ينطلق

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

منها الأدب الغربي الحديث تلك التي ورثها عن اليونان والرومان وضاعتها النظريات المادية الحديثة ، هذا الانحراف والانحراف في منهج الأدب في تعبيره عن الحياة ، قد أسهما معاً في انحرافات متعددة تجلت في بعض مظاهره التي انتقدها الأديب الإسلامي بشدة وعبر عن رفضه لها تعبيراً قوياً .

ومن هذه المظاهر أن التفسير المادي ظل يهبط بالحياة حتى حصرها في نطاق المادة والاقتصاد ومن ثم أصبح الأدب خالياً من الوجود الحقيقي للإنسان ، لا عواطف ولا انفعالات ولا تأملات فيما عدا الصراع الطبقي الدائر في حتمية بعيدة عن إرادة الإنسان " (٩٧) ولم يستطع الدين المسيحي أن يقتلع الجذور الوثنية من عقول الأوروبيين وأرواحهم ، وذلك لما أصابه من التحريف والاختلاف والانقسام مما أضعف شوكته في مواجهة الفكر الوثني العاتي فقد "جاءت النصرانية المحرفة الى أوربا لتجد أمامها الوثنية اليونانية وتدخل معها في الصراع فلم تستطع النصرانية أن تبقى على ما كانت عليه ، بل تأثرت بالوثنية نفسها .

فمع أنها اكتسبت سلطة دنيوية بدعمها الامبراطور قسطنطين إلا أنها فقدت بعض ما كانت تحمله من خير واختلطت التصورات واضطربت الممارسة في الواقع وأصبحت للكنيسة سلطة مطلقة تستبد بها وتخدع الناس وتضلّلهم ... ثم وقفت هذه الوثنية والنصرانية تصدّان دخول الإسلام الى أوربا من الغرب أو الشرق في صراع طويل كان يقوده البابا ويوجه جيوش أوربا من أجل ذلك . فحرمت أوربا من ذلك الخير العظيم والنور الذي كانت هي بحاجة دائماً إليه والذي كان سيؤثر في واقع أوربا كلها ويزيح عنها أمواج الظلام ويؤثر في فلسفتها وأدبها ورسالته " (٩٨) .

التقليد الأعمى لمذاهب الأدب الغربي :

وبقي الشرخ واسعاً بين ظلام الفكر الغربي ونور الفكر الإسلامي وتبع ذلك أن بعدت الشقة بين مذاهب الأدب الغربي ومذهب الأدب الإسلامي إذ "إن الأحوال التي دعت لهذه المذاهب ذات خصائص تتسم بالمحدودية الزمانية والمكانية والفكرية ، وآية ذلك هذا التجديد الذي يطرأ عليها إذا تقادم عليها الزمن حيث لم تعد تلبي حاجات الناس بعد قرن أو قرنين من أوائل عهد الناس بها . فانظر كم مذهباً أدبياً عرف الأوروبيون منذ عصور النهضة وحدثني عن أي من هذه المذاهب هو الذي كتب له البقاء ؟ أما الاسلام وأدب الاسلام فأمر مختلف تمام الاختلاف . إنه ترجمة للتجارب الشعورية التي يقع تحت تأثيرها إنسان العقيدة الدائمة . عقيدة الفطرة ، عقيدة التوحيد التي هي الأولى والأخيرة وهي المرتبطة بالسماء ، بخالق الأرض والسماء الذي له وحده البقاء" (٩٩)

فكيف - بعد هذا - يبيح أدباؤنا المحدثون لأنفسهم الارتداء في أحضان الأدب الغربي دون تريث أو تمييز بين مذاهبه أو معرفة بأصول المناقفة والتفاعل مع الآخر حتى تغلغت تلك المذاهب في أدبنا الحديث الى أبعد الحدود وأصبح ذلك من المسلمات لدى أدعياء الثقافة ودعاة التغريب "فإذا كان للأوروبيين مذاهب مثل الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والسرالية والرمزية والدادائية والمستقبلية والوجودية وأدب اللامعقول ، فإنه لا بد أن يكون ذلك كله في أدبنا، وإذا لم يتوفر في أدبنا القديم وجب أن نقسره قسراً ونفسره على ضوء هذه المذاهب .

أما الأدب الحديث فلا بد من صنع هذه المذاهب فيه صناعة واستجلاب القيم المضمونية والفلسفية لهذه المذاهب بالإضافة الى قيمها الفنية الخالصة . ولسنا نرفض هذا على العموم ، ولسنا ممن يريد العيش بعيداً عن تيارات

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الفكر والأدب في العالم ، ولكننا نريد أن ننبه الى أن صورة هذا التأثير بالمذاهب لم تراع فيها الأسس الثابتة في التفاعل بين الحضارات فلم يحدث هذا التأثير بالتريث والتأمل المطلوب ولكنه وقع تحت عصاب وحمى التقليد الأعمى^(١٠٠). وقد عرفنا فيما سبق من هذا البحث أن جميع مذاهب الأدب الغربي كانت نتاج نظريات فلسفية وعقائدية خضعت لظروف سياسية واجتماعية واقتصادية مر بها المجتمع الأوربي منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا .

فكيف يصبح تقليد تلك المذاهب واحتذاؤها في أدبنا ونقدنا أمراً مسلماً به ! "وكان المسألة قانون حتمي أن نمر بمثل ما يمرون به من أزمت ونعبر بمثل ما يعبرون به من وسائل . والأمر جدّ مختلف فلا أزمتنا أزمتهم ولا إيقاع الحياة عندنا إيقاعها عندهم ، أو لسنا مجتمعاً متخلفاً من وجهة نظرهم ؟ ألسنا فولكلور مجتمع ؟ ألسنا مادة من مواد الإنثروبولوجيا الاجتماعية التي برعوا في دراستها ؟ فكيف يلزمنا أدباؤنا أن نعبر أحياناً عن مظاهر حياة وتجارب لم نمر بها بل كان هاجسنا أن نفكر مثل ما يفكرون ونشعر بمثل ما يشعرون ، وإن كانت هذه الأفكار أو المشاعر ما ألممنا بها وما مرت من أحدنا ببال"^(١٠١)

استقلال الأدب الإسلامي عن المذاهب الأخرى :

ولهذا فقد رأى كثير من النقاد الإسلاميين أن الأدب الإسلامي ليس به حاجة الى استعارة شيء من المذاهب الغربية اذ " إن أدب الاسلام يحمل المقومات الأساسية لعناصر الأدب من قبل أن تعرف هذه المذاهب على الأرض ومن بعد ما شهت على ظهرها . أليس فيه عناصر الفكر والعاطفة والصورة الفنية وجمال الأسلوب والوزن الموسيقي ؟ ألم يتوفر على دواعي التأثير الفني والأخلاقي ؟ ألم يستطع أن يترجم دعوة الاسلام الى الناس كافة ؟ ألم ينبض بكل ما أختلجت به قلوب الناس في أزهى عصور الحضارة الإسلامية الزاهرة ؟ أليس فيه كل مقومات هذه المذاهب الغربية جميعاً ؟ فما حاجتنا - إذن - أن نستجلب منها بعض عناصرها لنطعم بها أدبنا ؟ أليس أدبنا نسيج وحده ؟" (١٠٧) . ومع هذا الاستقلال التام للأدب الإسلامي فلا يخشى أن يتحول الى أي مذهب من مذاهب الادب الغربي أو يحكم بانتمائه إليها حين يلتقي معها في بعض العناصر والمقومات ، "فليس بمجرد الاهتمام بعنصر من العناصر التي تهتم بها نظرية من النظريات ليس ذلك بقادر على أن يجعلك تنتمي فعلاً الى واحدة من تلك النظريات في جانبها الفني .

فليس صدورك عن (العقل) في تجربة أدبية من التجارب يجعل منك كلاسيكياً لأن الكلاسيكية مذهب متكامل الأبعاد وله رؤيته الفنية والفكرية . فهو موقف من العقل ومن اللغة و الأسلوب و التراث والإنسان كذلك . فحين تلتقي معه نظرية الأدب الإسلامي في الصدور عن العقل - بحدود - لا يعني ذلك البتة بأن أدبنا الإسلامي كلاسيكي التوجه . فالأدب الكلاسيكي التوجه هو الذي يجاري الكلاسيكية في اللغة والأسلوب والصياغة والخيال والعقل والموقف من الأعراف القديمة وتقليدها وتقديسها ... وهلم جرا بينما

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الأدب الإسلامي لا ينحو هذا المنحى ولا مقدس عنده إلا المعتقد وما ارتبط به ، وليست الأساليب القديمة أو الأطر الفنية بمقدسة ، والأديب الإسلامي حديث ومعاصر بالمعنى الذي يفهمه من الحداثة المرتبطة بالأصالة^(١٠٣).

ولا تقتصر الأصالة على الارتباط بالقديم ، كما أن التوقد العاطفي لدى الأديب الإسلامي لا يجعل منه أديباً رومانسياً لأن الرومانسية – شأنها شأن الكلاسيكية – فهم خاص للأدب والحياة ، فهم له ظروفه وملابساته التاريخية في المجتمع الأوروبي . من الواجب معرفة أن هناك مناطق مشتركة من الاحساس والتخيل والفهم في الكيان الإنساني ، وصدور الأديب الإسلامي عن بعض المناطق المشتركة يجعله صادقاً مع ذاته وليس انعكاساً لنظرية أو تصور خاص في مجال الفن والحياة .

ولهذا فلا يصح وصف الأدب الإسلامي بأنه أدب كلاسيكي أو روماني أو رمزي... الخ كما وقع في هذا الخطأ بعض النقاد الإسلاميين مثل الدكتور عماد الدين خليل في مقاله الذي كتبه منتصف الستينيات بعنوان (نظرات في الفن الإسلامي) فقد أقرّ الدكتور خليل بأن هذا المقال "وقع في خطأ الخلط بين الإسلامية والمذاهب الأخرى بتأكيده على أن الأدب الإسلامي يمكن أن يكون كلاسيكياً أو رومانسياً أو واقعياً... إلى آخره ، من خلال صيغ الطرح التي يتضمنها"^(١٠٤) وأشار الدكتور خليل إلى أن الخطأ نفسه وقع خلال نقده لأحدى المجموعات القصصية لمحمود مفلح ، وأنه عاد بعد عدة سنوات خلال مقدمة مسرحية (المأسورون) إلى مناقشة المسألة بتفصيل أكثر ورؤية أدق^(١٠٥).

ووقع في هذا الخطأ أيضاً الدكتور إبراهيم عوضين من خلال محاولته التقاط الموافقات الظاهرية بين مذهب الأدب الإسلامي وغيره من تلك المذاهب وإقامة روابط على أساس تلك الموافقات يتم من خلالها تطويع

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

الرؤية الإسلامية لتلك الرؤى المضادة لها . ومن هذا المدخل جوّز الناقد لنفسه أن ينسب ، الأديب الإسلامي إلى الكلاسيكية و الرومانسية والرمزية والواقعية وغيرها^(١٠٦) رغم ادراكه العميق لجوهر التناقض بين المذهب الاسلامي في الأدب ومذاهب الأدب الغربية من حيث المرتكزات والغايات والمنهج وأنه لا يصح تأطير الأدب الاسلامي من خلال تلك المذاهب لأنها حين تلقى مع الإسلامية يكون اللقاء شكلياً وعارضاً .

لذا فإن الأولى هو ملاحظة الفروق بين الإسلامية وهذه المذاهب لأن ملاحظة الموافقات لا تقدم الحكم الصادق دائماً بل يؤكد هذا الناقد خطأ نسبة الأديب المسلم الى الكلاسيكية مثلاً^(١٠٧). ولكنه مع كل هذا الوعي والحذر يقع منه الخلط والتلبس في مواضع عديدة وغاب عنه التقييم النقدي لتلك المذاهب في غمرة بحثه عن التوافقات والاختلافات بينها وبين الإسلامية بسبب افتقاده المنهجية الإسلامية في النظر الى تلك المذاهب .

الرأي القائل بالفصل بين القيم الفنية والقيم الفكرية لمذاهب الأدب الغربي :

وسلك بعض النقاد مسلكاً آخر في ايضاح الموقف الإسلامي من مذاهب الأدب الغربي من خلال تمييزه بين ثلاثة مستويات من هذه المذاهب فرأى أن "المذاهب الأدبية بنحو عام موروثها ومعاصرها تتأرجح هيكلاتها بين ما هو جمالي صرف وبين ما هو دلالي أو ايدلوجي وبين ما هو ملفق بين تينك الظاهرتين . فالواقعية الاشتراكية مثلاً أو الوجودية وهما مذهبان لا يزالان يحتفظان بأنصارهما ، يظل الأول منهما معنياً بالطابع الالتزامي ، ويظل الثاني منهما معنياً بدوره بالتزامية الأدب مع تقديمه جماليات متوازنة بالقياس الى ضمور الجماليات في التيار الأول ، ولكن الاتجاه الرمزي – وقد انبثق في القرن الماضي – تظل هيكلية جمالية صرفة .

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وأما التيارات المتأخرة (أي المنبثقة في العقود الثلاثة الأخيرة) فتتأرجح بدورها بين اتجاهات جمالية خالصة أو ملفقة بينها وبين الايدلوجيا"^(١٠٨)

وبناء على هذا التقسيم "فإن المذاهب التي تعنى بالبعد الايدلوجي، يظل التصور الإسلامي حيالها متمسكاً بالرفض لها أساساً ما دامت جميعاً مذاهب منعزلة عن مبادئ السماء من حيث الخلفية الفكرية لها . أما جمالياتها فمع أن البعض منها ينبثق من الموقف الايدلوجي فمن الممكن أو الضروري أحياناً أن يفيد الأدب الإسلامي منها مادمنا نكرر بأن الجماليات – في التصور الإسلامي – قد سكنت النصوص الشرعية حيالها تاركة ذلك الى الأجيال الادبية التي سوف تنتقي من الجماليات ما يسهم في صياغة النص وفق لغة عصورها حتى تحقق عملية التوصيل لمبادئ السماء للبداية التي كررناها وهي : لابد من مخاطبة الآخرين بلغتهم وأساليبهم حتى يمكن توصيل المبادئ اليهم"^(١٠٩). وهذا الرأي – في الواقع – يحتاج الى المناقشة بعد فصله بين القيم الفنية والقيم الفكرية لمذاهب الادب الغربي .

مناقشة الرأي السابق وخلاصة القول :

ويعارض الرأي السابق من النقاد الاسلاميين من يرى " أن أي استجلاب لمذهب أوربي والدعوة الى تقليده أو تطبيق نظرياته في دراسة الادب العربي والاسلامي ، لا يمكن أن يتم في إطار القيم الفنية والتقنية الخالصة ، بل لا بد أن تنسحب معه تلك القيم الفلسفية والفكرية أيضاً . ومن المعلوم أن بعض هذه المذاهب لم تكن لها قيم فنية أساساً بل كانت لها توجيهات فلسفية فقط ثم كونت قيمها الفنية بعد ذلك ... إن أهم ما يمكن التأكيد عليه في هذا المجال أن الادب الأوربي قد خضع للقيم الوثنية في العصور القديمة، ولقيم المسيحية المحرفة في القرون الوسطى، ولقيم الاحاد والمادية في العصور الحديثة. وهو بهذا يتميز في مذاهبه واتجاهاته عن الادب الاسلامي الذي خضع لقيم روحية وفكرية ومادية مغايرة تماماً "^(١١٠).

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

وبناء على ما تقدم فلا يمكن الفصل – في منهج النقد الاسلامي – بين المذهب الادبي في مفاهيمه الادبية وأشكاله وتعبيره الجمالي وبين الأسس الفكرية التي قام عليها والمناخ الحضاري الذي نشأ في إطاره مدأً لخيوط التواصل بين هذا وذاك على جهة الانبثاق مع التركيز على أبعاد ذلك كله في التمظهر السلبي للمذهب الادبي في الفكر والفن والمنهج التعبيري والنقدي ، استجابة – في هذه الممارسة النقدية عامة – للأسس الاسلامية التي ينطلق منها الناقد الاسلامي والغايات التي يتجه اليها "وقد تجسدت من خلال هذه العملية النقدية ظواهر سلبية عامة تنتظم جميع المذاهب ، فالتناقض ظاهرة جليلة في تاريخ تلك المذاهب واعلان الولاء المقدس للوثنية وانتفاء الغاية والمحدودية والعجز عن رؤية الحقيقة كاملة والانحياز تجاه موضوع على حساب الآخر أو تجاه الجزء على حساب الكل.

ومن خلال استعراض الناقد الاسلامي لهذه المذاهب جميعاً نلاحظ فيها ثبات مبدأ التقديس مع القلق والاضطراب وعدم الاستقرار في التحول من هذا الى ذاك فكأنها تعبير عن رحلة البحث الانساني في أوربا عن الدين الذي يمنحه الاستقرار والاطمئنان ويشبع رغبته العميقة في التعبد والتقديس. غير أن هذه التحولات جميعها لم تكن سوى تنقلات وثنية من محيط الى آخر، ومن هنا لم تمنح الانسان غير التيه والضياع والعبث واللاجدوى. وقد امتد نقد المذاهب لا الى الكشف عن جذورها الفكرية والعقدية فحسب وانما الى نقد هذه الجذور وبيان أخطائها وقصورها سواء أكانت وثنية أم نظريات فكرية في دائرة علوم الانسان" (١١) ومن الواضح أن اهتمام الناقد الاسلامي بمذاهب الادب الغربي واكتشاف أخطائها ، يفيد كثيراً في تحديد معالم منهجه النقدي وترسيخ اصوله الفكرية والفنية على طريق الوصول بنظرية الادب الاسلامي وتطبيقاته الى اسمى حالات النضج والتكامل .

هوامش الفصل

- (١) د. عبد الرحمن رأفت الباشا ، نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد/ ٤٥
- (٢) د. عبد الباسط بدر ، مذاهب الأدب الغربي . رؤية إسلامية / ٢٧
- (٣) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٤٦
- (٤) د. عبد الحميد بوزوينه ، نظرية الادب في ضوء الإسلام ٦١/٣
- (٥) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٤٧
- (٦) ينظر : مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية / ٣١
- (٧) ينظر : نظرية الأدب في ضوء الإسلام ٦٢/٣
- (٨) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٤٧
- (٩) ينظر : د. ابراهيم عوضين ، مدخل إسلامي لدراسة الأدب العربي المعاصر
١٠٨/
- (١٠) مذاهب الأدب الغربي . رؤية اسلامية / ٣٥
- (١١) محمد قطب ، جاهلية القرن العشرين / ١٨٨
- (١٢) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٥٦
- (١٣) ينظر : مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية / ٣٧
- (١٤) ينظر : نظرية الأدب في ضوء الإسلام / ٦٥
- (١٥) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٥٧
- (١٦) نظرية الادب في ضوء الإسلام ٦٦/٣
- (١٧) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٥٧
- (١٨) المصدر السابق / ٥٧
- (١٩) ينظر: د.علي جواد الطاهر ، الخلاصة في مذاهب الادب الغربي / ٣٥
- (٢٠) مذاهب الادب الغربي ، رؤية اسلامية / ٣٨
- (٢١) عبد الرزاق الاصفر ، المذاهب الادبية لدى الغرب / ٥١

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

(٢٢) د. عدنان علي رضا النحوي ، الادب الإسلامي . إنسانيته وعالميته / ٢٧٦

(٢٣) المذاهب الأدبية لدى الغرب / ٥١

(٢٤) د. محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث / ٣٠٤

(٢٥) ينظر : الخلاصة في مذاهب الادب الغربي / ٣٧

(٢٦) فان تيغم ، المذاهب الأدبية الكبرى / ٢٦٤

(٢٧) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام / ٨٩/٣

(٢٨) ينظر : مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية / ٤٦

(٢٩) ينظر على سبيل المثال : السيد محمد باقر الصدر ، فلسفتنا / ١٠٤-١٢٢

(٣٠) نظرية الادب في ضوء الإسلام / ٧٦/٣

(٣١) مذاهب الادب الغربي رؤية إسلامية / ٤٧

(٣٢) الادب الإسلامي . إنسانيته وعالميته / ٢٧٧

(٣٣) د. نجيب الكيلاني ، الاسلامية والمذاهب الأدبية / ٣٧- ٣٨

(٣٤) نظرية الادب في ضوء الإسلام / ٧٤/٣

(٣٥) أنور الجندي ، أخطاء المنهج الغربي الوافد / ٢٨٤

(٣٦) المذاهب الأدبية لدى الغرب / ٥٧

(٣٧) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام / ٨٠/٣

(٣٨) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ٩٤

(٣٩) ينظر الادب الإسلامي . إنسانيته وعالميته / ٢٧٧-٢٧٩

(٤٠) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ٩٣

(٤١) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام / ٨١/٣

(٤٢) المذاهب الأدبية لدى الغرب / ٦٨

(٤٣) ينظر : محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي / ٦٨- ٧١

(٤٤) ينظر : المصدر السابق / ٧٢- ٧٧

(٤٥) ينظر : المصدر السابق / ٧٩ - ٩٤ (بتصرف)

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

- (٤٦) ينظر: نظرية الادب في ضوء الإسلام ٦٨/٣
- (٤٧) نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٦٥
- (٤٨) مذاهب الادب الغربي . رؤية إسلامية / ٤٧
- (٤٩) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ٧٢
- (٥٠) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام ٨٤-٨٢/٣
- (٥١) ينظر نحو مذهب إسلامي في الادب والنقد / ٧٤
- (٥٢) الخلاصة في مذاهب الأدب الغربي / ٤٢
- (٥٣) سورة الاسراء ، الآية (٧٠)
- (٥٤) سورة التين ، الآية (٤)
- (٥٥) سورة الشمس ، الآيات (٧-١٠)
- (٥٦) نحو مذهب اسلامي في لادب والنقد / ٧٣
- (٥٧) المصدر السابق / ٧٥
- (٥٨) ينظر: الاسلامية والمذاهب الادبية / ٤٤
- (٥٩) ينظر: نظرية الادب في ضوء الإسلام ٧٣-٧١/٣
- (٦٠) ينظر: مذاهب الادب الغربي . رؤية إسلامية / ٥٧
- (٦١) ينظر: د. نبيل راغب ، المذاهب الادبية من الكلاسيكية إلى العبثية / ١٤٧
- (٦٢) ايف دوبيس ، السريالية / ٤١
- (٦٣) ينظر : المذاهب الادبية الكبرى / ٣١٤
- (٦٤) ينظر : دوبيس ، السريالية / ١٣٢-١١٦
- (٦٥) ينظر: د. محمد مندور ، الادب ومذاهبه / ١٢٠
- (٦٦) عبد الحي دياب ، عباس العقاد ناقداً / ٧٣٥
- (٦٧) المذاهب الأدبية لدى الغرب / ٨٧
- (٦٨) ينظر نظرية الادب في ضوء الإسلام ٨٨-٨٥/٣
- (٦٩) مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية / ١٤٣

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

- (٧٠) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ٩٩
- (٧١) زكي المحاسني ، الادب الديني / ٥٦
- (٧٢) ينظر :المذاهب الادبية من الكلاسيكية إلى العبثية / ١٦٩
- (٧٣) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ١٠٠
- (٧٤) ينظر : نظرية الادب في ضوء الإسلام ٩٣-٩١/٣
- (٧٥) نحو مذهب اسلامي في الادب والنقد / ١٠١
- (٧٦) مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية / ١٨٧
- (٧٧) آرنولد .ب. هنجلف ، اللامعقول / ١١
- (٧٨) د. نجيب الكيلاني ، مدخل إلى الأدب الإسلامي / ٦٧
- (٧٩) ينظر : المذاهب لادبية من الكلاسيكية إلى العبثية / ٢٣٩
- (٨٠) مدخل إلى الادب الإسلامي / ٦٨
- (٨١) د. عماد الدين خليل ، مدخل إلى نظرية الادب الإسلامي / ١٥٧
- (٨٢) مدخل إلى الادب الإسلامي / ٧٤
- (٨٣) المذاهب الادبية لدى الغرب / ٩٦
- (٨٤) ينظر : المصدر السابق / ٩٧
- (٨٥) حكمت صالح ، خطوة أولى في التنظير الشعري . مجلة المشكاة -ع (٧) س ٢٠٠٠ م .
- ص ١٧
- (٨٦) حكمت صالح ، نحو آفاق شعر اسلامي معاصر / ٩
- (٨٧) محمد حسن بريغش ، في الادب الإسلامي المعاصر / ٥١
- (٨٨) المصدر السابق / ٥٣
- (٨٩) عباس العقاد ناقداً / ٧٣٦
- (٩٠) المصدر السابق / ٧٠١
- (٩١) أخطاء المنهج الغربي الوافد / ٣٠٤
- (٩٢) المصدر السابق / ٣٠٧

الفصل السادس مذاهب الأدب الغربي

- (٩٣) جاهلية القرن العشرين / ١٨٦
- (٩٤) المصدر السابق / ١٨٣
- (٩٥) د. عدنان علي رضا النحوي ، النقد الادبي المعاصر بين الهدم والبناء / ٤٢
- (٩٦) المصدر السابق / ٣٨
- (٩٧) د. سيد سيد عبد الرازق ، المنهج الإسلامي في النقد الادبي / ١٣٦
- (٩٨) النقد الادبي المعاصر بين الهدم والبناء / ٤٠
- (٩٩) د. عمر الساريسي ، مقالات في الادب الإسلامي / ١٤٤
- (١٠٠) د. شلتاغ عبود ، الادب والصراع الحضاري / ١٩٤
- (١٠١) د. شلتاغ عبود ، الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل / ١٢٢
- (١٠٢) مقالات في الادب الإسلامي / ١٤٤
- (١٠٣) د. شلتاغ عبود ، الملامح العامة لنظرية الادب الإسلامي
- (١٠٤) مدخل إلى نظرية الادب الإسلامي / ١٢٨
- (١٠٥) ينظر : المصدر السابق / ١٢٨-١٢٩
- (١٠٧) المصدر السابق / ١٢٨
- (١٠٨) د. محمود البستاني ، الإسلام والادب / ٣٣-٣٤
- (١٠٩) المصدر السابق / ٣٤
- (١١٠) الادب والصراع الحضاري / ١٩٤-١٩٥
- (١١١) المنهج الإسلامي في النقد الادبي / ١٤٤

الفصل السابع

الحدائث الأدبية

(الموقف الإسلامي)

مفهوم الحداثة :

لقد أبدى كثير من النقاد الإسلاميين اهتمامهم بموضوع الحداثة أثناء معالجتهم لنظرية الأدب والنقد الإسلامي فضلاً عما خصه بعضهم من دراسات مستقلة في هذا المجال . وأول ما يلفت النظر في نقدنا للحداثة وما بعدها هو عدم وجود تعريف ثابت لهما إذ إن التعريفات التي أعطيت للحداثة لدى المفكرين والفلاسفة الغربيين ، كانت تعريفات متعددة تدل على عدم وجود اتفاق أو انسجام حول مفهوم الحداثة في الغرب نفسه ، فمن قائل انها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر .

ومن قائل انها ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية : السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات ، ومنهم من يقول إنها قطع الصلة بالتراث أو انها طلب الجديد أو محو القدسية من العالم أو العقلنة أو الديمقراطية... الخ ومن ثم فهي بحسب رأي الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ، مشروع غير مكتمل ^(١) . و"يظل مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات إشكالاً وغموضاً بسبب سفره من تربته الأصلية وارتباطه بإمكانة ذات خصوصية سوسيو ثقافية تختلف جذرياً عن منبته الأصلي ، وأيضاً بسبب توزيعه وتغطيته لمجموعة هائلة من الحقول المعرفية السياسية ،الاقتصادية ، الاجتماعية ، الفكرية ، العسكرية والادبية"^(٢)

لذلك فقد أجمع كل الباحثين في حقل النقد الحداثي على استحالة وجود تعريف ثابت للحداثة مما يوحي "بأن الحداثة وان قسمت إلى حدثين فأنها في الأخير تظل حادثة واحدة ، وما مصطلح (ما بعد الحداثة) سوى نقد ومراجعة للحداثة ومحاولة لتجديدها وتأكيد حضورها الأبدي حتى تحافظ على ثقلها من كل تحديد ، فهي مشروع لم يكتمل بعد"^(٣) . وكلمة الحداثة

الفصل السابع الحداثة الأدبية

في أصلها الاوربي مشتقة من لفظة: modern ، وقد اخذت "في اوربا رواجاً تفاوت في الشدة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتفاوت بين بلد وبلد في اوربا . فمن مقالات الناقد النرويجي جورج براندر سنة ١٨٨٣م تحت عنوان (رجال الاختراق الحديث) الى المختارات الشعرية التي نشرت في المانيا سنة ١٨٨٥م تحت عنوان (شخصيات شعرية محدثة) تدعو إلى تحطيم كل ما هو قديم وتقليدي ، إلى مقالة فرجينيا ولف سنة ١٨٨٨م تحت عنوان (أحدث التيارات الادبية ومبدأ الحداثة) ثم انطلقت لفظة الحداثة ومشتقاتها وأقبل الناس عليها من خلال نزاع شديد حول مفهومها حتى صدر كتاب (رحيل الحداثة) سنة ١٩٠٩م لصاموئيل لبلنسكي ، في برلين .

ولكن امتدت الحداثة بعد ذلك على انماط مختلفة وحركات عدة حتى كانت سنة ١٩٢٢م حين صدرت قصائد وروايات متعددة لشعراء وكتاب ارتبط اسمهم بالحداثة: قصيدة الارض اليباب لإليوت، ورواية يولييس لجويس وأناشيد رلكة ومسرحيات ومراثٍ وغير ذلك ، مما جعل الناقد هاري لفين يعتبر سنة ١٩٢٢ سنة المعجزات وامتدت الحداثة بعد ذلك لتكتسب مع السنين معاني متعددة" (٤) .

ودخلت إلى العالم الإسلامي وتسَلَّلت إلى الفكر والادب والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية واختلفت مصطلحاتها وترجمتها . وقد احدث تعريب مصطلحي modernity و modernism ارباكاً لدى القاريء العربي ، إذ يبدوان مصطلحاً واحداً فتم تعريبهما بكلمة واحدة هي (الحداثة) وميز آخرون بين الحداثة modernity والحداثوية أو الحداثانية modernism لأن المصطلح الاول لايتقيد باشتراطات مذهبية أو مفهومية في أدب أمة معينة ، أما الثاني فإنه يدل على حركة ادبية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

ونقدية معينة لها سياقاتها التاريخية والمعرفية والفنية في الادب الغربي في حين ترجم الدكتور محمد مصطفى هدارة كلمة modernity بالمعاصرة أو العصرية معتبراً أنها تعني إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن . أما كلمة modernism فقد ترجمها بـ(الحداثة) معتبراً أنها مذهب أدبي ، بل نظرية فكرية لاتستهدف الحركة الابداعية وحدها بل تدعوا إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية (٥) .

وما يهمنا متابعته في نقد الحداثة هو هذا المفهوم الاخير لها المعبر عنه بمصطلح modernism وعلى هذا الاساس ينبغي أن نفرّق بين هذين المصطلحين الاجنبيين اللذين يترجمان - للأسف - ترجمة واحدة هي (الحداثة) فيكون تركيزنا على مصطلح modernism الذي دخل بمفهومه الشاذ إلى عالمنا الإسلامي وانتقل إلى ادبنا العربي الحديث وفُتّن به الكثير من الادباء والنقاد العرب .

جذور الحداثة في الغرب :

فالحداثة لفظة تدل اليوم على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب بعيداً عن حياة المسلمين وحقيقة دينهم ونهج حياتهم ، فلا يخفى على الباحث في تركيبة المجتمع الغربي مدى اليأس الذي وصل اليه الفرد الاوربي في القرن العشرين "فقد قادتته كشوفات العلم التجريبي إلى طريق مسدود وأبواب موصدة . فلم يكن يملك ازاء هذا الوضع الذي قادتته اليه الآلة-التي صنعها العقل والتجربة بدعوى جلب السعادة-إلا التمرد على كل يقين موضوعي ، ليس بتصحيح مساره مراجعاً الادوات التي قادتته إلى هذا المصير محاولاً تجاوزها بإحلال آليات جديدة مكانها أو التعديل فيها

الفصل السابع الحادثة الأدبية

وجعلها لائقة وظروفه التي جدت ، بل تحول من النقيض إلى النقيض ، من سلطان العقل والتجريب إلى سجن الشك والعدمية .

هذه الاخيرة التي تكاد تكون ملازمة للمشروع الحداثي بل سمته الرئيسة وأحد عناوينه البارزة حيث يتم فيها انتقاد القيم العليا لقيمتها وغياب الاهداف الكبرى وانعدام الجواب عن السؤال البسيط : لماذا ؟^(١) وبالإضافة إلى أثر العلوم التجريبية في ظهور الحادثة في العالم الغربي ، فقد كانت تلك الحادثة امتداداً طبيعياً للتيه الذي دخلته أوروبا منذ العصور الوثنية عند اليونان والرومان امتداداً إلى عصر الظلمات ثم العصور اللاحقة بكل امواج المذاهب والفلسفات المتناقضة المتصارعة ، " فلم يعد في حياة الغربيّ إلا أن تنفجر هذه المذاهب انفجاراً رهيباً يحطم كل قيمة ، لتعلن يأس الانسان الغربيّ وفشله في أن يجد أمناً أو أماناً . لقد كانت الحادثة تمثل هذا الانفجار الرهيب ، الانفجار اليائس ، انفجار الانسان الذي لم يعرف الأمن في ذاته آلاف السنين . جرّب كلما أوحى به الشياطين ، جرّب العلم والمال والطبيعة وغير ذلك ، فما افادته بشيء . كفر بكل شيء وعبر عن كفره ذلك بالحادثة"^(٢) .

ويتفق معظم الباحثين على أن "تاريخ الحادثة الحقيقية يبدأ من أواخر القرن التاسع عشر الميلادي مع الاتجاهات التي نبذت الادب الرومانسي وأزرت عليه إغرابه ودورانه في حلقة مفرغة من استعذاب الألم ، وهي الاتجاهات التي قدست الفن ذاته ودارت في محرابه وقد تمثلت هذه الاتجاهات بالبرناسية والواقعية الطبيعية ثم مذهب الفن للفن الذي ولدت في احضانه الرمزية . ويعد هؤلاء الباحثون (بودلير) على رأس دعاة الحادثة الذي اتجه إلى عبادة الفن لذاته ، كما اتجه إلى تحطيم كل صلة تربط الاديب بالمجتمع أو الدين أو العادات ، يُلاحظ ذلك في سلوكه الاجتماعي

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وفي شعره الذي تضمنه ديوانه (أزهار الشر) ومثله رامبو و مالارمييه وغيرهم من شعراء الشذوذ والانفصام"^(٨) وقد تأثر هؤلاء برأس المدرسة الرمزية الامريكي إدغار لن بو الذي نادى " بأن يكون الادب كاشفاً عن الجمال ولا علاقة له بالحق والأخلاق وبالفعل كانت حياته لا علاقة لها بالحق ولا الاخلاق ولا الجمال أيضاً وكذلك شعره وأدبه ، فقد كانت حياته موزعة بين القمار والخمر والفشل الدراسي والعلاقات الفاسدة ومحاولة الانتحار بالأفيون ، حتى قيل عنه عند موته في احدى الصحف الامريكية : (ومما يبعث الاسى لموته هو – قبل كل شئ – الاعتراف بأن الفن الادبي قد فقد نجماً من أسطع نجومه ولكن من أمعنهم في الضلال).

وعلى خطى إدغار سار تلميذه بودلير استاذ الحداثيين معنأ في الضلال وبعيداً عن الحق والاخلاق "^(٩) فقد نشأ في "أحضان المخدرات والمسكرات والشهوة الجنسية الفاجرة بين اليهودية سارة وزنجية أخرى ونشأ في أحضان اليتيم في مجتمع قاس مضطرب هائج لا يجد فيه حنان الأبوة والأمومة ، ولاحنان المجتمع ولاحنان الانسان .

لم يجد إلا حنان الجنس الداعر والخدر الفاجر فقذف بودلير مأسيه كلها وفجوره وسكره وعهره في ديوانه الذي سماه (ازهار الشر) "^(١٠) وقد اصدر بودلير هذا الديوان عام ١٨٥٧م فأثار فضيحة أخلاقية نجم عنها تحويله إلى المحاكمة ومنع الكتاب من الانتشار"^(١١) وقال مصطفى السحرتي عن بودلير في مقدمة ترجمة لديوانه " لقد كانت مراحل حياته منذ الطفولة نموذجاً للضياع والشذوذ، ثم بعد نيل الثانوية قضى فترة في الحي اللاتيني حيث عاش عيشة فسوق وانحلال ، وهناك أصيب بداء الزهري ، عاش في شبابه عيشة تبذل وعلاقات شاذة مع مومسات باريس ولاذ في المرحلة الاخيرة من حياته بالمخدرات والشراب .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

ويقول ابراهيم ناجي مترجم ديوان (أزهار الشر) لبودليير : إن بودليير كان يحب تعذيب الآخرين ويتلذذ به وكان يعيش مصاباً بمرض انفصام الشخصية . ويكفي للدلالة على خسته أن فرنسا على مافيه من انحلال وميوعة ومجون وفساد ، منعت نشر بعض قصائده عند طبع ديوانه في باريس سنة ١٩٥٧ م . ويقول عنه كاتب أوربي : إن بودليير شيطان من طراز خاص . ويقول عنه آخر : إنك لاتشم في اشعاره الأدب والفن وإنما تشم منها رائحة الافيون .

هذا هو بودليير أبو الحداثة الذي تسود صفحات صحفنا بالحديث عنه والاستشهاد بأقواله وأشعاره " (١٢) . وكان من رواد الحداثة الغربية بعد بودليير ، رامبو الذي دعا إلى هدم عقلاني لكل الحواس وأشكال الحب والعذاب والجنون كما دعا إلى التمرد على التراث والماضي وقطع أية صلة مع المبادئ الاخلاقية والدينية ، وتميز شعره بالغموض وتغييره لبنية التركيب والصياغة اللغوية عما وضعت له وتميز أيضاً بالصور المتباعدة المتناقضة الممزقة (١٣) .

واذا أردنا متابعة أصول الحداثة في الغرب فلا بد من معرفة أن جميع المذاهب الفكرية والفلسفية والاجتماعية والادبية التي ارتبطت بجذورها الوثنية اليونانية وما أضافته لنفسها من العتمة على مر العصور والاجيال ، قد أدت إلى العتمة الحداثية وخصائصها من القلق والحيرة والشك ، هذه السمات التي حملتها جميع مذاهب الحداثة : الرمزية ، الانطباعية ، المستقبلية ، التعبيرية ، الدادائية ، السريالية ، الادب - المهنة ، التصويرية ، الذاتية ، السميولوجية ، البنيوية ، وما بعد البنيوية ، والتشريحية . "جميع هذه الحركات حملت معها العتمة والتناقض والقلق والاضطراب . جميع هذه الحركات كانت للبحث عن إله تعبد من دون الله . وكل حركة كانت

تأخذ جزئية في الحياة تحاول أن تجعل منها حقاً مطلقاً تفسر به الحياة كلها ، وعندما تكتشف فشلها تصاب بالصدمة فتتهار ، فتظهر حركة جديدة هي ردّ فعل للحركة السابقة تأخذ جزئية جديدة تحاول تعميمها فتصل إلى ما وصلت اليه سابقتها"^(١٤) . وسوف نقصر حديثنا في هذا البحث على نقد المذاهب التي جسّدت الحداثة الادبية بأتمّ خصائصها فكانت الممثلة الحقيقي للحداثة الغربية .

مذاهب الحداثة الغربية :

تأتي (المستقبلية) على رأس تلك الحركات والمذاهب الادبية ، فقد ظهرت بواكير الحركة المستقبلية في ايطاليا مع (البيان المستقبلي) سنة ١٩٠٥ يعلنه فليبو توماسو مارينيتي من ميلانو . وأخذت البيانات المستقبلية تتوالى . لقد وعد المستقبليون بابتكار (الخيال اللاسلكي) الذي سيتمخض عن توليف متجانس لعناصر الكون التي يمكن احتواؤها عن طريق نظرة خاطفة واحدة ويمكن التعبير عنها بكلمات جوهريّة... ووضع مارينيتي مع مقدمة كتابه المسمى (زانك تم تم) عنواناً للمقدمة : (تحطيم النحو – خيال لاسلكي – كلمات حرة) . مع هذا الانفلات المبهوس دفعت الحركة المستقبلية الحرب ضد اللغة خطوة أوسع ووسعت مدى الوهم والضياع ليغيب مع الخيال اللاسلكي ، وأخذت تفرغ الكلمات من معانيها . واليد التي تكتب تنفصل عن الجسد وعن الدماغ حتى تكتب وهي منفلة لا يضبطها ضابط وأخذ الشعر يتفلت من قواعده في هذا الجو المحموم ليمثل الشعر الحر ظاهرة المرض العنيف والثورة الهائجة والضياع الممتد"^(١٥) .

ولم تقتصر المستقبلية الايطالية على ميدان الادب بل دخلت ميدان السياسة أيضاً حاملة الفساد والعدوان والاجرام باعثة روح العصبية والفاشية الايطالية إذ جاء بيانها سنة ١٩١١م ليقول : يجب أن تسيطر كلمة

الفصل السابع الحداثة الأدبية

إيطاليا على كلمة حرية . "وأمضى مارينيتي واحداً وعشرين يوماً في السجن مع موسيليني وفيجي وآخرين ممن أسموهم بالمحاربين ، بتهمة تكوين عصابات مسلحة . ومع أن مارينيتي ترك سنة ١٩٢٠م جمعية المحاربين الفاشست إلا أن ضلالتهم امتدت لتصبح رائداً وشريكاً منافساً للفاشية .

وأخرج مارينيتي سنة ١٩١٥م كتاباً أسماه (الحرب هي العلاج الوحيد للعالم) وأصدر أبولينير سنة ١٩١٣ كتابه (العداء المستقبلي للتراث) ليكشف عن اتجاه رئيسي للحداثة عامة^(١٦) وفي روسيا لبست الحركة المستقبلية الثوب الشيوعي المادي إذ أعطى فلاديمير ماياكوفسكي رأس الحركة المستقبلية في الأدب الروسي ، أعطى نفسه لقب (زرادشت زماننا الصخاب) وهو لقب وثني يدل على مادية إلحادية تتجلى بشكل أوضح في قصيدته (مغامرة خارقة قام بها فلاديمير ماياكوفسكي في كوخ صيفي) تتضمن دعوته للشمس إلى كوب من الشاي وذلك ليعيق شروقها وغروبها الأبديين تعبيراً عن حرب الحركة المستقبلية الروسية على السنن الكونية وكرهم للنظام والعدل والثبات ونفورهم من الماضي والحاضر والمستقبل وما يمثله القديم والدين والتراث وانطلاقاً من هذا التصور "أصدر ماياكوفسكي وخليبنكوف وكروجونيخ وديفيد برليوك ، بيانهم سنة ١٩١٢ وأسموه (صفعة في وجه الذوق العام) .

وحرصت المستقبلية على إبراز الارادة الانسانية كقوة قاهرة للطبيعة . وعاب تروتسكي على أن المستقبلية مع نبذها الماضي لم تكن ثورة بروليتارية . وجعلت المستقبلية محور قضيتها هو السعي إلى غسل الكلمات وتطهيرها من طلاء التراث الادبي^(١٧)، وهكذا تلقتي الفاشية والاشتراكية في الخصائص الاساسية للحداثة رغم تناقضهما في المبادئ

الفلسفية وقد تمثلت تلك الخصائص في الشعر الكونكريتي الذي كتبه فاسيلي كافسكي مصنوعاً من غير تدبر أو هدف سوى التهريج معتمداً لآعلى اللغة وبيانها ولكن على القراءة والصوت والتمثيل . وتمثلت كذلك فيما قدمه خليبينكوف في قصيدته (تعويذة عن طريق الضحك) سنة ١٩١٠ من أسلوب لتحرير الكلمة من كل قواعدها باختياره كلمة يسعى لإقامة بناء لها لوجود له في القواميس مستغلاً جذور الكلمة وطبيعة تكوين الكلمات في اللغة الروسية .

وعند فهم هذا الاتجاه يسهل ادراك تبعية الحداثيين في بلادنا وهم يدعون إلى إفراغ الكلمات من معانيها وإلقاء القواميس وإلغاء النحو والصرف ، ويسهل ادراك أصول ما يدعون اليه في تبعية مخدرة ذليلة ^(١٨) . وقد لاقى اتجاه الحركة المستقبلية في حربها على اللغة ، ترحيباً وتمجيذاً من قبل المدرسة الشكلانية التي استلهمت بعض قواعد العلوم اللغوية التي جاء بها دي سوسير ، اذ اعتبر رومان ياكوبسون – في مقال له تحت عنوان (الشعر الروسي الاحداث) نشره سنة ١٩١٩ – أن الشعر الأحدث هو ما دفعته الحركة المستقبلية وضرب مثلاً بشعر خليبينكوف معتبراً لغة الشعر هي اللغة السامية منكرأ أن يكون للمضمون أي وجود مميز ، واستنتج أنه اذا كان المعنى سابقاً هو الذي يحدد القوافي في الشعر ، فإن القوافي في شعر خليبينكوف وماياكوفسكي هي الآن تبحث عن معنى .

والحق "أن كلمات ياكوبسون نفسها هي التي تبحث عن معاني بالرغم من حلاوة التعبير إلا أن يكون المعنى هو أن الكلمات قد فرغت من معانيها ، في متاهة شيطانية واسعة حملت اسم العلم وبريقه . لم يكن لهذا الاضطراب الفكري والنفسي والادبي ان يظل ماضياً في غيه . فقد مات

الفصل السابع الحداثة الأدبية

خليبينكوف وماتت بموته التجريبية الفوضوية وتوقفت بعض مجلاتهم عن الصدور ، ثم انتحر ماياكوفسكي سنة ١٩٣٠ .

وبالرغم من بعض المحاولات للتخفيف من الهجوم على الماضي وبالرغم من جهود كروجونيك ومتابعته النشر إلا ان المستقبلية أعلنت افلاسها ووجد كروجونيك نفسه شبه ضائع ... وعلى كل حال فاذا كانت الحركة المستقبلية أعلنت افلاسها هنا وهناك فإن بذور الفتنة كانت لاتزال قائمة في المجتمعات بكل التناقضات والقلق والغموض والشك والثورة المتجددة ، لتبعث حركة جديدة تحمل الفتنة نفسها تحت راية جديدة . ولم تكن الراية الجديدة إلا الحركة التعبيرية " (١٩) التي دعت إلى تفجير الواقع التقليدي في صورة تدميرية مفسدة لانهج فيها ولاصلاح ولامعنى من معاني الخير وأكتفى اتباعها بذلك أمام عجزهم الكبير وهم يقفون في شك وغموض وابهام وحيرة من قضية الروح والروحانية التي ينادون بها .

وقد ساقهم هذا العجز إلى التماذي في نهج التدمير فتناولوا اللغة بسلاحهم المدمر كما تناولته الحداثة السابقة لهم واصبح عدوانهم البشع على اللغة يمثل امتداداً طبيعياً لحركة الفساد السابقة اذ رأوا أن اللغة لما اصبحت اداة في خدمة اغراض نفعية فقد اصبحت عاجزة عن القيام بالمهام التعبيرية وعاجزة عن ان تكون إشارات دالة على القضايا الروحية لذلك انصب هجومهم على النحو التقليدي وأرادوا أن تتبادل اجزاء الكلام-الاسم والفعل والوصف- وظائفها ، ولم تكن دعوتهم لتكوين اشياء روحانية جديدة بعد التدمير ، إلا وهماً تمثل بعجزهم المتلاحق وفشلهم المتواصل فلم يكن امامهم إلا ان يحيطوا فكرهم وعملهم وشعاراتهم بضباب كثيف من الغموض يتوارون خلفه وزخارف كاذبة ، مما أوقع الخلاف والصراع بين مذاهبهم التعبيرية وادى إلى تفجيرهم انفسهم دون أن يفجروا الواقع ،

الفصل السابع الحداثة الأدبية

فاتجه فريق إلى اليسار المادي الشيوعي وتاه آخرون في نظريات أخرى وانتهت الحركة التعبيرية على هذا النحو ولكن في الوقت نفسه حملت هي نفسها بذور ولادة حركة افسادية جديدة لتمد خط الحداثة ولتحاول المحافظة على منهج الفساد^(٢٠) الذي جذدت السير فيه الحركة الدادائية ثم السريالية .

عوامل ظهور الحداثة الغربية :

لقد ساعد على ظهور الحداثة في أوربا تاريخ ممتد شارك بمختلف عصوره وأحداثه في ولادة هذه الظاهرة ، ويمكن اجمال اهم العوامل في ظهورها بالآثر الممتد للفكر الوثني اليوناني والروماني ، وفشل المسيحية في تقديم التصور الايماني والتوحيد للمجتمع الاوربي ، والتقدم العلمي السريع في مختلف ميادين العلوم التطبيقية ، وعزل الدين عن المجتمع إلا بمقدار ما يحتاج أصحاب المصالح إلى استغلاله وخاصة في العدوان على الشعوب الاخرى ، ونمو العلوم الانسانية في اتجاهات بعيدة عن الدين فولدت كبراً وغروراً ونصبت آلهة متعددة كالعقل والعلم ، والثورة الصناعية في أوربا وما ولدت من طبقة مستغلة وأخرى مستغلة وامتداد العدوان والظلم في الارض تقوده الطبقات المستغلة المخفية وراء زخارف الديمقراطية او مزاعم الدكتاتورية ووراء زينة كاذبة من مبادئ مستحدثة ومذاهب جديدة كلها تخدر الناس وتبعد عنهم الحقائق .

ومن العوامل ايضاً انتشار الفساد الخلقي والانحلال والتهتك وانفلات الشهوات الجنسية انفلاتاً يقوده اصحاب المصالح والمطامع تحت شعارات خادعة مثل الحرية الفردية المتفلتة في نطاق محدود ومساواة المرأة بالرجل مساواة تسهل الفتنة والفساد ولا تحمي الحقوق والحرمان^(٢١) .

انتقال الحداثة الى العالم الاسلامي :

وفدت الحداثة الى العالم الاسلامي بوساطة " البعثات التي عادت من اوربا أو الذين انطلقوا من انفسهم يطلبون العلم هناك أو يهاجرون إلى طلب الرزق في اوربا وأمريكا ، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب زحفاً عسكرياً أو زحفاً نصرانياً أو عن طريق مؤسسات الفساد وأنديته كالماسونية والروتاري وغيرهما .

قوى هائلة عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي ، قوى خارجة عنا وقوى منا " (٢٢) بدءاً من سلامة موسى الذي خطا في التبعية خطوة بعيدة تدعو إلى قطع الصلة مع ماضينا وأرضنا وديننا والارتقاء كلية في تبعية وعبودية للغرب اذ يقول في كتابه (اليوم والغد) : "كلما ازدادت خبرة وتجربة وثقافة توضحت امامي أغراض في الادب كما أزاوله . فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا . فإنني كلما ازدادت معرفة بأوربا زاد حبي لها وتعلقني بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها" (٢٣) ويهاجم سلامة موسى الثقافة العربية والاسلامية ويهاجم رجالها وادباءها وشعراءها وتاريخها هجوماً وقحاً .

وجاء طه حسين من فرنسا كذلك ، بعد ذلك بسنوات قليلة ينشر الدعوة إلى تحطيم تاريخنا وديننا وأدبنا والى الالتحاق بأوربا وزخارف حضارتها . فنشر كتابه : (مستقبل الثقافة في مصر) نهج فيه نهج سلامة موسى ولكن بأسلوبه الخاص المتميز ، مدعياً أن عقلية مصر عقلية يونانية وأنه لابد من أن تعود مصر إلى أحضان فلسفة اليونان وأن التعليم العالي الصحيح لا يستقيم في بلد من البلاد الراقية إلا اذا اعتمد على اللاتينية واليونانية على انهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها ولا الاستغناء عنها . ومن هنا انطلقت دعوات لتغيير اللغة في مصر وغيرها من البلاد العربية

الفصل السابع الحادثة الأدبية

والاسلامية وبدأ هجوم شرس على الدين واللغة كأن رجالنا هنا ينقلون نقلاً عن هَوَس أوربا في تبعية ذليلة . إذ نسمع نزار قباني يسخر من المجامع اللغوية العربية ، ويمجد طه حسين في انسلاخه من جلدة قومه . ونسمع يوسف السباعي يقول : "يجب أن نتحلل من هذه القيود السخيفة . لماذا كل هذا التعب ؟ لأن العرب منذ الف سنة رفعوا هذه ونصبوا تلك . لنسكن آخر كل كلمة . ولنبتل التنوين ولنقل الجمع بالياء فقط ، ولنحرم ادوات الجزم والنصب من سلطانها " (٢٤) وامتد أثر الحادثة في واقعنا وعالمنا الإسلامي حين ظهر الشعر الحرّ يهدم أسساً متينة من اسس اللغة والادب والشعر تمهيداً لهدم اسس اخرى .

وتمضى الحادثة تنتشر في مجتمعاتنا تحت ستار الادب والقومية والعلم والتطور وغير ذلك ، إذ حمل العائدون من اوربا الروح القومية التي فصلت البلاد وحطمت الخلافة ودعت علانية للتعاون مع المعتدين الظالمين ومضت في تنفيذ ذلك عملياً بتبعية نفسية وفكرية وخلقية وسياسية ، استطاع اصحابها بمساعدة الاجانب والمغفلين من أمتنا والمنافقين منها ان يخدعوا الرأي العام ويسوقوه ليساهم في تنفيذ الجريمة وليستقبل الجيوش الغازية المحتلة في فرحة النصر البلهاء ، ومضت الحادثة في بلادنا تشق طريقها وسط هذه المآسي والمجازر والاشلاء لا يطرف لها جفن ولا يحركها اسى ولا ندامة ، تمضي الحادثة ويمضي رجالها يحتلون كل يوم موقعاً جديداً في ارض الاسلام هنا وهناك تحت ستار حيناً ، وحيناً آخر في جلاء الميدان والدم المسفوك .

وتمضي الحادثة تجرد المرأة من ثيابها وحجابها وخلقها في بلاد الإسلام وترميها في لهيب الفتنة حتى تحرق وتحترق ولتصبح المرأة عاملاً مساعداً في فتنة الحادثة ونشرها وتنفيذ جريمتها بين تصفيق المجرمين والمنافقين

الفصل السابع الحداثة الأدبية

والمغفلين وتلتقي الشيوعية والرأسمالية ، تلتقي ديكتاتورية البروليتاريا الروسية وديمقراطية الغرب في لقاء موثق على تنفيذ مآسينا وعلى صناعة رجال او اشباه رجال من قومنا يتولون هم تنفيذ الجريمة نيابة عن الغرب والشرق^(٢٥). وهكذا كانت الحداثة الادبية جزءاً من فتنة كبرى دخلت العالم الإسلامي من أبواب الفكر والادب والسياسة والاعلام .

خصائص الحداثة العربية :

إن دعاة الحداثة العرب أذاعوا لحدثهم المستوردة خصائص محددة من الناحية النظرية وكانت محددة في الممارسة والسلوك والمواقف . فلم تكن الحداثة في الادب قضية تتعلق بالشكل الفني فقط ، كما اعتقد بعضهم وظن بأنها تعطي لأدبنا نفحة من الحيوية التي تمكنه من التعبير عن هموم العصر ، بل "الحقيقة المؤيدة بالبراهين والادلة القاطعة والواقع المنظور- بعد الموجة الاولى من تمرير مفهوم الحداثة- تثبت أن الحداثة ليست شكلاً فنياً حيادياً على الاطلاق . انها شكل مرتبط بفلسفة حياة ومنهج فكري محدد وموقف من الكون والحياة والإنسان .

انها ارتبطت منذ البداية بتمرد الانسان الاوربي على الدين او ممثلي الدين وعلى القيم الاجتماعية والخلقية والسلوكية ، انها توجه كامل نحو (تأليه) الانسان واحلال غرائزه وتصورات محله شرائع الدين والاخلاق"^(٢٦) وبهذا تكون الحداثة نظرة شمولية جديدة للحياة كلها بمختلف جوانبها غير مقتصرة على الجانب الفني او التصورات الادبية ، وهذا ما يؤكد دعاة الحداثة العربية انفسهم ، ومنهم سعد البازعي حيث يقول : "الشيء الذي لا نزال نفتقده أو نفتقده قسم منا في تصوره للحداثة ، هو أساسها الفلسفي الذي يمنحها اطاراً شمولياً ، لا تمثل فيه التغيرات الادبية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

والفنية سوى جانب واحد ... ان التصورات الادبية المعاصرة ، شكل القصيدة أو اللوحة ليست الا جزءاً من كل، الحداثة رؤية شمولية للحياة .

ويأتي القرشي ليؤكد هذا الكلام الذي قاله البازعي فيقول: الحداثة فعل شمولي بحياة الانسان ، وكذلك الصيخان يقول : انها (أي الحداثة) موقف شمولي من العالم ونظرية تطوره ولا يمكن ان نفصل هنا بين تطور الفن وتطور الحياة^(٢٧) ويؤكد السريحي هذا المعنى في قوله : "للحداثة مفهوم شمولي هو اوسع مما منح لنا ومما ارتضينا لأنفسنا ، ذلك ان الحداثة نظرة للعالم اوسع من ان تؤطر بقالب للشعر وآخر للقصيدة وثالث للنقد ، انها النظرة التي تمسك الحياة من كتفيها ، تهزها هزاً وتمنحها هذا البعد الجديد"^(٢٨) ومثل قول السريحي يقول احمد عائل فقيه : "إننا في مجمل الاحوال نسير في اتجاه معاكس لما هو سائد ومكرس في بنية المجتمع وذلك هو المأزق الثقافي الشائك الذي لا تدري كيف يمكن بالكاد تجاوزه وتخطيه . انت في كل هذا تصطدم مرة اخرى بجملته حقائق ومسلمات اجتماعية ثابتة راسخة رسوخ الجبال الرواسي في أذهان الناس ، ألا بديل لما هو سائد ومكرس ايضاً .

إذاً كيف يمكنك تمرير ما تحلم به وما تود أن تقوله علناً؟"^(٢٩) ويأتي عثمان الصيني فيكون اكثرهم صراحة حين يقول : " ان الشمولية التي تميز الحداثة وتجعلها تتغلغل في جميع مناحي الانسان والحياة ، هي التي تجعل منها ضرورة ملحة للوجود ، فهي تعيد تركيب علاقة الانسان مع نفسه ومع العالم الخارجي ، اما بالتعرف على الاشياء بصورة جديدة أو اعادة خلقها من جديد او بابتكار مغاير للسابق ، وذلك نتيجة لما تقوم به من تعميق للوعي بمخاطر الثبات وسلبيات السكون وبالتالي الكشف عن الضرورة الملحة لمستويات التحرر المستمر من ربقة الالف والعادة وجنائزية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

تصنيف المدركات والتكليف الابدعي لمعطيات الانسان والحياة وتتصف بشغف يصل الى حد الهاجس بالحالية المتغيرة ، والدخول في تجربة التغيير المستمرة . فهي عملية تحرر مستمرة وثورة دائمة للوصول الى الفاعلية الحرة والنشاط المطلق .

وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً او اسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع انما كينونة لا محيد عنها ووجود لا يتم إلا به ^(٢٠). ومن الواضح ان كلام الصيني يدعو الى إحلال منهج الحداثة محل الاسلام عقيدة وسلوكاً ونظاماً للحياة . ويسخر احمد عائل فقيه من اولئك الذين ما زالوا يظنون ان الحداثة منهج ادبي لا منهج فكري ويقول: "ان الحداثة ليست كتابة نص ابداعي فقط وانما هي موقف صارم وحاد ازاء الكثير مما هو راكد ومؤسي ... ان مصطلح الحداثة اخذ شكلاً مطاطياً جعل انصاف المثقفين وجعل هؤلاء الذين يقفون ضد حركية الزمن يتحدثون دون وعي عن هذا المصطلح فهو عندهم لا يتجاوز القصيدة فقط وبوعي مثقوب و ممخور أيضاً ، انهم لا يدركون أنها رؤية شمولية للعالم ، للحياة ، لأشياء ترى ، لأشياء لاترى البتة" ^(٢١) وهذه الشهادة التي ادلى بها احد رموز الحداثة واضحة الدلالة على ان الحداثة ليست اسلوباً للكتابة فقط كما يظنها البعض . وكما حاول بعض دعاة الحداثة - مضطرين - أن يسلكوا طريق التعمية والغموض حتى لا تنكشف لعبتهم قبل أوان كشفها ، فراحوا يقولون : " ان الحداثة منهج ادبي وأسلوب للكتابة لا علاقة له بالأفكار المطروحة ، وان هذا المنهج يمكن ان يكتب به المسلم والملاحد .

لكن يأبى الله إلا ان يكشف زيفهم وتظهر رائحة افكارهم تزكم الانوف المؤمنة ، وبين الغموض والمناورة والتطلع الى الدعوة لافكارهم صراحة يظهر المخبوء" ^(٢٢) كما هو ظاهر في قول رائدهم الى الحداثة العربية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

الملقب بأدونيس حيث يقول : "لا يكفي أن يتحدث الشاعر عن ضرورة الثورة على التقليد ، وإنما عليه ان يتبنى الحداثة ، وليست الحداثة ان يكتب قصيدة ذات شكل مستحدث، شكل لم يعرفه الماضي ، بل الحداثة موقف وعقلية ، انها طريقة نظر وطريقة فهم ، وهي فوق ذلك وقبله ممارسة ومعاناة ، انها قبول بكل مستلزمات الحداثة : الكشف والمغامرة واحتضان المجهول" (٣٣).

ومن خلال ما تقدم من تصريحات الحداثيين انفسهم وشهاداتهم ، يظهر ان الحداثة العربية عنوان لمذهب فكري مادي شامل يسعى الى تغيير جميع نواحي الحياة في العالم الاسلامي ويتخذ من الادب وسيلة الى ذلك التغيير ، ويظهر التوجه المادي التغريبي لهذا المذهب من خلال تصريحات اصحابه ونتاجهم الادبي والنقدي ، ومن خلال انتماهم السياسي وثقافتهم الغربية .

ويمكن القول بأن "السمة العامة الاولى لدى دعاة الحداثة هو احتذاء النموذج الغربي في الفكر والسلوك والأدب ، والأخذ من الاوربيين ما يحسن منهم وما يعاب" (٣٤) بالتقليد الأعمى لخصائص الحداثة الغربية وتقمص شخصياتها الشاذة والافتتان بنتائجها ومؤلفاتها "وليس من الصعب متابعة المصادر عند نقاد الحداثة ، فهم يذكرونها ويكررونها ويتباهون بها ، ونظرة الى ثبت المصادر في مؤلفاتهم او الى فهارس الاعلام عندهم تدل على المباهاة الشديدة بالمصادر الاجنبية ، وعلى الولع بترديد الأعلام الافرنجية .

وهم بذلك يريدون أن يظهروا بمظهر المتعالي على القراء يعرفون ما لا يعرف ، ويرددون من المصطلحات ما لا يردد ويلوكون السنتهم بالأعلام الاعجمية ما لا تستطيعه أسنة الآخرين ويضعون الكثير من الكلمات الاجنبية في مقابل الكلمات العربية، وتبدو الصفحة الواحدة عند بعضهم

الفصل السابع الحداثة الأدبية

خليطاً عجيباً من الحروف العربية والاجنبية" (٣٥) ويبدو الافتتان بالغربيين والتقليد الاعمى لأدبهم لدى احد منظري الحداثة العربية ورموزها ، حيث يقول : "ان المفاضلة بين الشعر التقليدي والشعر الحديث تصبح غير ذات موضوع ، لانهما لا يملكان في حقيقة الامر من عناصر الارض المشتركة سوى اللغة .

كما ان محاولة تبرير الشعر الحديث بميراثنا التاريخي من حركات التجديد في الشعر العربي ، هي محاولة غير مجدية بل اصبحت ضارة الى حد ما ، فالنقد الحديث الذي يود ان يرافق شعراءنا الجدد ، عليه ان يلتفت الى جوهر القصيدة الغربية الحديثة اذا اراد ان يكتشف جوهر القصيدة العربية الحديثة" (٣٦) . ويؤكد هذا الناقد هوية التغريب في حداثة الشعراء العرب حين يقول : " وعندما أقول الشعراء الجدد ، وأذكر مفهوم الحداثة عندهم ... اتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة من امثال ادونيس وبدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور وعبد الوهاب البياتي وخليل حاوي... عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت وإزرا باوند وربما على رواسب من رامبو وفاليري ، وربما على ملامح من احدث شعراء العصر في اوربا وامريكا ولكننا لن نعثر على التراث العربي" (٣٧).

ويعترف بعض ادباء الحداثة العرب بهذا الارتداء في احضان الحداثة الغربية والاحساس بالتضاؤل امامها ، كما نجد ذلك لدى انطوان ابي زيد حيث يقول : " يؤثر كثيرون (من الشعراء) عدم الكتابة الا انعكاساً كلياً لمرآة الحداثة الغربية ، واذ نعترف بان الغرب اليوم يقدم لنا غالبية عناصر الحداثة الادبية والشعرية ، فان الانقياد والامحاء الكلي امام نماذجه يحرماننا من تكوين لغاتنا الشعرية الخاصة " (٣٨) .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وينعكس هذا الشعور بالنقص لدى أغلب أدباء الحداثة العرب ، الى نوع من الغرور والعُجب والتعالي على الآخرين ، يغريهم بذلك "إطلاع بعضهم على اللغات الأجنبية ونصف اطلاع للبعض الآخر ، ومدد من السلطة الثقافية التي يمثلونها نيابة عن الحكومات (الحديثة) بحيث سيطروا على معظم الصحف والمجلات في العالم العربي فلم ينشروا الا ما يسير ومنطق الحداثة وتقنياتها . تستوي في ذلك المجلات الادبية اللبنانية(كالآداب) والمجلات المنتشرة هنا وهناك في العالم العربي .

ومع هذا الغرور بالاطلاع على اللغات الاوربية ضعف وركاكة واساليب صحافية مستحدثة في لغتهم العربية . فلا هم اوريبيون اقحاح ولا هم عرب اقحاح ، وربما صدق عليهم مقولة (الغراب) الذي ضيع المشيتين!"^(٣٩) ومن اوضح ما يدل على روح الاستعلاء والغرور المقترن بالجهل لدى الحداثيين العرب ما صرح به احد رموزهم وهو الغدامي حيث يقول:(إما أن يكون المثقف حدثياً او لا يكون مثقفاً) .

وقد علق الدكتور عوض القرني على هذا التصريح بقوله : " وهكذا بكل بساطة ألغى الغدامي كل ما في هذه البلاد من علماء ومفكرين واساتذة جامعات ما داموا لا يجرون خلف عربة الحداثة ويحرقون البخور حولها ولا يشيدون بالملاحدة والفجار الشاذين . واننا نسأل الغدامي متى اصبحت افكار بلزاك وبارت وبيرس وشتراوس وأمثاله من اساتذته معياراً وميزاناً لتصنيف المثقفين من غيرهم في بلادنا وتحديد مواصفات ومقاييس الثقافة ؟! لقد حضرنا كثيراً من أمسيات الحداثيين المثقفين عند الغدامي ووجدنا بعضهم لا يفرقون بين الفاعل والمفعول، والاسم والحرف ، بل رأينا وسمعنا بعضهم يسبقون الفعل المضارع بحرف الجر"^(٤٠) .

القصيدة الحداثية :

ويتجلى جهل الحداثيين بالعربية وقواعدها في شعرهم المسمى حراً وحديثاً ومنتوراً ، هذا الشعر الغارق في الاخطاء النحوية واللغوية فضلاً عن غرقه في الابهام والغموض "بما يشبه تماماً ادب الرمزية الاوربية في اغرب نتاجاتها ، وهذا ما تلاحظه في القصائد التي تعج بها صحف الحداثة ومجلاتها بالاضافة الى الدواوين الشعرية الكثيرة حتى لتكاد العلاقة بين هذا الادب وجمهوره تنقطع تماماً ، وحتى صار ينظر الى هذا الادب على انه نوع من (الهلوسة) أو هو نوع من (الجنون) . ولا عجب فإن دعاء الحداثة الاوربيين انفسهم يُنسَبون الى هذا الشذوذ والجنون والصراع"^(٤١). ويقرّ الحداثيون العرب بهذه الخصائص الفوضوية في ادبهم بل يفخرون بها حيث يقول احدهم : "اصبح من خصائص القصيدة ذلك التركيب غير العادي للعبارة من حيث التقديم والتأخير والذكر والحذف والفصل والوصل.

وأصبحنا نجد الالفاظ تتناثر تنائراً عجيماً لا تربطها رابطة ، اذ اختفت كثير من الادوات النحوية التي اعتدنا وصل الجمل بها وكذلك استعملت حروف كثيرة في غير معانيها التي وضعت لها وتوالت الضمائر من غير أن يكون هناك ذكر لمن تعود اليه ، ومن شأن ذلك ان يزيد من غموض القصيدة الجديدة وانفصالها عن القاريء ، وقد حرص الشاعر المحدث على كسر الاطار العام للتركيب اللغوي ، خلال ثورته العارمة على الاتجاه العقلي الذي هيمن على اللغة "^(٤٢). ولم تكن نتيجة هذه الثورة الهوجاء الا مزيداً من الاسفاف والركاكة والهبوط في المعنى والمبنى ، يقول احدهم وهو محمد جبر الحربي:

"شاغل خطوة البال منحرف السؤال

أقول كما قال جدي الذي ما انتهى

رأيت المدينة قانية

احمر كان وقت النبوة

منسكباً أحمر كان أشعلتها

أين اللغة العربية، أين المعنى والمبنى، ماذا تعني (منسكباً احمر كان أشعلتها)، ما هذا التعرض للنبوة: (أحمر كان وقت النبوة) ، وماذا يعني: (شاغل خطوة البال منحرف السؤال) ! تيه وإماتة للغة . واللغة العربية نثرها وشعرها من ذلك براء" (٤٣). وقد ذكرنا قبل قليل بأن هذا الابهام والغموض يعود في جملته الى ما يسميه الحداثيون (كسر الاطار العام للتركيب اللغوي) ، وحقيقة هذا التعبير هي التفكك في عناصر القصيدة والضياغ لوحدها العضوية ، كما يشهد بذلك بعض نقادهم حيث يقول: "ومن الظاهرات التي نلمسها أيضاً أن الشاعر الجديد اليوم يكاد يتخلى عن ذلك المكسب الفني الذي أطلق عليه يوماً اصطلاح (الوحدة العضوية للقصيدة) كثورة على الوحدة المقفلة للبيت الواحد .

اننا نلاحظ كأن هناك عودة الى تفكك عناصر القصيدة في صور ورموز مقفلة – بدلاً من البيت المقفل – تستطيع ان تفصلها عن جسد القصيدة دون ان تشعر أن هناك عضواً ناقصاً مقطوعاً لافتقار القصيدة نفسها الى التلاحم في بنية متكاملة . فهل هذه الظاهرة هي مثلاً المعادل الفني لما يقال له تفكك العالم المعاصر وتعقده ولا معقولية احداثه احياناً ؟ واذا كان همنا أن ننقل ما نراه من تفكك في العالم الى تفكيك في بناء العمل الفني نفسه ، ألا نكون بهذا أقرب الى النقل الآلي والى ما يشبه الفوتوغرافيا الحديثة؟" (٤٤) وحقيقة التساؤل الذي يطرحه هذا الناقد الحداثي ، هي أن

الفصل السابع الحداثة الأدبية

التفكك والتعقيد واللامعقولية إنما هي في اذهان ادباء الحداثة وليست في العالم الخارجي ، إذ راحوا يصدرون في نتاجهم الادبي عن عالم اللاشعور وتعقيداته ، حتى "إنك مع هذا الادب يمكن أن تقرأ القصيدة من بدايتها الى نهايتها أو من نهايتها الى بدايتها فالامر واحد ، استغلاق في الدلالة الفكرية إلاّ الدلالة على عالم اللاشعور وطلاسمه التي تحتاج إلى أن يكون كل من المتلقين (فرويد) جديد!" (٤٥)

وقد نبه بعض شعراء الحداثة أنفسهم إلى هذا المأخذ الكبير على القصيدة الحداثيّة في العالم العربي ، ومنهم الشاعر المنصف المزغني حيث يقول : "فالشاعر العربي المعاصر لا يبني قصيدته ، فأنت لاتعرف متى ستنتهي هذه القصيدة لأن الشاعر يظل منساباً مع ذاكرته لا يتفطن لما يكتبه والذي يتحول إلى ركام ... فالقصيدة العربية سائبة واذا أنت امسكت بقصيدة ما وحذفت منها مقطعاً هنا وغيّرت من وضعه هناك فإنها تبقى كما لو أن شيئاً لم يحدث . البؤرة الجمالية التي تتشكّل في نيرانها القصيدة وتتماسك تجربتها ورؤيتها ، غير موجودة" (٤٦).

ويُرجع بعضهم هذا النقص إلى غياب المفهوم الحقيقي للشعر ومسؤولية الشاعر كما نجد ذلك عند محمد كشيّك حيث يقول : "فهنا إذن وبالقطع أزمة حقيقية تواجه حركة الشعر العربي الحديث ، تتبدّى مظاهرها بشكل واضح في غياب القصيدة نفسها وتقهر دور الشاعر وانحسار دائرة التلقي وظهور فوضى التنظيرات التي تحاول وضع الشروط لكتابة قصيدة حداثيّة ، إضافة إلى غياب مفهوم شامل حول دور الشعر ومسؤولية الشاعر ، في عالم لا يزال يرزح تحت اغلال جهنمية من تغريب وتخريب وتبعية" (٤٧) . ولعل الافتعال وعدم الصدق في التجربة هو العامل الاساس في ظهور هذه الازمة فقد "صار الأدب ليس تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب فعلاً ، بل

الفصل السابع الحداثة الأدبية

نوعاً من افتعال هذه التجربة بالعيش متسكعاً بين صفحات الروايات الاوربية أو العيش متسكعاً في شارع الحمراء البيروتي مثلما يتسكع الهيبز في شارع شانزليزيه بباريس أو ستوكهولم!"^(٤٨) .

ويشير الشاعر فؤاد رفقة إلى هذا الافتعال في أدب الحداثة حيث يقول : "إن مفهوم الحداثة يحمل في الأساس مضمونه وشكله ، لكن استخدامه بالخفة التي عرفناها ونعرفها أدّى إلى حالة الفوضى التي سقط فيها هذا المفهوم بكل ابعاده ومعانيه ، وبلغت بنا الفوضى حدّاً أننا صرنا نطلق على كل (صرعة) مفتعلة صفة الحداثة فمن قصيدة (البياض) إلى قصيدة (اللغة) إلى قصيدة (الرسم والتصوير) وإلى سواها من (الثورات) الشعرية الفارغة من كل نبضة كيانية"^(٤٩) . وهكذا تحولت الحداثة العربية إلى غمر صاحب من (الحداثات) الزائفة ، كما يقول محمد دكروب: "ومنذ اخذت هذه الحداثة – مع تتالي الهزائم القومية والانهياريات – تتحول إلى زيٍّ ومواصفات محددة وتقاليد وحذلقات مستعارة، وحياناً إلى مفازات هروب وأقنعة أمان – اخذت تتفنّنت كتيار وتنقسم إلى موجبات موسمية هنا أو هناك وتدخل في العتمة"^(٥٠) .

عداء الحداثيين للمجتمع ولغته الفصحى :

وكان من نتيجة الحذلقة والافتعال والغموض في أدب الحداثة ان انفصل هذا الأدب عن القراء وراح يجترّ أوهامه في عزلة عن المجتمع وهمومه . وقد أقرّ أدونيس رائد الحداثة العربية ومنذ زمن بعيد ، بهذه العزلة وهذا التنافر بين الشاعر والقارئ وعدّ ذلك من ابرز خصائص الشعر الجديد واكثرها أصالة^(٥١) . وحقيقة الامر أن عزلة الشاعر الحداثي عن المجتمع انما هي ناتج طبيعي لما أصيب به هذا الشاعر من النرجسية وحب التعالي على الآخرين وعدم الشعور بالمسؤولية فضلاً عن روح العداء التي غرست

الفصل السابع الحداثة الأدبية

في نفسه لتراث هذا المجتمع ولغته ، ودينه ، بعد ان وقع فريسة للمخطط الغربي المعادي للأمة الاسلامية واستدرجته شياطين الغرب والشرق إلى جريمة كبرى بحق أمته ، وخدعته بأن ما يأتي به هو (الشعر الحديث) . "لقد أضاع الشعر الحديث معنى الكلمة وجمال الصياغة وعبقرية الجرس . وربما اتى بعض (شعراء النثر) بكلام حسن التركيب نزعوا منه الوزن والقافية وسموه بعد ذلك شعراً ، وحسبوا أن الامر سيقف عند الحد الذي بلغوه ، وما دروا أنهم بخطواتهم تلك استدرجتهم شياطين الإنس والجن إلى عمل مهدوا به الدرب لجريمة أكبر وضلال أوسع ، وكانت كل خطوة تزيد في عمق التيه وظلام المجهول حتى اصبحت العودة عليهم غير مأمونة والمضي هلاك محتوم ! فإذا الجريمة لم تكن لتقف عند ذلك بل امتدت بعد حين لتقتل الكلمة والمعنى والتركيب وتلغي القواميس ثم تلغي الفكر والدين والتاريخ " (٥٢) !

وأصبح من اهداف الأدب الحداثي وغاياته "كسر الاطار العام للغة العربية وتحويلها مع مرور الزمن والايام ، ومن خلال استبدال مفرداتها وتراكيبها ومعانيها ، إلى لغة جديدة لاصلة لها باللغة العربية الفصحى المعروفة والمأثورة عند العرب - تماماً كما حصل للغة اللاتينية- التي تحولت مع مرور الزمن بهذه الطريقة إلى لغات كثيرة . ولك أن تتصور - لو حصل هذا لاقدر الله - موقف الاجيال القادمة من كتاب الله وسنة نبيه (ص) وكتب التراث بصفة عامة ، وأي كارثة يسعى الحداثيون إلى جرّ الامة اليها " (٥٣) في دعواتهم المتكررة إلى الثورة على اللغة وتحطيم دلالاتها الوضعية كما نشهد ذلك لدى السريحي حيث يقول : "إن استخدام الشاعر للكلمة يبدأ بتحطيم الدلالة الوضعية لها لكي يتمكن من أن يطلق مايكمن فيها من طاقات شعرية ... وذلك هو مايجب أن يأخذه الناقد في

الفصل السابع الحداثة الأدبية

عين الاعتبار عند تعامله مع لغة المتن الشعري ، لأن عمله يبدأ بتحرير المعاني التي غرسها الشاعر في اللغة عندما استحالت على يديه إلى رموز " (٥٤) . وليست المعاني هنا سوى تهويمات الشاعر الحداثي وصوره الفارغة من كل دلالة إذ لاشأن للمعنى في أدب الحداثة ، وهذا مايؤكدده عبد الله الغدامي بقوله : " وهذا كله فعالية لغوية ، تركز كل التركيز على اللغة وما فيها من طاقة لفظية ولاشأن للمعنى هنا لأن المعنى هو قطب الدلالة النفعية وهذا شيء انحرفت عنه الرسالة وعزفت عنه ، ولذلك فإنه لا بد من عزل المعنى وإبعاده عن تلقي النص الأدبي أو مناقشة حركة الابداع الادبي " (٥٥) وهكذا يقتضي الابداع الادبي – في عرف الحداثيين – أن يشن الاديب حرباً على اللغة بنحوها وصرفها وبلاغتها وعروضها ، وأن يتجه إلى هذا النمط اللغوي الهابط الذي نشهده في قصائد الشعر الحديث .

والذي يحفز الحداثيين العرب على محاربة لغة قومهم هو علمهم أن هذه اللغة هي وعاء الشرع خاصة والتراث عامة ، وهي وسيلة فهم هذا الدين ومعرفته ، لأن الهجوم على الدين مباشرة امر غير مقبول في بداية المعركة فلا بد من التمهيد لذلك بالاعتداء على اللغة والتلاعب بها ، وقد تجاوزوا هذه المرحلة التمهيدية في العديد من بلدان العالم الإسلامي ، إلى حرب صريحة على الدين والتراث تدعمهم في ذلك بعض الحكومات العلمانية الحاكمة على الإسلام وحضارته وتراثه .

وليس غريباً ماينهض به الحداثيون العرب من محاربة اللغة ومحاولة تحطيمها فقد سبقهم إلى ذلك اساتذتهم الغربيون فقد اشرنا فيما سبق إلى الحرب التي شنتها الحركة المستقبلية على اللغة إذ " جعل مارينيتي عنواناً لمقدمة كتابه على النحو التالي : (تحطيم النحو – خيال لاسلكي – كلمات حرة) وانتشرت لفظة (كلمات حرة) يريدون: من حرية الكلمات أن تكون

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وثيقة مرور لكل تيه وضياح وتحطيم للغة . كان كوستاف كان أول من ابتكر تعبير (الشعر الحر) فتلقف مارينيتي اللفظ والفكرة ، وأخذ المستقبليون في إيطاليا يقولون :بعد الشعر الحر أصبح عندنا كلمات حرة . وأصبحت الكلمات عند مارينيتي أصواتاً مثل :سي سي ، ورموزاً رياضية مثل: $+-+--\times$. والحركة المستقبلية الروسية حاولت اعتماد الاصوات بدل الكلمات تمثلها ابیات شعرية لـ كروجونيخ في قصيدة حداثية روسية مترجمة إلى اللغة الانجليزية لتقدم اصواتاً تبحث عن معنى . يقول:(دربل اشكل ، أبيشكر ، سكم ، في سوبر، رل ينر) ، ولقد طالب أحد بيانات المستقبلين باعطاء الشعراء الحق في رقد مفردات الناس بكلمات مبتكرة لا أصل لها باللغة ، واعلنوا الكراهية اللامحدودة للغة التي ورثوها "(٥٦)

ولم تنقطع محاربة اللغة بإفلاس المستقبلية وسقوطها ، بل استمرت فيما أعقبها من حركات الحداثة الغربية كالتعبيرية والدادائية والسريالية فقد "جاء تزارا في الحركة الدادائية ليتابع الحرب على اللغة وليكتب بلغة غير مترابطة ضارباً عرض الحائط بقواعد النحو والعقل مغرقاً بالفوضى والتناقض . وكان يرى أن على الحركة الدادائية أن تبقى شاردة غير قابلة للتدقيق . انها تموت اذا اتجهت إلى الجد والوضوح والاستقامة . ويسعى السرياليون بعد ذلك إلى محاولة اختراع لغة جديدة للناس . وطرحت من جميع حركات الحداثة ، مع تناقضها فيما بينها ، تعبيرات ومصطلحات عائمة كثيرة واشتقاقات جديدة محيرة .

وجاءت الحركة البنيوية وما بعد البنيوية والتشريحية لتحول تلك الحرب التي امتدت مع الحركات الحداثية ، إلى نظريات وقواعد . المدرسة الشكلية واتجاه النقد الألسني والسيمولوجية وما تبنته من نظرية الدلالة والاشارة ،

الفصل السابع الحداثة الأدبية

دفع الغموض إلى مجالات أوسع" (٥٧) . وفي هذا المسار يقلد الحداثيون العرب قدواتهم الغربيين في عدائهم للغة ومحاولة تحطيمها ، فنسمع ادونيس مثلاً يقول : "ان تحرير اللغة من مقاييس نظامها البراني والاستسلام لمدىها الجواني يتضمنان الاستسلام بلا حدود إلى العالم ... وهذا يؤدي إلى القضاء على علم المعاني" (٥٨) ونسمع عبد الله الغدامي يقول : "النصّ إشارة حرة تمثل دالاً عائماً يتوجه دائماً نحو مدلول غير محدود" (٥٩) . ويقول أيضاً : "وبمقدار ما تستطيع اشارات النص على الانعتاق من قيد المعنى المحدد تكون طاقتها على الابداع وعلى التنوع حسب ابنيته الكلية داخل اعراق جنسها وسياقاتها" (٦٠) . ويقول كذلك : "ان الشاعر يحزّر الكلمة من معانيها ، مما علق بها من غبار السنين فيطهرها ويغسلها ويطلقها حرة تحلّق" (٦١) . فهذه العبارات وأمثالها انما ينقلها نقّاد الحداثة العرب نقلاً عن حداثيي أوروبا . ويأتي شعراء الحداثة العرب ليطبقوا هذا التنظير التدميري على لغتهم الشعرية ، فلا نسمع منهم إلا هراءً وضجيجاً مزعجاً يبعثه تنافر الكلمات وضياح المعنى والجرس والموسيقى . فعند محمود درويش تموت الكلمة والتعبير والنحو والصرف واللغة ويموت الفكر والادب حيث يقول :

كلُّ الرواية في دمي مفاصلها : تفضل الحقد كبريتاً على شفتي (٦٢)

وحيث يقول أيضاً :

عسل شفاهك ، واليدان كأسا خمور .. للآخرين .. الروح مروحة

وحرش السنديان مشط صغير للآخرين (٦٣) .

ولا غرابة أن نسمع هذا التهريج من شعرائنا المحدثين بعد أن اتخذوا من مهرّجي الغرب أسوة ومثالاً يقتدون به مثل لوركا الذي يقول :

الفصل السابع الحداثة الأدبية

في وسط الخافق الصخري ، خناجر البسيط ، جميلة من بدم المتنافسين ،
تلتهم وتهرج مثل الاسماك ، ضوء قاس كورقة اللعب ، ويقطع عبر
الخضرة الهشة ، خيول ثائرة وخطوط إطارية لراكبين ، وفي كأس شجرة
زيتون ، ثمة امرأتان هرمتان تبكيان ثور العراق .. (٦٤)

فهذا الهراء المسمى شعراً حراً ، هو ما يفتن به شعراء الحداثة العرب
ويقلدونه تقليداً اعمى ، وهو صورة من صور الحرب على اللغة وتحطيم
قواعدها الأساسية . فضلاً عن تصريحاتهم العدائية للغة العربية الفصحى
كما نجد ذلك عند سعيد عقل الذي بايعه بعض النقاد والشعراء بإمارة
الشعر ، اذ خرج بعدها "ليعلن ان اللغة العربية لاتفي بالتعبير عن المشاعر
ولابد من استبدالها باللغات (اللهجات) العامية وأن هناك مشكلة في كتابتها
، فليست كل احرفها منطوقة وبعض كلماتها ينقصها احرف ، ولهذا كتب
ديوانه (يارا) بلغة عربية في أحرف لاتينية" (٦٥). ولاغربة ان نسمع هذه
البغضاء من رجل (حراس الأرز) في لبنان ، الذين جعلوا شعارهم قتل
الغرباء أي قتل المسلمين، لأن العربية الفصحى هي خزانة العلم والادب
والتراث الإسلامي عموماً فضلاً عن كونها لغة القرآن الكريم والحديث
النبوي الشريف .

عداء الحداثيين للتراث :

ولايقف عداء الحداثيين العرب للتراث العربي والإسلامي عند حد اللغة
المدوّنة بها ذلك التراث ، بل يتجاوزه إلى حرب معلنة ضد جميع الموروث
فهم "لايفرقون في نظرهم إلى التراث بين ما هو ديني مقدس ، وبين ما
هو نتاج البشر يصدق عليه الخطأ والصواب فكل هذا الموروث يجب
التمرد عليه باعتباره من مخلفات الاقطاع والرجعية" (٦٦) .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

ويتخذون لهذه الحرب اساليب مأكرة منها تشويه مفهوم التراث نفسه ، كما نشهد ذلك لدى ادونيس حيث يقول : " فالتراث ليس النتاج كله الذي انتج في الماضي وإنما هو الطاقة الابداعية التي تجسدت في منجزات لا تستنفد بل فعالة متوهجة وجزء من حركة التاريخ ، ومن هنا ليس التراث كتلة موجودة في فضاء اسمه الماضي وعلينا العودة اليه والارتباط به ، وإنما هو حياتنا نفسها ونمونا نفسه وقد تمثلناه ليكون حضورنا نفسه واندفاعنا نفسه نحو المجهول " (٦٧) . بهذا الاسلوب يحاول ادونيس ان يختار من التراث ما يتواءم مع فكر الحداثة العليل وأمراضها النفسية وأهدافها التدميرية .

ومن ذلك اختياره للزنادقة والفسّاق وغلاة الصوفية من دعاة وحدة الوجود وشعراء الإلحاد ودعاة الفلسفة الضالة، إذ القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً هو التمرد والانحراف عن دين الله والرفض لشريعته ، وهو يحاول ان يتخذ من هذه الحركات المتطرفة جذوراً للحداثة في التراث العربي ، فنسمعه يقول : "ومبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام وقد تأسس هذا الصراع في اثناء العهدين الاموي والعباسي ، حيث نرى تيارين للحداثة : الاول سياسي فكري يتمثل من جهة في الحركات الثورية ضد النظام القائم ، بدءاً من الخوارج ، وانتهاء بثورة الزنج مروراً بالقرامطة والحركات الثورية المتطرفة ويتمثل من جهة ثانية في الاعتزال والعقلانية اللاحادية في الصوفية على الاخص .

أما التيار الثاني ففني وهو يهدف إلى الارتباط بالحياة اليومية كما عند ابي نواس ، والى الخلق لاعلى مثال خارج التقليد وكل موروث ... هكذا تولدت الحداثة في تاريخنا من التفاعل والتصادم بين موقفين أو عقليتين في

مناخ من تغير الحياة ونشأة ظروف وأوضاع جديدة^(٦٨) والصوفية التي يخصصها ادونيس بالتأثير في أحداثه ليست هي الصوفية الدينية الموافقة لروح الإسلام ومبادئه . بل هي الصوفية المتطرفة المنحرفة المشابهة لمذهب السريالية في الغرب ، وأدونيس نفسه يعترف بذلك حيث يقول : "تأثرت بالحركة السريالية كنظرة ، والسريالية هي التي قادتني إلى الصوفية ، تأثرت بها أولاً ولكنني اكتشفت أنها موجودة بشكل طبيعي في التصوف العربي فعدت إلى التصوف"^(٦٩) .

ويؤكد هذا الامر في مقابلة أجريت معه قائلاً : "انا لانكر اني متأثر بالنزعات الصوفية التي اعتقد انها اعمق ما في الفكر العربي وانا لست متأثراً بها دينياً وانما ابداعياً ، انا مثقف لائكي (أي لاديني)... انا اتبنى تمييز الصوفيين بين ما يسمونه الشريعة وبين ما يسمونه الحقيقة ، ان الشريعة هي التي تتناول شؤون الظاهر ، والحقيقة هي التي يعبرون عنها بالخفي والمجهول والباطن ، ولذلك فإن اهتمامي صوفي بالمجهول وبما يأتي ويتغير باستمرار ، وهذا ما يتناقض مع الدين"^(٧٠) ومن الواضح ان ادونيس لم يتأثر بالصوفية بمفهومها الإسلامي الصحيح ، وما يبدو في ظاهر نصوصه النقدية من هذا التأثير "فهو نوع من التمويه والتضليل الذي يمارسه الخطاب الادونيسي .

فهو يستخدم المعجم الصوفي كتقنية أي يستغل مصطلحات الصوفية ويوظفها فيما يدعو اليه ، ولعل من المصطلحات التي يستخدمها وهي من المعجم الصوفي – تمثيلاً لاحصراً – الكشف ، السكر ، السفر ، الرحلة ، الغياب ، التوحد .. دون ان يكون شاعراً متصوفاً يتأثر بالصوفية فكراً وممارسة"^(٧١) بل هو يؤمن بالسريالية كما يظهر من تصريحاته ، وشتان ما بينها وبين التصوف الإسلامي الحق المسمى بالعرفان ، اذ السريالية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

مذهب فني يهدف اصحابه إلى إحلال اللامنطق والغموض بدل العقل والوضوح ويدعون إلى استنفاد الطاقة الموجودة في ذات الانسان عن طريق التجربة الباطنية التي تعني استنفاد المخزون الغريزي عند الانسان وتصريف كل الطاقات المشحونة في الجسد وذلك بممارسة الشبقية والسكر والشعر والموسيقى والفن عموماً ، وهذا ما يناقض التجربة الصوفية العرفانية القائمة على اقتصاد الطاقة والحفاظ على توتر الغريزة في عمق الذات .

وهكذا فإن رائد الحداثة العربية واتباعه يتبنون من التراث كل ما يتناقض مع الدين ، أما ما يتوافق مع الدين وتعاليم الإسلام فهو عرضة للهجوم والسخرية فقد شهدنا ادونيس وهو يسخر من حادثة الإسراء في قصيدة (السماء الثامنة) . "ومعين بسيسو الماركسي يهزأ بالتراث واعلام التاريخ ومن طريقة الاسناد في الحديث النبوي الشريف ويؤلف مقطوعة ساخرة :

حدثني ورّاق الكوفة – عن خمار البصرة – عن قاضٍ في بغداد

عن سائس خيل السلطان – عن جارية – عن احد الخصيان .. الخ "(٧٢)

"ويتبع هذا سخرية بكل القيم والمقدسات حتى ولو كان اسم الجلالة ، وهذا فضلاً عن كونه نزوعاً عن كفر واستخفاف بالدين ، فهو (موضة) في الادب الغربي لابد للاديب العربي المسلم ان يركبها حتى يكون عصرياً جداً . بالاضافة إلى رفض التصورات الاسلامية للحياة والكون "(٧٣)

اللاعقلانية في الفكر الحداثي :

لقد تبنّى الفكر الحداثي عند العرب "مشروع الفكر الغربي في الثورة والتمرد على كل سلطة يقينية وثوقية تجعل الانسان حبيس نمط تفكيرها ،

الفصل السابع الحداثة الأدبية

فمن الثورة على سلطة الكنيسة (الفكر الميتافيزيقي) ، إلى الثورة على العقل الأداتي الذي كان بديلاً عن الفكر اللاهوتي ، وكأن العقل الغربي يدور في حلقة مفرغة ، يؤسس لفكر ثم يعلن الثورة عليه بما يناقضه ويعاديه . من العقل إلى اللاعقل أو من اليقين إلى الشك والعدمية ... هذا الانقلاب الذي أحدثه العقل في أوربا جعل الفرد يعلن الثورة ضد كل يقين موضوعي ، وبدل أن يحاول محاربة هذا العقل ، تمرد عليه فكان الشك بديلاً ليجد هذا الإنسان نفسه حبيس سجن آخر أدهى وأمر . إنه سجن العدمية الذي يتيه فيه كل يقين ، يتحول فيه المقدس إلى مدنس والنظام إلى فوضى والمعنى إلى اللامعنى والحضور إلى غياب" (٧٤)

وهذه العدمية الغربية هي بعينها مفهوم الحداثة الغربية التي يقدمها أدونيس بقوله : "إنها تجاوز الواقع أو اللاعقلانية أي الثورة على قوانين المعرفة العقلية وعلى المنطق وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تُعنى بالظاهر .. وهذه الثورة تعني التوكيد على الباطن وتعني الخلاص من المقدس وإباحة كل شيء" (٧٥) بهذه الإباحية المنبعثة عن ضرب من الجنون يتكشف الابداع الأدونيسي المزعوم متجاهلاً أن تجاوز الأطر المنطقية القديمة لا يتحقق بمجافاة المنطق ومجانبة العقلانية "بل بشدذ الذهن وتعميق المنطق ، ولكل عمل ابداعي جدير باسمه منطق الخاص الذي يتجاوز المنطق العادي لكنه لا يلغيه ولا يلغي العقل .

أما اتساع الرؤية وضيقها فمتعلق بالعقل ، العقل هو وحده المؤهل لتوسيع رؤيتنا وسيتبقى رغم انفتاحه محدوداً بعوامل زمانية ومكانية... والمسألة الأخطر شعرياً وفكرياً ، مادياً وروحياً ، هي وجود مسافة كبيرة بين تحرير العقل والاحساس من كل قيد وبين الغاء العقل والاحساس ، وهذه المسافة التي لم يرها أدونيس هي سبب كل هذا الضياع والشطح في

الفصل السابع الحداثة الأدبية

تنظيراته" (٧٦) الحداثيّة التي تحمل التجاوز والخروج على التصور الإسلامي لله والكون والانسان والحياة وهي تستقي مصادرها المعرفية من متاهات الغرب وضلالاته منقطعة عن كل مصدر اسلامي أو ديني بشكل عام . وهذا هو مفهوم الحداثة الذي عبّر عنه كمال أبو ديب بقوله : "الحداثة انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ، في كتب ابن خلدون الاربعة أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني وكون الله مركز الوجود .. الحداثة انقطاع لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني (اللا ديني) وكون الانسان مركز الوجود وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية اذا كان هناك معرفة يقينية " (٧٧)

ارتباط الحداثة بالمادية الجدلية :

من الواضح ان المنهج الحداثي يستمد جذوره الفكرية من مناهج فلسفية مادية عانت منها البشرية طويلاً ، وبنتلق من تصور منحرف للكون والحياة قديم في حياة الانسان " لم يكن كانت ولا هيغل ولا ماركس اول من وضعه . انه ابتدأ عندما افترق الناس فريقين بعد ان كانوا أمة واحدة وبعد أن أرسل الله لعباده أول الرسل نوحاً عليه السلام .

ونجد في تاريخ الانسان تصوراً لهذا الانحراف يعود إلى أيام اليونان حين قال ديمقريط وأبيقور ان هذا العالم لم يخلقه احد . وتابع هذا الكفر رجال على مدّ التاريخ منهم الماديون الفرنسيون : لاميتري وغولباخ وديدرو والمادي الالمانى لود فيج فيورباخ ثم جاء ماركس وانجلز" (٧٨) بمبدأ النقيض والمادية الجدلية التي ترتبط بها الحداثة العربية ارتباطاً شديداً من خلال تبنيها لفكرة التطور المطلق باعتباره حركة تنتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة كيفية سريعة فجائية

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وضرورية . "والمادية الجدلية حين أخذت بجزء من سنن الكون وهو الحركة وجزء من سننه وهو التغير ، الغت الثبات كله والغت الدين كله والغت التراث ودفعت بالكفر في اوضح صوره . والحداثة نصّت على هذه القضايا في اسسها وركائزها . فهي ترى الحياة والكون(حركة دائمة وتغيراً مستمراً) .

انها نفس النصوص . ولكنها الحداثة ، وهي تنشط حيناً في جانب واحد كالأدب حسب ماتطلبه الظروف والحاجة ، لاتتابع استنتاجات الفلسفة كلها ، ولكنها تطبقها على اللغة والدين والكلمة . فتفرغ الكلمات من معانيها ويأتي الانطلاق في اللامحدود ، وتلغي القواميس . انها تنص نصاً على انها تلغي القديم والثبات الغاء كاملاً ، فتفقد الكلمات معانيها وتصبح في غيبوبة وعالم ثانٍ . وهذه القضية تكاد تكون اقوى قضية تربط الحداثة بالمادية الجدلية ، فهذه القضية تستغل من حيث لا يدري الكثيرون للقول بعدم وجود إله ولتنزين الكفر في زخرف لا حجة فيه ووهم لا علم معه وعواطف تخر العقل وتبطله "(٧٩).

وقد نص كتاب الحداثة انفسهم على ارتباط فكر الحداثة بالمادية الجدلية والشيوعية ، في نصوص كثيرة منها قول كمال ابو ديب : "فان القصيدة الجديدة تركيب جدلي "وقوله": وتختفي تحت هذه التفاعليات جدلية عميقة "(٨٠) وحين يتذرع ادونيس بالصوفية لإيصال حدائته الماركسية ، نسمعه يقول : " يطرح التصوف فكرة الانسان الكامل . ربما أمكن أن نقابلها بفكرة الانسان الكلي في الماركسية – الشيوعية . ويمكن ان يشار في هذه المقارنة الى تصور الحضارة والانسان والكون في الحداث الصوفي أصلاً لكل الذي يفعل الآن فعله الكبير متأثراً بالماركسية في الشعر العربي الجديد "(٨١).

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وإذا عدنا لقراءة كتب النقد الحداثية بإمعان ، سيتضح لنا ارتباطها الوثيق بالفكر المادي الجدلي ، حيث نرى فيها ان مبدأ النقيض – الذي اعتمدته المادية الجدلية – قد عرضته الحداثة قانوناً مطلقاً وبصيغ جديدة هي الثنائيات الضدية ، والتعارض الثنائي ، وعلاقات النفي السلبي ، والتضاد المطلق .. الخ . " والتحول كما يسميه ادونيس ، والثورة كما يسميه الدكتور كمال ابو ديب ، والصراع كما يسميه الدكتور الغدامي ، يؤدي هذا كله الى نفس التصور المادي الجدلي والمادي التاريخي . والنظرة المادية الجدلية لا تنحصر في اطار فلسفي ولكنها تمتد الى جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية والادبية والاقتصادية من خلال قواعد وأسس لا يمكن عزلها عن بعضها .

ان مبدأ النقيض الذي انتقل من فيشته الى هيجل ثم الى ماركس ، تسعى المادية الجدلية الى تطبيقه على جميع ميادين الحياة . والنشاط الادبي من ابرز هذه الميادين" ^(٨٢) . وبأثر من هذا التصور المادي المنحرف لحقائق الكون والحياة ، فقد جنح الكثير من رجال الحداثة العربية نحو الالحاد والعداء الصريح للأديان عموماً ، والاسلام على وجه الخصوص . فهذا ادونيس يتذرع بالتصوف في تعديه على الحضرة الالهية المقدسة فيقول: "الله في التصور الاسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الانسان . التصوف ذوب ثبات الالهية ، جعله حركة في النفس ، في اغوارها . أزال الحاجز بينه وبين الانسان ، وبهذا المعنى قتله (أي الله) ، واعطى للانسان طاقاته . المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم ، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو والله واحداً . صارت المعجزة تتحرك بين يديه" ^(٨٣) .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

فهنا يحاول هذا الحداثي التابع تقليد دعاوى نيتشة بموت الاله وتبني مقولاته تبنيّاً أعمى ، وتبدو مقارنته للفكر الغربي بالفكر الاسلامي قائمة على الاسقاط والتلفيق دون ادنى تمحيص او ادراك للفوارق الجوهرية بين المنطلقات التي يقوم عليها المفهومان . فقد اسكرته الرغبة في اظهار حريته الماسونية التي تتجلى في قوله ايضاً : "ان الانسان حين يحرق المحرم يتساوى بالله " . ويتنامى المفهوم الماسوني لهذه الحرية الى صيغته التطبيقية الكاملة في قوله : "ان التساوي بالله يقود الى نفيه وقتله ، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو او كما نظمه الله .

والرفض هنا يقف عن حدود هدمه ولا يتجاوزها الى إعادة بنائه ، ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه مبدأ العالم القديم ، وتعبير آخر لا يمكن الارتفاع الى مستوى الله إلا بأن تهدم صورة العالم الراهن وقتل الله نفسه، مبدأ هذه الصورة هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر، ذلك ان الانسان لا يقدر ان يخلق الا اذا كانت له سلطته الكاملة ولا تكون له هذه السلطة الا اذا قتل الكائن الذي سلبه إياها ، اعني الله ... وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقتزن فكرة الله الكلي القدرة في السماء بفكرة ظلّه الخليفة او الحاكم الكلي الظلم على الارض ، لا تمكن الثورة على هاتين الفكرتين الا بتأسيس فكرة تناقضهما وتتجاوزهما في آن :

فكرة الانسان الكليّ الرفض والكليّ الحرية... ومن هنا كان رفض التقاليد ، شرائع كانت او عادات ، شكلاً من أشكال الأمل بنظام آخر ينتفي منه القمع بشتى انواعه ، وفي مثل هذه اللحظات تكون سيادة الفوضى اكثر أهمية من سيادة النظام ، لأن سيادة الفوضى هنا هي سيادة لقانون الحرية الفطرية على قانون الحرية الوضعية ... والانسان ضعيف عابر على الارض صحيح هذا أيضاً، لكن لا لكي يعني هذا ان يتقلص الانسان مسافراً

الفصل السابع الحداثة الأدبية

في وهم دار ثانية يقيم فيها الى الابد كما يعلم الدين ايضاً، بل لكي يعني ان كونه ضعيفاً فرصة الوجود الوحيدة لكي يعيش حياته بملءٍ كامل ... ان يحقق الانسان البراءة بالخطيئة نفسها ، والدين بالمجون وان يحطّم القيود والقوانين معلناً شرع الحرية ، ذلك هو ما يطمح اليه ابو نواس ، واذا كان لنا ان نختار بين متدين تضعه الحرية في مأزق ، وماجن يتخذ من هذا المأزق مخرجاً ، فإننا نختار الثاني ، لانه يعرف من الحقيقة اكثر مما يعرف الاول اعني انه اكثر قدرة على ان يساعد في تحرير الانسان" (٨٤) . وهكذا يتجرأ هذا الصعلوك الحداثي على اقدس مقدسات المسلمين والبشر عامة فيبارز جبار السماوات والارضين ويغتر بإملائه له ليزداد إثماً ، في الوقت الذي يتوجس خيفة من بني الانسان على جرأته الغريبة الشاذة في الاساءة الى الذات الالهية العظيمة حيث يقول : " ومن اعقد مشكلاتنا مشكلة الله ، وما يتصل بها مباشرة في الطبيعة وفيما بعدها ، ونعرف جميعاً ماذا يهياً للذين يعالجونها باقل ما يمكن من الصراحة والجرأة (٨٥) .

الإلحاد في أدب الحداثة :

وقد تأسى برائد الحداثة العربية المنحلّ (أدونيس) في إلحاده بعض من هو على شاكلته من شعراء الحداثة مثل صلاح عبد الصبور الذي يقول من قصيدة له تحت عنوان (الناس في بلادي) (٨٦) :

وأنت نافذ القضاء أيها الإله

وفي الجحيم دحرجت روح فلان

ياأيها الإله كم انت قاسٍ موحش ياأيها الإله

ومثل عبد العزيز المقالح الذي يقول ، وبئس ما قال: (٨٧)

صار الله رماداً ، صمتاً

رعباً في كف الجلادين

حقلاً ينبت سبحات وعمائم بين الرب الاغنية الثروة والرب القادم من
هوليود

وبيلغ هذا السفه الحداثي الالحادي قمته لدى البياتي حيث يقول: (٨٨)

الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراد الغزاة أن يكون لهم أجيراً شاعراً قواد

يخدع في قيثاره المذهب العباد

لكنه اصيب بالجنون

تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، اللهم لا تؤاخذنا بما فعل
السفهاء منا . ولا غرابة ان نسمع هذا الهراء من اناس فتنتهم افكار ملحي
الغرب وفلسفاتهم الضالّة واحزابهم الشريرة فانخرط العديد منهم في تلك
الاحزاب من قومية حاكمة على الاسلام والمسلمين ، وماركسية شيوعية
تعمل على تحطيم المقدسات وسحق كيان الامة المسلمة . "ففي سورية كان
علي احمد سعيد الذي زين له انطون سعادة أن يغير اسمه الى (أدونيس)
منتصياً الى الحزب القومي السوري وهو حزب أعلن عداوته للأسلام
والعروبة معاً ، اذ دعا الى فينقة سورية ، ثم تحول ادونيس الى مذهب
اللامنتمي ، وأدونيس هو القائل : ان السبب في العداء الذي يكنه العرب
للإبداع- كل ابداع- هو ان الثقافة العربية بشكلها الموروث هي ثقافة ذات
معنى ديني . ويعرف الاستاذ ولسون في كتابه (اللامنتمي) هذا المصطلح
بقوله : لا صلاح لهذا العالم المليء بالمتناقضات إلا بالثورة والغضب

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وعدم الانتماء الى أية قيمة اخلاقية من القيم الموروثة ، بل لابد من مواجهة العالم بكل مشاعر الحق والكراهية .

ويقول محمد الماغوط من زملاء ادونيس : على اللامنتمي ان يحس باللاجدوى ، لأن هذا الوجود بلا موقف ولا دليل ولا مستقر ولا مرشد . فليس للامنتمي موقف الا الاحساس بالسأم وتمني الموت والانانية الفردية ورفض كل المعطيات الخارجية " (٨٩) . وقد تمثلت هذه العدمية المقيتة في أفكار الحداثيين العرب ونقدهم وأدبهم ، على اختلاف بينهم في صيغ ظهورها وأساليب التعبير عنها حتى لدى المنتمين الى الاحزاب اليسارية والحركات الثورية كالحزب الشيوعي وغيره من الاحزاب الوضعية العلمانية ، وذلك لاضطراب ركائزها الفكرية وقصورها الفلسفي عن استيعاب حقائق الكون والحياة ، وتخبطها في تقديم الإجابات الصائبة عن تساؤلات الانسان الفطرية الخالدة . ولذلك أحس الأدباء المنتمون لتلك الأحزاب بالفراغ العقائدي واضطربت عقولهم في وديان الحيرة والشك وتعلّبت عليهم أهواؤهم ، فانتجوا ما انتجوا من ادب هزيل يفوح برائحة الحقد على جميع المقدسات الاسلامية ، فضلاً عما يفوح به من رائحة الأفيون وغيره من المسكرات التي اعتادوها لتغيبهم عن وعيهم وضمايرهم واحساسهم بحقائق الكون والحياة والمجتمع من حولهم .

فأصبح الادب عندهم ثورة على هذه الحقائق ورفضاً لكل ما يبني عليها من الدين والتراث واللغة والاخلاق ونظام المجتمع ، وسعيّاً الى هدم ذلك كله دون بناء بديل سوى ما يطلقون عليه (الحداثة) الهشة العائمة ، وغير القائمة على أصول ثابتة وركائز واضحة يقتنع بها العقل المستقيم ويطمئن إليها القلب السليم . فعن هذه الثورة الهوجاء العابثة يصدر ادونيس في قوله : "ان القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ،

الفصل السابع الحداثة الأدبية

ليست تلك التي تسليه أو تقدم له مادة استهلاكية ، ليس تلك التي تسايه في حياته الجارية ، وإنما هي التي تعارض هذه الحياة أي تصدمه ، تخرجه من سباته ، تفرغه من موروثة وتفذفه خارج نفسه ، إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها ، الدين ومؤسساته ، العائلة ومؤسساتها ، التراث ومؤسساته ، وبنية المجتمع القائم كلها بجميع مظاهرها ومؤسساتها ، وذلك من أجل تهديمها كلها ، أي من أجل خلق الانسان العربي الجديد ، هكذا يلزمننا ثورياً مسرح ضد مسرح ، وشعر ضد الشعر ، وقصة ضد القصة ، يلزمننا تحطيم الموروث الثابت . فهنا يكمن العدو الاول للثورة " (٩٠)

ولا عجب بعد هذا ان يلتجئ ادباء الحداثة العرب الى اعداء الاسلام والامة وينضموا الى صفوفهم حتى لو كانوا من اسرائيل ، فقد "عمل محمود درويش في جريدة الاتحاد ومجلة الجديد ، وهما من صحف الحزب الشيوعي في اسرائيل " (٩١) ، ويعترف درويش نفسه ويفخر بانضمامه لهذا الحزب الملحد فيقول : " وصرنا نقرأ مبادئ الماركسية التي اشعلتنا حماساً وأملاً وتعمق شعورنا بضرورة الانتماء الى الحزب الشيوعي الذي كان يخوض المعارك دفاعاً عن الحقوق القومية ودفاعاً عن حقوق العمال الاجتماعية ، وحين شعرت اني املك القدرة على أن أكون عضواً في الحزب دخلت اليه في عام ١٩٦١م فتحددت معالم طريقي وازدادت رؤيتي وضوحاً وصرت انظر الى المستقبل بثقة وترك هذا الانتماء أثراً حاسماً على سلوكي وعلى شعوري " (٩٢) . وعلى شاكلة درويش ، افتتن عبد العزيز المقالح بماو الشيوعي الصيني ، فراح يكتب تحت عنوان (قبلة الى بكين) (٩٣) :

متى امر تحت قوس النصر في ساحتك الحمراء

أرسم قبلة على الجبين

جبينك الاخضر يا بكين

أطلق باسم اليمين الخضراء حمامة بيضاء

متى اسير لو امتار

في الدرب حيث سارت رحلة النهار

رحلة ماو والرجال الانصار

ورحلة كل الطيبين

متى متى؟

وهكذا ينطلق فريق من شعراء الحداثة وكتّابها في إلحادهم وكفرهم ، من افتتانهم بالفكر الماركسي الشيوعي المعادي للأديان عموماً .

اعتماد الأساطير في أدب الحداثة :

وفتن فريق من أدباء الحداثة بأساطير النصرانية وعقائدها الباطلة وراح يردد مصطلحاتها ورموزها في ادبه كالخطيئة والفداء والصلب والخلاص ، نجد ذلك بكثرة لدى النصارى منهم كيوسف الخال وأمير اسكندر وجبرا ابراهيم جبرا وأسعد رزق ولويس عوض وخليل حاوي وتوفيق الصايغ وميشال طراد وميشال سليمان وسعيد عقل وموريس عواد وغيرهم ، وحتى من انتسب الى مدرستهم ممن تسمى بالاسلام فقد استعمل تعبيراتهم النصرانية كما نجد ذلك عند السياب وصالح عبد الصبور وغيرهما^(٩٤) . ولم يكن استخدام هؤلاء الحداثيين للرموز المسيحية عن ايمان بالمسيحية كدين سماوي ، بل انطلقوا في ذلك من روح العداء للاسلام ورموزه الخالدة وعمدوا الى قلبها وتشويه دلالتها .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وهذه الروح العدائية جعلتهم لا يقتصرون على رموز المسيحية بل يستخدمون كذلك رموز التوراة وأساطيرها فضلاً عن الرموز الوثنية التي تقدم بدورها صورة من صور التناقض التي تعيش فيها الحداثة . "فحين تدعو الحداثة دعوة جماعية الى الانقطاع عن الماضي كله ، عن التراث كله ، تعود هي فتتصل بالماضي متناقضة مع نفسها ومبادئها . ولكنها لا تتصل مع الماضي كله وانما تتصل مع أسوأ ما في الماضي وتراثه ، الاساطير والالوهام ، وتترك الخير والحق الذي يمتد في تاريخ الانسان ، تحمله الذبوة مع العصور كلها والاجيال كلها ، الحق الذي اكمله الله بالذبوة الخاتمة .

والادب الاسلامي وهو يرفض صيغة التناقض هذه وصيغ الاضطراب والشك والوهم والاسطورة يرفض كذلك الانقطاع عن الماضي أو تجاهل الحاضر أو السعي للمستقبل سعياً معزولاً عن الماضي والحاضر " (٩٥) . ومن الواضح ان انقطاع الحداثة عن سلامة التصور الايماني للكون والحياة والانسان ، وانقطاعها عن مصادر المعرفة الحقة واعتمادها الاساطير وانقطاعها عن الماضي بما فيه من حق وخير ، جعل الحداثيين يسبغون في خط معاكس ومغاير ومناقض لما في مجتمعنا من مثل اسلامية وقيم ايمانية ووجدوا انفسهم في حيرة من امرهم كيف يمكنهم تغيير هذه القيم الاساسية في المجتمع وتجاوزها وتخطيها الى ما يريدونه من قيم اخرى ، فصاروا يشعرون بالانفصال عن المجتمع والعزلة عن العالم وامتألت دواوينهم وقصصهم بمشاعر الغربة والانطواء والحدق على الناس واحتقارهم .

حرية التدمير في أدب الحداثة :

وارتفعت اصواتهم بالدعوة الى تدمير القداسة وإلغاء الخطيئة وإحراق التراث، "وإلغاء الخطيئة يعني انه لا خطيئة في الحياة (الزنى ، الربى ، السرقة ، العقوق... الخ) فيقولون كلمة الخطيئة يجب ان تشطب من قواميس اللغات" ^(٩٦)، وحملهم تبنيهم الحداثة الغربية على مواجهة الادب العربي ذي الطابع الاسلامي منادين بالتحلل من جميع الضوابط الدينية والاخلاقية واللغوية والفنية ، واطلاق حرية الاديب دون ادنى قيد من العقل او الشرع ، حتى قال احدهم : " ينبغي ان نخلع جبة الاصول وقلنسوة الوعظ ، لنترك للشاعر حرية مساءلة التجربة ونقض الماضي وتجاوزه ، ولنترك لأنفسنا فسحة لنصغي لتجربته الجديدة وما تقترحه من اسئلة ، ليس هذا من حق الشاعر فحسب ولكنه حق حياتنا المعاصرة علينا" ^(٩٧) .

ويرد الدكتور عوض القرني على هذا الرأي الحداثي بقوله : "تحت دعوة اتاحة الحرية يسعى الحداثيون لتدمير حياة الامة الفكرية وثوابتها العقدية ، اذ كل شيء عندهم يجب ان نترك للشاعر الحرية ان ينقضه لا ان ينفقه فقط وان يتجاوزه لا ان يقف عنده فقط لان الماضي عندهم ليس اكثر من تجربة يجب ان تزاح وتحل مكانها تجربة جديدة ، وعندما نلتزم بنصيحة الحداثي المبدع ونخلع جبة الاصول ونحطم اللغة ونبتعد عن قلنسوة الوعظ، نصبح امة لا جذور لها ولا ثابت في فكرها ولا حياتها بل كل شيء قابل لان يتغير و يتبدل، العقائد والاخلاق والسلوك ، وعند ذلك تكون الحداثة وأهلها قد أدوا دورهم كاملاً الذي لن يتحقق باذن الله ما دام في ارض الاسلام من يعي اساليبهم ويرد كيدهم في نحورهم" ^(٩٨) فالواعون من أدباء الأمة المسلمة ونقادها يدركون بأن هناك ثوابت ومتغيرات في مجال الفكر

الفصل السابع الحداثة الأدبية

الاسلامي "ثوابت في مجال التشريع ومتغيرات في مجال التشريع ايضاً
ومجال الحياة الاجتماعية والنشاطات الانسانية المختلفة ومنها الادب .

ولكن لا ينبغي لهذه المتغيرات بحال ان تخرق شيئاً من الثوابت ،
فالاديب انسان حر في التعبير عن الثوابت والمتغيرات المعتمدة عليها ، ثم
هو حرّ في اتخاذ ما يشاء من الوسائل الفنية التي يرى أنها اقدر في التعبير
عن أحاسيسه ورؤاه" (٩٩) . اما ما رآه الحداثيون من حرية للاديب لا يحدها
حد فقد كان وبالاً عليهم اذ أصابهم بالشذوذ عن الوسط الاجتماعي وأورثهم
نفاقاً في التعامل مع الناس .

وهذا ما يقرّ به السريحي حيث يقول: " من شأن البعد الإنساني الحر الذي
تتسم به رؤيا الفنان أن يجعل انفصاله عن الجماعة امراً قديراً لا مندوحة
له عنه وان آمن في ظاهر الامر او باطنه بكل اعرافها وخضع لكل
تقاليدها في حياته العامة " (١٠٠) وهذه احدى أزلمات الحداثة الادبية التي
تجسد "عدم القدرة على صهر الاجتماعي والسياسي في الجمالي بحيث
تأتي صيغة الابداع قاصرة عن استيعاب الواقع في صميمها أو وصل
الذاتي بالموضوعي" (١٠١) ، بل تصل هذه الازمة الى ذات الاديب الحداثي
نفسها فتصيبها بالتصدع والانهيال وهو ما عبر عنه إليوت بالهروب من
الذات حيث يقول : إن الموهبة ليست قدرة الفنان على التعبير عن ذاته بل
على الهروب من هذه الذات . وهو كلام غريب ، " فهل يستطيع انسان ان
يهرب من ذاته؟! وهل عقل الفنان محايد كما يدعي اليوت ؟ ان المؤمن لا
ينفصل عن ذاته عند التعبير عن فكره وفنه وان آثاره الادبية ومعتقداته
وأحلامه كلها ترتبط بتلك الذات القوية المتماسكة التي تربت وتشكلت
ونمت في مدرسة النبوة وتشربت آدابها ومقاييسها الربانية العادلة ، وليس
معنى ذلك اهدار الموضوعية او الانسياق وراء الهوى ومجافاة العدالة ،

الفصل السابع الحداثة الأدبية

فالموضوعية الصحيحة أولاً واخيراً ترتبط بقواعد وأصول هي من صميم التكوين الصحيح للذات المؤمنة" (١٠٢) . وهذا التوازن الضروري هو ما يفتقده ادب الحداثة في الغرب والشرق اذ يخالف هذا الادب السنن الالهية في تكوين الذات الانسانية، كما يخالفها في تكوين المجتمع ونظام الكون والحياة . والحق ان هذه السنن تمثل رحمة من الله سبحانه وتعالى لكل المخلوقات ورحمة واسعة للانسان. فلو لم يكن للكون نظام ثابت لاستحال على الانسان ان يصل الى نتيجة يبني عليها خطوة لينتقل منها الى خطوة اخرى . "إن أساس النمو والتطور وأساس التجديد والابداع هو هذه السنن الربانية الثابتة والنظام الثابت . ويمضي العلم في حياة الانسان ليثبت كل يوم وجود هذه السنن الثابتة والقوانين ... النمو والتطور ، التحديث الطاهر والتجديد النافع، كل ذلك يقوم على أساس وجود السنن الربانية الثابتة ووجود النظام الكوني الثابت ، هذه حقيقة يثبتها العلم ويعلمنا اياها الدين ويقر بها العقل الصافي الذي لم تقتله المخدرات والمسكرات ولا الشهوات والنزوات" (١٠٣)

محاولة الحداثيين هدم الثوابت الاسلامية :

ورغم مخالفة الحداثة لجميع قوانين التطور فقد ركب دعاة التحديث فكرة التقدم والتطور في تمرير الحداثة والتغريب ، حتى اعتبروا ذلك اشبه ما يكون بالقانون والسنة الكونية وان من يقف امام هذا (التلاقح) بين الحضارات كأنما يقف في وجه عجلة التقدم الانساني المطّرد" (١٠٤) ولا يعدو أن يكون هذا اسلوباً لتمرير الغزو الفكري وتسويغه لأبناء الامة المسلمة . بدعوى اننا حين نأخذ من اوربا انما نأخذ من الحضارة الانسانية بشكل عام وان هذه الحضارة الانسانية انما هي ملك للشعوب وليست ملكاً لشعب واحد أو قارة واحدة! بل يغلو البعض الى القول بأن هذه الحضارة الاوربية نفسها هي حضارة شرقية الجذور ، يقول الحداثيون هذا تسويغاً

الفصل السابع الحادثة الأدبية

لمحاربته دين الله . وتمكيناً لهم من التسلل الى عقول الامة وهي مخدرة لا تحس ولا تعي فلا تبدي مقاومة او حركة ، لذلك أخذوا ينشرون ويؤكدون ان دعوى الغزو الفكري الذي تتعرض له الامة الاسلامية دعوى لا دليل عليها ، بل الدليل على خلافها ، وأن هذه الدعوة هي من اهم اسباب تأخر الامة – كما يزعمون – هذا في الوقت الذي لم يعد فيه موضوع الغزو الفكري من الموضوعات الغامضة ، والذي كان في الحقيقة آخر حلقة من حلقات الصراع بين المسلمين واعدائهم .

بل كان هو الغاية من غزو ديار المسلمين ليتمكن العدو من تحويلهم عن دينهم ومع ذلك يخرج علينا عباقرة الحادثة بصراحة فكرية جديدة تسمي الغزو الفكري : (حوار الحضارات) ولا عجب في ذلك فان الحداثيين انفسهم من ادوات الغزو الفكري بل وجودهم في ديارنا دليل اكيد على وجود الغزو " (١٠٥) الذي يتجلى بأوضح صورته وأخطرها في مهاجمة مقدسات المسلمين وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

وقد اتخذ دعاة الحادثة لهذه المهمة الخطيرة اساليب مكررة خبيثة ليبتعدها بها عن اثاره الرأي العام واجهازه عليهم ، فعمدوا – من جملة اساليبهم – الى اسلوب التأويل للنصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، بما يتفق وأهدافهم الهدامة ، مدعين ان مشكلة الحادثة ليست مع النص الأصل (القرآن والحديث) ، وانما هي مع ما اسموه بالنص الثاني أي تفسير القرآن والحديث . وفي هذا الصدد يقول ادونيس: " فهذا النص الثاني (التأويل القرآني السائد) يؤول الحادثة على انها خروج على النص الاول (القرآن والسنة) ، بينما هي في الحقيقة خروج على النص الثاني نفسه بحيث تجعل منه نصاً لا يلزم احداً اليوم ، وتحاول ان تقرأ النص الاول قراءتها الخاصة وتؤوله تأويلها الخاص فالحادثة ليست في الاساس مواجهة للنص

الفصل السابع الحداثة الأدبية

الاول وانما هي مواجهة للنص الثاني . انها ترفض ان يحصر النص الاول في تأويل واحد تخطاه الزمن "(١٠٦)". ومن الحق ان النص القرآني مفتوح يتجاوز حدود الزمان والمكان وقراءات المفسرين والمؤولين . "لكن ليس بالمفهوم الذي يقوله الخطاب الادونيسي ، حيث تترك (إرادة القوة) تعبث بالنص القرآني كيفما تشاء فيكون تأويلها في أفضل الأحوال اعتقاداً قد يكون مخالفاً لما أجمع عليه العلماء .

إذا كان لائقاً أن يطبق هذا المشروع على النص الابداعي ، باعتباره ابداعاً انسانياً يحمل بين شقوقه نصوصاً سابقة عليه فليس هذا ما يليق بالنص القرآني ، لأنه ببساطة قبل ان يكون نصاً لغوياً قابلاً للتأويل فهو نص تشريعي فيه من الأحكام ما يجعله غير قابل للتأويلات التي يخضع لها النص الابداعي "(١٠٧)" وهذا الامر ينطبق كذلك على السنة النبوية المتواترة عن المعصومين عليهم السلام . فاذا كان التراث التأويلي – الذي يسميه ادونيس بالنص الثاني – قابلاً للأخذ والردّ، "فليس القرآن والسنة النبوية من هذا التراث البتة .

إن القرآن والسنة هما صانعا التراث وليس لنا ازاءهما إلا القبول والتسليم والأخذ والتطبيق ، وليس هما مما يمكن ان يقال معه نأخذ هذا وندع ذاك "(١٠٨)". فأدونيس في دعواه حرية القراءة والتأويل للنص القرآني يكون قد تعامل معه تعامله مع التراث ، وهذا هو الخطأ الكبير والمؤشر الخطير على تجاوزه لأنه "في دعواه هذه لا يختلف عما قام به الحاخامات اليهود ، فهو يدعو الى الثورة على النص الثاني باعتباره معياراً يقيد الحداثة ، حتى تتعدد التأويلات ويغيب النص الاصل وتصبح هذه التأويلات اللامتناهية بمثابة النص الاصل لانها الغته بمجرد أن فرضت نفسها كتفسير تكمل بعضها ، اذ كل قراءة إساءة قراءة . والحجة الواهية التي

الفصل السابع الحادثة الأدبية

يتستر بها الخطاب الادونيسي هي كون النص القرآني نصاً مفتوحاً فتشيع بذلك الفوضى ويختلط المقدس بالمدنس وتغيب الحقيقة فتصبح حقائق ويسود الشك ويغيب اليقين ويصبح النص القرآني نصاً يفسره كل قارئ بأفق توقعه الخاص . أليس هذا هو عينه ما فعله الحاخامات بالتوراة ، فقد أحلوا التلمود مكانها وهي مجموعة تفاسير قام بها الحاخامات اليهود ليبقى المعنى / الحقيقة مؤجلاً هائماً الى مالا نهاية ، لأن هذه التفاسير قد حجبت النص الأصل (التوراة) عن البروز، وحتى يتم الوصول الى التوراة يبقى المعنى مرجأ الى حين" (١٠٩). وبهذا يتضح هدف منفذي الغزو الفكري الحداثي ، في الثورة على العقيدة الاسلامية من خلال بث الشكوك في نصوصها المقدسة وزعزعة اليقين بأصولها الثابتة ، وقد لبس هذا الغزو لباس الادب والشعر والنقد الادبي وصولاً الى أهدافه الخبيثة من طريق خفي.

ولذلك يمكن القول بأن الحادثة "ليست دعوة مرحلية من دعوات التغريب في مجال الادب ، ومن حيث تدخل في اطار السريالية والوجودية أو مذاهب الكلاسيكية والرومانسية والواقعية ، وانما هي شيء اكبر من ذلك : انها ثورة على الثوابت الاسلامية الاساسية عن طريق خافت الضوء هو الشعر حتى لا تحدث ضجيجاً أو صياحاً يفسد عليها هدفها الذي تسير فيه حتى تصل الى غايتها الخطيرة . وهي تقصد أساساً الى محاربة القيم الاسلامية وازاحة فكرة الاصول الثابتة بهدف تغليب طوابع التطور المطلق والتغيير المتوالي الذي لا يعترف اساساً بالضوابط والحدود ...

فهي عند فحص كتابات الداعين لها وتعمق كتاباتهم (وخاصة ما نشر من ابحاث مؤتمرها الذي جمعت ابحاثه لتكشف عن ابعاد هذا المخطط الخطير) يتبين أن وراء هذه الدعوة خطة رسمت بدقة وذكاء ومكر في

الفصل السابع الحداثة الأدبية

نفس الوقت ، قام عليها الحاقدون على كل شيء طيب كريم في دنيا الاسلام والعرب ، وقد تعاقدت مطامحهم الى توجيه ضربة للصحة الاسلامية عن غير الطريق الذي يتوقع منه الضربات ، بل عن طريق مدخل ضيق قد لا يلتفت اليه الكثيرون وهو الشعر "(١١٠) .

ولم يغب عن مخططاتهم دور المرأة في اشاعة الفساد والفجور والاباحية ، فراحوا يعملون على دفعها الى ميدان غير ميدانها الذي خلقت له، حتى تخلع سترتها وتكشف عورتها وتصبح لهيب شهوة تخدر وتحرق وتفسد كما هو حالها في المجتمع الاوربي . " وتبنى الادب الحداثي هذا الدور للمرأة وأصبح الحب في الادب الحداثي لا يعني إلا المرأة والجنس والشهوة الملوثة وطويت معاني الحب الصادق "(١١١) .

خلاصة أصول الحداثة العربية :

وهكذا بنيت الحداثة العربية – كما هي عند ادونيس – على جملة اصول اولها نظرية التطوير المطلق المنقولة من فكر هيجل في دعوته الى الغاء الثوابت ، وقد اصطنعتها القوى الصهيونية والماسونية لاحياء الفكر التلمودي وخلق نظرية تقول بأنه ليس هناك شيء ثابت أصلاً وأن كل شيء متطور ، وذلك لهدم ثبات الاديان والاخلاق والقيم . ويرون ان الانسان هو محور العالم.

ومن اصول هذه الحداثة احياء الوثنيات القديمة كما يتبين ذلك من رسالة ادونيس التي كشفت عن تقديره الوافر لفكر ابي نواس واهتمامه بفكر الملاحدة واصحاب نظرية وحدة الوجود والحلول والاتحاد وإعادة إحيائها من جديد وهي الخطة التي وضع قواعدها المستشرق لويس ماسنيون . ومن أصولها ايضاً تحطيم اللغة العربية ، وهدف تحطيم الفصحى لغة

الفصل السابع الحداثة الأدبية

القرآن هدف قديم وقد شارك فيه منذ بدأت حركة التغريب والغزو الثقافي كل من ويلكوكس ولطفي السيد وسلامة موسى وسعيد عقل وغيرهم ، أملاً من هؤلاء الدعاة بأن تحطيم اللغة العربية سيحولها الى المتحف ويفسح الطريق أمام تفرق الوحدة القرآنية الإسلامية الجامعة . ومن اصول هذه الحداثة ايضاً تحطيم عمود الشعر وذلك إيماناً منهم بأن عمود الشعر هو القاعدة الأساسية للأدب والبيان العربي بعد القرآن والسنة ، ومن هنا جاءت الحملة على الخليل بن احمد وعلى كل الشعراء الملتزمين للنظم العربي الأصيل. ومن أصولها مهاجمة منهج الثبات والقيم وإطلاق اسم السلفية عليه ، والسلفية هنا تعني المعتقد الديني ، فالحداثة ترى ان الأفكار الباطنية والصوفية تحول من الثبات الديني بل تعتبر هذا التحول منطلقاً تاريخياً للحداثة العربية . ومن اصول هذه الحداثة تغليب مفاهيم السريالية (النظرة التي لا يحكمها العقل) أو ما يسمى فوق الواقع وقوامها احتقار التراكيب العقلية والروابط المنطقية المعروفة والقواعد الاخلاقية والجمالية المألوفة والاعتماد على اللاشعور واللامعقول والرؤى والاحلام والحالات النفسية المرضية ولا سيما حالات التحلل النفسي ويعنون بالرغبات الجامحة. ومما يرتبط بهذا من اصولهم تغليب طوابع الجنس والاباحة استمداداً من مفهوم الاغريق وعبادة الجسد واباحيات الوجودية التي دعا اليها سارتر ، ونظرية التحليل النفسي الجنسي التي دعا إليها فرويد ونظرية العلوم الاجتماعية لدوركايم وفتح ابواب المجون والجنس والاباحة والتحلل الاجتماعي . على ان يدور ذلك كله في اطار المادية التاريخية لماركس، فالمنهج الماركسي المادي الجدلي التاريخي هو من الاسس الايديولوجية البارزة للحداثة العربية ^(١١٢).

الفصل السابع الحداثة الأدبية

وهكذا تجتمع خصائص الحداثة – غربيةً وشرقيةً – في انها تمثل الصورة المنحرفة لسعي الانسان الى الجديد سعياً متفلتاً من الايمان والتوحيد غارقاً في ظلام الشرك والاحاد ، سعياً يجمع خبرة آلاف السنين من الانحراف والشذوذ والامراض النفسية والعصبية والشر والفساد في الارض وطغيان الشهوة الجنسية الملتهبة وفورة سائر الشهوات وسيطرة الافيون والخمر والمخدرات ، لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية ، تظهر في الفكر والادب والسلوك في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي والحاضر بصورة مستمرة متتالية مع القلق والخوف القاتل من المستقبل ، في هجوم جنوني على الدين واللغة وعلى التراث كله بما فيه من خير وشر ، وثورة على الحياة وعلى سذن الله في الكون بين قلق الشك والريبة وفجور الكبر والغرور . انها تمثل انحطاط الانسان الى اسفل سافلين " (١١٣) .

رفض المفكرين والنقاد لمذهب الحداثة :

لقد وقف المفكرون والنقاد المنصفون موقف الاستهجان والرفض لهذه الحداثة الهدامة . اذ نجد هذا الموقف عند الغربيين انفسهم مثل م.ج كونراد الذي افرغ تهكمه المرير على الحداثة بقوله: "الشعر الحقيقي الآن هو فن بارع في تحطيم الاعصاب ... نحن سحرة العالم الشهواني . نحن الذين يباركنا العجز والحماقة .

إن رجالنا المتخصصين الآن لا يهمهم ما يقدمه إليهم المتخصصون في الحداثة من توافه. لا يهمهم إذا ما انتجت التفاهات في الكنائس أو في بيوت الدعارة ، المهم انهم يعثرون على كلمات تنتهي ب(ية – ism) كالرمزية والشيطانية والكلاسيكية الجديدة والهلوسية ... إذا امدنا الله بالصبر الجميل سنجد بعد بضع سنوات ان كل هذه الثثرة التي يمارسها أناس يسمون

الفصل السابع الحداثة الأدبية

انفسهم زوراً وبهتاناً بالادباء او الفنانين ستنتهي الى زاوية الاهمال والاستهجان " (١١٤). وامتد تصور كونراد سنين طويلة بعده. فر(ليونيل تيرلنك) يقول: " إن ما تعنيه الحداثة لنا هو تقريباً خلاف ما كانت تعنيه لآرنولد.

فالحداثة بالنسبة الينا تعني العدمية والموقف المعادي للحضارة وتعني كذلك التحرر من كل ما يمتّ الى الحضارة بصلة " (١١٥). ويؤكد الباحثون الغربيون على ان الاتجاهات الفنية للحداثة " تتضمن تحطيم كل ما هو انساني ، انها هدم تقدمي لكل القيم الانسانية التي كانت سائدة في الادب الرومانسي والطبيعي ، انها لا تعيد صياغة الشكل بل تأخذ الفن الى ظلمات الفوضى واليأس وهذا يعني ان الحداثة لا تأخذ بيد الفن الى موطن الابداع وانما الى التهلكة ... انها رحلة الى عوالم فنية مجهولة لا يمكن ان يكتب لها التوفيق " (١١٦).

اما في عالمنا الاسلامي فنجد كذلك موقفاً اشد رفضاً واستنكاراً لهذه الحداثة الشاذة ، يقفه مفكرون محنكون ونقاد متمرسون مثل الدكتور محمد مصطفى هداره حيث يقول: "والحقيقة ان الحداثة أخطر من ذلك بكثير ، فهي اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة ، ذلك انها تتضمن كل هذه المذاهب والاتجاهات ، وهي لا تخص مجالات الابداع الفني أو النقد الادبي ، ولكنها تعم الحياة الانسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على السواء ... وهي بمفهومها الاصطلاحي اتجاه جديد بشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع " (١١٧). ونجد هذا الموقف المخالف للحداثة والحداثيين لدى الدكتور شلتاغ عبود في قوله: "نستحدث ما نشاء ونحن آمنون في أن ما استحدثناه هو تعبير (حقيقي) واصل عما نؤمن وعما نحس

الفصل السابع الحداثة الأدبية

، وليس عما يؤمن الآخرون ويحسون ! وإذا فعلنا ذلك فليست لدينا حساسية من مصطلح (الحداثة) . اما الحداثة كما عرفناها لدى الاوربيين والمحدثين من العرب فنحن جدّ مختلفين معها ولدينا حساسية متوترة ازاءها"^(١١٨)

ويتجلى هذا الموقف الرافض للحداثة بمفهومها الاوربي ، في قول الدكتور شلتاغ عبود أيضاً: "والحق الذي لا شك فيه هو ان حادثة اوربا هي العقبة التي تقف امام نموّنا وتقدمنا لأن حادثة أوربا هي قوتها وهيمنتها واستكبارها ومحاولة جعل منجزاتها ذات صفات مطلقة ، فقد بلغ بهم الغرور بأن صاروا يتحدثون عن (نهاية التاريخ) على ايدي الحداثة الاوربية باعتبارها نموذجاً خالداً رست عند شاطئه سفن الحضارات كلها وانه لا مفر ولا ملجأ إلا بالرسو عند الشاطئء الاوربي"^(١١٩). ويربط الاستاذ انور الجندي هذه الحداثة لدى العرب بما ظهر في تاريخهم من حركات مناهضة للاسلام فيقول : "ويمكن القول ان هذه المؤامرة قد وضعت قواعدها على اساس حركة الزندقة القديمة وجماعة المجان الذين كان على قيادتهم (الشاعر أبو نواس) الذي كان حاقداً على الاسلام والذي جندته قوى الباطنية والمجوسية والقرامطة ليهدم عن طريق الشعر جميع مقومات الثبات الاسلامي في البيئة العباسية .

وقد أعانه على ذلك مجموعة من الزنادقة والشعوبيين الذين تركوا تراثاً مسموماً استطاع المستشرقون احياءه عن طريق شعوبي جديد يحمل في اعماقه جميع أحقاد المجوسية والباطنية "^(١٢٠). وتؤكد الكاتبة سهيلة زين العابدين على خطورة هذا التوظيف الماكر للشعر الحداثي في محاربة عقيدة الامة المسلمة وتراثها ولغتها فتقول: " الحداثة من اخطر قضايا الشعر العربي المعاصر لأنها اعلنت الثورة والتمرد على كل ما هو ديني وإسلامي وأخلاقي ، فهي ثورة على الدين ، على التاريخ ، على الماضي

الفصل السابع الحداثة الأدبية

، على التراث ، على اللغة ، على الأخلاق . واتخذت من الثورة على الشكل التقليدي للقصيدة الشعرية العربية بروازاً تبرز به هذه الصورة الثورية الملحة " (١٢١) .

ويتخذ هذا الرافض بعداً شرعياً لدى الدكتور عدنان النحوي حيث يقول : "أصبحت كلمة (أحدث) و(محدث) تدل على امر مرفوض شرعاً غير مقبول ولا مجال لتزيينه وزخرفته ، لأنها منذ اول استعمالها هي ضد القديم . والقديم الثابت الممتد بعد ان استقر الاسلام هو الاسلام . فمن احدث فقد اتى بما يخالف الاسلام ، والمحدث : الأمر المنكر الذي يرفضه الاسلام وفي لسان العرب : الحديث : نقيض القديم ، محدثات الأمور : ما ابتدعه اهل الاهواء من الاشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ، المحدثه : ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سنة ولا اجماع .

يتضح من ذلك ان لفظة الحداثة اليوم ، كما اتى بها اهل الحداثة العلمانيون تعني ما خالف الكتاب والسنة وما اتى به اهل الاهواء وما لم يكن عليه السلف الصالح من الامة " (١٢٢) ومع ذلك فقد يتساهل بعض الاسلاميين في اطلاق اسم (الحداثة) عن هذا التقييد الشرعي ويتوسع في اطلاقه على كل عمل ابداعي انساني أو إسلامي ويكتسب لفظ الحداثة لديه مفهوماً إسلامياً ، ونجد مثل هذا التوسع لدى الدكتور شلتاغ عبود حيث يقول : " ان الحداثة في مفهومنا ليست ظاهرة اوربية أو قدراً اوربياً لقارات الارض كلها وللشعوب كلها ، بل هي ظاهرة تاريخية إنسانية عامة توجد حيثما يوجد عمل ابداعي ، كما توجد حيث توجد عقلانية أو استثمار أمثل لموارد الطبيعة ، بل حيث نجد إنسانية الانسان متحققة نجد عملاً حداثياً .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

ولهذا فلسنا أمام حادثة واحدة مقرها أوربا بل يمكن ان نجد حداثات متعددة في الصين واليابان وارض الاسلام وبهدى الاسلام ويبقى - من ثم - التفاوت في عطاء هذه الحداثات وتنافسها . فليفتح كل كتابه وليقدم برهانه وليطرح مقولاته وليظهر من أهدى سبيلاً وأصوب رأياً وأعدل حكماً وأوضح منهجاً وأحسن عملاً وأقوم أخلاقاً. هذه هي المعايير وليس لزمن فضل على زمن وليس لبيئة ميزة على بيئة أخرى" (١٢٣) وبناء على هذا فلا تعني المواقف الإسلامية الرفض للحدثة الأدبية بمفهومها الغربي ، أن الاسلام يغلق جميع الأبواب بوجه الحضارة الغربية وثقافتها .

بل يتبلور من خلال تلك المواقف وغيرها تيار إسلامي يتشبث بعقيدته وتراثه ولغته ومجتمعه بمقابل تيار متغرب يتنكر لكل ذلك مفتوناً بحضارة الغرب بجميع أبعادها المادية والمعنوية سواء كانت حقاً أم باطلاً . وعلى العكس من ذلك يرى دعاة التيار الاسلامي الاصلاحى وبأعين نافذة "أن الحضارة الغربية اذا كان لها سبقها في العلوم المادية فليس الامر كذلك في العلوم الانسانية ، فقد جهلت هذه الحضارة الانسان والجانب الروحي فيه ، ولم تستطع ان تقدم اليه ما يسعده سعادة حقيقية وما ينقذه من المهالك والمخاوف ولم تقدم اليه ما يزيده إلا ضياعاً وحيرة وتأخراً في ميزان الانسانية ، وهكذا فالمدنية الغربية لا تؤخذ بكل ما فيها فهي ليست على حق في كل ما تدعو اليه " (١٢٤) وبناء على ما تقدم فقد "انطلق هذا التيار الإصلاحي في عمله من مبدئين :

الأول : هو العودة الى الذات وإحياء الهوية الثقافية التاريخية والإسلامية لأمتهم وشعبهم .

الثاني : يقول بالتعامل الايجابي مع معطيات التمدن البشري وفي الوقت ذاته اتخاذ الحيطة والحذر في مقابل نزعة الغرب التوسعية وتوجهه

الفصل السابع الحداثة الأدبية

الاستعماري وانحرافه الفكري والاجتماعي" (١٢٥) وبهذا يتضح ان منهج النقد الإسلامي يرفض الحداثة الادبية بمفهومها الغربي الهدّام وهو في الوقت ذاته يدعو الأديب الإسلامي الى تفعيل رؤاه وتصوراته الاسلامية بما ينسجم وواقع الحياة المعاصرة ابتعاداً عن جميع مظاهر الغربة النفسية السلبية التي يعيشها غيره من الادباء الارضيين ، ويدعو هذا المنهج كذلك الى افادة الاديب الاسلامي من جميع منجزات العصر المنسجمة وحركة الاسلام في تطوير الحياة واتمام مشروعه الحضاري في ازالة مظاهر الانحراف وتحقيق التكامل الانساني .

هوامش الفصل

- (١) ينظر : د. طه عبد الرحمن ، روح الحادثة (المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية) ٢٧/
- (٢) ابراهيم القهوايجي ، تأملات في الحادثة الادبية العربية . موقع رابطة ادباء الشام (نت) ، لندن . تحديث ٢٠٠٥م
- (٣) عبد الغني باره ، إشكالية تأصيل الحادثة / ٢٨
- (٤) د. عدنان علي رضا النحوي ، تقويم نظرية الحادثة / ٢٩
- (٥) ينظر: المصدر السابق / ٢٧
- (٦) إشكالية تأصيل الحادثة / ٢١
- (٧) د. عدنان علي رضا النحوي ، الحادثة في منظور إيماني / ٢٥
- (٨) د. شلتاغ عبود ، الادب والصراع لحضاري / ١٠
- (٩) د. عوض بن محمد القرني ، الحادثة في ميزان الإسلام / ٦
- (١٠) الحادثة في منظور إيماني / ٣٠
- (١١) المعجم الادبي / ١٢٥
- (١٢) الحادثة في ميزان الإسلام / ٧
- (١٣) ينظر :المصدر السابق / ٧
- (١٤) تقويم نظرية الحادثة / ١٥٦
- (١٥) الحادثة في منظور ايماني / ٧٢
- (١٦) المصدر السابق / ٧٣
- (١٧) المصدر السابق / ٧٥
- (١٨) ينظر: تقويم نظرية الحادثة / ٦٦
- (١٩) الحادثة في منظور إيماني / ٧٨
- (٢٠) ينظر: تقويم نظرية الحادثة / ٦٨ ، وايضاً : الحادثة في منظور ايماني / ٨١
- (٢١) ينظر : تقويم نظرية الحادثة / ٥٦-٥٧
- (٢٢) الحادثة في منظور إيماني / ٩٠

الفصل السابع الحادثة الأدبية

- (٢٣) المصدر السابق / ٩٢
- (٢٤) المصدر السابق / ٩٤
- (٢٥) ينظر: المصدر السابق/ ٩٦
- (٢٦) الادب والصراع الحضاري/ ١٥
- (٢٧) الحادثة في ميزان الإسلام / ٢٥
- (٢٨) المصدر السابق / ٢١
- (٢٩) المصدر السابق / ٢١
- (٣٠) المصدر السابق / ٢٥
- (٣١) المصدر السابق / ٢٤
- (٣٢) المصدر السابق / ٢٤
- (٣٣) ادونيس ، زمن الشعر / ٨٨
- (٣٤) الادب والصراع الحضاري / ١٦
- (٣٥) د. عبد الحميد ابراهيم ، المصادر الغربية لنقاد الحادثة . موقع الإسلام اليوم (نت) تحديث ٢٠٠٦م.
- (٣٦) غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين / ١١٦
- (٣٧) المصدر السابق / ١١٧
- (٣٨) محمد دكروب ، تساؤلات امام الحادثة والواقعية / ٥١
- (٣٩) الادب والصراع الحضاري/ ١٩
- (٤٠) الحادثة في ميزان الإسلام / ٢٥
- (٤١) الادب والصراع الحضاري / ١٨
- (٤٢) الحادثة في ميزان الإسلام / ١٥
- (٤٣) الحادثة في منظور إيماني / ٢١٥
- (٤٤) تساؤلات أمام الحادثة والواقعية / ٦٥
- (٤٥) الأدب والصراع الحضاري / ١٨
- (٤٦) غالي شكري ، برج بابل - النقد والحادثة الشريفة / ٨
- (٤٧) تساؤلات أمام الحادثة والواقعية / ٣
- (٤٨) الأدب والصراع الحضاري / ١٨

الفصل السابع الحداثة الأدبية

- (٤٩) تساؤلات امام الحداثة والواقعية / ٤١
- (٥٠) المصدر السابق / ٣٥
- (٥١) ينظر : زمن الشعر / ٢٢
- (٥٢) الحداثة في منظور إيماني / ٢٠٣
- (٥٣) الحداثة في ميزان الإسلام / ١٥
- (٥٤) السريحي ، الكتابة خارج الاقواس / ٨٧. نقلاً من الحداثة في ميزان الإسلام / ١٩
- (٥٥) عبد الله الغدامي ، الخطيئة والتكفير / ١٠
- (٥٦) تقويم نظرية الحداثة / ١٦٥
- (٥٧) المصدر السابق / ١٦٦
- (٥٨) ادونيس ، مقدمة للشعر العربي / ١٣٨
- (٥٩) عبد الله الغدامي ، الموقف من الحداثة ومسائل أخرى / ١٠٩
- (٦٠) المصدر السابق / ١١
- (٦١) الخطيئة والتكفير / ٢٧
- (٦٢) محمود درويش ، الديوان / ٩
- (٦٣) المصدر السابق / ١٠
- (٦٤) كمال ابو ديب ، جدلية الخفاء والتجلي / ٥١
- (٦٥) أنور الجندي ، الحداثة / ٢
- (٦٦) الادب والصراع الحضاري / ٢٠
- (٦٧) ادونيس ، كلام البدايات / ١٤٤
- (٦٨) ادونيس ، الثابت والمتحول / ١١/٣
- (٦٩) عبد المجيد زراقات ، الحداثة في النقد الادبي المعاصر / ١١٦
- (٧٠) محمد مصطفى هدارة ، بحوث في الادب العربي الحديث / ٦٤
- (٧١) إشكالية تأصيل الحداثة / ١٧١
- (٧٢) أنور الجندي ، الحداثة / ٣ ، موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ .
- تحديث ٢٠٠٦ م
- (٧٣) الادب والصراع الحضاري / ١٩

الفصل السابع الحادثة الأدبية

- (٧٤) إشكالية تأصيل الحادثة/ ٣٠
- (٧٥) مقدمة للشعر العربي / ١٢٧
- (٧٦) ميخائيل عيد ، أسئلة الحادثة بين الواقع والسطح / ٣٤
- (٧٧) كمال أبو ديب ، الحادثة/السلطة/النص ، مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٣ ، ص ٣٧
- (٧٨) تقويم نظرية الحادثة / ١١٩
- (٧٩) الحادثة في منظور إيماني / ٢٧٣
- (٨٠) جدلية الخفاء والتجلي / ٩
- (٨١) مقدمة للشعر العربي / ١٣٣
- (٨٢) الحادثة في منظور إيماني / ٢٦٣
- (٨٣) مقدمة للشعر العربي / ١٣١
- (٨٤) أدونيس ، الثابت والمتحول ١١٣/٢ - ١١٥
- (٨٥) أدونيس ، زمن الشعر / ١٥٦
- (٨٦) صلاح عبد الصبور ، الديوان / ٢٩
- (٨٧) المجلة العربية ، ع شعبان ١٤٠٥ هـ ص ٩. نقلاً من الحادثة في ميزان الإسلام ٣٤/
- (٨٨) عبد الوهاب البياتي ، الديوان / ٥٢٦
- (٨٩) انور الجندي ، الحادثة / ٢ موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ . تحديث ٢٠٠٦ م .
- (٩٠) زمن الشعر / ٧٦
- (٩١) رجاء النقاش ، محمود درويش شاعر الارض المحتلة / ١١٣
- (٩٢) حسين مروة ، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي / ٣٦٠
- (٩٣) عبد العزيز المقالح ، الديوان / ١٣٩
- (٩٤) ينظر : انور الجندي ، الحادثة / ٣ . موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ تحديث ٢٠٠٦ م .
- (٩٥) تقويم نظرية الحادثة / ١٥١
- (٩٦) انور الجندي ، الحادثة / ٨ . موقع منار الإسلام (نت) ١٤٠٦ هـ . تحديث ٢٠٠٦ م .

الفصل السابع الحداثة الأدبية

- (٩٧) الحداثة في ميزان الاسلام / ٢٠
- (٩٨) المصدر السابق / ٢٠
- (٩٩) الادب والصراع الحضاري / ٢١
- (١٠٠) الحداثة في ميزان الإسلام / ٢١
- (١٠١) تساؤلات امام الحداثة والواقعية / ٥١
- (١٠٢) د. نجيب الكيلاني ، آفاق الادب الإسلامي / ١٣٨
- (١٠٣) الحداثة في منظور ايماني / ٣٦
- (١٠٤) الادب والصراع الحضاري / ١٧
- (١٠٥) الحداثة في ميزان الاسلام / ٣٢
- (١٠٦) أدونيس ، كلام البدايات / ١٨٧
- (١٠٧) اشكالية تأصيل الحداثة / ١٥٧
- (١٠٨) الادب والصراع الحضاري / ٢٣
- (١٠٩) اشكالية تأصيل الحداثة / ١٥٨
- (١١٠) انور الجندي، الحداثة / ١ موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ .تحديث ٢٠٠٦ م
- (١١١) تقويم نظرية الحداثة / ١٥٣
- (١١٢) ينظر: انور الجندي ، الحداثة / ٤ (نت) موقع منار الإسلام ربيع الاول ١٤٠٦ هـ . تحديث ٢٠٠٦ م
- (١١٣) الحداثة في منظر ايماني / ٣٧
- (١١٤) مالكوم برادبري وجيمس ماكفرلن (محرران) ، الحداثة / ٤٣
- (١١٥) المصدر السابق / ٤٢
- (١١٦) المصدر السابق / ٢٦
- (١١٧) د. محمد مصطفى هدارة ، دراسات في النقد الأدبي / ٣٥
- (١١٨) الأدب والصراع الحضاري / ٢٣
- (١١٩) الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل / ١٦٢
- (١٢٠) انور الجندي ، الحداثة / ٤. موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ .تحديث ٢٠٠٦ م .
- (١٢١) جريدة الندوة ، السعودية ، ع ٨٤٢٤ في ١٤ / ٣ / ١٤٠٧ هـ . ص ٧

الفصل السابع الحداثة الأدبية

(١٢٢) د. عدنان علي رضا النحوي ، الحداثة العربية . موقع دار النحوي للنشر
(نت) . تحديث ٢٠٠٥ م .

(١٢٣) الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل / ١٦٧

(١٢٤) حيدر الجراح ، بين الحداثة والتراث .. اين الطريق؟ . مجلة النبأ – العددان

(٢٥-٢٦) جمادى الثانية – رجب ١٤١٩ هـ.

(١٢٥) المصدر السابق / ٤٣

الفصل الثامن

نهج البلاغة

(مثال الأدب الإسلامي)

مقدمة :

يتربع نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (ع) على قمة الأدب الاسلامي مثلاً رائعاً ومتفرداً لما أنتجه الأديباء الاسلاميون على مرّ العصور من ذلك الأدب الرفيع . ومن هنا تحاول هذه الدراسة استظهار خصائص الأدب الاسلامي ومقوماته من خلال نهج البلاغة .

طابع الاسلامية :

إن أول ما نلاحظه من خصائص الأدب الرفيع في نهج البلاغة هو طابع الاسلامية وأعني بها ارتباط هذا الأدب بعقيدة الاسلام وصدوره عنها ، ومن المعلوم أن تجربة العقيدة هي من أشد التجارب تأثيراً في حياة الانسان أياً كان منشأ ذلك المعتقد وطبيعته سواء كان " منبثقاً عن تصور إلهي أو عن تصور فلسفي من نتاج الفكر البشري ، إلا أنه لا يخرج في عمومته عن كونه تفسيراً يبيّن موقف الانسان من هذا الوجود وعلاقته بخالقه والكون والحياة " ^(١) وحين يكون هذا الانسان أديباً فلا بد أن يظهر أثر عقيدته فيما ينتجه من ادب وذلك لأن معتقد الاديب جزء اساس من الاطار العام لتجربته الشعورية ثم أن الادب بطبيعته يحتاج الى خلفية عقائدية يرتبط بها ومن الملاحظ أن علاقة الأدب بالعقيدة الدينية قضية اصيلة من قضايا نشأة الادب قديماً وحديثاً .

فقد ظل الادب في العالم اجمع مرتبطاً بالدين حتى العصر الحديث عندما لم يعد للسلطة الدينية وجهها الجماعي القديم فراح الانسان يبحث عن عقيدة اخرى . ومن ثم لم تخل أعماله الفنية في أي وقت من أن تكون تعبيراً عن عقيدة ^(٢) . ولم تعد العلاقة بين الادب والدين او بين الادب والايديولوجيا مثار نزاع او جدل بين الناس، ولا يماري في ذلك إلا من لا

الفصل الثامن نهج البلاغة

يعرف حقيقة الادب وحقيقة الدين ، ولا يعرف تاريخ الآداب الانسانية وعلاقتها بالدين . "وحسبك أن تلتمس اثر الدين في كبار ادباء العالم لترى ذلك جلياً بيّناً وارجع إن شئت الى محمد إقبال وطاغور وكوته وبرخيس واحمد شوقي وميخائيل نعيمة وتولستوي وبوشكين ومحمد عاكف ومرال معروف وت.س. اليوت ، وبول كلوديل وسواهم ، تر العجب العجاب من أمر الدين وأثره في آداب العظماء" (٣). وغني عن البيان أن الامام علياً (ع) كان قد بلغ حدّ الذوبان في دينه وعقيدته الاسلامية الراسخة فلا بد أن يظهر أثر ذلك فيما ينتجه من أدب. وبدءاً من أول نص في نهج البلاغة نلتقي بطابع الاسلامية واضحاً جلياً في قوله (ع): "الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ، ولا يحصي نعماءه العادّون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون ، الذي لا يدركه بُعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذي ليس لصفته حدّ محدود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود . فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، ووتد بالصخور ميّدان أرضه" (٤) فهنا الوعي التام بأول أصل من أصول العقيدة الاسلامية أعني التوحيد الخالص من أي شائبة من شوائب الشرك في وجوده تعالى وصفاته ووحدانيته وهيمنته على العالم .

ويتبع هذا الأصل المكين ما يرتبط به ويتفرع عنه من أصول أخرى كالنبوة والامامة والمعاد ، هذه الأصول التي تصدر عنها الشواهد العديدة في أدب نهج البلاغة ، ولو أردنا استقصاءها لطال بنا الكلام ولذلك نكتفي بالإشارة الى بعضها كقوله (ع) عن النبوة: "ولم يُخل الله سبحانه خلقه من نبيّ مرسل ، أو كتاب منزل ، أو حجة لازمة ، أو محجة قائمة. رسلٌ لا تقصّر بهم قلة عددهم ، ولا كثرة المكذبين لهم ، من سابق سمّي له ما بعده ، أو غابر عزّفه من قبله . على ذلك نسلت القرون ، ومضت الدهور ،

الفصل الثامن نهج البلاغة

وسلفت الآباء ، وخلفت الأبناء" (٥) ويخصّ نبوة محمد (ص) بقوله: "الى أن بعث الله سبحانه محمداً رسول الله ﷺ لإنجاز عِدته ، وإتمام نبوته ، مأخوذاً على النبيين ميثاقه ، مشهورة سماته ، كريماً ميلاده" (٦) ويشير الى أصل الامامة بقوله (ع): "أين الذين زعموا أنهم الراسخون في العلم دوننا ، كذباً وبغياً علينا ، أن رفعنا الله ووضعهم ، وأعطانا وحرّمهم ، وأدخلنا وأخرجهم . بنا يُستعطى الهدى ، ويُستجلى العمى . إن الأئمة من قریش غُرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ، ولا تصلح الولاية من غيرهم" (٧) ويذكر المعاد في يوم القيامة فيقول (ع): "وذلك يوم يجمع الله فيه الأولين والآخرين لنقاش الحساب وجزاء الأعمال ، خضوعاً قِياماً ، قد الجمهم العرق ، ورجفت بهم الأرض ، فأحسنهم حالاً مَن وجد لقدميه موضعاً ، ولنفسه متسعاً" (٨)

وهكذا يرتبط أدب نهج البلاغة بالاسلام ارتباطاً مباشراً فيتصف بصفة الاسلامية بما تعنيه من وجهة النظر الدينية للانسان والطبيعة في ما يتعلق بالمفاهيم الادبية. "ويقيناً فإن الاسلامية هي غير الكلاسيكية او الرومانسية او الكلاسيكية الجديدة او الواقعية او الطبيعية او الواقعية النقدية او الواقعية الاشتراكية او الرمزية او السريالية او الطليعية او المستقبلية .. الى آخره ، انه مذهب متميز قد يلتقي مع هذا المذهب او ذاك لقاءً جزئياً . ولكنه يبقى مذهباً ادبياً اسلامياً مستقلاً لأنه في الأصول والكليات لا يمكن بحال أن يلتقي مع أي من المذاهب الادبية الاخرى . إنه إذا حدث أن تم لقاء ما في الشكل فإنه يندر على مستوى المضمون والمذهب عموماً لأن نقاط الخلاف أكبر بكثير وأعمق بكثير من نقاط اللقاء.

فها هنا ينبثق المذهب الاسلامي في الادب عن رؤية تصدر عن الله سبحانه الذي انعم على البشرية بالدين القيم : الاسلام . وهناك تنبثق

الفصل الثامن نهج البلاغة

المذاهب الادبية عن رؤى بشرية وضعية قاصرة تتضمن الكثير من المناقص والاختلاف والتطرف والشذوذ^(٩) وإن كان بعض النقاد الاسلاميين – مثل الدكتور نجيب الكيلاني – لا يقرّ بمذهبية الادب الاسلامي حيث يقول: "ونحن لا نعتبر الاسلامية مذهباً كالواقعية والرومانسية والوجودية والبرناسية... الخ ، فالادب اوسع من أن يحيط به ادب محدود و ارحب من ان نحصره في قيود من القواعد المحلية او الطارئة . والاسلام دين انساني شامل لا يعرف حدود الزمان والمكان وإن تلاءم معهما وتمشى مع منطقهما المتطور المتجدد الاشكال الثابت الجوهر وتبعاً لذلك تكون الاسلامية من الوجهة الادبية والفنية ارحب من المذاهب واسمى من القيود"^(١٠).

ويبدو لي أن لا ضير من اعتبار الاسلامية مذهباً خاصاً ومتميزاً في الادب، اذا فهمنا من معنى المذهب أنه معتقد ديني يسلم به الاديب ويوفق بين انتاجه الادبي ومضمون ما يعلم به هذا المعتقد^(١١). وقد تجلّى أثر هذا المعتقد الديني بأوضح صوره في أدب نهج البلاغة ويشهد لهذا الأثر جميع النصوص المروية في هذا الكتاب النفيس ، وقد ذكرنا أمثلة يسيرة منها وتركنا أضعافها توخياً للاختصار، ونصل من تلك النصوص الى معنى الالتزام الذي يتفق النقاد على ضرورة تحقيقه في الادب الاسلامي وانطلاقاً من هذا الالتزام فإن الامام علياً(ع) يعتمد الاسلام وحده في تصوراتهِ ومواقفه التي أنتجت لنا أدباً اسلامياً رائعاً في نهج البلاغة .

وهذا المنهج الاسلامي الذي اتخذه الامام علي(ع) في أدبه يرفض جميع المصادر التي تعتمد على الآداب الاخرى . مثل الكلاسيكية التي ترجع دوماً الى العقل والرومانسية التي تؤثر العاطفة على العقل والواقعية التي تفضل الواقع الموضوعي على ماسواه، وهلم جرا، اذ في

الفصل الثامن نهج البلاغة

المذهب الأدبي الاسلامي "يصبح المنهاج الربّاني- قرآناً وسنة- هو النبع الغني للادب لفظة وتعبيراً وموضوعاً وفكراً واسلوباً . هكذا يصبح للادب الاسلامي معين غنيّ يستقي منه ويرتوي. وبهذا النبع الغنيّ يصبح الادب الاسلامي هو الادب الانساني المتناسق مع الفطرة"^(١٣) .

الاتساع والتنوع في الموضوعات :

وهذا الأدب غير محدود في موضوعاته ولا مقيد في مجالاته لأن "الدين الاسلامي لم يكن قاصراً محدوداً في العبادات وحدها حتى يقال عنه انه اذا سايره ادب كان ادباً منحصرّاً في العبادات وحدها ، بل انما الاسلام هو الدين الفريد الذي اتسع كاتساع الانسان وامتد كامتداد حياته ولم يتعارض إلا مع ما يتعارض مع مصلحة الحياة الانسانية ذاتها ومع ذوقها الجميل، وإنه اذا تعارض فيتعارض مع عمليات الهدم والاخلال بصالح الانسان وانسانيته . فلم يكن للعمل الادبي أن يجد صعوبة في منادمة الاسلام ومسايرته ولم يكن له عائق عن أن يجد تحقيقاً لأهدافه في تصوير جوانب الحياة المتلائمة مع الاسلام"^(١٤) كما إن الدستور الإسلامي – كمصدر ادبي وفني – لا يقيد حرية الاديب ولا يحصر نتاجه في موضوعات محددة .

بل انه ليدفعه دفعاً قوياً نحو تضمين نتاجه هذا كل الوجود والكون بمجالاته وابعاده التي لا تحصى ولا تعد^(١٥) ومصادق هذا الاتساع والتنوع في موضوعات الأدب الاسلامي ما نجده في نهج البلاغة من هذا الأدب الذي يسيح في عوالم الانسان والكون والحياة والمجتمع والدين سياحة منسجمة مع فطرة الوجود وناموسه الأكبر . فنجدته يتطرق الى بيان أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد كما يتطرق الى فروعه من الصلاة والصوم والحج والزكاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتولي اهل بيت النبي والبراءة من اعدائهم والجهاد في سبيل الله ويذكر

الفصل الثامن نهج البلاغة

خلق العالم وخلق الانسان ويصف بعض مظاهر الطبيعة كوصفه للطاوس والخفاش والنملة والجرادة وغيرها ، وينبه على عجائب صنع الله في السماوات والأرض ويتحدث عن الحروب التي خاضها مع خصومه كالجمل وصفين والنهروان وغيرها .

ويذم الشيطان واتباعه، ويعظ الناس ويهديهم من ضلالتهم ، ويصف ما ينبغي من احوال العلماء والحكّام ، ويصف حال الدنيا في قلبها ويحث الناس على الزهد فيها ويحذرهم من فتنها ، ويصف العرب قبل البعثة وبعدها ، ويستنفر الناس الى قتال الناكثين والمارقين والقاسطين ويحذر من الفتن في زمانه وما يقع منها ومن الملاحم في آخر الزمان ، ويدعو الى صالح الاعمال ومعالي الاخلاق والتزام التقوى ، ويذكر جانباً من الحياة الاقتصادية في عصره فيصف حال الفقراء والمعوزين ويسعى الى تأديب الاغنياء بالشفقة عليهم ويذم البخلاء منهم ، ويدافع عن المظلومين والمقهورين ، ويتحدث عن بيعة الخلفاء قبله وعن ضياع حقه في الخلافة ويبين ما وقع فيه الناس من الخبط والتلون والتباس الحق بالباطل ، وينبه على فضل الرسول الاعظم (ص) وفضل القرآن الكريم ، ويبسط الحديث في صفات النبي (ص) واهل بيته واتباع دينه ، ويتناول اهم الاحداث السياسية التي وقعت في عصره ، هذا فضلاً عن رسائله وعهوده ووصاياه وحكمه التي تضمنت موضوعات شتى ومعاني لا تحصى ، وكل ما تقدم من الموضوعات كان يصوغه الامام علي (ع) بأسلوبه الادبي الجميل حافلاً بفصاحة الالفاظ وبلاغة التراكيب والصور الفنية المدهشة .

لنستمع اليه كيف يصف الطاوس بقوله (ع) : "تخال قصبه مداري من فضة ، وما أنبت عليها من عجيب داراته ، وشموسه خالص العقيان ، وفلذ الزبرجد. فإن شبهته بما انبتت الارض قلت : جنئٍ جُني من زهرة كل ربيع

الفصل الثامن نهج البلاغة

. وان ضاهيته بالملابس فهو كموشيّ الحلل ، او كمونقيّ عصب اليمى ،
وان شاكلته بالخليّ فهو كفصوص ذات الوان ، قد نطقت باللجين المكّلى ،
يمشي مشي المرح المختال ، ويتصفح ذنبه وجناحيه فيقهقه ضاحكاً لجمال
سرباله واصابيع وشاحه ، فإذا رمى ببصره الى قوائمه زقا معولاً بصوت
يكاد يبين عن استغاثته ، ويشهد بصادق توجعه ، لأن قوائمه حُمش كقوائم
الديكة الخلاسية ، وقد نجمت من ظنبوب ساقه صيصية خفيه ، وله في
موضع العُرف فُنزعة خضراء موشاة . ومخرج عنقه كالابريق ، ومغرزها
الى حيث بطنه كصبغ الوسمة اليمانية ، او كحريرة ملبسة مرآة ذات صقال ،
وكأنه متلفع بمعجر اسحم إلا أنه يُخيل لكثرة مائه وشدة بريقه ، أن الخضرة
الناضرة ممتزجة به .

ومع فتق سمعه خطُ كمستدق القلم في لون الأقحوان ، ابيض يقق ، فهو
ببياضه في سواد ما هنالك يأتلق . وقلّ صبغ إلا وقد أخذ منه بقسط ، وعلاه
بكثرة صقاله وبريقه ، وبصيص ديباجه ورونقه ، فهو كالازاهير المبتوثة ، لم
تربها امطار ربيع ، ولا شمس قيط . وقد ينحسر من ريشه ، ويعرى من
لباسه ، فيسقط تترى ، وينبت تباعاً ، فينحط من قصبه انحطات اوراق
الاغصان ثم يتلاحق نامياً حتى يعود كهيئته قبل سقوطه ، لا يخالف سالف
الوانه ولا يقع لون في غير مكانه ! وإذا تصفحت شعرةً من شعرات قصبه
ارتك حمرة وردية ، وتارة خضرة زبرجدية ، واحياناً صفرة عسجدية ،
فكيف تصل الى صفة هذا عمائق الفطن او تبلغه قرائح العقول او تستنظم
وصفه اقوال الواصفين ! وأقل اجزائه قد أعجز الاوهام أن تدركه
، والألسنة أن تصفه ! فسبحان الذي بهر العقول عن وصف خلق
جلّاه للعيون ، فأدركته محدوداً مكوناً ومؤلفاً ملوّناً وأعجز
الألسن عن تلخيص صفته ، وقعد بها عن تأدية نعتة " (١٠) .

الفصل الثامن نهج البلاغة

فهنا تتساقط الألفاظ في جمال جرسها ورائق ظلالها وفخامة بنائها واختيال صورها لتكون معادلاً للطاوس في عجب تكوينه وتناسق ألوانه وحركات خيائه ومعاني أصواته ، ودلالة كل ذلك على قدرة الله الخلاق العظيم ، وعجز عقول البشر عن ادراك أسرار الخلق ، وكلاية ألسنتهم عن الوصف الدقيق لعجائب الكون ولطائف الوجود ، رغم أنهم يرون كل ذلك بأم أعينهم ويدركونه بسائر حواسهم . وهكذا يسعى الامام علي(ع) من تصويره الفني للطاوس ليصل الى ربطه بالحقيقة الكبرى وراء هذا العالم المحسوس ، ونجد أمثلة هذه الهدفية أيضاً في وصفه عليه السلام للخفاش والنملة والجرادة وغيرها من المخلوقات .

الواقعية :

يكتسب الادب الاسلامي في نهج البلاغة صفة الواقعية باعتبار أن "الواقع في التصور الإسلامي أوسع من هذا الواقع المحدود الصغير ، يرقى الى ما فوق الواقع ويرى أنه جزء من الحقيقة مثلما أن الواقع المادي الملموس جزء من الحقيقة كذلك . وبهذا يتسع الواقع ليشمل الغيب والشهادة ، العقل والوجدان الروح والمادة ، واقع الارض وواقع السماء ، كل هذا يتعاضد في مفهوم الواقعية الاسلامية. وهذا ما يميز الثقافة الاسلامية عن الثقافة الغربية التي لا تتعدى الواقع المادي الى ما سواه ، فهي واقعية حتمية طينية لا ترى ابعد مما ترى او تحسّ .

ولا تنظر الى الانسان إلا في حدود (حيوانيته) وغرائزه مثلما الهمتها به النظريات المادية في علوم الحياة والاقتصاد والاجتماع بما يشبه الجبرية او الحتمية التي تكون في حياة الحيوان"^(١٦) فما اطلق عليه بـ(الواقعية) في اوربا لا يُعد واقعياً بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح لأنه في الفكر الأوربي والغربي عامة يقتصر على الواقع المحدود الذي تدركه الحواس ولا

الفصل الثامن نهج البلاغة

تتجاوزه الى ما وراءه." إن هذا الواقع - في التصور الإسلامي - جزء من الحقيقة الكلية العليا او هو صادر من تلك الحقيقة . ولا يمكن تجاوز الكل والمنبع والمصدر الى الجزء ، اللهم إلا اذا فقد الانسان وعيه وعقله، وروحه ومشاعره ، وبقي رهين حواسه كالحيوان الذي لا يقوى إلا على التحرك من أجل إشباع غرائزه .

إننا نرى انطلاقاً من التصور الاسلامي للوجود أن الواقعية منتهى الواقعية هي التعلق بالمطلق الازلي ووصف أشواق الروح الصاعدة والمنتبهة اليه مثلما هي التعلق بالواقع الجزئي ، رصده والتفاعل معه والاحساس به " (٧) واتخاذ وسيلة في الوصول الى الواقع الحقيقي المطلق واستكناه ما ينطوي عليه من الحق والخير والجمال وبعد هذا الوصول اسمى غاية يحاول الاديب الاسلامي بلوغها وليست هذه الغاية ضرباً من الخيال او الوهم او المثال الذي لا يتحقق، بل هي واقع اسمى وارفع واشمل من الواقع الأرضي الثقيل المحدود ولقد كان الواقع الارضي دائماً جزءاً صغيراً جداً من واقع متسع الآفاق ممتد الحدود امتداداً لا يعرف التوقف ، والاديب الموهوب هو أكثر المخلوقات مقدرة على الاحساس بذلك الواقع المتسع غير المنظور ، لأن الانسان يحتاج الى قوى خفية وغير عادية لبلوغ تلك الحقيقة العليا .

إننا مع أديب فذ كعلي بن أبي طالب (ع) نصل الى أبعد آفاق هذا الواقع الكلي الفسيح فنشهد التوحد والتوازن والانسجام مع السنن الالهية في الكون والانسان والحياة والمجتمع بعد الوعي التام بهذه السنن والقوانين الخفية المحركة للوجود ، ولا يتحقق هذا الوعي والانسجام الموصل الى الحقائق العليا إلا في نفس أديب مؤمن موهوب كعلي بن أبي طالب الذي ينطلق ابداعه في بعد انساني كبير وامتداد كوني واسع تسقط فيه الحجب المادية

الفصل الثامن نهج البلاغة

الكثيفة وصولاً الى العالم الروحاني العتيد كما في قوله (ع): "فإنكم لو قد عاينتم ما قد عاين من مات منكم لجزعتم ووهلتم ، وسمعتهم وأطعتم ، ولكن محجوب عنكم ما قد عاينوا ، وقريب ما يُطرح الحجاب! ولقد بُصِّرتم إن أبصرتهم ، وأُسمعتهم إن سمعتهم ، وهُدِيتُم إن اهتديتُم ، وبحق أقول لكم : لقد جاهرتمكم العبر ، وزُجرتُم بما فيه مزدجر . وما يبْلَغُ عن الله بعد رسل السماء إلا البشر" (١٨) وهذه هي الواقعية الاسلامية الداعمة للوعي والشعور الانساني باعتبار الانسان محوراً مهماً واساسياً في هذا الكون.

فبينما "يركّز الواقعيون الاشتراكيون على (تخليص) الواقعية من اوهام ما وراء الواقع أو الطبيعة - كما يدعون - او ما يسمونه (الخبث الميتافيزيقي) تصرّ الواقعية الاسلامية على أن الانسان - من خلال واقعه الحقيقي - ليس عقلاً فحسب او قل ليس مادة خالصة، إنه روح ومادة ، وعقل وما وراء العقل" (١٩). وواقع ارضي محدود هو جزء من واقع سماوي اوسع واشمل ، ومنهما معاً تقوم الواقعية الاسلامية في الادب ، وتختلف بهذا المنظور عن الواقعية الاشتراكية الممسوخة في حقيقتها لأنها تأخذ في حسابها الوجه المحسوس للإنسان وترفض الاعتراف بالوجه الآخر غير المحسوس ، الوجه الروحي الميتافيزيقي ، وتختلف الواقعية الاسلامية من جانب آخر عن كل من الواقعتين : الاوربية (الانتقادية والطبيعية) ، والاشتراكية (الماركسية) وإن كانت هنالك اسس فنية قد تجمع بينها جميعاً. "فالواقعية الاوربية واقعية نقدية تعنى بوصف التجربة كما هي حتى لو كانت تدعو الى تشاؤم عميق لا أمل فيه.

في حين تحتم الواقعية الاشتراكية أن يثبت الكاتب في تصويره للشرّ دواعي الامل في التخلص منه فتحاً لمنافذ التفاؤل حتى في احلك المواقف ولو ادى الى تزييف الموقف بعض الشيء . اما الواقعية الاسلامية فإنها -

الفصل الثامن نهج البلاغة

مع انتقادها للواقع – تنطلق في انتقادها من التصور الاسلامي الذي يكون دائماً منصفاً فلا يبالغ ولا يهول ، أيضاً لا يتحامل بسبب المغايرة في الانتماء ولا يحبز الصراع بين الطبقات كما يبتغي الواقعيون الاشتراكيون فضلاً عن أن الامل في الواقعية الاسلامية هو أمل إيماني يقوم على اساس نظرة الله في كل الاحوال، حياة وموتاً . إنها باختصار ترفض التشاؤم كما ترفض التفاؤل الذي يقوم على الخداع او التزييف " (٢٠) .

التفاؤل البناء :

إن نظرة الاسلام للحياة هي نظرة متفائلة بناءة، "متفائلة لأنها لاتعتبر الشرّ عنصراً أصيلاً ضارب الجذور في اعماق الوجود وإنما هو مجرد اوضاع مقلوبة من السهل تصحيح انحرافها ، او مجرد داء امسك بتلابيب الأمن الاجتماعي والنفسي في الامكان علاجه ووصف الدواء الناجع له وبناءة لأنها لا تؤمن بنزعة الهدم الكلي لمجرد الهدم والانتقام بل تؤمن بالعلاج والاصلاح والمحافظة على كل عنصر .

إن الوضع المقلوب يجب ان يصلح وبث معنى امكانية الاصلاح في النفوس له من النفع والايجابية ما يقضي على كثير من نزعات السلبية والتهور واليأس ، وما دام الشرّ مرضاً فقد يكون من السهل القضاء على جرثومته " (٢١) سواء على الصعيد النفسي أو الصعيد الاجتماعي ، ويعدّ الانتباه من الغفلة والمبادرة الى التوبة والعمل الصالح من أروع ما يرمم شروخ النفس ويجدد نشاطها الايجابي ويقىها مكائد الشيطان ويسوقها لتحقيق غايتها الأصلية في الوجود ، وهذا ما نفيده من قول الامام(ع):

الفصل الثامن نهج البلاغة

"فاتقوا الله عباد الله ، وبادروا آجالكم بأعمالكم ، وابتاعوا ما يبقى لكم بما يزول عنكم ، وترحلوا فقد جُددَ بكم ، واستعدوا للموت فقد اظلمكم ، وكونوا قوماً صريح بهم فانتهبوا ، و علموا ان الدنيا ليست لهم بدار فاستبدلوا ، فان الله سبحانه لم يخلقكم عبثاً ، ولم يترككم سدى ، وما بين احدكم وبين الجنة او النار الا الموت ان ينزل به ، وان غاية تنقصها اللحظة ، وتهدمها الساعة ، لجديرة بقصر المدة .

وان غائباً يحدوه الجديان - الليل والنهار - لحري بسرعة الاوبة .
وان قادماً يقدم بالفوز او الشقوة لمستحق لافضل العُدة . فتزودوا في الدنيا من الدنيا ، وما تحرزون به انفسكم غداً . فاتقوا عبد ربه ، نصح نفسه ، وقدم توبته ، وغلب شهوته ، فإن اجله مستور عنه ، وامله خادع له ، والشيطان موكل به ، يزين له المعصية ليركبها ، ويمنيه التوبة ليسوفها ، اذا هجمت منيته عليه اغفل ما يكون عنها . فيالها حسرة على كل ذي غفلة ان يكون عمره عليه حجة ، وان تؤديه ايامه الى الشقوة! نسأل الله سبحانه ان يجعلنا واياكم ممن لا تبطره نعمة ، ولا تقصر به عن طاعة ربه غاية ، ولا تحل به بعد الموت ندامة ولا كآبة" (٣٧).

الطابع الاجتماعي الاصلاحى :

ومن هذه النظرة الواقعية المتفائلة الهادفة الى تحقيق التكامل الانساني ، يكتسب الادب الاسلامي في نهج البلاغة طابعه الاجتماعي الاصلاحى اذ نجد لدى الامام علي بن أبي طالب (ع) أن التعبير عن هموم المظلومين والمقهورين والمستضعفين من عامة الناس يمثل لب الرسالة الاجتماعية للأدب الاسلامي في نهج البلاغة ، كما نلمس ذلك من قوله (ع): "ولو شئتُ لا هتديت الطريقَ الى مصفى هذا العسل ، ولباب هذا القمح ، ونسائج هذا القرّ ، ولكن هيهات أن يغلبني هواي ، ويقودني جشعي الى تخيّر الأطعمة

الفصل الثامن نهج البلاغة

، ولعل بالحجاز أو اليمامة مَنْ لا طمع له في القرص ، ولا عهد له بالشبَع ،
، أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى ، وأكباد حرّى ، أو أكون كما قال
القائل :

وحسبك داءً أن تبيت ببطنة وحولك أكباد تحنّ الى القِدِّ

أقنع من نفسي بأن يُقال : هذا أمير المؤمنين ، ولا أشاركهم في مكاره
الدهر ، أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش؟! " (٣٣) ولا يقتصر أمير
المؤمنين (ع) في موقفه على مشاركة الفقراء والمساكين والمظلومين في
آلامهم ومشاعرهم ، بل يقف موقف المدافع عنهم المطالب بحقوقهم ، فنجد
في وصاياه وعهوده الى ولاته وعماله ، يكثر من حثهم على الاهتمام
بأمور المعوزين من عامة الرعية ، ويأمرهم بإقامة العدل بين الناس
والابتعاد عن مواطن الظلم للرعية ، كما في عهده لمالك الأشتر حين ولّاه
على مصر اذ كتب اليه قائلاً: "أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ، ومن
خاصة أهلك ، ومن لك فيه هوى من رعيّتك ، فإنك إلا تفعلْ تظلم! ومن
ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده ، ومن خاصمه الله أدحض حجته ،
وكان لله حرباً ، حتى ينزع او يتوب .

وليس شئٌ أدعى الى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم ،
فإن الله سميعٌ دعوة المضطهدين ، وهو للظالمين بالمرصاد" (٣٤) بل
يسعى (ع) الى الإنتصاف لأولئك المظلومين بمحاسبة من ظلمهم
والاقتصاص لهم ، ولذلك نجده أشدّ ما يكون غضباً على ولاته وعماله اذا
بلغه عن أحدهم ما يُخلّ بعدله ، فقد كتب الى بعض عماله قائلاً: "أما بعد ،
فقد بلغني عنك أمرٌ ، إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك ، وعصيت إمامك ،
وأخزيت أمانتك . بلغني أنك جرّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك ،
وأكلت ما تحت يديك ، فارفع إليّ حسابك ، واعلم أن حساب الله أعظم من

الفصل الثامن نهج البلاغة

حساب الناس ، والسلام" (٣٥) وكتب (ع) الى أحد عماله أيضاً: "كيف تُسبغ شراباً وطعاماً ، وأنت تعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حراماً ، وتبتاع الاماء وتنكح النساء من أموال اليتامى والمساكين والمؤمنين والمجاهدين ، الذين أفاء الله عليهم هذه الأموال ، وأحرز بهم هذه البلاد! فاتق الله واردد الى هؤلاء القوم أموالهم ، فإنك إن لم تفعل ثم أمكنني الله منك لأعذرنّ الى الله فيك ، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار!" (٣٦) . إن هذه النصوص الأدبية الرائعة تقف شاهداً على الغاية الاجتماعية الإصلاحية للأدب الاسلامي في نهج البلاغة .

الطابع الأخلاقي :

ومن نافلة القول أن أدب نهج البلاغة بعيد عن الفحش والتهتك الذي أصيب به الأدب على مرّ العصور وبخاصة في عصرنا الحديث الذي سحر فيه الأدباء بما أفرزته المجتمعات الغربية المتفسخة من أدب مكشوف لا يتحرج من وصف العورات واثارة الشهوات واستباحة الحرمات فضلاً عن ادب العنف والقتل والجرائم كالسرقة والاختلاس والاعتصاب وغيرها من فنون الجريمة مما كان له الأثر الكبير في افساد الاخلاق وانحراف العواطف " وادباؤنا الذين يحاولون الجري وراء هذه البدع الغربية في الادب العالمي انما يزيفون واقعهم ويقلدون دون تفكير ورؤية شأنهم شأن بعض المجتمعات عندنا وهي تقلد اساليب الغرب في طعامه وشرابه وسلوكه" (٣٧) والحق أن نظم الغرب السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية ليست على اتفاق تام مع نظامنا الاسلامي ، ولذلك فإن الأدب المستوحى من طبيعة الحياة الغربية لا يتفق مع الأدب الاسلامي النابع من التصور الاسلامي للكون والانسان والحياة والذي نجد مثاله السامي في نهج البلاغة ، حيث نلتقي بأدب يدعو الى الطهارة والفضيلة والحب والسلام والاخاء

الفصل الثامن نهج البلاغة

بين بني الانسان سواء على صعيد المجتمع الاسلامي او المجتمع الانساني عموماً ، "واذا كانت بعض التيارات الادبية تعارض ان يكون للادب غاية خلقية ، فان الواقعية الاسلامية لا يمكنها ان تتخلى عن هذه الغاية التي الحّ عليها كثيرون في الماضي والحاضر .

لقد اكد اوسكار وايلد على الرسالة الخلقية للفن بالمعنى الواسع وتعني هذه الرسالة لديه: مساعدتنا على فهم الحياة . وقد آمن بهذه الرسالة افلاطون وارسطو من قبل ، ثم مونتاني وموليير من الفرنسيين وبن جونسون ودكتور جونسون من الانجليز^(٢٨) . وتتجلى هذه الرسالة الخلقية للادب بأوضح صورها في عهد الامام(ع) لمالك الأشتر لَمّا ولّاه على مصر ومنه قوله: "وأشعر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبة لهم ، واللطف بهم ، ولا تكوننّ عليهم سبُعاً ضارياً تغتنم أكلهم ، فإنهم صنفان : إما أخ لك في الدين ، أو نظير لك في الخلق ، يفرط منهم الزلل ، وتعرض لهم العلل ، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه"^(٢٩) ومن المؤكد أن الحاكم حين يكون على هذا القدر من الرأفة والرحمة والمحبة للناس ، فلا بد أن تظهر آثار هذه القيم في المجتمع فتدفع أفراداه الى إشاعة المحبة والأخوة بينهم ، وتدعوهم الى التكافل والتسامح والاحترام .

ولا يقتصر أمير المؤمنين(ع) في بثه لهذه القيم الفاضلة على طبقة الحكام والولاة ، بل يحاول ايصالها الى جميع أفراد المجتمع متخذاً أساليب التعبير المتنوعة لتحقيق هذا الهدف الكبير ، فنراه على الدوام يخاطب شرائح المجتمع كافة رغم اختلافها القبلي والثقافي والطائفي ، بل انه ليخاطب أعداءه من الناكثين والقاسطين والمارقين ويحاول ارجاعهم الى جادة الحق والصواب ، وتنبيههم من غفلتهم ليعودوا الى رشدهم .

الرسالية الثورية والتربوية :

ونجد في هذا النهج أدباً رسالياً ثورياً تربوياً معاً اذ يسعى الى هدم أركان الشر وإقامة دعائم الخير في المجتمع فيتناول قضية الصراع بين الخير والشر بل يصور الخير والشر قاصداً من ذلك الى الترغيب بالخير والحض عليه وتزيينه في النفوس ، والتنديد بالشر واجتثاثه من القلوب ، ولهذا نجده ينتقد الفئة الظالمة والافراد الظالمين ايأ كان انتماءؤهم الى الطبقة العليا او الوسطى او الدنيا على السواء ، وهذا ما يمنحه صفة تربوية فضلاً عن صفته الجهادية باعتبار أن منتجه يعلم أنه صاحب رسالة وطالب غاية ويؤمن بأن عطاءه لله ولهذا تننفي عنه الاباحية ومسايرة الاهواء ، وتثبت له صفة الادب الثوري لانه يهدم فكرة ويبني اخرى ، وصفة(الادب التربوي) لأن الغاية منه أن يعمل على تنقية الذهنية المسلمة القائمة من شوائب الانحراف الى اليمين او اليسار ومن أضرار الرجعية الى الشرك او الالحاد .

وبالجملة يهتم الادب الاسلامي في نهج البلاغة بالحياة الاجتماعية ومشكلات العصر على اطلاقها ويختار شخوصه من عامة المجتمع وجميع طبقاته "لان الخير والشر ليسا قاصرين على طبقة بعينها ولكنهما موجودان في النفس البشرية ايأ كانت طبقتها او انتماءؤها الطبقي، وان الانسان يمكن أن يكون خيراً او شريراً وفقاً لاختياره وعوامل اخرى مؤثرة في هذا الاختيار من قبيل التربية والتوجيه والقوة والظروف المحيطة... الخ ، لذا فان الطبقة ليست هي العنصر الحاسم في الصراع بين الخير والشر وانما الارادة الفردية ومكوناتها وهو ما يتسق مع التصور الاسلامي"(٣٠) . فإذا كانت الواقعتان :الانتقادية والاشتراكية توجهان سهام نقدهما للطبقة الوسطى (البرجوازية) لانها ظلمت الطبقة الدنيا وانزلت بها

الفصل الثامن نهج البلاغة

اسوأ انواع القهر والغبن عندما وصلت الى السلطة ، فان الواقعية الاسلامية تنتقد الفئة الظالمة والافراد الظالمين اياً كان انتمائهم الى الطبقة العليا او الوسطى او الدنيا على السواء .

ومصادق هذا ما نجده في أدب نهج البلاغة الذي ينتقد شخصيات الظالمين والمارقين ويكشف زيفها ، كما نشهد ذلك في خطابات الامام(ع) الموجهة الى رؤوس الفتنة والنفاق في عصره ، ومن ذلك ما كتبه الى معاوية بن أبي سفيان قائلاً: "فسبحان الله! ما أشد لزومك للأهواء المبتدعة ، والحيرة المتبعة ، مع تضييع الحقائق وإطراح الوثائق ، التي هي لله طلبية ، وعلى عباده حجة . فأما إكثارك الحجاج على عثمان وقتلته ، فإنك إنما نصرت عثمان حيث كان النصر لك ، وخذلتته حيث كان النصر له . والسلام"(٣١) .

وكتب(ع)الى عمرو بن العاص قائلاً: "فإنك قد جعلت دينك تبعاً لدنيا امرئ ظاهر غيّه ، مهتوك ستره ، يشين الكريم بمجلسه ، ويسقّه الحليم بخُلطته ، فاتبعت أثره ، وطلبت فضله ، اتّباع الكلب للضرغام يلوذ بمخالبه ، وينتظر ما يُلقى اليه من فضل فريسته ، فأذهبت دنياك وأخرتك ! ولو بالحق أخذت أدركت ما طلبت . فإن يمكّنني الله منك ومن ابن أبي سفيان أجزكما بما قدمتما ، وإن تُعجزا وتبقيا فما أمامكما شر لكما"(٣٢)

وهناك شواهد عديدة في نهج البلاغة لهذا الأدب الثائر على الظلم والظالمين الذين نصبوا أنفسهم ولالة وأمراء على الناس دون أن يحوزوا الحد الأدنى من صفات الحاكم العادل والتي يشير اليها أمير المؤمنين(ع)بقوله: "وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل ، فتكون في أموالهم نهمته ، ولا الجاهل فيضلهم بجهله ، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه ، ولا

الفصل الثامن نهج البلاغة

الحائفُ للدول فيتخذُ قوماً دون قوم ، ولا المرتشي في الحكم فيذهبُ بالحقوق ، ويقفُ بها دون المقاطع ، ولا المعطلُ للسنة فيهلكُ الأمة" (٣٣) فمن هذه أوصافه لا يصلح أن يكون اماماً أو والياً أو خليفة يأمر الناس وينهاهم وهو بعيد عن الحق وإصلاح البلاد وإنصاف المظلوم وإقامة شرع الله وحدوده .

ومن خلال ما تقدم من أمثلة يتبين اهتمام الأدب الاسلامي في نهج البلاغة بالجانب السياسي في حياة الأمة المسلمة ، والثورة على أسباب الألم والشقاء في حياة الانسان ، دون أن يكون أدب نحيب وبكاء وتعبد للألم كما هو عند الرومانسيين ، ودون أن يجعل من الحياة ابتسامة عريضة دائماً كما تتوهم الواقعية الاشتراكية ، بل هو تصوير لهذا الاسى النفسي وتصور يرتبط بمعاني المعاناة والتطهر والثورة على اسباب العذاب والمعاناة ، وهونقطة تحريض وانطلاق الى آفاق الانشراح والابتسام والسعادة بتحقيق العدل وحياء السنن وامانة البدع والقضاء على رؤوس الفتنة والضلال .

وهذا النهج الثوري التربوي معاً هو ما ينبغي أن يلتزمه الأدب الاسلامي في عصرنا الحاضر، بخاصة "وان المجتمع المسلم اليوم يعيش قلقاً نفسياً واضطراباً عقائدياً وضياًعاً في السلوك ، لأنه عاد الميدان الذي تتصارع فيه العقائد الكافرة ، بغية انتزاع عقيدته الاسلامية ولأجل أن تحل هي في موضعها" (٣٤) فالتربية هنا عملية تطوير وتهذيب وتنقية مما ينحرف بالسلوك فكرياً وعملياً ، فيكون للادب الاسلامي حين ذاك ابعد الاثر في التوعية ونشر الفكرة واعداد الارضية الصالحة للدعوة والمناخ المناسب لانطلاقها .

الفصل الثامن نهج البلاغة

ونحن واجدون في نهج البلاغة زاداً وفيراً من هذا الأدب التربوي الثوري اذ يتغلغل في اعماق الذهن ليزرع الفكرة وفي اغوار النفس ليخلق العاطفة وفي محيط الامة ليوجه السلوك ، فيقوم بالدور المهم في التعبير والتطوير.

الصدق الشعوري والفني :

من المؤكد أن التوازن الجوهرى في العمل الأدبي لا يتحقق إلا بصدق الاديب واخلاصه في تجربته ، ونحن نشهد هذا الصدق على الصعيدين الشعوري والفني في نصوص نهج البلاغة . وقد " ذهب افلاطون الى اعلان الاهتمام بالصدق وهو أن أساس كل عمل جيد وخالد في الادب هو الاخلاص التام من الفرد لنفسه والاخلاص التام منه لتجربته الخاصة في الحياة ... وكم من الناس فقدوا قيمتهم بكبتهم نفوسهم وجريهم وراء غيرهم في اسلوبه وموضوعه ، وهذا هو الذي يفسر لنا اننا نرى الرجل كبيراً في ملكاته الطبيعية واسع الثقافة كامل الفن ، قد فاقه غيره بسبب أن الاول أقل صراحه وأضعف جرأة في التعبير عن نفسه.

فبدون الاخلاص لا يمكن أن يوجد في الادب عمل حي ، وميزة التجديد في الادب التي يدأب الناس في البحث عنها ليست في الجدة ولكنها في الصدق. والانسان سواء كان محيط تجربته وقوته الخاصة كبيراً أو صغيراً فإنه يجب أن يكتب كما تقوده اليه اقدامه وأن يهتم بوصف ما عاشه هو وما رآه وفكر فيه واحس بصدق وامانة ونعني بالصدق أن يعبر عن احساسه وشعوره لا عن احساس غيره وشعوره" (٣٥) .

إن هذا الصدق الشعوري ليتجلى واضحاً في قول الامام(ع) مثلاً: "وظفت أرثي بين أن أصول بيد جذاء ، أو أصبر على طخية عمياء

الفصل الثامن نهج البلاغة

، يهرم فيها الكبير ، ويشيب فيها الصغير ، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه! فرأيت الصبر على هاتا أحجى ، فصبرت وفي العين قذى ، وفي الحلق شجا ، أرى تراثي نهبا"^(٣٦) وفي قوله(ع): "فيا عجباً! بينا هو يستقيها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته- لشدما تشطّرا ضرعيها- فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسّها ، ويكثر العثار فيها ، والاعتذار منها ، فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم ، وإن أسلس لها تقحّم ، فمُني الناس- لعمرُ الله- بخبط وشماس ، وتلَوْن واعتراض ، فصبرت على طول المدة ، وشدة المحنة "^(٣٧) وفي قوله(ع) أيضاً: "أما والذي فلق الحبة ، وبرأ النسمة ، لولا حضور الحاضر ، وقيام الحجة بوجود الناصر ، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقرّوا على كِظّة ظالم ، ولا سغب مظلوم ، لألقيت حبلا على غاربها ، ولسقيت آخرها بكأس أولها ، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفة عنز"^(٣٨)

ففي هذه النصوص نشهد الانسجام التام بين صدق الامام في مشاعره وصدقته في التعبير الفني عنها ، وحسبنا دليلاً على ذلك استخدام الامام(ع) للألفاظ والتراكيب والصور التشبيهية والاستعارية ، الموحية بمعاني الألم والمعاناة والتوتر والصبر على ما قاساه في الواقع من ظلام وظلم دام سنين عديدة ، فلا نجد هنا تجربة أدبية مصطنعة كتلك التجارب التي كثيراً ما نجدها في الأدب الحديث من شعر وقصة ومسرحية وخاطرة وغيرها ، حيث يصطنع المنشيء حدثاً او شخصية او موقفاً يخضع لما هو محتمل او ممتنع من السلوك.

وهنا ربما يتسائل البعض عن موقف التصور الاسلامي حيال أمثال هذه التجارب المصطنعة ، ويجيب الدكتور محمود البستاني وهو احد النقاد والمنظرين الاسلاميين - عن هذا التساؤل بقوله: "بالنسبة الى ما هو ممتنع

الفصل الثامن نهج البلاغة

من السلوك يبقى خاضعاً لنفس الحظر بطبيعة الحال مادام التصور الاسلامي لا يحبذ التعامل مع الوهم ، حينئذ فان التعامل مع ما هو ممتنع كما لو تخيلنا بطلاً لا إمكانية لوجوده على الارض كالشخصية الاسطورية، يبقى مشمولاً بنفس الحظر اما بالنسبة الى ما هو محتمل فيمكننا أن نقرر سلفاً مشروعيته^(٣٩).

ومصادق هذا الحكم ما نشهده في أدب نهج البلاغة من التعامل مع الواقع سواء كان حسيّاً أو غيبياً ، والابتعاد عن الأوهام والأساطير والخيالات الباطلة رغم الاستخدام المجازي للغة وادهاش السامع بكسر المألوف والمعتاد من لغته اليومية إذ يعتمد الامام(ع) الى التصوير والتخييل في التعبير عن مراده الجدّي دون أن يكون ذلك التصوير أو التخييل محالاً أو ممتنعاً في العقل ، ولذلك فهو يخرج عن دائرة الكذب التي يدخل فيها القول المشهور عن بعض شعراء العربية ونقادها بأن أعذب الشعر أكذبه ، ولتعليل هذا القول حاول بعض المفكرين وأصحاب المنطق أن يميزوا بين مرادين أحدهما جدّي بقصد الواقع واشتروطوا فيه أن يكون صادقاً ، والآخر استعمالي بقصد التخييل لم يروا بأساً في كذبه "ولا سيما أن اكثر ما يأتي فيه التخييل بالمبالغات كالمبالغة بالمدح او الذم او التحسين او التقييح ، والمبالغة ليست كذباً في المراد الجدّي اذا كان واقعه كذلك ولكنها كاذبة في المراد الاستعمالي و ليس هذا من الكذب القبيح المذموم مادام هو ليس مراداً جدياً يراد الاخبار عنه حقيقة .

مثلاً قد يشبه الشعراء الخصر الدقيق بالشعرة الدقيقة فهذا تصوير لدقة الخصر فإن اريد به الاخبار حقيقة وجداً عن أن الخصر دقيق كالشعرة أي أن المراد الجدّي هو ذلك فهو كذب باطل وسخيف وليس فيه أي تأثير على النفس ولا تخييل فلا يعدّ شعراً ولكن في الحقيقة أن المراد الجدي منه

الفصل الثامن نهج البلاغة

اعطاء صورة للخصر الدقيق لبيان أن حسنه في دقته يتجاوز الحدّ المألوف في الناس ، وانما يكون هذا كذباً اذا كان الخصر غير دقيق لأن الواقع يخالف المراد الجدي . اما المراد الاستعمالي وهو التشبيه بالشعرة فهو كاذب ولا ضير فيه ولا قبح مادام المراد به التوصل الى التعبير عن ذلك المراد الجدي بهذه الصورة الخيالية .

وبمثل هذا يكون التعبير تخيلاً مستغرباً وصورة خيالية قد تشبه المحال فتجلب الانتباه وتثير الانفعال لغرابتها . وكلما كانت الصورة الخيالية غريبة بعيدة تكون اكثر اثراً في تلذذ النفس واعجابها ^(٤٠) . ويبدو لي أن هذا التحليل المنطقي قد بني على مقدمات لا يقطع العقل السليم بصحتها المطلقة، فما كل نفس تلتذ وتعجب بالمبالغات والمحالات والخيالات البعيدة والاهام ، بل النفس المؤمنة الزاكية تجد التذاذها واعجابها فيما تحسه من التوازن والتوسط في الاشياء والاقتراب من حقائقها وليس بالبعد عنها . وفي الواقع فإن معظم النقاد الاسلاميين في العصر الحديث لا يؤيدون قضية الكذب في الشعر ولا في الادب عامة . بل يدعون الى الصدق سواء في التجربة الشعرية او في التعبير عنها ، ومن دواعي هذا الصدق أن يكون الاديب متوحداً متوازناً منسجماً مع حقيقة نفسه وحقائق الوجود المحيطة به دون مبالغة او رياء او كذب وهذه هي حقيقة الادب الاسلامي وفضيلته التي تميزه عن سائر الآداب الجاهلية القديمة والحديثة التي ترى جمالها وعذوبتها فيما تتبرج به من مبالغات فجة واكاذيب ومحالات " إن مقاييس (اعذب الشعر اكذبه) و(الشعر لا وجود إلا في الشر) صحيحة تماماً اذا انطلقنا من المنطلقات الجاهلية.

هذه المنطلقات البلهاء التي استطاعت بصورة عجيبة أن تجمع في وقت واحد بين المتناقضات : بين العذوبة والكذب ، وبين الجودة والشر

الفصل الثامن نهج البلاغة

، اما المقياس الاسلامي بمنطلقه الالهي السليم فلا تقبل موضوعيته (نوعاً عذباً من الكذب) او (شكلاً جيداً من الشر) ولو عادت الجاهلية الحديثة الى منطقها العلمي المتطور – إن سلم من الانحراف – لو جدت أن الجمع بين هذه المتناقضات يدخل في باب المستحيل وأنه لا سبيل للتفريق بين متعة العذوبة الفنية في الشعر ومتعة الصدق الفكري فيه او بين جمالية الجودة الفنية وجمالية الخير في هذا الشعر ، وأن أي متعة فنية انسانية يبطل عملها وتأثيرها اذا قرنت بقيم غير انسانية كالكذب او الشر مطلقاً^(٤١).

وبهذا تتقرر صفة الصدق في الادب الاسلامي انطلاقاً من التزامه بقيم الحق والخير والجمال التي يفرضها التصور الاسلامي للوجود . وتظهر صفة الصدق الشعوري والفني بأجلى صورها في أدب نهج البلاغة ، وقد ضربنا له بعض الأمثلة في هذا البحث وتركنا أضعافها توخياً للاختصار.

الوضوح البليغ :

وبأثر هذا الصدق تتقرر صفة اخرى للادب الاسلامي في نهج البلاغة هي صفة الوضوح ، ومن المؤكد أن مهمة الأديب الاسلامي هي توصيل مبادئ المعرفة الى الآخرين "وحيث إن التوصيل لا سواء هو المطلوب اساساً ، ومع ادراكنا لهذه المهمة فان عملية التوصيل تعني ان المتلقي بمقدوره ان يتمثل النص – ابداعاً او دراسة – وان يستوعب دلالاته . وهذا يستتبع بالضرورة عدم أي حاجز يقف حيال ذلك ، والغموض – كما هو بين – يحتجز المتلقي عن التمثّل (الاستيعاب)"^(٤٢) ومن الواضح أن قارئ نهج البلاغة لا يجد عسراً أو مشقة في استيعاب نصوصه الأدبية وفهم دلالاتها رغم صياغتها بالأساليب الفنية الراقية ، وهذا نابع من طبيعة

الفصل الثامن نهج البلاغة

الثقافة الاسلامية التي يشكل الوضوح سمة بارزة من سماتها . وأول ما يدل على هذه الطبيعة وصف القرآن الكريم بالكتاب المبين وآياته بالبينات والمبينات ، ثم إن جميع المصطلحات الادبية التي تحدثت في تراثنا الاسلامي عن جماليات الكلام وخصائص القول الايجابية هي مصطلحات تحمل معنى الوضوح والظهور ، والانكشاف فاحرى بالادب الاسلامي الحامل لروح الثقافة الاسلامية أن يتسم بالوضوح كما هو في نهج البلاغة ، وما يتبجح به الحداثيون اليوم من سمة الغموض في أدبهم إنما هو دليل نقص في أدواتهم الأسلوبية ، كما هو دليل مفارقتهم طبيعة مجتمعاتنا المسلمة وتراثها وثقافتها .

إن الوضوح الذي نتحدث عنه لا يعني السطحية والتعبير المباشر وأداء المعنى بشكل مبتذل رخيص او تقريره في ذهن تقريراً ساذجاً كما تقرر الاقوال العادية في لغة الخطاب اليومي . اذ ما نجده في نهج البلاغة من أدب رفيع يجسد أروع صفات البيان العربي ويمثل أرقى أساليب الفصاحة والبلاغة العربية في عصرها الذهبي رغم اتصافه بالوضوح التام في ايصاله أدق الأفكار والمشاعر الى ذهن المتلقي ووجدانه. ومن المعلوم أن الأصل في لغة الأدب أنها لغة تصويرية مجازية تعتمد التخيل وتقوم على التجسيد والتشخيص "وقد أجمع النقاد والبلاغيون العرب على أن التعبير المجازي أبلغ من التعبير الحقيقي وأن الكناية- ومن ضروبها الرمز- أبلغ من التصريح"^(٤٣) وعلى هذا فلا نعني بالوضوح في أدب نهج البلاغة سوى بلوغ النص للمتلقي ووصوله اليه بما يحمله من عمق التجربة ودقة الفكر واختلاج العواطف واهتزاز النفس وأشواق الروح السامية .

وكل هذه المعاني تحكمها ضوابط العقل والوعي الذي يستعمل اللغة بشكل منطقي مترابط ، واذا أردنا أن نضرب الأمثلة على ذلك طال بنا

الفصل الثامن نهج البلاغة

الكلام ، ولكن نكتفي- بالاضافة الى ما ذكرناه- بهذا النص الذي يصوغه أمير المؤمنين(ع) في وصف الدنيا وأهلها قائلاً:"إنما مثل من خبر الدنيا كمثل قوم سَفَرْنَا بهم منزل جديب ، فأَمَوْا منزلاً خصبياً وجناباً مريعاً ، فاحتملوا وعثاء الطريق ، وفراق الصديق ، وخشونة السفر ، وجشوبة المطعم ، ليأتوا سعة دارهم ، ومنزل قرارهم ، فليس يجدون لشيء من ذلك ألماً ، ولا يرون نفقة فيه مغرمًا ، ولا شيء أحب اليهم مما قرَّبهم من منزلهم ، وأدناهم من محلَّتهم . ومثل من اغتَرَّ بها كمثل قوم كانوا بمنزل خصب ، فنبا بهم الى منزل جديب ، فليس شيء أكره اليهم ولا أقطع عندهم من مفارقة ما كانوا فيه ، الى ما يهجمون عليه ويصيرون اليه"^(٤٤) فهذا النص الأدبي يسبح بذهن المتلقي وخياله في عالم الدنيا وينتهي به الى موعظة تستقر في عقله وقلبه جاذبة إياه الى عالم الآخرة ، ولا يجد هذا المتلقي أي عسر في فهمه للمعنى واستيعابه .

وأمثلة هذه الصور الفنية الهادفة والبعيدة عن الغموض كثيرة جداً في أدب نهج البلاغة . أما "الغموض المتفشّي في ادبنا المعاصر والذي يعدّه قوم من النقاد معلماً من معالم الحداثة وسمة بارزة من سماتها المميزة ، فهو على غير هذا المفهوم ، إنه غموض قطع الصلة بين الأدب والمتلقي إذ تحولت فيه النصوص إلى طلاس وأحاج لا تفصح ولا تبين ، نصوص لا قدرة للمنشئ نفسه على فهمها . وهو عندئذ مفهوم نقدي هجين على ثقافتنا العربية الإسلامية التي هي ثقافة الوضوح والاتصال والغاية ويتنافى مع طبيعة الأدب الإسلامي"^(٤٥) وحقيقة هذا المسلك الشاذ والغريب عن ثقافتنا أنه اثر من آثار الأدب الغربي في المقلدين من ادبائنا فاذا كانت الحياة المعقدة في الغرب والخواء الروحي والتخمة المادية والنمط الميكانيكي للحركة اليومية والتفكك الاسري وطغيان الفردية والفوضى

الفصل الثامن نهج البلاغة

الفكرية والسلوكية تحت شعار الحرية ، والأمراض النفسية الفتاكة ، اذا كان هذا كله قد افرز في الغرب آداباً وفنوناً معتلة ، فما معنى أن نختط لحياتنا في الشرق تصوراً شبيهاً لما يجري في هذا الغرب ؟ ^(٤٦) والواقع أن التقليد هو الذي قيّد أصالة ادبائنا العرب " وهو الذي وزع شعرنا العربي إلى مدارس تقلد المدارس الغربية: الاتباعية والابداعية والواقعية والرمزية .. الخ .

أما الأدب الإسلامي الذي نقدم به زاداً جديداً للعالم ويقدم تصوراتنا فهو الذي ينبغي أن نقدمه لا أن نقدم للعالم الغربي رجع عطائه ، إن الزاد الجديد الأصيل يمكن أن يرفد العالم بنتاج رفيع يسيغه العالم بوصفه زاداً أصيلاً نابعاً من اكبر تجمع بشري ومن تطلعات الأمة المسلمة في كل مكان" ^(٤٧) وخير ما نقدمه من هذا الزاد الأصيل هو ما نجده في نهج البلاغة من روائع النصوص الأدبية الممتازة والتي يمكن اتخاذها مناراً هادياً للأدباء ومنهجاً راسخاً للأدب الاسلامي في كل زمان ومكان .

شمولية الرؤية :

إن أدب نهج البلاغة نابع من التصور الإسلامي العميق الشمولي والنظرة الكلية للوجود والرؤية الاسلامية لحقائق العالم مستنداً في ذلك الى تعاليم الإسلام ونصوصه الصحيحة . "ومعلوم أن الله تعالى قد عرفنا طبيعة الوجود وأصله ومصيره ومكانة الانسان فيه ووظيفته المنوطة به . وفي القرآن الكريم بيان وافٍ وشرح رائع وتفسير دقيق لما يحيط بالإنسان جملة ، هذا وإن الأدب الإسلامي وهو يركز على قاعدة الشمولية لا يستخدم طريقة شرح المتون وتفسير النصوص أي أن مهمته ليست تقديم صياغة ثانية (صياغة فنية) لنصوص القرآن والسنة وقواعد الفقه واحداث السيرة والذي يتصور طبيعة الأدب الإسلامي من خلال

الفصل الثامن نهج البلاغة

هذا المنظور الضيق يجهل تمام الجهل حقيقة هذا الأدب ودوره في حياة الانسان بعامة. إن الأديب المسلم مكلف بتصوير الوجود كله والحياة جميعها معتمداً في ذلك على الرؤية الاسلامية . ومعنى هذا أنه يغوص في اعماق الواقع بكل قواه العقلية وطاقاته الفنية وقدراته الابداعية ليعود الينا بنتاج يتضمن صورة جميلة صادقة عن هذا الواقع أو الوجود^(٤٨) وحين نقرب صفحات نهج البلاغة نرى أطيّب مثال وأروعها في هذا الأديب الاسلامي الفذ الذي انطلق في أدبه من رؤية شاملة يطرحها الإسلام من خلال قرآنه وسنة نبيه وهي " رؤية جديدة للكون والعالم والحياة والانسان ، رؤية تجيء بمثابة انقلاب شامل في كل الرؤى المحدودة والمواصفات البصرية القاصرة والأعراف والقيم والتقاليد والممارسات المبعثرة الخاطئة ، رؤية تبدأ انقلابها هذا في صميم الانسان ، في عقله وقلبه وروحه ووجدانه وغرائزه وميوله ونوازعه لكي تصوغه إنساناً جديداً قديراً على تحقيق التغيير المطلوب في بنية العالم وصيرورة الحركة التاريخية"^(٤٩)

الطابع الانساني :

وبهذه الرؤية الاسلامية يصبح الأدب الإسلامي في نهج البلاغة أدباً انسانياً عالمياً إذ إن الإسلام دين عام وشامل وهو ملك الانسانية جمعاء ، لا يستطيع أحد من البشر أن يحتكره لنفسه أو يدعي امتلاكه دون الآخرين سواء كان ذلك المدعي شخصاً أو جماعة أو شعباً ولما كان الإسلام فكرة مطلقة من هذه القيود ، فإن كل من ينتج فناً أو أدباً في إطار هذه الفكرة فإن انتاجه يُعدّ انسانياً عالمياً ، لأن عقيدة الإسلام لا تتحدد بحدود الاقليم أو الجنس أو العصر أو اللغة ، وإن إقامة الأدب على اساس العقيدة ينتهي بنا إلى خروج هذا الأدب من حدوده الاقليمية المحدودة بنطاق

الفصل الثامن نهج البلاغة

اللغة ليأخذ صفة انسانية عالمية^(٥٠). ومن ثم فإن أدب نهج البلاغة هو مثال الأدب الاسلامي الانساني العالمي لأن إسلامية الأدب تمنحه الشمول والعموم مما يجعله أقرب إلى الكمال وأدعى إلى الاتباع أو الاعتناق ، والاسلام دين الفطرة فكل ما عبّر عن الفطرة السليمة في الأنفس والآفاق فهو ذو طبيعة اسلامية ، ولهذا فإن الأدب الإسلامي " واسع مع الالتزام ومقيد مع الشمول يتصل بجميع مجالات الحياة الدينية والدنيوية ، ولكنه ملتزم في حدود الطبيعة الاسلامية ، والطبيعة الاسلامية هي الفطرة التي فطر خالق الناس الناس عليها " ^(٥١) ومصدق هذا الالتزام بالفطرة الالهية السليمة هو ما نراه في أدب نهج البلاغة من تتبع للانسان في سروره وحزنه ورضاه وسخطه وعفوه وانتقامه وولائه ومخالفته وغير ذلك من شؤون ، وما نراه كذلك من تتبع لآفاق الطبيعة بحيوانها ونباتها وجمادها ، فضلاً عن تتبع عالم الغيب وفيوضات العلم الالهي المتعلقة بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله . إنه أدب يتتبع شؤون الدنيا والآخرة في توازن وشمول فريد .

ورغم الشمول الزماني والمكاني والطابع الانساني العالمي الذي نلمسه في أدب نهج البلاغة ، إلا أن هذا الادب لا يحقر بيئته الخاصة ولا يتنكر لظروفه المحلية ، وليس اجدر منه في تحقيق الوفاق والانسجام والتكامل بين قطبي المحلية والعالمية فإن الخصوصية الاسلامية التي هي وليدة الزمن والمكان ، لا تتعارض مطلقاً مع التوجه (العالمي) او الإنساني خارج قيود الزمن والمكان والبيئة والتاريخ لأن الاسلام في الوقت نفسه توجه ابدى صوب الانسان في كل زمان ومكان ، ولأن من اهدافه أن يصنع عالماً سعيداً لبني ادم جميعاً وأن يعينهم جميعاً على تجاوز متاعبهم وآلامهم.

التوازن :

نشهد هذا التوازن في أدب نهج البلاغة بين الثنائيات المتعددة من محلية وعالمية ، ومنظور وغيبى ، وطبيعي وميتافيزيقي، ومادي وروحي ، وثابت ومتغير ، ومحدود ومطلق ، وفان وخالد، ثم التوازن بين جميع هذه المضامين وقيم الشكل الفنية ، فلا تمنع الهدفية الجادة من اتصاف الادب في نهج البلاغة بالجمالية والمتعة ، ومن ثم فهو يُبطل الزعم القائل بأن الأدب الاسلامي ادب صارم في جدّيته خالٍ من المتعة الفكرية او الفنية ، ويكتمل الجمال المضموني في أدب نهج البلاغة بما يوازنه من جمال التعبير والاسلوب الفني الملائم فهو يحقق التوازن المطلوب بين الشكل والمضمون في العمل الادبي .

وبهذا كله يكتسب هذا الادب صفته العالمية ويجتذب اهتمام الانسان في اقطار المعمورة ، ويصبح المثال الرفيع والخالد للأدب الاسلامي الأصل . وما ينبغي التاكيد عليه من مظاهر التوازن في الادب الاسلامي عامة ، هو التوازن بين الثابت والمتغير في هذا الادب "فالجانب الفني في نظرية الادب الاسلامي هو الجانب المتغير وهو الجانب الذي قد يغتني بما يتوصل اليه الابداع الفني في اصقاع الارض كافة .

والمجال الذي تتمذهب فيه نظرية الادب الاسلامي هو المجال الفكري او الخط التصوري العام عن الكون والحياة والانسان وهو المجال الذي تتفرد فيه وتختلف عن أي من النظريات القديمة أو الحديثة ولا يمكن أن تكون فيه عالية على أي مذهب او عقيدة او تصور، بل هي تعتقد أنها قيّمة على غيرها وقدوة لغيرها ووسط يهتدي به غيرها" (٥٢)

(فَطَرَتِ اللَّهُ آلَتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ

الفصل الثامن نهج البلاغة

أَلْقِيْمٌ^(٥٣) وبهذا يتأكد "الموقف الوسطي للنظرية الاسلامية بصدد الثابت والمتحول ، الستاتيكي والدايناميكي ، في تيار الابداع الادبي إنه - بتركيز بالغ - رفض للسكون التام من جهة وللحركة العمياء من جهة اخرى ، احترام لعناصر الديمومة والثبات من جهة وانفتاح على قوى التجديد والتغيير والتحول من جهة اخرى .

إن الادب الاسلامي لا يجد ايما عائق يصدّه عن قبول الجديد المتغير مادام إنه لا يرتطم ورؤيته للكون والعالم والاشياء ، ولكنه لن يضحي- خلال تقبله ذاك - بأي من العناصر الثابتة التي تمثل عصب الابداع الادبي وهيكله العظمي - اذا صح التعبير- وإلاّ غدا العمل الادبي رخواً متميعاً رجراجاً لا يشده رابط ولا تمسك به شخصية مستقلة متبلورة . إن هنالك حدوداً للتغيير والتجديد يتوجب أن يقف عندها الاديب الجاد ، والّا سقنا معطياتنا الادبية الى الضياع الذي لا نصل في صحاريه المترامية الى قطرة واحدة من ماء" ^(٥٤)

ونحن نشهد هذا الضياع لدى معظم أدباء الشباب منذ خمسينات القرن الماضي وحتى الآن ويتجلى ضياعهم في تطرفهم بالخروج على جميع القواعد والاساليب ونفورهم من كل الاعراف الادبية التي تبلورت كبداهيات لا تقبل النقاش ونزوعهم الى التجديد الاعمى بقفزات مجنونة لا تقف عند حدّ ، ولا يتصدى لكل هذا السخف والضياع في الادب العالمي ، الاّ ما نجده في الادب الاسلامي من العمق والاصالة والصفاء والصدق والفضيلة والمتعة وكل حق وخير وجمال يرسخه التصور الاسلامي في نفس الاديب المؤمن بالله ورسوله.

فمن الحق "أن الايمان وصفاء النفس والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حسّ ولطافة نفس وعذوبة روح ونفوذاً

الفصل الثامن نهج البلاغة

الى المعاني الدقيقة واقتداراً على التعبير البليغ ، فتأتي كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها وصورة لروحه خفيفة على النفس مشرقة الديباجة لطيفة السبك بارعة التصوير" (٥٥) فلم يتردّد الادب في انحاء العالم ولم يضع في اتون الترهّات إلّا حين تردّي الادباء وضاعوا في متاهات الافكار الضالة والاهواء الفاسدة والخيالات السقيمة ، بعيداً عن رحاب الايمان والتقوى ومراقبة الخالق العظيم فيما يصدر عنهم من ادب جاهلي ، ولا بديل ينعش البشرية إلّا في الادب الاسلامي ، ادب العقيدة والرسالة والواقع والحقيقة والمعرفة والجهاد في سبيل الله كما شهدنا مثاله الرفيع في نهج البلاغة .

هوامش الفصل

- ١- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي / ٢٥
- ٢- د. عز الدين اسماعيل ، الشعر في اطار العصر الثوري / ١٩
- ٣- د. حسن الأمراني ، سيمياء الأدب الإسلامي ، موقع رابطة ادباء الشام – لندن . تحديث ٢٠٠٤
- ٤- الامام علي بن أبي طالب (ع) ، نهج البلاغة / ١٥
- ٥- نهج البلاغة / ٢٠
- ٦- المصدر السابق/ ٢١
- ٧- المصدر السابق / ١٥
- ٨- المصدر السابق / ١٦٨
- ٩- د. عماد الدين خليل ، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي / ١٥٣
- ١٠- د. نجيب الكيلاني ، الاسلامية والمذاهب الأدبية / ٤٧
- ١١- ينظر : جبور عبد النور ، المعجم الأدبي / ٢٤٦
- ١٢- د. عدنان علي رضا النحوي ، الأدب الإسلامي . إنسانيته وعالميته / ١٢٥
- ١٣- محمد الرابع الحسني الندوي ، الأدب الإسلامي وصلته بالحياة / ١٩
- ١٤- د. عبد الحميد بوزوينة ، نظرية الأدب في ضوء الإسلام / ١١٨
- ١٥- نهج البلاغة / ٢٧٣-٢٧٥
- ١٦- د. شلتاغ عبود ، الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل / ١٨٢
- ١٧- د. شلتاغ عبود ، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي / ٦٢
- ١٨- نهج البلاغة / ٤٥

الفصل الثامن نهج البلاغة

١٩- د. أحمد بسام ساعي ، الواقعية الاسلامية في الأدب والنقد / ١٤

٢٠- د. حلمي محمد القاعود ، الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ١٥

٢١- الاسلامية والمذاهب الأدبية / ٥٠

٢٢- نهج البلاغة / ٩٢-٩٣

٢٣- نهج البلاغة / ٤٨٨

٢٤- المصدر السابق / ٥٠٢

٢٥- المصدر السابق / ٤٨٠

٢٦- المصدر السابق / ٤٨٢

٢٧- الاسلامية والمذاهب الادبية / ٦١

٢٨- الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ١٦

٢٩- نهج البلاغة / ٥٠٠

٣٠- الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني / ١٦

٣١- نهج البلاغة / ٤٧٨

٣٢- المصدر السابق / ٤٨٠

٣٣- المصدر السابق / ٢١٧

٣٤- عبد الهادي الفضلي ، نحو أدب اسلامي / ٨

٣٥- حبيب آل جميع ، نظرات في الأدب الرسالي / ٦٠

٣٦- نهج البلاغة / ٢٥-٢٦

٣٧- المصدر السابق / ٢٦

٣٨- المصدر السابق / ٢٨-٢٩

الفصل الثامن نهج البلاغة

- ٣٩- د. محمود البستاني ، الإسلام والأدب / ٥٤
- ٤٠- نظرات في الادب الرسالي / ٥٦ - ٥٧
- ٤١- الواقعية الاسلامية في الادب والنقد / ٤٤
- ٤٢- الإسلام والادب / ٢٩
- ٤٣- د. وليد قصاب ، من خصائص الادب الإسلامي (الوضوح) ، موقع الإسلام اليوم ، تحديث ٢٠٠٦ م
- ٤٤- نهج البلاغة / ٤٦٢
- ٤٥- من خصائص الادب الاسلامي (الوضوح) / ٢
- ٤٦- ينظر : د. نجيب الكيلاني ، مدخل إلى الادب الإسلامي / ٢٩
- ٤٧- من كلام الاستاذ عادل الهاشمي في : حوار حول الادب الاسلامي ومناهج دراسته
- ١٠/
- ٤٨- نظرية الادب في ضوء الإسلام ١١٦/٣
- ٤٩- د. عماد الدين خليل ، محاولات جديدة في النقد الإسلامي / ٩
- ٥٠- د. عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الادب الإسلامي / ٨٩
- ٥١- الادب الإسلامي وصلته بالحياة / ٥٥
- ٥٢- الملامح العامة لنظرية الادب الإسلامي / ١٧٢
- ٥٣- سورة الروم ، الآية (٣٠)
- ٥٤- مدخل إلى نظرية الادب الإسلامي / ١٤٧
- ٥٥- ابو الحسن علي الحسيني الندوي ، نظرات في الادب / ٣٣

نتائج مهمة

ظهر من خلال الفصول الثمانية لهذا الكتاب ما أراه حقائق مهمة في ميدان نظرية الأدب الاسلامي وأولها استقرار مصطلح (الأدب الاسلامي) في ساحة الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن ناقش النقاد الاسلاميون المصطلحات البديلة فرأوا أنها لا ترقى الى مستوى الادراك التأملي العميق في خصوصية مصطلح (الأدب الاسلامي) ورواجه بين المسلمين وغيرهم ، ودقة دلالاته وصدق تعبيره عن محتواه التصوري ؛ ذلك ان هذا المصطلح يمكن ان ينظر اليه من جهة أنه يستوعب كافة المنتوجات الادبية الاسلامية لكافة الشعوب المتسمة بصفة الإسلامية.

لقد استقر مصطلح الادب الإسلامي بمفهومه الاعتقادي الملتمزم بمبدأ الإسلام ، بل أصبح راسخ القدم في أدبنا المعاصر وحقيقته ثابتة في واقعنا الادبي ، ولم يعد موقف التجاهل والاستنكار أو الجحود والانكار ، مقنعاً ولا مجدياً ، وقد أصبح الاهمال هو مصير الكتابات المتشنجة التي تعارض الادب الإسلامي . وإن مصطلح الادب الاسلامي – بمفهومه الملتمزم – يقف قبالة الادب الجاهلي معبراً عن (الاسلامية) التي هي حالة لمسيرة الحياة الانسانية على منهج الخالق سبحانه وتعالى بالتزام مفاهيم الاسلام الالهية ، وليست هي مرحلة تاريخية محددة بعد صدر الاسلام أو غيره من العصور بل هي ممتدة في حياة البشر منذ ظهور الاسلام وحتى وقتنا الحاضر ، وبناء على هذا يكون الادب الاسلامي حالة ايضاً تعبر عن التزام الاسلام واتخاذ منهجاً في الادب ابداعاً ونقداً وهذا هو المفهوم الذي استقر عليه مصطلح الادب الاسلامي في معظم الدراسات النظرية والنقدية التي قدمها

نتائج مهمة

النقاد والادباء الاسلاميون في العصر الحديث ، فهو يمثل نظرية في الادب ومذهباً في الابداع الادبي ، أما أولئك الذين يصرون على رفض هذا المصطلح وحصره في سجن فترة من التاريخ السحيق ، فإنهم في الحقيقة يخدمون اهدافاً ومصالح بعيدة عن الاسلام وقد جاءت معظم دراساتهم النقدية والتاريخية للأدب تحمل رؤية ناقصة ومشوشة إن لم نقل محرفة رغم ادعاء بعضهم بالانتساب الى الاسلام أو اتخاذه صبغة لتلك البحوث والدراسات. أما فيما يخص تعريف الأدب الاسلامي فقد قدم الباحثون والنقاد الاسلاميون تعريفات متعددة انطوت على ركنين أساسيين ، أولهما : التعبير الجمالي المؤثر بالكلمة . وثانيهما : التصور الإسلامي للوجود . ومن خلال هذين الركنين تُتخذ شخصية الاديب المسلم وعمق ايمانه بمبدأ الاسلام ، اساساً في انتاج الادب الاسلامي .

وهذا ما يجعل الالتزام شرطاً في الحكم على إسلامية الأدب ، فلا يدخل فيه ما ينتجه الادباء غير الاسلاميين من ادب يختلط ببعض تصورات الاسلام او يلتقي معها في جهة من الجهات ، إذ يبقى مثل هذا الادب بعيداً عن حقيقة الادب الاسلامي ، وهذا ما أكدته اغلب النقّاد الاسلاميين ، اذ يلعب الارتباط الوثيق بين نفس الأديب المسلم وابداعه الأدبي ، دوراً مهماً في استقلال الأدب الاسلامي وتحديد مقوماته الذاتية وعدم انسياقه في تيار التقليد والتبعية الذي جرف معظم نتاجات الادباء العرب في العصر الحديث رغم انتمائهم الظاهري - بحسب هوياتهم الرسمية - الى دين الاسلام . فراحوا يخوضون في ادب الجنس والعنف والعبث واللامعقول وغيرها من مذاهب الادب وتياراته الباطلة.

نتائج مهمة

ولذلك لا يستطيع الناقد المنصف أن يصف أحد هؤلاء الأدباء بأنه أديب إسلامي أو حتى مسلم فالأديب المسلم هو من التزم بتعاليم دينه وعبر في أدبه من خلال إيمانه العميق وصدر فيما يقول عن نفس مشبعة بروح الاسلام وحقيقته الابدية الخالدة ، والأديب المسلم عليه – بجانب هذا – تبعات ومسؤوليات جسام تكون حلقة في عنقه حتى يؤديها بأمانة وصدق وإخلاص وتجرد لعل في مقدمتها أن يجعل أدبه أدب بناء لا أدب هدم وينبوع خير لا شر ، ورسالة اصلاح لا تخريب وأن يكون له اثر في الحياة بعد مماته مما يحمده عليه الاسلام .

وظهر من الحقائق المهمة في هذا الكتاب أيضاً أن توحيد الباري عز وجلّ يُعدّ محوراً مركزياً في نظرية الأدب الاسلامي تدور حوله جميع الموضوعات التي يعالجها هذا الأدب ، ولا غرابة في هذا الأمر اذا علمنا أن هذا الأدب منبثق عن التصور الاسلامي للكون والانسان والحياة وأن أساس هذا التصور هو عقيدة التوحيد التي تقضي بارتباط المخلوقات جميعاً بخالقها جلّ وعلا ارتباط الفقر والحاجة اليه في كل لحظة من لحظات وجودها وكيوناتها .

وقد ترسّخت هذه الحقيقة في فطرة الانسان وغيره من الموجودات ، وتقررت في رسالات الأنبياء منذ عهود سحيقة لا علم لتاريخ الأديان بها ، وتضمنت تلك الحقيقة الكبرى توحيد الألوهية واختصاصها بالله سبحانه كما تضمنت توحيد العبودية له وحده بلا شريك . وتتجلى عقيدة التوحيد بأجلى صورها في الاسلام. وفي القرآن الكريم إشارات عديدة الى ان مبدأ الاقرار بوجود الله تعالى ووحدانيته لا يقتصر على الانسان ، بل هو ميل

نتائج مهمة

عام في جميع الموجودات وذلك هو معنى العبادة والطاعة للخالق والعمل بمقتضى ارادته. فهذا الكون كله يتوجه الى الله بالطاعة والعبادة .

وحين تتأصل هذه العقيدة في نفس الانسان فانها تصل بينه وبين حقيقة الالوهية بشتى المشاعر من الحب والرغبة والخوف والطمع والامل والرجاء وتصل بين الانسان والكون والحياة بصلات من التعاطف والمودة والقربى ، وتصل بينه وبين أخيه الانسان برباط من الحب الحي المتدفق الفياض ، وإن الأدب الاسلامي ليحتفل بتصوير هذه العواطف السامية التي تفيض بها النفوس المؤمنة بعقيدة التوحيد ، وأولها عاطفة الحب لله عز وجل .

ويستحيل هذا الحب الإلهي لدى الأديب الاسلامي الى رؤية كونية توحيدية لا تقنع بالظواهر المحسوسة بل ينفذ نورها الى أعماق الوجود ، وتنطلق من هذه الرؤية التوحيدية الشاملة لأنحاء الوجود عواطف انسانية جمّة يحتفل بها الأديب الاسلامي بعد أن يحصل على وعي تامّ بحقيقة التوحيد حتى ليصبح كل ما يبدعه من أعمال أدبية ضرباً من تسبيح الباريء سبحانه وتقديسه والاقرار بربوبيته ووحدانيته والخشوع لعظمته المحيطة بأنحاء الوجود ، فغاية ما ينتجه الأديب الإسلامي هو هذا التوحيد الخالص لله عز وجل بما يقتضيه هذا التوحيد من مقتضيات في الحياة الانسانية .

فإن حقيقة التوحيد لا تقتصر على الشعائر التعبدية بالتوجه الى الله والطلب والرجاء والخشية والتقوى مما هو في ضمير المسلم ، بل إن هذه الحقيقة الكبرى تشمل كذلك حياة المجتمع بما تقوم عليه من منهج في التشريع والتوجيه ونظام المعيشة وقواعد الارتباطات وميزان القيم

نتائج مهمة

والاعتبارات . وإن ما ينتج عن هذا التوحيد من وحدة وانسجام في البناء النفسي للفرد وفي البناء الاجتماعي كذلك ، يصبح هدفاً لإبداع الأديب الإسلامي كنوع من العبادة . وهنا يتجلى اثر الوعي والرؤية في تحقيق حال التوحد والاشراق في روح الاديب المؤمن العابد ، اذ إن إشراقه الروح في لحظات نقائها وارتفاعها عن كدورة الطين هي الكاشف الأقوى عن حقيقة التوحيد المنبسطة على كل ذرة من ذرات الكون والمهيمنة على ناموس الوجود بأكمله .

إن هذه الرؤية الواعية لنظام الكون ووحدته وارتباطه بخالقه ومدبره الواحد الأحد ، هي أهم ما يعتني به الادب الاسلامي ويحاول تصويره بمختلف الاشكال والاساليب الفنية ، وهو حين يصور مظاهر الكون ومجالاته الكثيرة - يهدف الى إشعار الانسان بوجود الله تعالى وإحاطته بكل شيء . وهنا تأتي ضرورة مبدأ التوحيد في تصحيح مسيرة الادب العالمي الذي دفعه تصور الانفصام النكد بين الخالق والمخلوق الى إشاعة ظواهر مرضية اتلفت مقومات الشخصية وزعزعت فطرتها السلمية كنزعة الصراع بين الانسان والطبيعة ونشر الخوف والاضطراب والقلق وتشجيع الظلم والاستبداد وحيوانية الانسان وهذه الظواهر هي شواهد الانحراف وعدم التوازن في شخصيات الادباء الجاهليين وتلوث فطرتهم وسطحية تصوراتهم للعالم وعدم قدرتهم على الانسجام مع النظام الكوني واكتشاف ما فيه من جمال وتساقق وروعة ، فلم يستطع أدبهم رؤية الواقع الحقيقي والنفوذ الى أعماقه ومعرفة أن الوجود بكل جهاته سبيل الى معرفة الحق تعالى والاهتداء الى ربوبيته ووحدانيته وحكمة خلقه وابداعه.

نتائج مهمة

وهذا ما يتكفل به الادب الاسلامي الذي يصور الارتباط الأكيد بين وحدة الوجود وتوحيد الخالق سبحانه وتعالى . ولا يقتصر الأدب الاسلامي على الشعر في خطابه التوحيدي ، بل له مجال واسع في فنون الأدب النثري من خطابة ورسالة ومقالة وقصة ورواية ومسرحية وغيرها ، ولدينا انتاج غزير لأعلام الأدب الاسلامي وكتّابه في هذه الفنون وعلى امتداد العصور وصولاً الى عصرنا الحاضر ، وقد استشهدنا بنصوص من هذا الانتاج خلال دراستنا لموضوع التوحيد في هذا الكتاب .

ومن أهم النتائج التي تقرر في هذا الكتاب أن الادب الاسلامي ليس مقيداً بموضوع محدد في النوع او الزمان او المكان ، بل هو واسع سعة الكون والحياة والانسان وليس مقصوراً على الموضوعات الدينية ، وهذا الاتساع والشمول في موضوعات الادب الاسلامي ناتج عن طبيعة التصور الاسلامي الشامل لجميع انحاء الوجود . ولما كان الادب وليد التصورات الشعورية عن الاشياء والواقع فمن الطبيعي أن تكون التجربة الشعورية لدى المسلم بلا حدود فيمكن للأديب أن يبدع في مختلف الموضوعات ويعالج شتى القضايا من مختلف الزوايا في عالم الغيب والشهادة ، في المرأة والجنس والسياسة والمجتمع والذات والقيم والعلاقات وفق تصوره الاسلامي .

ولعل سوء الفهم الذي وقع فيه النقاد المناوئون في اتهامهم الادب الاسلامي بالتفوق وضيق الافق، هو خلطهم بين موضوع هذا الادب ومضمونه ، رغم ما بينهما من فرق كبير فالموضوع شأن قبلي يقف عند حدود عتبة النص وسطحه وظاهره ، أي إن له وجوداً قبلياً سابقاً من حيث الزمن والخلق على النص ، وليس المعول على الموضوع وانما المعول

نتائج مهمة

على طريقة تفاعل الأديب مع موضوعه على مستوى التجربة الشعورية والصياغة الفنية .

فعندما يتفاعل الأديب مع موضوعه على هذين المستويين ، يكون ازاء امر جديد اسمه المضمون الادبي فهذا المضمون يدخل فيه مجموع المعاني والافكار التي يتضمنها موقف وتصور يعكسان مستوى الوعي والحرية والمسؤولية في الرسالة التي يحملها الأديب من خلال عملية انتقال الموضوع من مجاله الطبيعي في الواقع الخارجي ، الى مجال فني يمتد في ذات الأديب ويكتسب منها لونه وسعته وعمقه ، لذلك يمكن القول بأن الموضوع الاسلامي وحده لا يكفي لصنع ادب اسلامي . فالذي يعتدّ به هو المضمون وهو حسيلة التشكيل الفني وتحول الموضوع من عالمه الخارجي الى عالم الفن ، وهذا يعتمد على موهبة الأديب حين يكون أصيلاً غير مقلّد لغيره فيما يكتب ، إذ في اعماق كل اديب ميسم ذاتي يمكن أن يدمج كل شيء لو كان متحرراً من التقليد ، وطابع الأديب ليس ميسماً يختاره بإرادته أو يستعيره من غيره ، وانما هو لون نفسه الذي يظهر على كل ما يخرج من النفس ، ويسمي بعضهم هذا الطابع الادبي والفني بالأسلوب ويعرفه بأنه طريقتك الخاصة في الظفر باعجاب الغير وشعوره وفكره ليرى ما ترى ويحس ما تحس ويفهم ما تفهم .

فروية الأديب وعمق تجربته الشعورية في معاناة الموضوع وقوة حدسه في اكتشاف جهاته وعلاقاته ، لها اثر كبير في ايجاد حالة التنوع وعدم التكرار في الاعمال الادبية حتى المشتركة منها في موضوع واحد ، ومن هنا يكتسب الادب الاسلامي تنوعه وحيويته فرغم انطلاقه من قاعدة اساسية واحدة هي التصور الاسلامي للوجود ، ولكنه يظل حافلاً

نتائج مهمة

بمضامينه المتنوعة التي لا يمكن أن تكون نسخاً مكررة إذا قدرنا صدق الأديب الاسلامي في تجربته الشعورية وفي تعبيره عنها ، وبهذا تسقط دعاوى بعض الكتّاب المناوئين لخط الأدب الاسلامي في اتهامهم هذا الادب بالنزعة العقائدية المؤسسة على مضامين محددة ، وفيما قدمنا من تعريفات الأدب الاسلامي والتفريق بين موضوعاته ومضامينه ، ردّ واضح على دعاوى أولئك الكتّاب الذين أخطأوا في فهم المعنى الحقيقي للأدب الاسلامي .

لقد تبين من مباحث هذا الكتاب أن الادب الاسلامي يستند الى قاعدة التوحيد التي ينهض عليها بناء الرؤية الكونية التوحيدية والتصور الشامل للكون والانسان والحياة والمجتمع المحكومة جميعاً بالسنن الالهية المحققة للتوازن والنظام والوحدة وبالتالي الجمال في الوجود عامة . ولما كان الهدف الأسمى للأدب الإسلامي هو الكشف عن هذا الجمال الكلي الكامن في صميم الوجود والمتجلي في مراتبه المختلفة كحقيقة واحدة مشككة ، فقد أصبح التوحّد والانسجام والتوازن من أهم مقومات الأبداع الأدبي الإسلامي .

ولابد أن يظهر اثر هذه المقومات فيما ينتجه الأديب الإسلامي من عمل أدبي كقيم شعورية وتعبيرية مميزة تمنح ذلك العمل صفته الإسلامية الأصيلة . وأول ما نلمسه من قيم الشعور في العمل الأدبي الإسلامي هو قيمة الحق الناتجة عن ارتباط الأديب بالحقيقة الإلهية الكبرى والتواصل معها وعدم الانقطاع عنها لحظة من الزمن . ويتحقق هذا التواصل الدائم من خلال الارتباط بالسنن الإلهية المحركة للوجود بمختلف ميادينه الكونية والإنسانية والاجتماعية التي تكوّن مادة العمل الأدبي ورصيده الواقعي،

نتائج مهمة

وعلى هذا فإن أي موضوع يتناوله الأديب الإسلامي - من الكون والانسان والحياة والمجتمع - لا بد أن ينظر اليه من خلال ارتباطه بالسنن الالهية المحددة لموقعه الحقيقي في سلسلة الوجود الكبرى .

وإن هذا المنهج في الرؤية هو أخص ما يميز الأدب الإسلامي ، وهو الدليل الواضح على أن تجربة الأديب الإسلامي هي تجربة الشعور والوعي الكامل بموضوعه الوجودي . وهذا يعني أن الابداع الفني الذي يتميز به عمل الاديب المسلم هو حصيلة ارهاصات ونتيجة تجارب عديدة وليس مجرد طفرة تظهر فجأة بلا اسباب او سوابق او دوافع كما يدّعي بعض الادباء الايديولوجيين في تفسيرهم الكتابة الادبية بأنها عبارة عن تجلي قوى اللاشعور وظهورها .

أي ان الادب في نظر هؤلاء هو عمل لا شعوري بحت ، ويزعم هذا الزعم كثير من الادباء العرب وما هذه الا احدى علامات السذاجة الفكرية ، بل انها مؤشر خطير ينبئنا بمدى تغلغل الفكر الاجنبي في عقول ادباء العالم العربي ومفكره ، فادعاء أن عملية الابداع الادبي عملية لا شعورية هو ترجمة حرفية لما تدعو له الفرويدية في مجال الادب . فقد ظهرت فعلاً كتابات اوربية توصي بتطبيق المنهج الفرويدي على الادب والفن ، فما كان من ادبائنا الا ان استجابوا لهذا الامر تحت تأثير التنويم الفكري والتخدير العقلي . ان المنهج الاسلامي يأخذ بيد الاديب المسلم في غير هذا الاتجاه ، أي باتجاه الشعور والوعي الكامل بتجربته الشعورية فيجعل للعقل نصيباً ودوراً في ابداع النص الأدبي بما له من قيمة على حراسة ثوابت العقيدة وأصولها الراسخة وحقائقها المطلقة التي لايمسها التغير أو التطور ايماناً

نتائج مهمة

منه بالله وسننه الثابتة في نفسها والدافعة - في ذات الوقت - لحركة التاريخ والتطور الانساني .

وكما شهدنا دور الفكر وأثره في الادب الاسلامي ، فكذلك للعاطفة ، دورها وأثرها في هذا الادب إذ ينظر الى عواطف الانسان نظرة تكاملية معمقة لا مجال فيها لأي افراط او تفريط فلكل عاطفة مكانها اللائق بها ونصيبتها من المعالجة والاهتمام . وبديهي ان خاصية التكامل في التصور الاسلامي للعواطف تستند الى حقيقة أصيلة لا مناص منها ألا وهي أن كيان الانسان كل متكامل يفكر ويشعر ويتحرك بذاته كلها في آن واحد .

أما أدباء الجاهلية من أتباع الأيديولوجيات الضالة فإنهم يقتصرون على تصوير جانب واحد دون غيره مما أفسد طبيعة العواطف في أدبهم حين عمدوا الى تجزئتها وتقطيعها وايثار بعضها على بعض ، اننا نجد فارقاً واضحاً بين اهتمام الادب الاسلامي بالعنصر العاطفي واهتمام الآداب الارضية الاخرى التي تستغل العواطف البشرية المنخفضة وتسخرها لتحقيق مطامعها الآنية ، كما نشهد ذلك في الآثار القصصية والمسرحية الحديثة التي خضعت لتيارات فكرية منحرفة حاولت ان تخاطب جانباً واحداً من الشخصية الانسانية وتركز عليه . أما سبيل المنهج الادبي الاسلامي في هذا الميدان فهو الوسطية والاعتدال والاستقامة فلا يدعو الى كبت العواطف الفطرية او قمعها ، كما لا يدعو الى تميعها او اطلاقها دون قيد بل يدعو الى حياة سعيدة تتوازن فيها كل العناصر وتتكامل كل الطاقات والدوافع التي اودعها الله تعالى في كيان الفطرة البشرية .

وبهذا فإن منهج الأدب الاسلامي يضع عنصر العاطفة موضعاً حسناً يفيد الفن والحياة والاخلاق بعكس المناهج الجاهلية التي سخرته لنشر

نتائج مهمة

الفساد والانحلال وحمل الناس على التميع والانحراف والضلال ، ويهتم المنهج الاسلامي كذلك بعنصر الخيال في العمل الادبي ويرسم له حدوده المعقولة اذ يلتجئ الى نمط من التخيل المرتبط بالواقع في انماطه الاربعة : الحسي ، الذهني ، النفسي ، الغيبي ومن هنا يكتسب عنصر التخيل في التصور الاسلامي بعداً واقعياً مختلفاً عن البعد الوهمي الذي تعتمده التصورات الأرضية . وفيما يخص ميدان القصة وجدنا أن على الاديب المسلم الاقتداء بالقرآن الكريم الذي قدم لنا نماذج رفيعة من القصص الديني لا يشك مسلم في انها قصص قد وقعت حقاً فيما مضى من أمم سلفت ، وكان في غنى عن القصص الخيالية الوهمية التي لا تعتمد على اساس من الواقع التاريخي ، ما دام هذا الواقع غنياً بالعبر والاحداث الانسانية الحقيقية ، فجدير بالقاص المسلم أن يتجنب الوهم والخيال الكاذب في بنائه لقصصه اقتداءً بواقعية القصص القرآني إذا كان يؤمن حقاً بأنه أحسن القصص . وينبغي التمييز هنا بين الخيال القصصي (الكلي) والخيال البياني (الجزئي)، فهذا الاخير لا يعدو أن يكون صوراً محلية ورموزاً يستخدمها الاديب في التعبير عن افكاره أو الاشارة الى الابطال أو الاحداث اشارات غير مباشرة سعياً وراء الاتقان الفني أو تجنباً لمضايقة السلطة ويمكن ان يستخدمه ايضاً في إعادة ترتيب احداث القصة ترتيباً جديداً يحقق لها مزيداً من الفنية والتأثير ، شرط أن لا يخل هذا بواقعية الاحداث أو تاريخيتها ، ونحن واجدون في القرآن الكريم والحديث الشريف ، العديد من هذه الصور البيانية الطويلة التي جاءت بصيغة الامثال القصصية القصيرة ابتغاء توضيح فكرة أو عظة أو نموذج إنساني .

نتائج مهمة

فهذا النوع من التصوير والخيال البياني لا غبار عليه في الادب الاسلامي ، أما ما ينبغي على الاديب المسلم أن يتجنبه فهو الخيال القصصي الذي يبتدع فيه القاصّ أحداث القصة كلياً من مخيلته فيبنيها على هيكل لا صلة له بالحقيقة أو بالتاريخ أي لا صلة له بالواقع ، كما نشهد ذلك في الكثير من القصص الجاهلي المعاصر ، وهو ما يرفضه الادب الاسلامي الذي يسعى الى ربط الخيال بالواقع لتحقيق حالة التوازن في جوهر العمل الادبي وتحاشي مواقع الاضطراب والخلل الفني المؤثر سلبياً في تذوق هذا العمل وتقييمه . وهكذا يقدم التصور الاسلامي فهماً خاصاً لملكة الخيال وتوظيفها في الأدب بالاضافة الى بيان طبيعتها وتأثيرها باعتبارها ذات وجود أصيل في الكيان البشري وتأثير بالغ على سلوك الانسان نحو الايجابية او السلبية . دون أن يجعل لها حجماً أكبر من حجمها الحقيقي أو وظيفة أكبر من وظيفتها الطبيعية بل يخضعها لوظيفة الأديب الرسالي ودوره في تطوير الحياة والمجتمع .

ولا يخفى أن اداة الاديب الرئيسية في ابداع صورته الفنية هي اللغة بما تتضمنه من مفردات الالفاظ وتراكيبها ولهذا يحرص منهج الأدب الإسلامي على حماية اللغة الفصحى وصياغة أسسها وقواعدها الاصلية والابتعاد عن الالفاظ العامية وشوائب اللغات الاجنبية فلا تخرج الفاظ الاديب الاسلامي وتعابيرهم متفلتة من الاسس والقواعد مفصولة عن الجذور والاصول تائهة ضائعة وإن أي تحوّل او تجديد في اللغة وآدابها وعطائها لا يقوم على تلك القواعد والاسس ولا يرتبط بالجذور ، هو انحراف لا يحمل بركة التطور وهو هدم لا يحمل خير البناء ومما يؤسف له ان لغة القرآن واجهت معاول هذا الهدم التي حملها دعاة (الفرعونية) في

نتائج مهمة

محاولتهم ان يجعلوا العامية لغة الكتابة ، وحاول البعض الآخر ان يدعوا الى كتابة العربية بالاحرف اللاتينية ، ولم تذهب هذه الدعوات سدى بل كان لها أثرها البعيد المدى اذ امتلأت المطبوعات القصصية والروائية الجديدة بحوار عامي .

وهذا ما يتنافى مع الاصاله في ادبنا الاسلامي لأنها مرتبطة بلغة الاسلام اللغة العربية الفصيحة البليغة ، وتظل الحقيقة التي لا شك فيها أن ازدواج اللغة لن يكون بأي حال من الاحوال في مصلحة فننا وأدبنا . ونحن لا نجد - في الغالب - دولة من دول العالم تكتب بعامية وفصحى وإن ظهر في بعض الدول قليل من الكلمات أو التعبيرات العامية البسيطة ذات الدلالة . ولاشك أن اللغة الفصحى هي لغة الفن والكتابة والعلم أيضاً لأنها لغة محددة الاصطلاحات والدلالات . ولا يعني هذا ان يقتصر الأدب الإسلامي على اللغة العربية وحدها ولا يتعداها إلى غيرها من اللغات إذ ان تباين العالم الإسلامي واختلاف لغاته يجعل من الضروري لهذا الأدب العالمي أن يكتب بلغات أخرى كالفارسية والأوردية والتركية ، بل والانجليزية والفرنسية والالمانية وغيرها من لغات الدنيا . ومن ثم يدعوا بعض النقاد الاسلاميين إلى ترجمة هذه الآداب إلى اللغة العربية لغة القرآن الكريم كي يسهم في النهوض بدراساتها علم (الأدب المقارن) . وإن كان البعض الآخر من هؤلاء النقاد لا يرى في الترجمة حلاً مناسباً لتوحيد الادب الإسلامي من لغاته المختلفة ولذلك يدعوا إلى توحيد هذه اللغات بلغة اسلامية واحدة ، وهي الطريق إلى أدب اسلامي موحد يوظف في خدمة الإسلام والمسلمين ، وهذه اللغة الاسلامية هي لغة القرآن الكريم .

نتائج مهمة

ونحن نقول : حتى يتحقق هذا الهدف الكبير فلامناص من ترجمة الآداب الاسلامية بعضها إلى بعض على طريق التوحيد الشامل للآدب الإسلامي وللأمة الاسلامية كذلك وقد قيل: إن ما لا يُدرك جُلّه لا يترك كُله . وإذا كان محور حديثنا عن لغة الأدب الإسلامي هو اللغة العربية وخصائصها التعبيرية ، فلا بد من معرفة الأديب الإسلامي بتلك الخصائص الشاملة لمفردات اللغة وتراكيبها ومنها الإيقاع في العبارة الذي يعدّ مهماً في العمل الأدبي بما يبتعثه من الاثارة والامتناع والاحساس بالجمال عند المستمع ولهذا فهو يعدّ من السمات المميزة للشكل الفني عن غيره من الأشكال وتظهر أهميته من خلال ارتباطه بطبيعة التركيبية البشرية التي تقوم حركتها وتعبيراتها على اساس من الانتظام في الحركة الجسمية وفق العبارة المنطوقة ، ولا يخفى أن لطبيعة العصر وثقافة المجتمع أثراً واضحاً فيما يختاره الأديب من نوع إيقاعي في عمله الفني .

ولا ينحصر أثر العصر في نوع الإيقاع في العمل الأدبي ، بل يتجاوز ذلك إلى الأسلوب الأدبي بشكل عام . وإن المنهج الإسلامي لا يحجر على الأديب الملتزم ابتكار أساليب وبنى تركيبية يراها جميلة وإنما يشجعه على ذلك لأن سنة التطوير أصيلة في الكون والحياة ، بيد أنه يعينه في ذلك بوضع ضوابط حكيمة تصون اجتهاده وتحفظه من الوقوع فيما لا تحمد عقباه . وأول الضوابط التي يضعها المنهج الإسلامي لأسلوب الأديب هو عدم المباشرة في تناول موضوعاته وعرض أفكاره ومن هذا المنطلق يتبين خطأ الرأي السائد لدى كثير من المثقفين والأدباء الاسلاميين وغير الاسلاميين حين يتصورون الأدب الإسلامي خطبة وتقريراً وإرشاداً والواقع أن هذا التصور الساذج له أثر سلبي في نفوس

نتائج مهمة

المبدعين وأصحاب المواهب من الأدباء الاسلاميين اذ يصيبهم بالإحباط ويمنعهم من مواصلة العطاء ، بالاضافة إلى أثره المنفر للمثقفين من قراءة الاعمال الادبية الاسلامية والتواصل معها ، والحق أن التصور الإسلامي للأدب لا يقر هذا التصور الخاطئ اذا عرفنا أن مهمة الفنان الإسلامي – وبضمنه الأديب طبعاً – هي الكشف عن قوانين الجمال الكامنة في صميم الوجود .

ولا يتأتى هذا الكشف الجمالي الكبير إلا بتحرّي الدقة والاتقان في وصف المشاعر والاحاسيس المتوازنة في نفس الأديب المنفعلة بالموضوع الجمالي والمنسجمة مع نظام الوجود وسننه الالهية وناموسه الاكبر ، وإن جمال المضامين الادبية ينبع – بنسب معينة – من درجة تمثّل الاسلوب الفني لها ومن دقة الأديب في استخدام رصيده الفني واجتهاده في حسن الصياغة لمعانيه واختياره الأسلوب المناسب لموضوعه إن كان شعراً أو قصة أو غير ذلك من الأنواع الأدبية بما تظهر من خلاله جماليات الموضوع المتناول الذي قد يضعف محتواه وتنقص قيمته الفكرية والدلالية باتخاذ الأديب أسلوباً ركيكاً وشكلاً جامداً لا حياة فيه.

وبشكل عام ومهما يكن الموضوع الذي يعالجه الأديب الإسلامي فلا بد من عرضه بأسلوب فني جميل مؤثر يتجلّى فيه الاحسان والاتقان وليس من الاتقان أن يتحول الأدب الإسلامي إلى تعاليم وخطب وارشادات ونصائح بعرض مباشر للموضوعات ، بل لابد للأديب الإسلامي من الاهتمام بطريقة تناول الموضوع والسير فيه لأن هذه الطريقة هي اقرب الخصائص التعبيرية إلى الخصائص الشعورية، وهي التي تحدد أكثر من أية خاصة تعبيرية أخرى ، طابع الأديب الاسلوبي ولأنها ناشئة عن خاصة

نتائج مهمة

عقلية وشعورية فهي أقرب إلى أن تكون سمة شخصية يصعب وضع قواعد عامة لها إلا في حدود واسعة شاملة . وبصورة عامة فإن الأديب الإسلامي مطالب بعرض تجربته الشعورية بأن يصف جزئياتها ويسجل الانفعالات التي صاحبها في نفسه وكلما كان دقيقاً في سرد التفصيلات التي مرت بها التجربة من خلال النفس – على قدر ما تسمح به طبيعة كل فن من فنونه – كان ذلك أدعى إلى اكتمال العمل الأدبي وأضمن لاستجاشة النفوس واستثارة المشاعر وحرارة الاستجابة.

ويظل معيار التوازن والاعتدال والملاءمة بين طبيعة الموضوع وطريقة تناوله واسلوب عرضه ، هو المعيار الإسلامي الصائب في تحديد قيمة العمل الأدبي مع تضمن هذا المعيار لخصوصية الأديب في شعوره الإسلامي ومدى عمق تجربته الشعورية وشمولها وصدقها بالمقاييس الإسلامية . ومن خلال هذا التوازن يمكن أن يحقق الأدب الإسلامي وظائفه الرسالية العديدة وأولها تصحيح المفاهيم الخاطئة التي وقع في شباكه المسلم المعاصر بتأثير الأفكار الغربية الوافدة والشعارات الزائفة التي غصّت بها الحياة الإسلامية في مجالاتها المختلفة مما أدى الى تحريف مفاهيم الاسلام وتقليص دوره في الحياة وابتعاد الانسان عن منهجه الشامل ، ومن ثم ابتعاده عن ادراك السنن الالهية الحاكمة والمطورة للحياة ، فغفل المسلم عن القيام بدوره الرسالي وغامت ببصره – في كثير من الأحيان – حقيقة الوجود وغايته ومصيره ، وأصبح يضرب في شعاب تجاربه على غير هدى او بصيرة فوقف بإدراكه للأشياء عند ظواهرها وسطوحها دون النفوذ الى أعماقها وحقيقة علاقته بها بعد أن جهل السنن الالهية العامة في هذا الكون .

نتائج مهمة

وإن الادب الاسلامي يمكنه أن يقوم بدور فاعل في تصحيح هذه المفاهيم الخاطئة بتقديم التصور الاسلامي الصحيح لطبيعة الانسان والكون والحياة وعلاقتها الواقعية الهادفة الى تطوير الانسان وتحقيق غايته في الوجود ، وكل ذلك طبعا من خلال الفن المؤثر الجميل الذي يقدمه الادب الاسلامي اداء لوظيفته المنهجية في توسيع نطاق العرض وفتح آفاق جديدة لتحقيق التواصل بين الانسان المعاصر ومبادئ الاسلام في عصر يمثل الادب والفن واجهته الثقافية ويختص الادب بموقعه المتميز في الوجود الحضاري باعتباره جزءاً من التاريخ القومي لأمة بل هو تاريخ متألق لمراحل نهوضها وارتقاها .

وهنا يمكن أن يؤدي الأدب الاسلامي وظيفة أخرى من وظائفه الرسالية متمثلة في دعمه فكرة التفسير الاسلامي للتاريخ بكشفه عن دوافع الحركة التاريخية فيما يعرض وابرازه الارتباطات الخفية والظاهرة في حركة الاحداث والشخصيات بين المقدمات والنتائج وبين الفعل والجزاء وهو ينطلق في ذلك الكشف من ادراك سليم للسنن الالهية في تغيير المجتمعات البشرية وتعاقب الاجيال ضمن حركة التطور العام الصاعدة في مسيرها نحو التكامل الانساني الذي يجسد ارفع درجات المعرفة الحقة بالله والكون والحياة والانسان ، ويمكن للادب الاسلامي أن يصل الى كل ذلك من خلال تصويره وتحليله بعض التجارب التاريخية المحددة في الزمان والمكان ، وهو يعالج تلك التجارب بلغته الخاصة فيما يشبه الاستعادة او الاحياء من اجل عرض التجربة التاريخية كما لو كانت تحدث الآن وهو يسهم – بالاضافة الى ذلك – في توثيق تلك التجارب وحفظها من الضياع

نتائج مهمة

والتحريف والتزوير فضلاً عما يكشفه في معالجتها من ابعاد انسانية خالدة لا يستغني عن وجودها الحاضر او المستقبل.

ولا يعني هذا أن يقصر الاديب الإسلامي همومه على عرض القيم والمواقف الاسلامية في انتاجه بل يكفيه ان يهدم العقائد الضالة والمذاهب الباطلة ويكشف عن كذبها وزيفها وخدعها ، يكفيه ان يفضح آثراها في ألم الانسان وتعاسته وشقائه لكي يتضح للناس من كل ذلك ان البديل الحق هو الإسلام وحده . فمن هذا الطريق ايضاً يحقق الادب الإسلامي اهدافه في الارشاد والتوجيه وبعث المتلقي نحو التغيير النفسي والاجتماعي وبخاصة في عصرنا الحالي الذي يشهد صراعاً عقائدياً وفكرياً وحضارياً تنعكس آثاره كل يوم على حياة الانسان المسلم المعاصر الذي اصبح فريسة لضغوط هائلة تنصبّ عليه من كل مكان لتزيده من العقد والتأزم النفسي ما لم يشهد له التاريخ مثيلاً ، وهنا يأتي دور الأدب الاسلامي ليؤدي وظيفة نفسية ضرورية في رفع الضغوط عن هذا الانسان وتحصينه ضد عوامل التدمير والافناء وتطهيره من المخاوف والهزائم والعقد واستعادة توحده وتحرره وقدرته على مواصلة السير نحو تحقيق المبادئ والقيم الاخلاقية والتربوية التي يسعى الأدب الإسلامي إلى تعزيزها في ضميره وسلوكه بوصفه أدباً أخلاقياً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه .

ومن خلال القيام بهذه الوظيفة التربوية الكبرى يؤكد الأدب الإسلامي علاقته الوطيدة بالمجتمع ومشاكله وعلاقاته المتطورة والمتجددة مستمداً خيوط هذه العلاقة من التصور الاسلامي العام الذي يدفع بالأديب المؤمن الى احترام المجتمع المسلم وعدم النظر اليه نظرة الاحتقار والازدراء والكره رغم ما قد يوجد فيه من ظواهر السوء والتدني وركيزة هذه

نتائج مهمة

الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها الأدب الإسلامي هي النظرية الإسلامية التي لا تؤمن بسلبية الإنسان ولا بضالة الدور الذي يؤديه لتطوير الحياة ، ومن ثم فالأدب الإسلامي لا يهتف بالكائن البشري في ضعفه وهبوطه ولا يملأ فراغ مشاعره بأطياف اللذائذ الحسية ، إنما يملأ فراغ حياته بالأهداف التي تطور الحياة .

فرسالة الأدب الإسلامي في هذا العصر أن يفجر في المجتمع مكامن القوة والبطولة ومنابع البسالة والتضحية من أجل المبدأ وكسر قيود الظلم والاضطهاد التي صنعها المستعمرون وتلاميذهم الحكام الجائرون .

ويمكن لهذا الأدب أن يحقق حداً أدنى من التوحد الإسلامي في الاحساس والرؤية والتجربة في عالم يسوده التمزق والتباعد والقطيعة وسوء التفاهم والبغضاء ، ولا يتحقق هذا التوحد المنشود إلا في ظل الإسلام ومبادئه وتعاليمه وأخلاقه وروحه التي يحملها الأدب الإسلامي ليقدمها صورة للمجتمع الإسلامي المنشود من خلال قصة أو قصيدة أو مسرحية أو رواية أو مقال .

واتضح من مباحث هذا الكتاب أيضاً أحدُ المبادئ المهمة في نظرية الأدب الإسلامي ، وهو النظر إلى أية ظاهرة اجتماعية من خلال موقعها الحقيقي في سياق النظام الاجتماعي الخاضع للسنن الإلهية الحاكمة لحركة التاريخ والتطور الحضاري ، والمرتبطة بسنن الله في الكون عامة ، فمن هذه السنن مجتمعة يتكون النظام الكوني المتناسق والمنسجم في وحدة لاتحيد عن خطها المرسوم في لوح الازل ، وانما عقول البشر هي التي قد تنحرف عن مهيع التناسق الكوني إفراطاً أو تفريطاً ، قصوراً عن ادراك وشائج التناسق ، او جموحاً في ارتياد تلك الوشائج فتتوهم وتتخيل ، ثم

نتائج مهمة

لا تلبث الحقائق الكونية في سنن الله أن تردّها إلى دائرة الحقيقة الكونية الكبرى بأن قضاء الله وقدره وراء كل وجود وحركة في الكون أو المجتمع ، ولا ينكشف جوهر هذا الحق لعقل الانسان إلاّ بعد إيمانه بالله وقدرته المطلقة وعدله وحكمته .

أما حين يتجاوز العقل رحاب الايمان فسوف يطوّح به الغرور في متاهات لامعالم لها ويحسب السراب ماء فيجري إلى حيث لا يرتوي ويظل دائراً حول نفسه لايهتدي إلى حقيقة السنن الربانية الثابتة ، فبغير النظرة الايمانية المستندة الى الفطرة السليمة يضطرب التصور لهذه السنن وتضطرب العلاقة والتعامل والموقف ، ويصبح موقفاً ينشر الفساد في الأرض والفتنة بين الناس . فالحياة في نظر المؤمن ليست صراعاً مع الكون ولا صراعاً مع سنن الحياة ولكنها وعي وتدبّر وعبادة وسعي نحو التكامل وهذا هو الدور الاصيل للانسان في تحريك التاريخ واضفاء الخصائص الانسانية التي تلون المسيرة الاجتماعية وتهبها صبغتها المشتركة ووحدتها الفطرية الأصلية التي بُني عليها وجود الانسان بكل أبعاده الانسانية .

ولا يعني هذا التأكيد على الفطرة رفض دور العوامل الاخرى في صنع التاريخ ، بل إن هناك نوعاً من التوازن بين الفطرة المحركة وبين العوامل الاخرى كالقوانين الكونية المحسوسة وغير المحسوسة ، والفكر والارادة الانسانيين ، والتوجيه السماوي عن طريق الاديان التي تشكل نقاط الضوء في التاريخ البشري . وعلى هذا فإن حركة التاريخ من وجهة النظر الدينية عامة ذات سياق واحد محكومة بالتوحيد ، ولذا هدفت الاديان جميعاً إلى احتواء هذه الحركة في أطرها التشريعية باعتبار أن هذه الاطر هي دليل

نتائج مهمة

الفرد والمجتمع في بنائهما لحركة التاريخ محكومين بسنن وقوانين متماثلة تأسيساً على الفطرة التي فطر الله الناس عليها . وهذا هو التفسير المتوازن لحياة المجتمع الإنساني وتطوره التاريخي ،الذي لاينبغي أن يغيب عن تصور الأديب الإسلامي خلال معالجته الفنية لأية ظاهرة من ظواهر المجتمع ، ايجابية كانت أم سلبية بالقياس إلى السنن الالهية المنبثقة من صميم التركيب البشري ومعطياته المحورية الثابتة فطرة وغرائز وأخلاقاً وفكراً وعواطف ووجداناً ، ومن قلب العلاقات والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة في العالم الذي يتحرك فيه الانسان .

ولا تؤدي هذه السنن الالهية دورها في حياة المجتمع بمعزل عن الفكر والإرادة الانسانيين لأن الانسان بعقله وارادته يشكل أرضية عمل السنن غالباً دون تجاهل التأثيرات الكبرى للعوامل اللارادية في التاريخ الحضاري للانسان ، الا ان التاريخ يبقى مصنوعاً ومصوغاً وفق الخط الفكري والارادي للانسان. وآيات القرآن الكريم تدل على أن السنن التاريخية لاتجري من فوق رأس الانسان بل تجري من تحت يد الانسان ف(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، (وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً) .فهناك توازن بين العوامل المحركة للتاريخ الحضاري وبين ارادة المجتمع التي تعتبر في اطار الفكر الخطوة الاساسية للتحريك . وبهذا التصور الشامل المتوازن للحياة الاجتماعية ، فإن المنهج الأدبي الإسلامي يطالب بالحاح بأن يعتمد النتاج الفني النظرة الاجتماعية الشمولية والتصور الذي يستقضي كافة أبعاد الحياة البشرية .

والسرّ في هذا أن عرض الموضوع بأكمله وتصوير عناصره وأطرافه أجمعها يمكننا من ادراك قيمته ورتبته الواقعية وآثاره الملموسة .

نتائج مهمة

وبديهي أن المذهب الأدبي الإسلامي يربط النظرة الشمولية إلى الموضوعات الاجتماعية بالنظرة العقائدية التي يقدمها ديننا الحنيف ، فيعتمد الى تركيز الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها ، ناظراً الى الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن من خلال تفسير شامل وعميق لطبيعة الانسان والمجتمع الانساني في وحدته وترابط أجزائه وظواهره وأثر السنن الالهية في حركته وتطوره وهذا أساس متين في معالجة الاديب الاسلامي لمختلف الظواهر الاجتماعية وتصوير النموذج الاسلامي المنشود للمجتمع الانساني بتاكيده على الصيغة المطلوبة لعلاقة المسلم مع مجتمعه بما يعزز الرابطة الاجتماعية بين المسلمين ويسهم في بناء المجتمع الاسلامي المتماسك.

ويختلف الادب الاسلامي – من هذه الجهة – عن الآداب الجاهلية التي حرصت على ربط الظاهرة الاجتماعية بجزء واحد منها وجعله العامل الاساس الذي يتحكم في توجيه الاسباب الثانوية وتصريفها ، وهذا النوع من التصوير لا رصيد له في الواقع المعاش بل هو منحصر في فرضيات ونظريات وهمية حاكها الفكر الجاهلي كي يضلل بها الادباء وسائر الناس ، كما فعل فرويد في محاولته اقناع الناس بأن علة العلل النفسية لا تعدو عملية الكبت الخطير الذي يصيب الغريزة الجنسية بسوء .

فأضحى الادب بعد ذلك يصور مظاهر المجون والخلاعة والعري والاختلاط الجنسي لعله يفلح في (تحرير) الانسان من (قيود) الدين والاخلاق التي كبلت غريزته الجنسية . أما دوركايم فذهب هو الآخر يحلل الظواهر الاجتماعية راداً اياها الى الضمير الجمعي الذي يمتلك قوة جبارة

نتائج مهمة

داخل كيان كل فرد تتمكن من توجيه سلوكه وتحديد تصرفاته ومشاعره ومواقفه . فالانسان – وفق هذا المنظور – ما هو إلا آلة يسيّرهما المجتمع لا أكثر .

ثم جاء ماركس ليزيد الطين بلة فدعا بكل تبجح الى أن نرفض تعاليم الدين باعتبار أن الانسان مسير خاضع للحتمية الاقتصادية التي تتلخص في وسائل الانتاج وانعكس هذا على ادب الواقعية الاشتراكية فصار يبين دوماً ان السبب الوحيد للمشكلات الاجتماعية هو الصراع الطبقي الذي يولد الفقر والبطالة والفساد الاجتماعي . إن هذه التفسيرات الاختزالية التجزئية للظواهر الاجتماعية قد شوهت حقيقة رسالة الأدب وجعلتها تتخبط في قضايا وهمية ونظريات باطلة تاركة التصور الشمولي الذي يرد كل المشكلات والأزمات الى ذات الانسان ككل لا الى جزء من أجزائها .

مقابل هذه التفسيرات الوضعية يجئ التفسير الاسلامي ليوضح ان الفهم الصحيح للقضايا الاجتماعية والعلل البشرية لا يحصل الا بفحص مصادرها التي تحوم كلها حول انحراف الانسان عن الصراط المستقيم الذي يتماشى وحاجاته الفطرية ودوافعه الحقيقية ؛ ولذلك يهتم الأدب الاسلامي بالفطرة الانسانية المحرزة للتقوى بنقائها الاصيل وحيويتها واحساسها بالمسؤولية امام نظام الكون ، فتكون الفطرة السليمة منطلقاً لدوافع الحركة في التاريخ وتطور المجتمع ، وبالمقابل فإن فساد الفطرة يطلق موانع الحركة والتطور متمثلة بالفساد الروحي والاخلاقي وإثم القلوب ورينها وانسدادهما وعماهما ووقر الأذان وتدسية النفس والاقتداء بآثار الأباء واطاعة الكبراء والسادة واتباع الظن والاسراف والترف وأمثالها مما يصد حركة الانسان على طريق الخير والصلاح والتكامل .

نتائج مهمة

وبهذا فان العامل المحرك للتاريخ يكتسب صفته الروحية اكثر من صفته الاقتصادية او المادية .

وعلى هذا الاساس تتعين اسباب تقدم المجتمع وازدهاره او انحطاطه وزواله ، ومن هنا تتبلور النظرة الروحية للاديب الاسلامي في تناوله وتصويره لأية ظاهرة اجتماعية باعتبار أن هذه الظاهرة جزء من الكل الذي تحركه العوامل الروحية والاخلاقية بالدرجة الاولى ، أما العوامل المادية والاقتصادية فإنها تأتي بالدرجة الثانية ، ومحور تلك النظرة الروحية هو الاهتمام بالفطرة الانسانية ومعطياتها واتخاذها أساساً في عملية التغيير والاصلاح النفسي والاجتماعي .

وعلى هذا فان الادب الاسلامي لا يستند الى العقد النفسية او تحريك نوازع الحسد والشهوة وحب الانتقام بين طبقات المجتمع الانساني بل يعالج الظواهر الاجتماعية في إطار القيم الانسانية ويرفض جميع التوجهات العنصرية والطبقية والمهنية والمحلية والاقليمية والفردية ، ويؤمن بتوجه رسالي واحد هو الاسلام والتسليم لله تعالى وحده ؛ لذلك فهو يحفز الحس الاجتماعي لدى المسلم ويضعه امام مسؤوليته الكبيرة تجاه المجتمع حيث يؤكد على الرابطة الوثيقة بينهما والتي لا يمكن أن تنقطع مادام الانسان يتمسك بتعاليم الاسلام وأحكامه .

ومن الواضح أن الصورة التي يرسمها الاسلام لعلاقة المسلم مع المجتمع الاسلامي ، هي الاطار الذي تنضج فيه الشخصية المتزنة في علاقاتها العامة . فلا تطغى نوازع الذات على سلوك المسلم ولا يسقط في جوف ذاته منعقلاً داخلها فلا يخرج إلا لغرض شخصي او لتلبية رغبة ذاتيه . وانطلاقاً من هذا المبدأ فان الادب الاسلامي يدعو الى الاخلاق

نتائج مهمة

الاجتماعية الفاضلة والآداب العامة الحسنة التي تزيد الكيان الاجتماعي قوة ومتانة . ومعلوم ان التماسك الاجتماعي يقوى ويشتد حين يتمثل الافراد كافة القيم الخلقية كالتعاون والايثار والكرم والتكافل والتناصح والتواضع والمحبة وما سوى ذلك .

وان الادب الاسلامي لا يميل الى السرد النظري والشرح العقلي لهذه القيم وانما يعتمد طريقة الوصف الواقعي والتمثيل الاجتماعي (أي تصوير نماذج بشرية مختلفة) بغية بيان اجتماعية هذه القيم ، أي امكانية انزالها الى الواقع الاجتماعي المعاش . اصف الى هذا ان نجاح الادب الاسلامي في غرس القيم الخلقية الفاضلة في نفوس الافراد لا يحصل إلا اذا روعيت خصوصيات العصر وظروف البيئة ومميزات المحيط الاجتماعي في اطار تصور شامل لطبيعة المجتمع الانساني وعلاقته بالله وسننه الجارية في كيان هذا المجتمع وحركته التاريخية والحضارية ، ذلك التصور الذي يتجنب الأحادية في تعامله وتفسيره لحركة التاريخ والمجتمع .

ومن واجب الاديب الاسلامي ان يستوعب هذه الحركة بجميع ابعادها ، وان يضع أية ظاهرة اجتماعية - يعمد الى تصويرها- في سياقها الصحيح من تلك الحركة الشاملة ، ويتخذ من هذا المنهج الاسلامي في الرؤية والتصوير معياراً صائباً في نقد الظواهر السلبية واستنكار مظاهر الشرِّ ومحاولة تصحيح الانحراف في السلوك الاجتماعي من خلال طرح البدائل المصورة في مواقف انسانية تهز مشاعر المتلقي وتوقظ هاجس النقد في عقله وتحفزهُ نحو التغيير، ولا يعني هذا ان يحول الاديب الاسلامي عمله الفني الى بحث اجتماعي او نفسي او موعظة دينية ، بل لا بد له من اتخاذ طريق الفن الذي يتميز بخصوصية في العرض والتصوير والاداء ، كما

نتائج مهمة

يتميز بالتركيز على جانب معين ينفذ من خلاله الى هدفه حتى يحقق قيمة الجمال الاساسية في الفن الى جوار قيمة النفع (المتعة والمنفعة للمتلقي) .

ورغم اهتمام الاديب الاسلامي بقضايا عصره ومشاكل مجتمعه الذي يعيش فيه ، إلا أنه لا ينساق مع جزئيات التجارب ويضيع بينها ، بل يجعل من رؤيته المتكاملة وتصوره الشامل بوتقة لصهر تلك الجزئيات وتوحيدها من خلال تناوله للتجارب الانسانية العامة الشاملة التي لا تموت بمرور السنين ؛ لأنها قضايا الماضي والحاضر والمستقبل ، ويشكل هذا التصور اساساً متيناً لموقف الاديب الاسلامي من الحياة في مجتمعه ، فلا يكون ادبه مجرد مرآة عاكسة لحياة هذا المجتمع لأن الادب حين يقتصر على النقل والتسجيل ، يفقد جدواه ويتحول الى ضرب من العبث بل سيكون اداة هدم للبناء الاجتماعي حين ينقل مظاهر القبح والشذوذ والشرّ ويؤكد وجودها كما تعارف على ذلك من يسمّون انفسهم بكتاب الواقعية الذين تمادوا في تصوير مظاهر العنف والجريمة والجنس والصراع الطبقي وغيرها من الشرور والقبائح وبالأخص موضوع الجنس والحب الجسدي واللذة البهيمية وما يتبع ذلك من تصورات وانفعالات .

والأدب الاسلامي الذي يعيش دائماً في أكناف القرآن ويتفياً ظلاله الوارفة يستطيع أن يتحدث عن كل علاقة حبّ نقية لافسوق فيها ولاعصيان . كما يستطيع ان يتحدث عن اثرها في دفع كل من الذكر والانثى الى ابراز ما يعتمل في نفسه من مشاعر وما يقوّي عزيمته على عقد الرباط المحبّب الى الله سبحانه وتوثيقه ، كما في وسعه أن يتحدث عن تقلّبات هذه العواطف بين التآجج والفتور والشّد والجذب ما دام ذلك كله يتمّ في حدود النظافة والنقاء ويجري على شريعة الله في إحلال الطيبات وتحريم الخبائث

نتائج مهمة

، ولا يقتصر موضوع الحب في الأدب الإسلامي على هذه العلاقة المعروفة بين الرجل والمرأة ، بل يتسع لعلاقة روحانية تربط اجزاء الكون بعضها الى بعض وتجعل منها وحدة منسجمة متماسكة تسير نحو هدف الهي عظيم . وما الحب الانساني إلا جزء من هذا المعنى الواسع للحب الكوني .

فكل علاقة ايمانية بينها الانسان المؤمن مع ابناء جنسه من البشر هي ضرب من الحب كعلاقته بالأب والأم والأخ والابن والزوج والصديق والقريب وغيرها من العلاقات ، بل إن الانسان المؤمن لتفيض منه عاطفة الحب حتى على سائر اجزاء الكون من الحيوان والنبات والجماد ، ويتسامى حب الانسان المؤمن حتى يصل الى أعلى درجاته وأسمى مراتبه في حبه لله وشوقه اليه ، وشعوره بأن الله سبحانه يبادل ذلك الحب بما يفيضه على قلبه من نعمة الانجذاب اليه . وان هذا الفيض من الحب الالهي حين يغمر قلب الاديب الإسلامي ويجري الى كل زاوية ومنعطف من احساسه ومشاعره ، يدفع بهذا الاديب الى ابداع ارووع الصور والنماذج الاجتماعية السائرة في طريق الله وسننه الدافعة نحو التقدم والتطور الحضاري .

وعطفاً على ما سبق قوله من اعتماد الأدب الإسلامي طريقة الوصف الواقعي والتمثيل الاجتماعي بتصوير النماذج البشرية المختلفة ، فإنه يركز اهتمامه على تصوير النموذج الإسلامي للشخصية الانسانية أو ما يمكن أن نسميه الشخصية الاسلامية المتوازنة ، وأول ما يقدمه من ملامح هذه الشخصية هو جانبها الفطري المتأصل في خلقه الانسان كموجود متميز عن سائر الموجودات بما وهبه الله من عقل وإرادة استحق بهما أن يكون مكلفاً بخلافة الله في الارض ، وفي ميدان الصراع بين الانسان والشیطان

نتائج مهمة

يجد الأدب الإسلامي آفاقاً واسعة وجوانب رائعة وحقوقاً خصبة للابداع الفني الاصيل ؛ فيصور الانسان في لحظة القوة ولحظة الضعف ، ولكن يهتف له دائماً من جانب الصعود ؛ فجانِب الهبوط موجود من نفسه لايحتاج إلى هتاف ، ولحظة الضعف لاتحتاج إلى تسجيل.

ولذلك يحرص الادب الإسلامي على كشف وإظهار مكامن القوة في شخصية الانسان متمثلة في تصويره متوازناً بانطلاق كل طاقة من طاقاته في حدودها الخاصة ، وتوازن قواه المتفاعلة في كيانه ، وأهم مظاهر التوازن التي يعتمد عليها الأدب الإسلامي في تصوير نماذج البشرية ، التوازن بين الارادة الالهية المطلقة والارادة الانسانية المحدودة مما له أثر كبير في شعور الانسان بكرامته وثقته بنفسه وتصميمه على صنع مستقبله ولكن في اطار الاستمداد من الارادة المطلقة والشعور بأن كل هذه القوى منه تعالى . واذا ما اختلّ هذا التوازن - نتيجة جهل بالاسلام - عاد محطماً لسلوك الانسان اذ يجره إما إلى الهزيمة والذوبان الذاتي والتحلل من المسؤولية أو إلى التجبر والتكبر والعلو على واقعه والانفصال عن جذوره الاصلية. ومما يؤسف له أن هذا التصور المتوازن للعلاقة بين ارادة الله وإرادة الانسان ، شهد اضطراباً وتزعزاعاً في مسيرة الفكر الفلسفي والعقائدي على مدى قرون عديدة من تاريخ الحضارة الاسلامية ، حيث ظهرت أفكار وآراء متطرفة في هذا الميدان الذي اتسع لنقاش وجدل طويل حول مسألة القضاء والقدر الالهي وحرية الانسان ، وأبرز المذاهب المتطرفة في هذا المجال ما سمي بمذهب الجبر الذي مثله الاشاعرة ، وما سمي بمذهب التفويض الذي مثله المعتزلة .

نتائج مهمة

ولما كان الاديب الإسلامي مطالباً باستقاء تصوراته الإسلامية من منابعها الاصيلة ليصدق وصف إنتاجه بأنه أدب اسلامي حقاً ، فلا بد له من التمييز بين المذاهب الكلامية لاستبعاد الآراء المتطرفة التي تصادم في عمقها ثوابت العقيدة الحقة في جهة من جهاتها . لأن اعتماد الأديب على تلك الآراء أو تبنيها لها يُحدث خللاً في تصوراتهِ عن الانسان وعلاقته بالله والكون والمجتمع مما يؤدي به إلى تصوير نماذج بشرية غير متوازنة فلا يصدق عليها وصف الشخصية الاسلامية التي يسعى الأديب الإسلامي إلى تحقيقها في إنتاجه الادبي . ومن هذا المبدأ المعرفي ، وجبت الإشارة إلى المذهب الحق في مسألة القضاء والقدر الالهي وعلاقته بحرية الانسان لأنها من المسائل المهمة جداً في بناء التصور المتوازن لنموذج الشخصية الانسانية في الأدب الإسلامي .

وقد تمثل ذلك المذهب الحق بمبدأ (الأمر بين الأمرين) الذي كشف عنه أئمة أهل البيت عليهم السلام ونسبوه إلى القرآن وعُرفوا بأنهم رواد هذا المذهب القرآني الذي يقع وسطاً بين المذهبين المتطرفين (الجبر والتفويض) ، فيقرر أن فعل الانسان الاختياري وسط بين الجبر والتفويض . وهذا المبدأ القرآني يعد أساساً محكماً في صياغة صورة البطل في الادب الاسلامي بمقابل صورته في الآداب الاوربية المعاصرة التي تناهبتها الفلسفات والافكار المتصارعة على مدى القرون الأربعة الاخيرة ، فتمزقت بين المدارس المختلفة في الفكر والفن وتوزعت بين التيارات المتنازعة حتى أصبح لشخصية (البطل) سمات وملامح تعبر بقوة عن هذه التيارات الصاخبة التي كانت وما زالت غير قادرة على الرسوخ والصمود ، وبدا البطل بصفة عامة - كإنسان العصر - غريباً ، ساخطاً رافضاً متمرداً

نتائج مهمة

لا يعرف الطمأنينة والاستقرار ولا ينعم بالسعادة أو الحب الحقيقي ، إنه يعاني الأرق والاكتئاب والوحدة والعجز ، وإن خواءه الروحي وامكاناته المحدودة وخضوعه لسيطرة الآلة ودورانه في ساقية المطالب المعيشية الآنية ، قد أفرغت كيانه من مكونات القوة والارادة القادرة على صنع التغيير ، ذلك هو البطل المعاصر في الآداب الأوربية ، بل وفي آداب الشرق التي تقلد وتعيش عالة على التراث العلمي والتكنولوجي والفكري للغرب .

ومن هنا تأتي الحاجة الملحة لتغيير هذه الصورة اليائسة الكالحة للبطل ، التي شكلها التصور الجاهلي الناقص والمنحرف للانسان وعلاقته بالله سبحانه وتعالى وأملتها المعرفة السطحية لحدود الحرية الانسانية في نظام القضاء والقدر الالهي وقاد إليها الجهل بمبدأ (الأمر بين الأمرين) الذي يعد ركيزة أساسية في بناء التصور المتوازن لعلاقة الانسان بخالقه وعلاقته بالكون والمجتمع كذلك ، وهو تصور تتكامل فيه الرؤية لنظام القضاء والقدر الالهي ودور الانسان في هذا النظام . وبناء على ماتقدم فان صورة البطل في الادب الإسلامي لا تكتسب صفتها الاسلامية التامة إلا في سياقها الاجتماعي ودورها الفاعل في تطوير المجتمع وتمردها على مظاهر الشر والظلم فيه وسعيها الحثيث في نشر القيم الاسلامية في جميع انحاء ومفاصله ، وعندها يصبح هذا البطل تجسيدا حيا لفكرة الاديب الإسلامي بقدر ما يمتلك هذا الأديب من تصور شامل ودقيق لطبيعة الانسان في عناصره الاساسية ومكوناته الفطرية وما يطرأ عليها بمسيره في سبل الخير أو الشر وطبيعة علاقاته بالله والكون والمجتمع .

وتبين من إجمال هذا الكتاب للمؤاخذات والانتقادات التي وجهها النقاد الاسلاميون لمذاهب الادب الغربي أن تلك المذاهب من كلاسيكية

نتائج مهمة

ورومانية وبرنانية ورمزية وغيرها كلها منحرفة عن المنهج القويم ، وهي تتصادم مع أسس المذهب الاسلامي في الادب مع مجافاتها لواقع المجتمعات الاسلامية لأن كل مذهب من تلك المذاهب الغربية مرتبط في أسسه الفلسفية والعقائدية بجذور وثنية يونانية أو رومانية قديمة أو نظريات مادية حديثة ولكل مذهب منها ملاساته الاجتماعية والتاريخية وعوامله الخاصة التي دفعت به الى الظهور والانتشار . ولذلك فلا تصلح تلك المذاهب الغربية أن تكون مرجعاً للنقاد أو المبدع الاسلامي ، على خلاف من بعض النقاد الاسلاميين في امكان الافادة من تلك المذاهب على صعيد الأشكال الفنية وبعض المضامين الموافقة لمبدأ الاسلام وأصوله العقائدية الثابتة . وبالأجمال فقد تبين المسار الجاهلي لمذاهب الأدب الغربي بمقابل المسار الايماني للأدب الإسلامي .

وعلى سبيل التفصيل خصّ الكتاب مذهب الحداثة بدراسة أظهرت عدم وجود اتفاق أو انسجام حول مفهوم الحداثة في الغرب نفسه ، لذلك فقد أجمع كل الباحثين في حقل النقد الحداثي على استحالة وجود تعريف ثابت للحداثة وما بعد الحداثة مما يوحي بأن الحداثة وان قسمت إلى حدثين فأنها في الأخير تظل حدثاً واحدة ، وما مصطلح (ما بعد الحداثة) سوى نقد ومراجعة للحداثة ومحاولة لتجديدها وتأكيد حضورها الأبدي حتى تحافظ على تفلتها من كل تحديد ، فهي مشروع لم يكتمل بعد

واهتم هذا الفصل بمتابعة الحداثة في مفهومها المعبر عنه بمصطلح modernism وأظهر بأنها لم تكن مذهباً أدبياً فحسب بل هي نظرية فكرية دخلت إلى العالم الإسلامي وتسقلت إلى الفكر والادب والحياة داعية إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

نتائج مهمة

فالحداثة لفظة تدل اليوم على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب بعيداً عن حياة المسلمين وحقيقة دينهم ونهج حياتهم ، اذ كانت امتداداً طبيعياً للتيه الذي دخلته أوربا منذ العصور الوثنية عند اليونان والرومان وإلى عصر الظلمات ثم العصور اللاحقة بكل امواج المذاهب والفلسفات المتناقضة المتصارعة ، فلم يعد في حياة الغربيّ إلا أن تنفجر هذه المذاهب انفجاراً رهيباً يحطم كل قيمة ، لتعلن يأس الانسان الغربيّ وفشله في أن يجد أمناً أو أماناً بعد أن جرّب كل ما أوحى به الشياطين ، جرّب العلم والمال والطبيعة وغير ذلك ، فما افادته بشيء فكفر بكل شيء وعبر عن كفره ذلك بالحداثة.

وتبين من متابعة أصول الحداثة في الغرب أن جميع المذاهب الفكرية والفلسفية والاجتماعية والادبية التي ارتبطت بجذورها الوثنية اليونانية وما أضافته لنفسها من العتمة على مر العصور والاجيال ، قد أدت إلى العتمة الحداثية وخصائصها من القلق والحيرة والشك ، هذه السمات التي حملتها جميع مذاهب الحداثة :الرمزية ، الانطباعية، المستقبلية ، التعبيرية، الدادائية ، السيريالية ، الادب – المهنة ، التصويرية ، الذاتية ، السميولوجية ، البنيوية ، وما بعد البنيوية ، والتشريحية .فجميع هذه الحركات حملت معها العتمة والتناقض والقلق والاضطراب .

وقد حاولنا الوصول الى جذور هذه المذاهب والحركات الحداثية في اوربا والعوامل الحقيقية التي ادت إلى ظهورها هناك . والوصول كذلك الى جذور الحداثة الوافدة الى عالمنا الإسلامي عن طريق البعثات التي عادت من اوربا أو الذين انطلقوا من انفسهم يطلبون العلم هناك أو يهاجرون إلى طلب الرزق في اوربا أو امريكا ، أو الرجال الزاحفين علينا

نتائج مهمة

من بلاد الغرب زحفاً عسكرياً أو زحفاً نصرانياً أو عن طريق مؤسسات الفساد وأنديته كالماسونية والروتاري وغيرهما . اذ عملت هذه القوى على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي . فانتشر هذا الفكر في مجتمعاتنا تحت ستار الادب والقومية والعلم والتطور وغير ذلك ، وأصبحت الحداثة الادبية جزءاً من فتنة كبرى دخلت العالم الإسلامي ووضع لها اصحابها خصائص من عند انفسهم محددة من الناحية النظرية وكانت محددة في الممارسة والسلوك والمواقف .

فلم تكن الحداثة في الادب قضية تتعلق بالشكل الفني فقط ، كما اعتقد بعضهم وظن بأنها تعطي لادبنا نفحة من الحيوية التي تمكنه من التعبير عن هموم العصر ، بل الحقيقة المؤيدة بالبراهين والادلة القاطعة والواقع المنظور – بعد الموجة الاولى من تمرير مفهوم الحداثة – تثبت أن الحداثة ليست شكلاً فنياً حيادياً على الاطلاق بل هي شكل مرتبط بفلسفة حياة ومنهج فكري محدد وموقف من الكون والحياة والإنسان . فقد ارتبطت منذ البداية بتمرد الانسان الاوربي على الدين او ممثلي الدين وعلى القيم الاجتماعية والخلقية والسلوكية ، وأصبحت توجهاً كاملاً نحو (تأليه) الانسان واحلال غرائزه وتصوراته محل شرائع الدين والاخلاق وبهذا تكون الحداثة نظرة شمولية جديدة للحياة كلها بمختلف جوانبها غير مقتصرة على الجانب الفني او التصورات الادبية ، وهذا ما يؤكد دعاء الحداثة العربية انفسهم ، ومن خلال ما سقناه من أقوالهم ظهر ان الحداثة العربية عنوان لمذهب فكري مادي شامل يسعى الى تغيير جميع نواحي الحياة في العالم الاسلامي ويتخذ من الادب وسيلة الى ذلك التغيير ، وتبين

نتائج مهمة

التوجه المادي التغريبي لهذا المذهب من خلال تصريحات اصحابه ونتائجهم الادبي والنقدي ومن خلال انتمائهم السياسي وثقافتهم الغربية .

ومن الواضح ان انقطاع الحداثة عن سلامة التصور الايماني للكون والحياة والانسان ، وانقطاعها عن مصادر المعرفة الحقّة واعتمادها الاساطير وانقطاعها عن الماضي بما فيه من حق وخير ، جعل الحداثيين يسيرون في خط معاكس ومغاير ومناقض لما في مجتمعنا من مثل اسلامية وقيم ايمانية ووجدوا انفسهم في حيرة من امرهم كيف يمكنهم تغيير هذه القيم الاساسية في المجتمع وتجاوزها وتخطيها الى ما يريدونه من قيم اخرى ، فصاروا يشعرون بالانفصال عن المجتمع والعزلة عن العالم وامتلات دواوينهم وقصصهم بمشاعر الغربة والانطواء والحقّد على الناس واحتقارهم . وارتفعت اصواتهم بالدعوة الى تدمير القداسة وإلغاء الخطيئة وإحراق التراث ، وهاجموا مقدسات المسلمين وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وقد اتخذ دعاة الحداثة لهذه المهمة الخطيرة اساليب مأكرة خبيثة ليبتعّدوا بها عن اثاره الرأي العام واجهازه عليهم فعمدوا - من جملة اساليبهم - الى اسلوب التأويل للنصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة بما يتفق وأهدافهم الهدامة ، مدعين ان مشكلة الحداثة ليست مع النص الأصل (القرآن والحديث) ، وانما هي مع ما اسموه بالنص الثاني أي تفسير القرآن والحديث . وفي عالمنا الاسلامي وجدنا موقفاً رافضاً مستنكراً لهذه الحداثة الشاذة ، يقفه مفكرون محنكون ونقاد متمرسون رأوا في هذه الحداثة اتجاهاً فكرياً أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة ، ذلك انها تتضمن كل هذه المذاهب والاتجاهات ، وهي

نتائج مهمة

لا تخص مجالات الابداع الفني أو النقد الادبي ، ولكنها تعم الحياة الانسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على السواء .

ومع ذلك فلا تعني المواقف الإسلامية الرافضة للحدث الأدبي بمفهومها الغربي ، أن الاسلام يغلق جميع الأبواب بوجه الحضارة الغربية وثقافتها ، بل يتبلور من خلال تلك المواقف وغيرها تيار إسلامي يتشبث بعقيدته وتراثه ولغته ومجتمعه بمقابل تيار متغرب يتنكر لكل ذلك مفتوناً بحضارة الغرب بجميع أبعادها المادية والمعنوية سواء كانت حقاً أم باطلاً . وعلى العكس من ذلك يرى دعاة التيار الاسلامي الاصلاحى وبأعين نافذة أن الحضارة الغربية اذا كان لها سبقها في العلوم المادية فليس الامر كذلك في العلوم الانسانية . فقد جهلت هذه الحضارة الانسان والجانب الروحي فيه ، ولم تستطع ان تقدم اليه ما يسعده سعادة حقيقية وما ينقذه من المهالك والمخاوف ولم تقدم اليه ما يزيده إلا ضياعاً وحيرة وتأخراً في ميزان الانسانية ، وهكذا فالمدينة الغربية لا تؤخذ بكل ما فيها فهي ليست على حق في كل ما تدعو اليه ، وبناء على ما تقدم فقد انطلق هذا التيار الإصلاحي في عمله من مبدئين :

أولهما العودة الى الذات وإحياء الهوية الثقافية التاريخية والإسلامية للأمة ، وثانيهما التعامل الايجابي مع معطيات التمدن البشري وفي الوقت ذاته اتخاذ الحيطة والحذر في مقابل نزعة الغرب التوسعية وتوجهه الاستعماري وانحرافه الفكري والاجتماعي ولذلك فان نظرية الأدب الإسلامي ترفض الحدث الأدبي بمفهومها الغربي الهدّام وهي في الوقت ذاته تدعو الأديب الإسلامي الى تفعيل رؤاه وتصوراتة الاسلامية بما ينسجم وواقع الحياة المعاصرة ابتعاداً عن جميع مظاهر الغربة النفسية

نتائج مهمة

السلبية التي يعيشها غيره من الأدباء الأرضيين ، وتدعو كذلك الى افادة الاديب الاسلامي من جميع منجزات العصر المنسجمة وحركة الاسلام في تطوير الحياة و اتمام مشروعه الحضاري في ازالة مظاهر الانحراف وتحقيق التكامل الانساني .

وظهر من الفصل الأخير في هذا الكتاب أن نهج البلاغة للامام علي بن أبي طالب (ع) يتربع على قمة الأدب الاسلامي مثلاً رائعاً ومتفرداً لما أنتجه الأدباء الاسلاميون على مرّ العصور من ذلك الأدب الرفيع . فبعد استجلاء خصائص الأدب الاسلامي ومقوماته من خلال نهج البلاغة ، ظهر أول خصائص هذا الأدب وهو طابع الاسلامية وأعني بها ارتباط هذا الأدب بعقيدة الاسلام وصدوره عنها ، ومن الواضح أن معتقد الاديب جزء اساس من الاطار العام لتجربته الشعورية ، وغني عن البيان أن الامام علياً (ع) كان قد بلغ حدّ الذوبان في عقيدته الاسلامية الراسخة فلا بد أن يظهر أثر ذلك فيما أنتجه من أدب .

والاسلامية هنا تعني مذهباً أدبياً متميزاً عن سائر المذاهب من الكلاسيكية او الرومانسية او الكلاسيكية الجديدة او الواقعية او الطبيعية او الواقعية النقدية او الواقعية الاشتراكية او الرمزية او السريالية او الطليعية او المستقبلية .. الى آخره ، انه مذهب متميز قد يلتقي مع هذا المذهب او ذاك لقاءً جزئياً . ولكنه يبقى مذهباً أدبياً اسلامياً مستقلاً لأنه في الأصول والكماليات لا يمكن بحال أن يلتقي مع أي من المذاهب الادبية الاخرى .

إنه إذا حدث أن تم لقاء ما في الشكل فإنه يندر على مستوى المضمون والمذهب عموماً لأن نقاط الخلاف أكبر وأعمق بكثير من نقاط اللقاء . ومن خلال طابع الاسلامية في أدب نهج البلاغة تبين مبدأ الالتزام الذي

نتائج مهمة

يتفق جميع النقاد الاسلاميين على ضرورة تحقيقه في الأدب الاسلامي ، وانطلاقاً من هذا الالتزام فإن الادب الاسلامي يرفض جميع المصادر التي تعتمد على الآداب الأخرى . فاذا كانت الكلاسيكية ترجع دوماً الى العقل واذا كانت الرومانسية تؤثر العاطفة على العقل واذا كانت الواقعية تفضل الواقع الموضوعي على ماسواه، وهلم جرا، فإن المنهج الاسلامي يفرض على الاديب الملتزم أن يعتمد الاسلام وحده في تصوراتهِ ومواقفه فضلاً عن ادبه ونتاجه الفني وهذا ما لمسناه واضحاً في نصوص نهج البلاغة مما عرضناه في هذا الفصل .

وإن الالتزام بالاسلام في أدب نهج البلاغة لم يجعله مقصوراً على موضوعات بعينها دون غيرها بل وجدنا هذا الأدب يسيح في عوالم الانسان والكون والحياة والمجتمع سياحة منسجمة مع فطرة الوجود وناموسه الأكبر . ومن هنا اكتسب الادب الاسلامي في نهج البلاغة صفة الواقعية باعتبار أن الواقع في التصور الإسلامي أوسع من هذا الواقع المحدود الصغير ، يرقى الى ما فوق الواقع ويرى أنه جزء من الحقيقة مثلما أن الواقع المادي الملموس جزء من الحقيقة كذلك . وبهذا يتسع الواقع ليشمل الغيب والشهادة ، العقل والوجدان ، الروح والمادة ، واقع الارض وواقع السماء ، كل هذا يتعاضد في مفهوم الواقعية الاسلامية . وهذا ما يميز الثقافة الاسلامية عن الثقافة الغربية التي لا تتعدى الواقع المادي الى ما سواه ، فهي واقعية حتمية طينية لا ترى ابعد مما ترى او تحسّ . ولا تنظر الى الانسان إلا في حدود (حيوانيته) وغرائزه مثلما الهمتها به النظريات المادية في علوم الحياة

نتائج مهمة

والاقتصاد والاجتماع بما يشبه الجبرية او الحتمية التي تكون في حياة الحيوان ، إن الواقع - في التصور الإسلامي - جزء من الحقيقة الكلية العليا او هو صادر من تلك الحقيقة .

ولا يمكن تجاوز الكل والمذبح والمصدر الى الجزء ، اللهم إلا إذا فقد الانسان وعيه وعقله ، وروحه ومشاعره ، وبقي رهين حواسه كالحيوان الذي لا يقوى إلا على التحرك من أجل إشباع غرائزه . إننا نرى انطلاقاً من التصور الاسلامي للوجود أن الواقعية منتهى الواقعية هي التعلق بالمطلق الازلي ووصف أشواق الروح الصاعدة والمنتهية اليه مثلما هي التعلق بالواقع الجزئي في رصده والتفاعل معه والاحساس به واتخاذ وسيلة في الوصول الى الواقع الحقيقي المطلق واستكناه ما ينطوي عليه من الحق والخير والجمال .

ويعدّ هذا الوصول اسمى غاية يحاول الاديب الاسلامي بلوغها وليست هذه الغاية ضرباً من الخيال او الوهم او المثال الذي لا يتحقق ، بل هي واقع اسمى وارفح واشمل من الواقع الأرضي الثقيل المحدود ، ولقد كان الواقع الارضي دائماً جزءاً صغيراً جداً من واقع متسع الآفاق ممتد الحدود امتداداً لا يعرف التوقف ، والاديب الموهوب هو أكثر المخلوقات مقدرة على الاحساس بذلك الواقع المتسع غير المنظور ، لأن الانسان يحتاج الى قوى خفية وغير عادية لبلوغ تلك الحقيقة العليا .

إننا مع أديب فذ كعلي بن أبي طالب (ع) نصل الى أبعد آفاق هذا الواقع الكلي الفسيح فنشهد التوحد والتوازن والانسجام مع

نتائج مهمة

السنن الالهية في الكون والانسان والحياة والمجتمع بعد الوعي التام بهذه السنن والقوانين الخفية المحركة للوجود ، ولا يتحقق هذا الوعي والانسجام الموصل الى الحقائق العليا إلا في نفس أديب مؤمن موهوب كعلي بن أبي طالب الذي ينطلق ابداعه في بعد انساني كبير وامتداد كوني واسع . وهذه هي الواقعية الاسلامية الداعمة للوعي والشعور الانساني باعتبار الانسان محوراً مهماً واساسياً في هذا الكون. وهي تختلف بهذا المنظور عن الواقعية الاشتراكية الممسوخة في حقيقتها لانها تاخذ في حسابها الوجه المحسوس للإنسان وترفض الاعتراف بالوجه الآخر غير المحسوس ، الوجه الروحي الميتافيزيقي ، وتختلف الواقعية الاسلامية من جانب آخر عن كل من الواقعتين : الاوربية (الانتقادية والطبيعية) ، والاشتراكية (الماركسية) وإن كانت هنالك اسس موضوعية وفنية قد تجمع بينها جميعاً. وهذا ما تكفل الفصل ببيانه .

ومن النظرة الواقعية الاسلامية الهادفة الى تحقيق التكامل الانساني ، اكتسب الادب الاسلامي في نهج البلاغة طابعه الاخلاقي والاجتماعي الاصلاحى واذا كانت بعض التيارات الادبية تعارض ان يكون للادب غاية خلقية ، فان الواقعية الاسلامية لا يمكنها ان تتخلى عن هذه الغاية التي الحّ عليها كثيرون في الماضي والحاضر . لقد اكد اوسكار وايلد على الرسالة الخلقية للفن بالمعنى الواسع وتعني هذه الرسالة لديه: مساعدتنا على فهم الحياة . وقد آمن بهذه الرسالة افلاطون وارسطو من قبل ، ثم مونتاني وموليير من الفرنسيين وبن جونسون ودكتور جونسون من الانجليز . ولدى الامام علي بن أبي طالب (ع) وجدنا أن التعبير عن

نتائج مهمة

هموم المظلومين والمقهورين والمستضعفين من عامة الناس يمثل لب الرسالة الخلقية للواقعية الاسلامية المتجسدة في نهج البلاغة .

ومن نافلة القول أن أدب نهج البلاغة بعيد عن الفحش والتهتك الذي أصيب به الأدب على مرّ العصور وبخاصة في عصرنا الحديث الذي سحر فيه الأدباء بما أفرزته المجتمعات الغربية المتفسخة من أدب مكشوف لا يتحرج من وصف العورات واثارة الشهوات واستباحة الحرمات فضلاً عن ادب العنف والقتل والجرائم كالسرقة والاختلاس والاعتصاب وغيرها من فنون الجريمة مما كان له الأثر الكبير في افساد الاخلاق وانحراف العواطف . اننا في نهج البلاغة نلتقي بما يخالف ذلك تماماً ، نلتقي بأدب يدعو الى الطهارة والفضيلة والحب والسلام والاخاء بين بني الانسان سواء على صعيد المجتمع الاسلامي او المجتمع الانساني عموماً .

ولا يعني هذا أن أدب نهج البلاغة لا يتناول قضية الصراع بين الخير والشر بل هو يصوّر الخير والشر ولكنه يهدف من ذلك - على الدوام - الى الترويج بالخير والحضّ عليه وتزيينه في النفوس ، والتنديد بالشر واجتثاثه من القلوب وبالجملّة يهتم هذا الأدب بالحياة الاجتماعية ومشكلات العصر على اطلاقها ولهذا وجدناه ينتقد الفئة الظالمة والافراد الظالمين ايّ كان انتماءهم الى الطبقة العليا او الوسطى او الدنيا على السواء ، وهذا ما منحه صفة الرسالية الجهادية والتربوية باعتبار أن منتجه يعلم أنه صاحب رسالة وطالب غاية ويؤمن بأن عطاءه لله ولهذا تنتفي عنه الاباحية ومسايرة الاهواء ، وتثبت له صفة الادب الثوري لانه يهدم فكرة ويبني اخرى ، فضلاً عن صفة(الادب التربوي) لأن

نتائج مهمة

الغاية منه أن يعمل على تنقية الذهنية المسلمة القائمة من شوائب الانحراف الى اليمين او اليسار ومن أضرار الرجعية الى الشرك او الالحاد .

ولم تمنع هذه الهدفية الجادة من اتصاف الادب في نهج البلاغة بالجمالية والمتعة ، ومن ثم فهو يُبطل الزعم القائل بأن الأدب الاسلامي ادب صارم في جدّيته خالٍ من المتعة الفكرية او الفنية ، وقد اكتمل الجمال المضموني في أدب نهج البلاغة بما يوازنه من جمال التعبير والاسلوب الفني الملائم فحقق التوازن المطلوب بين الشكل والمضمون في العمل الادبي . ومن المؤكد أن هذا التوازن الجوهرى لا يتحقق إلاّ بصدق الاديّب واخلاصه في تجربته ، وهذا ما أقمنا الدليل عليه في نصوص نهج البلاغة . وبأثر الالتزام بالصدق في أدب نهج البلاغة تقررت صفة أخرى لهذا الأدب هي الوضوح والبعد عن الابهام والغموض السلبي الذي يكتنف الأدب الحديث مما يمنع المتلقي عن التمثّل والاستيعاب ولا يتفق مع طبيعة الثقافة العربية والاسلامية التي يشكل الوضوح سمة بارزة من سماتها . وهذا الوضوح لا يعني السطحية والتعبير المباشر واداء المعنى بشكل مبتذل رخيص او تقريره في الذهن تقريراً ساذجاً كما تقرر الاقوال العادية في لغة الخطاب اليومي . اذ ما وجدناه في نهج البلاغة من أدب رفيع قد جسد أروع صفات البيان العربي ومثل أرقى أساليب الفصاحة والبلاغة العربية في عصرها الذهبي .

ورغم الشمول الزماني والمكاني والطابع الانساني العالمي الذي لمسناه في أدب نهج البلاغة ، إلاّ أن هذا الادب لم يحقر بيئته الخاصة ولم يتنكر لظروفه المحلية ، وليس اجدر منه في تحقيق الوفاق والانسجام والتكامل بين قطبي المحلية والعالمية فإن الخصوصية الاسلامية التي هي وليدة الزمن والمكان ،

نتائج مهمة

لا تتعارض مطلقاً مع التوجه (العالمي) أو الإنساني خارج قيود الزمن والمكان والبيئة والتاريخ لأن الإسلام في الوقت نفسه توجه أبدي صوب الإنسان في كل زمان ومكان ، ولأن من أهدافه أن يصنع عالماً سعيداً لبني آدم جميعاً وأن يعينهم جميعاً على تجاوز متاعبهم وآلامهم. ومن هذا التوازن الذي شهدناه في أدب نهج البلاغة بين المحلية والعالمية ، وتوازن الثنائيات الأخرى بين ما هو منظور وغيبي ، وطبيعي وميتافيزيقي، ومادي وروحي ، وثابت ومتغير ، ومحدود ومطلق ، وفان وخالد، ثم التوازن بين جميع هذه المضامين وقيم الشكل الفنية ، بهذا كله يكتسب هذا الأدب صفته العالمية ويجتذب اهتمام الإنسان في أقطار المعمورة ، ويصبح الأنموذج الرفيع والخالد للأدب الإسلامي الأصيل .

هذه أهم النتائج التي استخلصناها من فصول هذا الكتاب ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

مصادر ومراجع الكتاب

- ١- القرآن الكريم ، كتاب الله العظيم .
- ٢- آفاق الادب الإسلامي ، د. نجيب الكيلاني ، مؤسسة الرسالة-بيروت ١٤٠٦هـ
- ٣- الأدب الاسلامي . أصوله وسماته ، محمد حسن بريغش ، دار البشير – عمان / الأردن ١٩٩٢م.
- ٤- الأدب الاسلامي. انسانيته وعالميته ، د. عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع- الرياض ١٩٩٤م ط ٣ .
- ٥- الادب الاسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح ، د. سعد ابو الرضا ، مجلة الادب الاسلامي ، السعودية- ع(٧) س ١٩٩٥ ، ص ٩٤.
- ٦- الأدب الاسلامي الرسالي .آفاق وتصورات ، حبيب آل جميع ، مجلة النبأ،العدد(٤٢) السنة ٢٠٠٠م.ص ٢٤
- ٧- الألب الاسلامي . قضية وبناء ، د. سعد أبو الرضا ، علم المعرفة-جدة ١٩٨٣م.
- ٨- الأدب الاسلامي . المفهوم والقضية ، د. علي علي صبح ، د. عبد العزيز شرف ، د. محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الجيل – بيروت ١٩٩٢م .
- ٩- الأدب الاسلامي وصلته بالحياة ، محمد الرابع الحسني الندوي ، مؤسسة الرسالة- بيروت ١٩٨٥م.
- ١٠- الأدب الاسلامي ومواكب النور ، د. عبد العزيز شرف ، دار الجيل – بيروت ١٩٩٣م .
- ١١- الأدب الديني ، د. زكي المحاسني ، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٧٠م

مصادر ومراجع

- ١٢- الألب الموجّه، السيد حسن الشيرازي، مؤسسة البلاغ-بيروت ٢٠٠٥م.
- ١٣- الأدب والصراع الحضاري، د. شلتاغ عبود شراد، دار المعرفة - دمشق ١٩٩٥م.
- ١٤- الأدب ومذاهبه، د. محمد مندور، نهضة مصر للطباعة والنشر-القاهرة، د.ت.
- ١٥- الإدراك البشري، عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى - بيروت ١٤١٦هـ.
- ١٦- أخطاء المنهج الغربي الوافد، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٤م.
- ١٧- الإسلام والأدب، د. محمود البستاني، ستارة - قم/ايران ١٤٢٢ هـ.
- ١٨- الإسلامية والمذاهب الأدبية، د. نجيب الكيلاني، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨١م ط٢.
- ١٩- إشكالية تأصيل الحداثة، عبد الغني باره، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ٢٠٠٥م.
- ٢٠- الإشكالية المنهجية في دراسة الأدب الإسلامي، د. محمد سالم سعد الله، رابطة ادباء الشام - لندن. تحديث ٢٠٠٥م.
- ٢١- إشكالية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الاسلامي، د. محمد اقبال عروي، مجلة الوعي الاسلامي، العدد (٤٨٤) السنة ٢٠٠٦م.
- ٢٢- اعترافات عبد المتجلي (رواية)، نجيب الكيلاني، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٩١م.
- ٢٣- الأعمال الكاملة للشاعر محمود حسن اسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ٢٠٠٨م.
- ٢٤- إقبال الشاعر الثائر، د.نجيب الكيلاني، مصر ١٩٥٩م.

مصادر ومراجع

- ٢٥- الأمالي ، الشيخ الصدوق ، تحقيق ونشر مؤسسة البعثة - ايران / قم ١٤١٧هـ
- ٢٦- الأمالي ، الشيخ الطوسي ، تحقيق مؤسسة البعثة ، دار الثقافة للطباعة والنشر- قم ١٤١٤هـ .
- ٢٧- الله ، عباس محمود العقاد ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، د.ت
- ٢٨- الأمر بين الأمرين ، مركز الرسالة ، نشر مركز الرسالة ١٤١٧هـ .
- ٢٩- إنهيار الحضارات في الأدب الإسلامي ، د. محمد إقبال عروي ، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٤٤) السنة ١٤٠٥هـ.
- ٣٠- بحار الانوار ، محمد باقر المجلسي ، شركة طباعة البحار، سراي حاج حسن- طهران ١٣٧٦هـ
- ٣١- بحوث في الادب العربي الحديث ، محمد مصطفى هدارة ، دارالنهضة العربية - بيروت ١٩٩٤م.
- ٣٢- بداية المعرفة ، حسن مكي العاملي ، الأميرة للطباعة والنشر - بيروت ٢٠٠٩م .
- ٣٣- برج بابل . النقد والحداثة الشريفة ، غالي شكري ، دار رياض الرئيس - لندن ١٩٨٩م.
- ٣٤- بنت الهدى وجماليات القصة ، د.ماجدة حمود ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ، رسالة التقريب - العدد ٣١ .
- ٣٥- البيان في تفسير القرآن ، ابو القاسم الموسوي الخوئي ، دار الزهراء للطباعة - بيروت ١٩٧٥م.
- ٣٦- بين إشكالية المصطلح ومعيارية التطبيق ، د. جابر قميحة ، مجلة الوعي الإسلامي ، العدد (٣٧٦) السنة ١٩٩٧م .

مصادر ومراجع

- ٣٧- بين الحداثة والتراث .. اين الطريق؟ . حيدر الجراح ، مجلة النبأ – العددان (٢٥-٢٦) جمادى الثانية – رجب ١٤١٩هـ.
- ٣٨- تأملات في الحداثة الادبية العربية . ابراهيم القهوايجي ، موقع رابطة ادباء الشام (نت) ، لندن . تحديث ٢٠٠٥م
- ٣٩- تحف العقول عن آل الرسول ، ابن شعبة الحراني ، تحقيق علي أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الاسلامي – ايران / قم ١٤٠٤هـ . ط ٢ .
- ٤٠- تساؤلات أمام الحداثة والواقعية ، محمد دكروب ، دار المدى – دمشق ٢٠٠١م.
- ٤١- تصحيح اعتقادات الامامية ، الشيخ المفيد ، تحقيق حسين دركاهي ، دارالمفيد للطباعة والنشر – بيروت ١٩٩٣م .
- ٤٢- تصورنا عن الأدب الإسلامي ، د. محمود أبو الهدى الحسيني ، مجلة الأدب الإسلامي ، العدد (٣٣) السنة ١٤٢٢هـ .
- ٤٣- التعاقدية . مذهبي في الحياة والفن ، توفيق الحكيم ، المطبعة النموذجية – الحلمية الجديدة . د.ت.
- ٤٤- التفسير الاسلامي للتاريخ ، د. عماد الدين خليل ، مطبعة اوفسيت الميناء – بغداد ١٩٧٨م ط ٢ .
- ٤٥- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، محمد باقر الصدر ، مجمع الثقلين العلمي – بغداد .
- ٤٦- تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الاسلامي منها ، د. عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع – الرياض ١٩٩٤م ط ٢ .
- ٤٧- التوازن في الاسلام ، محمد علي التسخيري ، الدار الاسلامية ١٩٧٩م .
- ٤٨- التوازن في الشخصية الاسلامية ، حسين بركة الشامي ، ديوان الوقف الشيعي ٢٠٠٤م ط ٢ .

مصادر ومراجع

- ٤٩- التوحيد ، الشيخ الصدوق ، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني ، مؤسسة النشر الاسلامي - قم ١٤٣٠ هـ.ق .
- ٥٠- التوحيد ، مرتضى مطهرّي ، ترجمة ابراهيم الخزرجي ، دار المحجة البيضاء - بيروت ٢٠٠٩ م .
- ٥١- التيار الاسلامي في قصص عبد الحميد جودة السحار ، د. صفوت يوسف زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر ١٩٨٥ م .
- ٥٢- الثابت والمتحول ، أدونيس ، دار العودة - بيروت ١٩٧٨ م .
- ٥٣- الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل ، د. شلتاغ عبود ، دار الهادي - بيروت ٢٠٠١ م .
- ٥٤- جاهلية القرن العشرين ، محمد قطب ، دار الشروق ١٩٨٨ م .
- ٥٥- الجبر والاختيار ، محمد صادق الحسيني الروحاني ، دار الزهراء للطباعة والنشر- بيروت ١٩٧٥ م . ط٢ .
- ٥٦- جدلية الخفاء والتجلي ، د. كمال ابو ديب ، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٤ م . ط٣ .
- ٥٧- جريدة الندوة ، السعودية ، ع ٨٤٢٤ في ١٤/٣/١٤٠٧ هـ .
- ٥٨- جمالية الأدب الاسلامي ، محمد إقبال عروي ، المكتبة الفلسفية- الدار البيضاء / المغرب ١٩٨٦ م .
- ٥٩- جمهرة خطب العرب ، أحمد زكي صفوت ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٩٢٣ م .
- ٦٠- الحداثة. انور الجندي ، موقع منار الإسلام (نت) ربيع الاول ١٤٠٦ هـ . تحديث ٢٠٠٦ م .
- ٦١- الحداثة بين الواقع والسطح ، ميخائيل عيد ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ١٩٩٨ م .

مصادر ومراجع

- للترجمة والنشر – بغداد ١٩٨٧ م .
- ٦٢- الحداثة/السلطة/النص ، كمال ابو ديب ، مجلة فصول ، مج٤، ع٣ ، س١٩٨٤ م .
- ٦٣- الحداثة العربية ، د. عدنان علي رضا النحوي ، موقع دار النحوي للنشر (نت) . تحديث ٢٠٠٥ م
- ٦٤- الحداثة في منظور إيماني ، د.عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي لنشر والتوزيع – الرياض .
- ٦٥- الحداثة في ميزان الاسلام ، د. عوض بن محمد القرني ، دار الهجرة – القاهرة ١٩٨٨ م .
- ٦٦- الحداثة في النقد الادبي المعاصر، عبد المجيد زراقت ، دار الحرف العربي – بيروت ١٩٩١ م
- ٦٧- الحداثة . مالكوم برادبري وجيمس ماكفرلن (محرران) ،ترجمة مؤيد حسن فوزي ، دار المأمون
- ٦٨- حوار حول الأدب الإسلامي ومناهج دراسته (في كلية اللغة العربية بالجامعة الاسلامية – المدينة المنورة ١٤٠٢هـ) .
- ٦٩- حوار مفتوح حول الادب الاسلامي ، من حديث الدكتور سعد ابو الرضا ، مجلة الدعوة الاسلامية – ٢٠٠٣م.
- ٧٠- خصائص التصور الاسلامي ، سيد قطب ، دار الشروق – القاهرة ٢٠٠٢م
- ٧١- الخطاب النظري للأدب الاسلامي ، د. صالح محمد العبيدي ، موقع رابطة ادباء الشام – لندن ، تحديث ٢٠٠٤م
- ٧٢- خطوة أولى في التنظير الشعري ، حكمت صالح. مجلة المشكاة – ع (٧) س ٢٠٠٠ م .

مصادر ومراجع

- ٧٣- الخطيئة والتكفير ، د. عبد الله محمد الغدامي ، النادي الأدبي الثقافي – جدة /السعودية ١٩٨٥م.
- ٧٤- الخلاصة في مذاهب الادب الغربي ، د.علي جواد الطاهر، دار الجاحظ – بغداد ١٩٨٣ م .
- ٧٥- دراسات في النقد الأدبي ، د. محمد مصطفى هدارة ، الأندلسية للأوفست – الاسكندرية ١٩٨٩م.
- ٧٦- دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ، حسين مروة، مكتبة المعارف – بيروت ١٩٨٨م.
- ٧٧- دورة المفاهيم الاسلامية ، معهد الفكرالاسلامي المنعقد في الجامعة الاردنية/١٩٩٦ (الورقة الثانية).
- ٧٨- ديوان أبي العتاهية ، دار بيروت للطباعة والنشر – بيروت ١٩٨٦ م .
- ٧٩- ديوان صلاح عبد الصبور ، دار العودة – بيروت ١٩٧٢ م .
- ٨٠- ديوان عبد العزيز المقالح ، دار العودة – بيروت ١٩٧٤ م .
- ٨١- ديوان عبد الوهاب البياتي ، دار العودة – بيروت ١٩٧٢ م .
- ٨٢- ديوان كعب بن مالك ، دراسة وتحقيق سامي مكي العاني ، مطبعة المعارف – بغداد ١٩٦٦ م .
- ٨٣- ديوان محمد إقبال ، اعداد سيد عبد الماجد الغوري ، دار ابن كثير للطباعة – دمشق ٢٠٠٧ م .
- ٨٤- ديوان محمود درويش ، دار العودة – بيروت ١٩٨٠ م .
- ٨٥- الرؤية الكونية التوحيدية ، مرتضى مطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، مطبعة علامة طباطبائي – طهران ١٩٨٩ م .
- ٨٦- ربيع الأبرار ، محمود بن عمر الزمخشري ، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ١٩٩٢ م .

مصادر ومراجع

- ٨٧- رسالتنا ، محمد باقر الصدر ، ضمن كتاب (الاسلام يقود الحياة ، المدرسة الاسلامية ، رسالتنا) ، اعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مطبعة شريعت - قم ١٤٢٩ هـ.ق .
- ٨٨- روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية) ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ٢٠٠٦ م .
- ٨٩- زمن الشعر، ادونيس ، دار الآداب - بيروت ١٩٧٢ م .
- ٩٠- سآتيك فرداً (شعر) ، أمينة المريني ، منشورات حلقة الفكر المغربي - فاس ٢٠٠١ م .
- ٩١- السريالية ، ايف دوبيس، ترجمة بهيج شعبان ، دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت ١٩٥٦ م
- ٩٢- سنن الله في المجتمع من خلال القرآن ، محمد الصادق عرجون ، موقع الاسلام اليوم ، نت تحديث ٢٠٠٦ م .
- ٩٣- السيد محمد حسين فضل الله شاعرا ، اسماعيل خليل أبو صالح ، دار الملاك للطباعة - بيروت ٢٠٠٣ م .
- ٩٤- سيمياء الادب الاسلامي ، حسن الامراني ، موقع رابطة ادباء الشام - لندن . تحديث ٢٠٠٥ م.
- ٩٥- شرح أصول الكافي ، مولى محمد صالح المازندراني ، تحقيق السيد علي عاشور ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ٢٠٠٨ م .
- ٩٦- الشعر في إطار العصر الثوري ، د. عز الدين اسماعيل ، دار العودة - بيروت ١٩٧٦ م .
- ٩٧- شعرنا الحديث إلى أين ، غالي شكري ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ م .

مصادر ومراجع

- ٩٨- صوت من الله (شعر) ، محمود حسن اسماعيل ، دار الشروق – القاهرة ١٩٨٠م .
- ٩٩- صورة المرأة في الرواية الإسلامية والشهود الحضاري ، محمد إقبال عروي ، مجلة المشكاة – العدد (٧-٨-٩) السنة ١٩٩٨م .
- ١٠٠- عباس العقاد ناقدًا ، عبد الحي دياب ، القاهرة ١٩٦٦م .
- ١٠١- العدالة الاجتماعية في الاسلام ، سيد قطب ، دار الكتاب العربي ١٩٤٩م .
- ١٠٢- العدل الالهي ، مرتضى المطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، مؤسسة النشر الاسلامي – قم ١٤٠٥هـ . ط ٣ .
- ١٠٣- العمل الأدبي ، السيد حسن الشيرازي ، مؤسسة البلاغ – بيروت ٢٠٠٥م .
- ١٠٤- العواطف البشرية في التصور الإسلامي ، محمد الحسناوي ، موقع رابطة ادباء الشام – لندن . تحديث ٢٠٠٤م .
- ١٠٥- غرر الحكم ودرر الكلم ، عبد الواحد الأمدي ، نشر مكتب التبليغات الاسلامي . قم ١٣٦٦هـ . ش .
- ١٠٦- الفرار الى الله (شعر) ، حكمت صالح ، مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٨٦م .
- ١٠٧- فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف للمطبوعات – بيروت ١٩٩٨م ط ٢ .
- ١٠٨- في الأدب الاسلامي . تجارب ومواقف ، د. محمد عادل الهاشمي ، دار القلم للطباعة – دمشق ١٩٨٧م .
- ١٠٩- في الأدب الاسلامي المعاصر . دراسة وتطبيق ، محمد حسن بريغش ، مكتبة المنار – الزرقاء/ الأردن ١٩٨٥م ط ٢ .

مصادر ومراجع

- ١١٠- في الأدب الاسلامي. المعنى والوظيفة ، د. جاسم الفارس ، دار ناشرى للنشر الألكترونى ٢٠١٤م .
- ١١١- في الأدب العربى الحديث ، د. حمد الدخيل ، النادي الأدبى بحائل ١٤٢٦ هـ
- ١١٢- فى الادب والادب الاسلامى ، محمد الحسناوى ، المكتب الاسلامى - بيروت ١٩٨٦م .
- ١١٣- فى التاريخ فكرة ومنهاج ، سيد قطب ، الدار السعودية للنشر دت .
- ١١٤- فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار احياء الكتب - بيروت ١٩٧٨م ط٦ .
- ١١٥- قصائد للإسلام والحياة ، محمد حسين فضل الله ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٤م .
- ١١٦- قضايا ادبية (رؤية اسلامية) ، د. عبد الباسط بدر ، مكتبة العبيكان - الرياض ١٩٩٦م .
- ١١٧- قلب ورب (شعر) ، عمر بهاء الدين الأميرى ، دار القلم - بيروت ١٩٩٠م .
- ١١٨- الكافي ، ثقة الاسلام الكليني ، دار الكتب الاسلامية - طهران ١٣٦٥ هـ ش ط٤ .
- ١١٩- كلام البدايات ، أدونيس ، دار الآداب - بيروت ١٩٨٩م .
- ١٢٠- اللامعقول ، آرنولد . ب. هنجلف ، موسوعة المصطلح النقدي (٥) ، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة بغداد ١٩٧٩م .
- ١٢١- المجتمع والتاريخ ، مرتضى المطهرى ، دار المرتضى - بيروت ١٩٨٨م .
- ١٢٢- مجلة الأدب الاسلامى ، المجلد الاول ، ع(٢) مارس-ابريل ١٩٩٤م .
- ١٢٣- المجموعة القصصية الكلمة ، بنت الهدى ، دار التعارف للمطبوعات - بيروت . دت .

مصادر ومراجع

- ١٢٤- محاولات جديدة في النقد الإسلامي ، د. عماد الدين خليل ، مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٨١م.
- ١٢٥- محمود درويش شاعر الارض المحتلة ، رجاء النقاش ، دار الهلال ط٢. د.ت .
- ١٢٦- مدخل إسلامي لدراسة الأدب ، د. إبراهيم عوضين ، مطبعة السعادة – القاهرة ١٩٩١ م.
- ١٢٧- المدخل الى الآداب الأوروبية ، د. فؤاد المرعي ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية – حلب ١٩٩٦م.
- ١٢٨- مدخل إلى الأدب الإسلامي ، د. نجيب الكيلاني ، دار ابن حزم للطباعة – بيروت ١٩٩٢م.
- ١٢٩- مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية ، د. عمر الطالب ، منشورات دار عكاظ – الرباط ١٩٨٨م.
- ١٣٠- مدخل إلى المنهج الإسلامي في النقد الأدبي ، د. علي الغزيوي ، مطبعة فضالة المحمدية /المغرب ٢٠٠١ م.
- ١٣١- مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي ، د. عماد الدين خليل ، مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٨٧م.
- ١٣٢- مذاهب الادب الغربي . رؤية اسلامية ، د.عبد الباسط بدر ، دار الشعاع – الكويت ، د.ت.
- ١٣٣- المذاهب الادبية الكبرى ، فيليب فان تيغم ، ترجمة فريد انطونيوس ، منشورات عويدات – بيروت ١٩٦٧ م.
- ١٣٤- المذاهب الادبية لدى الغرب ، عبد الرزاق الاصفر، منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق ١٩٩٩م.

مصادر ومراجع

- ١٣٥- المذاهب الادبية من الكلاسيكية إلى العبتية ، د. نبيل راغب ، مكتبة مصر - القاهرة ، د.ت.
- ١٣٦- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، الميرزا حسين النوري الطبرسي ، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث - بيروت ١٩٨٨ م .
- ١٣٧- المصادر الغربية لنقاد الحداثة ، د. عبد الحميد ابراهيم ، موقع الإسلام اليوم (نت) تحديث ٢٠٠٦م.
- ١٣٨- المعجم الادبي ، جبور عبد النور، دار العلم للملايين-بيروت ١٩٨٤م ط٢.
- ١٣٩- مع مفهوم الأدب الاسلامي ، د. عدنان علي رضا النحوي ، موقع دار النحوي . تحديث -٢٠٠٥ م .
- ١٤٠- مفهوم الأدب الاسلامي عند المستشرق الامريكي جرنباوم ، عبده زايد ، مجلة المشكاة ، س١٩٩٨م.
- ١٤١- مفهوم الأدب الاسلامي ومميزاته ، د. عبد القدوس أبو صالح ، مجلة المشكاة ، ع٢٧- ٢٨ س١٩٩٨م.
- ١٤٢- مقالات في الادب الاسلامي ، د. عمر عبد الرحمن الساريسي ، دار الفرقان - عمان /الاردن ١٩٩٦م.
- ١٤٣- مقدمة في النقد الادبي ، د.علي جواد الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت ١٩٨٣م ط٢.
- ١٤٤- مقدمة للشعر العربي ، ادونيس ، دار الآداب - بيروت ١٩٧١ م .
- ١٤٥- مقدمة لنظرية الادب الاسلامي ، د. عبد الباسط بدر ، دار المنارة - جدة ١٩٨٥م.
- ١٤٦- مقومات التصور الاسلامي ، سيد قطب ، دار الشروق - القاهرة ١٩٩٧ م .

مصادر ومراجع

- ١٤٧- الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي ، د. شلتاغ عبود ، دار المعرفة – دمشق ١٩٩٢م.
- ١٤٨- ملخصات مؤتمر الأدب الإسلامي . الادب الاسلامي النشأة والمصطلح، د. محمد زرمان ، جامعة الزرقاء الاهلية ١٩٩٩م.
- ١٤٩- ملكة العنب(رواية) ، نجيب الكيلاني ، دار ابن حزم – بيروت ١٩٩٤م.
- ١٥٠- من خصائص الادب الاسلامي (الوضوح) ، د. وليد قصاب ، موقع الاسلام اليوم . تحديث ٢٠٠٦م.
- ١٥١- من الشعر الاسلامي الحديث ، رابطة الادب الاسلامي (مكتب البلاد العربية) ، دار البشير – عمان /الاردن ١٩٨٩م.
- ١٥٢- من قضايا الأدب الإسلامي ، د. صالح آدم بيلو ، دار المنارة – جدة / السعودية ١٩٨٥م.
- ١٥٣- من قضايا الأدب الاسلامي ، د.وليد ابراهيم قصاب ، دار الفكر – دمشق ٢٠٠٨م .
- ١٥٤- المنهج الاسلامي في النقد الأدبي ، د. سيد سيد عبد الرازق ، دار الفكر – دمشق ٢٠٠٢م .
- ١٥٥- منهج الفن الاسلامي ، محمد قطب ، دار الشروق – بيروت .د.ت.
- ١٥٦- المنهج الواقعي ومنطق الايمان ، د. زهير حسن العاملي ، دار التعارف – بيروت ١٩٨٨م .
- ١٥٧- موسوعة الشعر الاسلامي ، جمعها وأعدھا علي بن نايف الشحود ، شبكة مشكاة الاسلامية ، تاريخ النشر ١٤٢٩هـ .
- ١٥٨- الموقف من الحداثة ومسائل اخرى ، عبد الله الغدامي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٧م

مصادر ومراجع

- ١٥٩- ميزان الحكمة ، محمد الري شهري ، تحقيق دار الحديث ، مطبعة دار الحديث - قم ١٤١٦هـ.ق .
- ١٦٠- نحو آفاق شعر اسلامي معاصر ، حكمت صالح ، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٨م ط٣ .
- ١٦١- نحو أدب اسلامي حقيقي ، هاني فحص ، دار البلاغة - بيروت ١٩٨٦م
- ١٦٢- نحو أدب اسلامي ، عبد الهادي الفضلي ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ١٣٩١هـ .
- ١٦٣- نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد ، د. عبد الرحمن رأفت الباشا ، دار الأدب الاسلامي للنشر والتوزيع ١٩٩٨م .
- ١٦٤- الندوة العالمية للأدب الاسلامي ، مجلة البعث الاسلامي ، العدد (١-٢) السنة ١٩٨١م.
- ١٦٥- نظرات في الأدب ، أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، دار البشير - عمان / الأردن ١٩٩٠م
- ١٦٦- نظرات في الأدب الرسالي ، حبيب آل جميع ، دار الملاك - بيروت ١٩٩٧م .
- ١٦٧- نظرية الأدب في ضوء الاسلام ، د. عبد الحميد بوزوينة ، دار البشير - عمان / الأردن ١٩٩٠م.
- ١٦٨- النقد الأدبي . اصوله ومناهجه ، سيد قطب ، دت .
- ١٦٩- النقد الأدبي الحديث ، د. محمد غنيمي هلال ، دار العودة - بيروت ١٩٧٣م
- ١٧٠- النقد الأدبي المعاصر بين الهدم والبناء ، د. عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي للنشر

مصادر ومراجع

- والتوزيع – الرياض / السعودية ١٩٩٥ م .
- ١٧١- نقد المركزية العقائدية في نظرية الأدب الاسلامي ، د. سعيد علوش ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر – الرباط / المغرب ٢٠٠٢ م .
- ١٧٢- نهج البلاغة ، الامام عليّ (ع) ، شرح محمد عبده ، دار المعرفة للطباعة – بيروت .د.ت .
- ١٧٣- نهج البلاغة ، الامام علي بن أبي طالب(ع) ، مؤسسة أنصاريان – ايران / قم ٢٠٠٤ م .
- ١٧٤- همزات الشياطين(مجموعة قصصية) ، عبد الحميد جودة السحار ، دار مصر للطباعة ، د.ت .
- ١٧٥- الواقعية الاسلامية في الأدب والنقد ، د. أحمد بسام ساعي ، دار المنار للنشر – جدة ١٩٨٥ م
- ١٧٦- الواقعية الاسلامية في روايات نجيب الكيلاني ، د. حلمي محمد القاعود ، دار البشير – عمان/الأردن ١٩٩٦ م .
- ١٧٧- وسائل الشيعة ، الحرّ العاملي ، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث – ايران / قم ١٤١٤ هـ ط ٢ .

محتويات الكتاب

المقدمة..... ٥

الفصل الأول : الأدب الإسلامي. المصطلح والتعريف..... ١١

..... ١٣ خصومة النقاد في فهم المصطلح

..... ١٤ أثر المستشرقين في اضطراب المصطلح والخصومة فيه

..... ١٦ الاعتراض على المصطلح ومحاولات التشويه

..... ١٧ حاجة المصطلح الى الدراسة الموضوعية

..... ١٨ المصطلحات البديلة

..... ٢١ محاولات تحديد المصطلح

..... ٢٤ استقرار المفهوم الاعتقادي للمصطلح :

..... ٢٧ المصطلح يمثل نظرية في الأدب ومذهباً في الابداع :

..... ٢٧ تعريف الأدب الاسلامي

..... ٣٣ مبدأ الالتزام في الأدب الاسلامي :

..... ٣٧ إشارة أخيرة

هوامش الفصل..... ٣٨

الفصل الثاني : محور التوحيد..... ٤١

..... ٤٣ مقدمة

..... ٤٣ التوحيد والفطرة

..... ٤٨ التوحيد والمشاعر الانسانية

..... ٥١ وعي الأديب الاسلامي لحقيقة التوحيد

..... ٥٨ أثر التوحيد في الابداع الفني

..... ٥٩ من التوحيد الى الأدب الوجداني

هوامش الفصل..... ٧٢

محتويات الكتاب

الفصل الثالث : العمل الأدبي.....٧٥

٧٧.....بين الموضوع والمضمون

٨٣.....قيم الشعور والتعبير

١١٣.....الوظائف الرسالية

هوامش الفصل.....١٢٩

الفصل الرابع : صورة المجتمع.....١٣٣

١٣٥.....أهمية السنن الالهية في تطور المجتمع

١٣٦.....الطابع العلمي للسنن الالهية

١٣٧.....دور السنن الالهية في حركة التاريخ والتطور الحضاري

١٣٩.....السنن الالهية ومسؤولية المجتمع

١٤٠.....موقف الأديب الاسلامي من الحضارة الانسانية

١٤٩.....الدافع الذاتي والقيم الاجتماعية في الأدب الاسلامي

١٥١.....أثر النظريات الوضعية في تخطيط الآداب الجاهلية

١٥٢.....النظرة الروحية للأديب الاسلامي في تصوير المجتمع

١٥٥.....الأدب الاسلامي يدعو الى وحدة الكيان الاجتماعي

١٥٨.....تصوير النماذج البشرية في الأدب الاسلامي

١٦١.....ضرورة القيم الجمالية في تصوير المجتمع :

هوامش الفصل.....١٦٢

الفصل الخامس : البطل والقدر.....١٦٥

١٦٧.....النموذج الإسلامي للشخصية الانسانية

١٦٩.....التوازن بين الارادة الالهية والارادة الانسانية

١٧٠.....المذاهب المتطرفة في القضاء والقدر

١٧٤.....صورة البطل في الأدب الغربي

١٧٧.....مبدأ الأمر بين الأمرين

١٨٨.....صورة البطل في الأدب الاسلامي

محتويات الكتاب

١٩٠.....	نماذج البطولة المكتملة
١٩٥.....	نماذج البطولة النامية
١٩٧.....	التصوير الواقعي للبطل
١٩٩.....	تصوير الأشرار
٢٠٢.....	تصوير الصراع بين البطل والشيطان
٢٠٦.....	أسلوب المقابلة بين النماذج البشرية
٢٠٩.....	ارتباط البطل بالواقع العملي
٢١٠.....	التصوير الفني للبطل
٢١٢.....	هوامش الفصل
٢١٧.....	الفصل السادس : مذاهب الأدب الغربي.(الموقف الإسلامي)
٢١٩.....	مقدمة
٢١٩.....	المذهب الكلاسيكي
٢٢١.....	المذهب الرومانسي
٢٢٥.....	المذهب البرناسي
٢٣١.....	المذهب الرمزي
٢٣٤.....	مذهب الواقعية الغربية
٢٤٠.....	المذهب الطبيعي
٢٤٣.....	مذهب الواقعية الاشتراكية
٢٤٦.....	المذهب السريالي
٢٤٩.....	المذهب الوجودي
٢٥٢.....	مذهب اللامعقول
٢٥٤.....	بين الأدب الاسلامي ومذاهب الأدب الغربي
٢٥٦.....	الرأي القائل بالافادة من مذاهب الأدب الغربي
٢٥٨.....	الرأي القائل بعدم الافادة من تلك المذاهب
٢٦٠.....	ارتباط المذاهب الغربية بعصورها وبيئاتها
٢٦٠.....	الأصول الوثنية والمادية لمذاهب الأدب الغربي

محتويات الكتاب

التقليد الأعمى لمذاهب الأدب الغربي	٢٦٤
استقلال الأدب الاسلامي عن المذاهب الأخرى	٢٦٦
الرأي القائل بالفصل بين القيم الفنية والقيم الفكرية لمذاهب الأدب الغربي ..	٢٦٨
مناقشة الرأي السابق وخلاصة القول	٢٦٩
هوامش الفصل	٢٧١
الفصل السابع : الحداثة الأدبية.(الموقف الإسلامي)	٢٧٧
مفهوم الحداثة	٢٧٩
جذور الحداثة في الغرب	٢٨١
مذاهب الحداثة الغربية	٢٨٥
عوامل ظهور الحداثة الغربية	٢٨٩
انتقال الحداثة الى العالم الاسلامي	٢٩٠
خصائص الحداثة العربية	٢٩٢
القصيدة الحداثية	٢٩٨
عداء الحداثيين للمجتمع ولغته الفصحى	٣٠١
عداء الحداثيين للتراث	٣٠٦
اللاعقلانية في الفكر الحداثي	٣٠٩
ارتباط الحداثة بالمادية الجدلية	٣١١
الالحاد في أدب الحداثة	٣١٥
اعتماد الأساطير في أدب الحداثة	٣١٩
حرية التدمير في أدب الحداثة :	٣٢١
محاولة الحداثيين هدم الثوابت الاسلامية	٣٢٣
خلاصة أصول الحداثة العربية	٣٢٧
رفض المفكرين والنقاد لمذهب الحداثة	٣٢٩
هوامش الفصل	٣٣٥

محتويات الكتاب

الفصل الثامن : نهج البلاغة.(مثال الأدب الإسلامي)... ٣٤١

٣٤٣	 مقدمة
٣٤٣	 طابع الاسلامية
٣٤٧	 الاتساع والتنوع في الموضوعات
٣٥٠	 الواقعية
٣٥٣	 التفاؤل البناء
٣٥٤	 الطابع الاجتماعي الاصلاحى
٣٥٦	 الطابع الأخلاقى
٣٥٨	 الرسالية الثورية والتربوية
٣٦١	 الصدق الشعورى والفنى
٣٦٥	 الوضوح البلىغ
٣٦٨	 شمولية الرؤية
٣٦٩	 الطابع الانسانى
٣٧١	 التوازن

٣٧٤..... هوامش الفصل

٣٧٧..... نتائج مهمة

٤١٩..... مصادر ومراجع الكتاب