دراساتٌ أدبيّة:

مفهوم الأدب الإسلامي بين الأدباء العرب والأدباء الملايويين بماليزيا: دراسة مقارنة

The Concept of Islamic Literature between the Arab and Malay Writers: A Comparative Study

Konsep Sastera Islami antara Sasterawan Arab dan Melayu: Kajian Perbandingan

عدلي حاج يعقوب*

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث بداية فكرة الأدب الإسلامي في العالم العربي على يد الأديب محمد قطب، والأديب الشهيد سيد قطب، وعماد الدين خليل، والأديب نجيب الكيلاني، وغيرهم ممن جاء بعدهم وتأثر بهم أو خالفهم، أو أضاف إلى ما ذكروه من نظرية الأدب الإسلامي. أما الأدب الإسلامي بماليزيا فقد قدّم له سيد نقيب العطاس، في فكرته عن الرؤية العالمية الإسلامية؛ حيث إن للأديب – عنده– توازناً نفسياً في ثلاثة عناصر، هي: الروح، والجسم، والعقل، ثم جاء من بعده الأدباء الماليزيون، مثل: أفندي حسن الذي أتى بشيء مغاير في عرض موضوع منهج الأدب الإسلامي، وكذلك ما ذهب إليه شافعي أبو بكر، والأديب كمالا (أحمد كمال عبد الله)، والأديب علي أحمد (آلس موريني)، وما قدّمه محمد عثمان المحمدي، وكمال حسن للموضوع نفسه. وعبر المنهج الذي عرضه شحنون أحمد، يتضح أنه يحاول أن يقدم لنا "النظرية الواقعية" للأدب الإسلامي؛ وهناك آراء كثيرة حول الأدب الإسلامي ومفهومه بماليزيا يصعب حصرها لكثرتها. توصلت الدراسة إلى أن الأدب الإسلامي هو الأدب المهتم بالجوانب الفنية في الكتابة، والمعتمد على القرآن الكريم وهو دليله في الأسلوب والمضمون؛ وهو شامل لجميع القضايا البشرية؛ ويرتكز إلى مبدأ الإخلاص مضموناً وشكلاً؛ ويصلح لجميع الأزمنة والأمكنة؛ ويهتم بالمعنى والمضمون أكثر من اللفظ والشكل، ويعتني بالوضوح في البلاغ ويتحاشى الغموض والتلبيس؛ وهدفه حضّ الناس على عمل الخير وتهذيبهم؛ والأدب الإسلامي يهتم

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية –الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

بشخصية الأديب، ويهدف إلى تزويدها بالثقافة الإسلامية، وقدخلق نموذجاً مثالياً من الأديب، وأخير يعد هذا الأدب أدباً ربانياً هدفه تحقيق معنى الخلافة على الأرض.

الكلمات المفتاحية: الأدب الإسلامي– المفهوم– الاختلاف–الأدباء العرب–الأدباء الملايويون.

Abstract:
This paper discusses the beginning of the idea of Islamic literature in the Arab world put forward by writers such as Muḥammad Quṭub, Sayyid Quṭub, ʿImād al-Dīn Khalīl, Najīb Kīlānī and others who came after them and were influenced by them. In Malaysia, Islamic literature was presented by Sayyid Naqib al-'Attas in his discussion on the Islamic world view. He viewed that a writer should have a balance between three elements: soul, body and mind. Mohd Affandi Hassan who came after him offered something different in his discussion on the method of Islamic literature. Others such as Shafie Abu Bakar, Kemala, Ali Ahmed, Uthman Muhammadi and Kamal Hasan also touched on the subject. Shahnon Ahmed tried to propose a realistic theory on Islamic Literature. The paper concludes that Islamic literature concerns with the aesthetic aspects in writing and is based on the Quran. It is comprehensive of all the issues of human life. It is based on the principle of sincerity in its content and form. It is suitable for all times and places. It also put more emphasis on the meaning rather the form. It has the purpose of motivating and nurturing people to do good deeds and ultimately to realize the meaning of human servitude to his Creator in this word.

Keywords: Islamic Literature– Concept– Difference– Arab Writers– Malay Writers.

Abstrak:
Makalah ini membincangkan idea awal bagi pembentukan sastera Islami di dunia Arab yang telah dipelopori oleh Muḥammad Quṭub, Sayyid Quṭub, ʿImād al-Dīn Khalīl, Najīb Kīlānī dan sasterawan lain yang datang selepas mereka yang terpengaruh dengan pemikiran mereka. Ada pun konsep sastera Islami di Malaysia telah dirintis oleh Syed Muhammad Naquib al-'Attas yang telah membincangkan dari sudut pandangan Islam. Beliau berpendapat seseorang penulis perlu memiliki keseimbangan antara tiga elemen iaitu jiwa, jasad dan minda. Mohd Affandi Hassan yang datang selepas al-'Attas pula mempunyai pendapat yang berlainan dalam perbahasan mengenai metode sastera Islami. Begitu juga dengan Shafie Abu Bakar, Kemala (Ahmad Kamal Bin Abdullah), Alis Murni (Ali Ahmad), Muhammad Uthman el-Muhammady dan Mohd Kamal Hasan yang turut melontarkan pendapat masing-masing mengenai sastera

Islami. Shahnon Ahmad pula dilihat berusaha mengusulkan teori realistik bagi konsep sastera Islami. Hakikatnya, terdapat banyak pendapat mengenai konsep ini di Malaysia ibarat cendawan tumbuh selepas hujan, yang menyebabkan sukar bagi penyelidik untuk menentukannya. Dapatan kajian menunjukkan bahawa sastera Islami mementingkan aspek estetik dan keindahan dalam penulisan, gaya bahasa yang indah serta berpaksikan kepada al-Quran. Sastera ini bersifat komprehensif dan universal meliputi seluruh kehidupan manusia, selain berasaskan kepada prinsip ikhlas dalam semua kandungan dan bentuknya. Sastera ini sesuai sepanjang masa dan tempat serta mementingkan kandungan dan makna daripada lafaz dan bentuk. Penyampaiannya bersifat jelas dan jauh daripada kekaburan serta bertujuan untuk mengajak dan mendidik manusia melakukan kebaikan. Sastera ini juga memainkan peranan penting dalam merealisasikan konsep kehambaan seseorang manusia terhadap Penciptanya di dunia ini.

Kata kunci: Sastera Islami- Konsep- Perselisihan- Sasterawan Arab- Sasterawan Melayu.

مقدمة:

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

يؤكد سيد قطب على قضية (التجربة الشعورية) عند الفنان، وعرّف الأدب الإسلامي بأنه: (التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية)،[١] فهي عبارة عن الامتزاج بين الموهبة لدى الأديب في التعبير عما يختلج في قلبه وبين الشعور الإسلامي المتدفق في نفسه. فبالرجوع إلى هذا التعريف، عرّف أخوه محمد قطب الفن والذي يقصد به الأدب بأنه: (التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال التصور الإسلامي لهذا الوجود).[٢]

إن النظر إلى جانب الحياة الأدبية لسيد قطب والجوانب الأخرى من حياته التي لها صلة بالأدب تصل بنا إلى نتيجة أنه كان "أديباً علمانياً"، ثم تحول بعد ذلك إلى أديب مسلم بارز متميز، فلم تقتصر كتاباته على مجال الأدب فحسب، بل تعداها إلى المجالات الأخرى من الدين والسياسية والتربية.

فالأدب عند سيد قطب جزء من حياته، فلذلك جدير بنا أن نتعرف على قصة حياته، ومدى علاقته بالعلم والأدب؛ حتى نصل إلى الفهم الصحيح لنظرية الأدب الإسلامي عنده. وفي هذا الصدد، فقد تأثر بعض الأدباء في العصر الحديث بالأستاذ محمد قطب في مذهبه هذا.

مفهوم الأدب الإسلامي عند الأدباء العرب المعاصرين

بعد أن عرفنا تاريخ ظهور مفهوم الأدب الإسلامي، نخطو إلى الأمام لنبحث في النظريات التي قدمها الأدباء بدراسة موضوعية ومقارنة، سواء بين الأدباء العرب، أم الأدباء الملايويين، أم بين الأدباء العرب والملايويين. نستطيع أن نخلص إلى بعض النقاط المهمة عند النظر في النظرية التي قدمها محمد قطب، حيث يرى أن الأديب المسلم هو الذي يجعل القرآن الكريم مرجعاً في عمله الأدبي، ثم فهمه العميق للقرآن يولّد في نفسه شعوراً –واعياً كان أو غير واعٍ– عن الكون والحياة والإنسان، ثم يستطيع أن يجمع بين ذلك الشعور المختلج في نفسه بما عنده من الموهبة الأدبية، فيعبر عنه في تعبير أدبي مثير، فلكي يستطيع الأديب أن يقوم بعملية التعبير الأدبي، لا بدّ أن يكون لديه التصور الإسلامي الصحيح عن الإنسان، والواقعية، والعواطف البشرية، والجمال، والقدر، وحقيقة العقيدة. إنَّ النظر إلى الإنسان بالتصور الإسلامي شيء مهم؛ ذلك لأن الإسلام ينظر إلى الإنسان نظرة خاصة تخالف نظرة غيره من الأديان والمبادئ الأخرى. فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مخلوق مفضل ومكرم عند الله تعالى، باتباعه تعاليم الإسلام وأحكام الله. فحرية الإنسان في التصور الإسلامي لا تساوي حرية الحقوق الإنسانية التي ينادي الغرب بها. والإنسان هو خليفة الله في الأرض، ويفضل على غيره من المخلوقات بوظيفة إعمار الأرض وبناء الحضارة. ولكن هذه الوظيفة لها حدودها، فلا يرفع الإنسان إلى مقام الإله المعبود كما هو عند ديانة الهندوس وبوذا والنصرانية. وهنالك اتجاه يرى أن الإنسان حيوان ناطق. ولعلّ هذه الفلسفة لها علاقة بنظرية داروين (Darwin) عن أصل الإنسان. فعلى كل حال، أي بحث عن الإنسان يقوم به أديب مسلم، لا بد أن يعتمد على التصور الإسلامي الصحيح المخالف لغيره من التصورات.

ربما هناك تطور وتغير في مفهوم الإنسان على حسب ظروف العصر الزمانية والمكانية، إلا أن التصور الإسلامي يبقى ثابتاً، ولا يتأثر بالمفاهيم والمبادئ الأخرى. لا شك أن هناك عناصر أخرى للجمال لم يكتشفها الناس بعد. فلعل الأديب بموهبته الأدبية يستطيع أن يكتشفها وينظمها في كلمات متسلسلة وجميلة، فيخرج أدباً راقياً متميزاً. بعد ذلك، على الأديب أن يفهم مسألة القدر في التصور الإسلامي. إن فهم هذه القضية مهم للأديب؛ لأن الخطأ في فهمه أو عدم الإيمان به يعد قدحاً في عقيدة المسلم. إن حقيقة القدر هي إرادة الله الغائبة على الخلق في تدبير هذا العالم. فهي القوة التي تمنح

وتمنع، وتسعد وتشقي، وتفرح وتحزن، وتأخذ وتعطي، وتعذب وترضي، وتهب الحياة وتأخذ الحياة. إن الأسرار وراء القدر ولا بد أن ينظر إليها بالتصور الإسلامي الصحيح. للأديب أن يجعله الموضوع الأساسي في أدبه من أجل تربية القراء على التسليم، والرضا بقدر الله. فإذا أحسن الأديب استخدامه، سيمنح ذلك قوة في نتاجه الأدبي بجانب تعليم المجتمع على مواجهة مصائب الحياة ومحنها.[٣]

أما العنصر الأخير الذي لا بدّ أن ينظر إليه الأديب عن طريق التصور الإسلامي فهو حقيقة العقيدة.[٤] إن ما يقصده محمد قطب بحقيقة العقيدة هو أن المرء إذا كان له يقين ثابت وإيمان راسخ تجاه خالقه، فسينعكس ذلك على الأدب الذي أنتجه سواء أكان ذلك ظاهراً مشاهداً أم باطناً ملموساً. إن هذا النوع من الأدب سيسخر لتحقيق توحيد الله تعالى، ولا يمكن له أن يشكك في وحدانية الله في شيء من كتاباته سواء كان بشكل مباشر أم غير مباشر.

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

من أوائل الأدباء الذين استجابوا إلى نداء الأدب الإسلامي الذي نادى به سيد قطب هو نجيب الكيلاني، فهو بجانب بحثه في الأدب الإسلامي في عدة كتب، قدم قصصاً أدبية إسلامية كثيرة أضحت نماذج للكتّاب بعده في الكتابة الأدبية. من تلك الكتب: "ليالي تركستان" و"عذراء جاكرتا" و"عمالقة الشمال" عن نيجيريا "والظل الأسود" عن أثيوبيا وغيرها.[٥] هذه الأعمال تتكلم عن المشكلات والمصائب التي حلت بالمسلمين في كل أرجاء المعمورة. ومن الأشياء التي يتميز بها الدكتور الكيلاني، قدرته على تصوير واقعة ما في بلد معين دون أن تسبقه زيارة ذلك البلد. مثال ذلك، كتابه "عذراء جاكرتا". فقد كتبه معتمداً على التفكر والتصور بما يحدث في تلك المدينة مع أنه لم يزرها. فهو في ذلك قد اعتمد على ذاتية الوعي التي يملكها. ويقول عنه الأديب الكبير نجيب محفوظ في مجلة المصور (أكتوبر ١٩٨٩م): (إنَّ نجيب الكيلاني هو مُنْظِّر الأدب الإسلامي الآن).[٦]

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

فالأدب الإسلامي له صفة عالمية، تتجاوز الحدود الجغرافية بين البلدان، ولا يختص بشعب دون آخر. فليس الأدب الإسلامي خاص بالعرب دون غيرهم من الأجناس الأخرى.[٧] إن النظرية التي جاء بها الكيلاني لا تختلف كثيراً عمّا جاء به محمد قطب، إلا أنه يهتم أكثر بالقواعد والضوابط التطبيقية في إخراج نتاج أدبي إسلامي. ويرى الكيلاني أن الأديب الذي يكتب في الأدب الإسلامي يجب أن يكون مسلماً؛ لأن ما يعبر به في كتاباته لا بد أن يكون مبنياً على العقيدة. فكل ما كتبه الأديب الذي هو حصيلة بحثه وتفكره في الكون والحياة يشترط له أن يبنى على العقيدة الإسلامية الصحيحة؛ حتى يرى فيه روح الإسلام، فيقدر على تغيير أخلاق الناس.[٨] ونلاحظ –هنا– أنّه يريد أن يؤكِّد على أن ما جاء عن العقيدة الإسلامية من القيم والأخلاق يختلف عما جاء في غيرها من مبادئ وأفكار؛ لأن ما جاءت به العقيدة هو من لدن خبير عليم.

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

وبما أن هذا الأمر يعتبر شيئاً جديداً، فإن هناك بعض النقاط المهمة التي ينبغي للأديب أن يفهمها. ويرى خليل أنه من أجل وصول الأدب الإسلامي إلى رؤية جيدة في هذا العصر الحديث، فإنه ينبغي أن يفهم الأديب جيداً بعض القضايا، منها **أولاً**: الحداثة والتراث، و**ثانياً**: الشكل والمضمون، و**ثالثاً**: غياب المنهج، و**رابعاً**: غياب التوازن، و**خامساً**: ضرورات التخطيط.[٩]

ويرى خليل كذلك أنه من المهمّ تطبيق العنصر الفني والجمالي في التأليف، ولا بد أن نجعل ذلك عنصراً مهمًّا في عملية التأليف. والسبب في ذلك أن بعض الكتاب يهمُّهم المضمون أكثر من اللازم، إلى درجة أنهم نسوا قضايا القيم الفنِّية. لذا، ينبغي أن يكون "الشكل والمضمون" متوازنين بحيث لا يفضَّل أحدُهما على الآخر.[١٠]

والأمر الثالث المهمّ مراجعته –عند عماد الدين خليل– هو "غياب المنهج"، حيث يرى أنه ينبغي أن يكون هناك "منهج خاص" يتبعه الأديب المسلم في تأليف "الأدب الإسلامي" الذي يتوافق مع الزمان والمكان بحيث يُرَاعَى كلّ ما يتعلق بهما من أمور. وهدف الباحث من وجود "المنهج الخاص" في الأدب الإسلامي هو بناءُ نظام نقدي خاص للأدب الإسلامي، وحجته في ذلك أنه إذا كانت

المذاهب الأدبية الأخرى مثل المذاهب الواقعية الاشتراكية التي تعتمد على الماديّة تستطيع أن تبني مبدأً نقدياً خاصاً، فلماذا لا يستطيع الإسلام —الذي له قيم روحية تنظر إلى الدنيا بمنظور الحياة الظاهرة والباطنة وتعتمد على الفكر الواضح– أن تبني منهجاً خاصاً للأدب الإسلامي ومبدأه النقدي، ولأجل تحقيق هذا المنهج ينبغي لنا أن نعتني بأمورٍ، هي: الذات، والموضوع، والمجتمع، والنفس، والمكان، والزمان، والعلم، والفن.[١١]

والنقطة الرابعة من النقاط المهمة في بناء منهج الأدب الإسلامي هي "غياب التوازن". ويرى خليل أن التوازن قد انعدم في المجتمع المسلم اليوم، لذا ينبغي للأدباء –الذين هم فئة واعية للمجتمع وما يجرى فيه– أن يفهموا "التوازن" الذي تحدث عنه عماد الدين خليل والذي يشمل: الوسطية، والاستيعاب المادي والمعنوي للفردي والجماعي، وللزماني والمكاني، للمنطور والمغيب، وسائر الثنائيات والتفاريق في نسيج الكون، وبنيان العالم وتكوين الإنسان.[١٢] وإذا وُجِدَ هذا التوازن في فكر المجتمع خاصَّةً الأدباء، فسوف يؤدي ذلك إلى إنتاج تأليف ذي جودة، متضمِّن للقيم المتوازنة، تتجلى فيه أهدافُه الشخصيةَ المتوازنة، ومن ثم تُقدِّم للأمة حضارةً متوازنة.

والنقطة المهمة والأخيرة التي قدمها عماد الدين، هي: (ضرورات التخطيط).[١٣] وتَكْمُنُ أهمية هذه النقطة في أنها تؤدي إلى بناء الأدب الإسلامي الذي يقبله الناس ويتداولونه في هذا العصر، والسبب في ذلك، أن أيَّ شيءٍ جيدٍ إذا لم يتمّ تنظيمه وتخطيطه جيداً فلن يستيطع أن يحقق أهدافه، وإن كان الناس في الحاجة إليه، فهو لا يحقق كل ما يهدف إليه إذا لم يتم فيه استخدام كل الطاقات كما ذكرها عماد الدين خليل. ومن الذين لهم رأي خاص حول "منهج الأدب الإسلامي" سعد أبو الرضا الذي توصل إلى القول بأن الأدب الإسلامي يبني على ستة أمور أساسية، وهي: شمولية التصور، والنماذج البشرية، والتواصل بين الكائنات، والفن، والطبيعة، والإنسان كالبطل في الأدب، والاهتمام بموقف القدر في الأدب.

ويراد بـ:"شمولية التصور" محاولة الاستفادة التي قام بها الأدباء تجاه كل الموجودات في هذا الكون بشكل شامل. وبالنظر إلى الكون والتأمل في حركاته وتغيراته عن طريق نظر الأديب المحدود بوصفه إنساناً، سوف يؤدي إلى إنتاج تأليف ذي جودة حسنة وتفاعل مع الكون.[١٤] وإلى جانب الاهتمام بشخصيات الناس، أكّد عماد الدين خليل كذلك على أنه ينبغي للأدباء الملاحظة وربط أنفسهم بحياة الحيوانات والحشرات، ذلك لأن ملاحظة الإنسان ونظره إلى حياة الحيوانات يؤدي إلى تفاعله، وحساسيته بالحياة التي خلق الله فيها كمالاً ليس فقط لبني الإنسان، بل وللحشرات والحيوانات كذلك.[١٥]

إن تأمل الأديب لا يكون في حياة المخلوقات الحية وحدها، بل يكون أيضاً في عالم الطبيعة (الكون)، لذا من المهم أن يهتم الأديب بقضية ربط التأليف الأدبي بالكون؛ ذلك لأن تأمل الأديب

العميق للكون يمكن أن يكون عوناً له على إنتاج تأليف أدبي يعجب القرّاء ويؤثر فيهم، ولأن هذا الكون له أسرار لا يعرفها إلا من له قلب حساس وعميق، ثم إن وجود القلب الحسّاس لا معنى له إذا لم يستطع أن يأتي بتعبيرٍ جذّاب وجميل، وذي معنىً. وعليه، ينبغي للأديب أن يستفيد من قدرته لكي يتمكن من إنتاج تعبيرات جميلة، وفضلاً عن هذا حاجته إلى الاستفادة من موهبته في إصلاح الحياة وهذا الكون (عالم الطبيعة).[١٦]

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

والعنصر الأخير الذي عرضه سعد أبو الرضا لبناء منهج الأدب الإسلامي هو "القدر". ويعني هذا أن الكاتب –أثناء عملية التأليف– ينبغي أن يجعل "القضاء والقدر" مسير القصة في عملية تصوير كل شخصية ونهاية القصة. إن مثل هذا الأمر من الأهمية بمكان، إذ إنه يتعلق بالعقيدة وإيمان الإنسان، وقد يكون لبعض التأليفات الأدبية تأثير كبير في المجتمع، لذا ينبغي أن يدخل فيه عنصر "القضاء والقدر" لكي يتمكن المجتمع من أخذ التعاليم والعبر.[١٧]

وإذا نظرنا في المنهج الذي قدّمه أبو الرضا، نجد أنه تأثر بالمنهج الذي نقله من محمد قطب، والأمر الوحيد الذي يميِّز بين شرح أبي الرضا وشرح غيره من الأدباء الآخرين، هو أنه اشترط في الأدب الإسلامي أن يكون بلغة القرآن الكريم (اللغة العربية). وإذا أمعنا النظر، نجد أن كثيراً من هذه النقاط المهمة سبق أن ذكرها الأدباء الآخرون ذكراً مباشراً أو غير مباشر، ومع ذلك، فقد قام أبو الرضا بمعالجة هذه النقاط مستخدماً منهجه الخاص استخداماً مختلفاً، ومهما يكن من أمر، فقد قدّم سعد أبو الرضا مشاركةً كبيرة في بناء "منهج الأدب الإسلامي".

ومن الأدباء الذين تحدثوا حول منهج "الأدب الإسلامي" عبد الحميد بوزوينة، ويمكننا أن نعرف نظرةً عامّة حول هذا المنهج من خلال كتابه "نظرية الأدب في ضوء الإسلام". أما البحث الذي تناول موضوع منهج "الأدب الإسلامي" بشكل خاص فقد ظهر في الجزء الثالث من الكتاب، وإذا قارنَّا رأيه بآراء الأدباء الآخرين، نجد أن الموضوع الذي تناوله عبد الحميد يختلف قليلاً عن غيره حيث تحدَّث –قبل أن يتناول موضوع الأدب الإسلامي– عن المذاهب الأدبية الأخرى بشكل مفصّل ذاكراً تاريخ ظهورها، وصفاتها، وأشكالها، ودورها. ومما يحسن ذكره أنه قام بمقارنة هذه المذاهب بـ: "الأدب الإسلامي" ثم قدم رؤية إصلاحية توفيقية للمذاهب الأخرى بناءً على الأدب الإسلامي.

وقد سلك عبد الحميد مسلك الاختصار في نقد أكثر المذاهب الأدبية الحديثة. ورغم ذلك، فقد جاء بشيء مختلف حيث تناول جميع "المذاهب الأدبية الحديثة" ونقدها نقداً مختصراً. ولعل هذا –

أي الاختصار في النقد- هو الذي جعل النقّاد الأدبيين يعدّونه من المآخذ عليه. وعلى الرغم من ذلك، فقد نجح في تغيير موقف الناس من مجرّد الحديث حول معنى "الأدب الإسلامي" إلى الاهتمام بكيفية بناء الأدب الإسلامي وتمكينه لمواجهة المذاهب الأدبية الحديثة التي تسيطر على أفكار المجتمع اليوم، سواء بين الأدباء غير المسلمين أم الأدباء المسلمين أنفسهم، وقد فتح مجالاً واسعاً في فهم مراد "المذاهب الأدبية الحديثة" ثم تطرق إلى شرح "كيف واجه الإسلام هذه المذاهب"، ولعل هذه أكبر مشاركة قدّمها هذا الباحث في هذا المجال.[١٨]

تحليل مفهوم الأدب الإسلامي عند الأدباء الملايويين

١. قدّم سيد نقيب العطاس، فكرته عن "الرؤية العالمية الإسلامية" لكنه لم يذكر الأدبَ الإسلامي بشكل خاص. وعندما تحدث عن الأدب، فإن مراده من ذلك "الأدب الإسلامي"، حيث يرى أن الإنسان ينبغي أن يعود إلى المنهج الأدبي الذي سماه "الأدب" بالشكل الطبيعي. ويعني الأدب –عنده– الجمع بين العلم والعمل، أي يمثِّل العلمُ "معرفة"، بينما يمثل العمل "اعترافاً"، ولا بد أن يستند العلم والعمل إلى "الحق" المبني على العدالة، ثم ربط العطاس الأدب بخمس مراحل: الإنسان، والعالم الطبيعي، وعالم العلم، وعالم الروح، واللغة. وهدفه من الجمع بين الأدب وهذه المراحل الخمس بيانُ مدى حاجة الإنسان المسمى بـ:"الأديب" إلى معرفة الجمع بين فهم الأدب (أي العلم والاعتراف به) وبين الحق، ومن ثمَّ يطبقه بشكل مناسب أي وفق مقياس العدالة تجاه المراحل الخمس المذكورة، ويرى العطاس أن الأديب هو المربّي، لأنه بإمكانه استعمال فهمه وفق حال المجتمع الذي يحيط به.[١٩]

وبعبارة أخرى، حاول العطاس أن يبيّن أن للأديب توازناً نفسياً في ثلاثة عناصر، هي: الروح، والجسم، والعقل. وبالروح يستطيع أن يفهم وظيفته بوصفه عبداً من عباد الله تعالى وخليفته على الأرض، وبالجسم يمكنه أن يفهم كيفية الحياة ودرجاتها وسط المجتمع الذي يتطلب منه الالتزام، والمحافظة، والتعاون، والانسجام، والخضوع للقانون، والالتزام بالعدل. وأما العقل فبه يفهم كيف يستخدم ذكاءه استخداماً صحيحاً، ويعرف حدوده وقدرته. وبناءً على هذه المعرفة (الفهم) يعرف حقيقة وجود الله تعالى، ومكانته هو كمخلوق.[٢٠]

وبعد أن بيّن مفهوم الأدب وصفة (الجودة) التي ينبغي أن تتوافر في الأديب، تعرض العطاس لبيان "حقيقة الإسلام" إذا قورن بالديانات الأخرى خاصةً "النصرانية"، فيرى أنه لا ينبغي أن يقال لغير الإسلام "ديناً"، لأنه ليس هناك معتقدات اخترعها الناس ولم يقرها الله تعالى. وبالرغم من أن النصرانية ادّعت أنها ديانة سماوية إلا أن تعاليمها –كما يراها العطاس– غُيّرت وبُدِّلت، فاسم "النصرانية" نفسه لم يرد في الإنجيل، وكذا "الصليب" لم يستخدمه نبي الله عيسى عليه السلام. والحقيقة، أن هذا الشعار (الصليب) من اختراع الأعداء الذين وقفوا في وجه عيسى عليه السلام، وعليه، فالإسلام هو الذي

ينبغي أن يقال إنه "دين"، وتستحق تعاليمُه أن تكون مصدراً لبناء الحضارة، والثقافة، والفلسفة وغيرها؛ لأنها جاءت من عند الله تعالى، وليست اختراعاً من عند الناس، أو اقتباساً من حضارات أخرى في العالم.[٢١]

هذه هي النقطة المهمة التي جاء بها العطاس، فالإسلام هو الذي بنى الحضارة والفلسفة، وأنه المستحقُّ لبناء الأدب الإسلامي، لصفاء تعاليمه وليست الديانات الأخرى، خاصةً النصرانية التي اعتراها كثير من التعديل.[٢٢]

وخلاصة القول: إن منهج الأدب الإسلامي عند العطاس يأتي من الأديب الذي يستند عقلُه إلى الوحي ويتلقى الهداية الإلهية في فهمه للإسلام حتى تظهر في نفسه الحقيقةُ الدينيةُ. ومن خلال هذه الحقيقة الدينية، يأتي العطاس بفكرة الأدب الإسلامي. إن الأديب المسلم يفهم منهج العلم والعمل المستند إلى الحق، ثم يستخدم ذلك لنفع الإنسان، والعالم الطبيعي، وعالم العلم، وعالم الروح، واللغة. وبذلك يستطيع أن يصل إلى بناء الحضارة التي تتَّسم بخصائص هي: العدالة، والإحكام، وعدم التعارض بين المعنى، والصوت، والفهم، ولها عناصر روحية ودنيوية وأخروية. والأدب —كما يراه العطاس– جزءٌ من الحضارة.

٢. أفندي حسن

جاء أفندي حسن بشيء مغاير في عرض موضوع "منهج الأدب الإسلامي"، حيث استخدم موضوع "التربية الجمالية من خلال التقريب التوحيدي" كبديلٍ للأدب الإسلامي. والشيء المهمّ الذي جاء به هو أنه عالج هذا المنهج ابتداءً من الجانب النظري ثم كيفية القيام به، ومن ثَمّ تطبيقه. وقد ركز أفندي فيما عرضه من موضوع على قضية "معنى الأدب" نفسه، كيف يكون هذا موجّهاً إلى بناء شخصية إنسانية يمكن أن تؤثّر في التأليف، ومن ثمّ بيّن أن الحياة الأخلاقية أو الجانب الأخلاقي هو الذي يضمن التوازن بين الروح والجسد والعقل، ويعرف حقيقة حياته بوصفه عبداً لله تعالى، وخليفته في الأرض، وعليه أن يحافظ على الالتزام، والانتظام، والتعاون، والانسجام، والعدالة وسط المجتمع، ثم يعرف حقيقة الإنسان والعلم والعمل، وحقيقة وجود الله، وحقيقة وظيفة الأدب.[٢٣]

إن نتاج التأليف المنطلق من هذه الأمور سيؤدي إلى تكوين نتاج يعتمد على التوحيد. وإذا أمعنّا النظر في فكرة أفندي حسن، وجدنا أنه تأثّر بفكرة الأستاذ سيد نقيب العطاس، ويبدو أنه وسّع الفكرة التي قدّمها العطاس، وأراد أن يطبقها في شكل أكثر واقعيةً وتطبيقاً.[٢٤] وبالرغم من شدّة تأثّره بنقيب العطاس، فقد تأثر أيضاً بشخصيات أخرى، مثل: إسماعيل الفاروقي، وفضل الرحمن. وفيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، فقد أكثر الرجوع إلى تفسير محمد أسد، ومحمد يوسف علي.[٢٥] واللافت للنظر في المنهج الذي قدّمه أفندي حسن، أنه أراد أن يربط منهج فهم الأدب بالمؤلفات التي أنتجها الأدباء

المسلمون القدامى سواء في التراث الملايوي أم العربي. ويرى أن هذا هو سرّ القوة العلمية الإسلامية التي تستطيع أن تنتج مؤلفات عظيمة خارقة للعادة.

ومن أجل أن يضمن وجوداً وتأثيراً لفكرته قدّم منهجاً (جذاباً) إلى وزارة المعارف يهدف إلى تغيير أسلوب تعليم الأدب للطلاب، مع تطبيق القيم الإسلامية في كتاباتهم. ويحتوي المنهج الموحد (KIBLAT) على خمسة عناصر، وهي: القراءة، والفهم، والتفسير، والاستمتاع، والتأليف، ويعد هذا المنهج منهجاً واقعياً وتطبيقيا ينبغي تطبيقه لتدريب الطلبة على معرفة الأدب بطريقة صحيحة.[٢٦]

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

أما مناداته بوجوب قراءة الأدب الملايوي القديم والشعبي منه، فإنه يهدف من ورائها إلى ربط الطلبة بجذورهم وواقعهم، وإذكاء روح الوطنية فيهم، ولا شك أن الوطنية إذا امتزجت بالوعي الإسلامي ستقود إلى نتاج أدبي قيم سيكون له دروه في بناء الحضارة الإسلامية.[٢٧]

وتعني دراسة الشخصيات المشهورة (الرجال المرموقين) ومؤلفاتهم دعوة الطلبة إلى التعرُّف وفهم ودراسة وتحليل الأفكار التي جاؤوا بها. ويعتبر الشيخ زعبا، والحاج أغوس سليم، وعبد الرحيم كاجائي، وأمير حمزة، وحمزة فنسوري من الشخصيات المشهورة التي قامت بدور بارز في تكوين الحضارة الملايوية. ودراسة هؤلاء الرجال مهمة جدًّا، لأنهم يعتبرون نواة مهمة في بناء الحضارة والأدب والفكر؛ فهم الذين صاغوا وكوّنوا وشكّلوا كيان هذا الوطن. وستؤدي دراسة شخصياتهم وأفكارهم إلى بناء الروح والقوة العلمية لدى الطلبة، ويمكن أن تكون نموذجاً يُحتذى من قبل الطلبة، يدفعهم للتمسك بالفضائل والبعد عن الرذائل.[٢٨]

وحتى لا يتعرض الشباب المعاصر لقصص جديدة، ينبغي أن نعرّفهم على القصائد في الشعر الملايوي والسجع، لأن هذين النوعين من الأدب يتضمنان أسراراً وقيماً جمالية عالية.

إن لفكرة أفندي حسن في "الإنشاء القصير" (Espen) أهمّيةً كبرى ينبغي أن ندرسها ونحلّلها لأجل تطبيقها، حيث للمفكر الماليزي محمد كمال حسن تعليقٌ جيد على هذا النوع من الأدب (Espen)، إذ يقول: (وقد سبق أن جاء حمزة الفنصوري بنوع جديد من الشعر في الأدب الملايوي القديم. ولعل الإنشاء القصير (Espen) محاولة ثانية من كاتبٍ ملايوي لتكوين نوع جديد في الأدب الملايوي في شكل نثري. لقد اهتم الكاتب بهذا النوع من الأدب بمعالجة أساليب وطرق معينة للتأكد من موافقة نتائجه الشروطَ التي وضعها في نظريته الأدبية).[٢٩]

والأمر الذي أثار إعجاباً في النظرية التي قدمها محمد أفندي أنه فتح مجالاً واسعاً لجميع الباحثين الراغبين في كتابة الأدب، ولو كانوا من غير المسلمين، ويرى أنه بالرغم من أن الأدب إسلامي ومن

تأليف مسلم ، فإننا لا ينبغي أن نمنع غير المسلمين من التقرّب إلى الأدب الإسلامي والتأليف فيه، ذلك لأنه أدب إسلامي للجميع دون النظر إلى عقيدة القارئ أو المؤلف.[٣٠] ومن هنا فإن فكرة محمد أفندي أي في فتحه أبواب الأدب الإسلامي للجميع، كانت صدى لأفكار محمد قطب في كتابه "الفن الإسلامي"، حيث أخذ بالقاعدة التي تقول: إن العبرة فيما يقال"، أي في النص الأدبي نفسه.

أما شافعي أبوبكر فيلاحظ أن نظرية "التكملة" التي ذهب إليها تعد خلاصة أو اختصاراً لأفكار الأدب الإسلامي التي سبق عرضُها من قِبل العلماء الكبار، سواء أكان ذلك في العالم الملايوي أم في البلاد الأخرى خاصةً البلاد العربية. وقد وُفّق شافعي في معالجة هذه الأفكار التي سبق الحديث عنها بطريقة مختصرة، وهو يعدّ النموذج الأمثل لـ: "نظرية الأدب الإسلامي" الذي ظهر بماليزيا —حتى الآن– ويمكن لخارج ماليزيا أن يستفيد من هذه النظرية في إطار الدراسة المقارنة بين الأدبين الماليزي وغيره. وهذه النظرية ليست كاملة في جميع جوانبها، ولكنها جواب—على الأقل– عن وجود الأدب الإسلامي بالذات، أو للذين يشكّون في وجود الأدب الإسلامي، بحجة أنه لا يقبل النقد، وليس فيه مبادئ يمكن الارتكاز إليها، كما هو موجود في المذاهب الفكرية الأدبية الأخرى! ولأجل فهم هذه النظرية، ينبغي للمؤلف أن يعرف أولاً إطار ومبادئ نظرية "التكملة" قبل أن يقدم على التأليف، وعليه أن يفهم القاعدة التطبيقية لنظرية "تكملة" بوصفها منهجاً تقريبياً ومنطلقاً للبحث أو التحليل لعملٍ أدبيٍ إسلامي، لمعرفة مدى الموافقة والتحقيق لخصائص الأدب الإسلامي الحقيقي. ويلاحظ أن الاثني عشر مبدأً التي شملتها نظرية "التكميلة" يكمل بعضها بعضاً، ومنها:[٣١] إنها داخلة تحت فلسفة التوحيد، وإن نصوصها لا تنفكّ عن القيم الإسلامية، وإن هنالك ارتباطاً بين المؤلف والنصوص بالقيم الإسلامية، وإنها لا ترتبط بعقيدة معينة تعارض الإسلام مثل العقيدة الماركسية، وإن هناك عناصر تحثّ —ضمنياً– على الأمور الحسنة مثل: التربية، والدعوة، التقوى، والنبل، والحياة الطاهرة، والحب لله، والدفاع عن المظلومين.

ووضّح شافعي —في مرحلة أخرى– نظرية "التكميلة" في سبعة مبادئ تالية، وهي:[٣٢] مبدأ الربوبية الذي له صفة الكمال، ومبدأ النبوة بوصفه إنساناً كاملاً، ومبدأ الإسلام الذي له صفة "الكمال"، ومبدأ العلم بالأدب الذي له صفة التكامل، ومبدأ الأدب المتّصف بالجمال و"تكميلة"، ومبدأ المؤلف الذي ينبغي أن يستكمل نفسه، ومبدأ الجمهور المستهدف بالتربية الكاملة للإنسان.

ويلاحظ أن هذه النظرية تشتمل على: الألوهية، والنبوة، والإسلام، والعلم، والتأليف، والمؤلف، والجمهور. وقد أكّدَت هذه النظرية على أنواع عديدة من المبادئ الإسلامية والخطابية، وأنها ليست خيالية، بل يمكن التدليل عليها من خلال الواقع المعيش في الخطاب الإسلامي نفسه.

وقد أُستخدمت نظرية "التكميلة" المقدَّمة من قبل شافعي لتحليل عددٍ من مقتطفات أدبية مختارة للشعر الماليزي المعاصر، ومن بينها: عين (AYN) (١٩٨٣م) تأليف كمالا (أحمد كمال عبد الله)،

(Jalan ke taman) الطريق إلى البستان (١٩٨٣م) تأليف علي أحمد (آلس موريني)، التفكُّر (Taffakur)(١٩٨٥م) وحبل الإيمان (Tali Iman)١٩٨٧م) تأليف أبهم تي آر (Abham T.R)، نزول المطر في وطني فيه سمات الشوق (Titisan Hujan di Negeriku Titisan Rindu) (١٩٨٩م) تأليف نحمر جميل (Nahmar Jamil)، (Kau dan Aku) أنا وأنت تأليف عبد العزيز درامان، (Wajah Diri)وجه النفس (١٩٩٥م) تأليف: شافعي أبو بكر، (Sekepal Tanah) لقمة من الطين (١٩٩٥م) تأليف: رحيم الدين زهاري، والجدار (Dinding-dinding Kala) (١٩٩٧م) تأليف جوهر بوانج، وبحر النار الأحمر (Merah Api laut) (١٩٩٩م) تأليف عارفين عارف، والأمين (al-Amin) (١٩٩٩م) تأليف الأديب الوطني عبد الصمد سعيد.[٣٣]

وفي ختام الحديث عن نظرية "التكميلة"، يحسن أن نُوْرِدَ رأي محمد عثمان المحمدي حول الأدب الإسلامي حيث قال: (إذا تصوّرنا أن القرآن الكريم مائدةٌ روحية من الله إلى الناس في هذه الأرض، فإن الأدب الإسلامي مائدةٌ للذين يريدون التمتّع بالحق والجمال. وإذا اعتقدنا أن القرآن الكريم الكريم وسيلةٌ يمكن للناس كي يتعلموا عن طريقها أدبَ النفس والحياة، فإن الأدب الإسلامي هو الوسيلةٌ التي يمكن للناس عن طريقها أن يعرفوا الأدب ويطبّقوه في الحياة).[٣٤]

وأرى أن ما قدّمه الأستاذ محمد عثمان المحمدي، فيه فرق بسيط بينه وبين المناهج التي قدمها علماء الأدب الذين ورد ذكرهم سابقاً. وإن نقطة الخلاف تكمن في طريقة فهم الموضوع التي تم استخدامها. وقد أكد عثمان المحمدي أنَّ الأدب الإسلامي هو صوت القلب من الأديب المؤمن الملتزم بإيمانه، والطاهر في نفسه وقلبه، الأمر الذي يمكّنه من الاتصال بعالم الغيب.

كما ركز المحمدي على قضية "التصوف" ودوره في إنتاج التأليف الأدبي، حيث يرى أن "التصوّف" هو الذي غيّر باطن الإنسان حتى تحولت نفسُه الشرِّيرة إلى نفس خاضعة ومطيعة لله تعالى، وقَدِرَ على تربية نفوس الجاهليين التي سيطرت على أفكارهم أنواع الشرور، فحولها إلى نفوس مؤمنة عارفة بمسؤوليتها نحو الله، ونتجت عن ذلك أشعار إسلامية رغم أنها كانت –قبل ذلك– قبيحةً ملوَّثة بعقيدة الشرك. والذي أراد المحمدي التأكيد عليه هو: كيف يَتِمُّ إنتاج الأدب الإسلامي؟

يرى المحمدي أنه من الضروري أن يحافظ الأديب المسلم على تراث الأدب الإسلامي الذي تم إنتاجُه، وعلى الجيل الحاضر (المعاصر) أن يدرسه ويفهمه، لأن ظهوره تَمَّ اعتماداً على "الإلهام النقي" الناتج عن نقاء العقل والنفس. فكل ما أنتجه من مؤلفات يعتمد على تجارب الأدباء الروحية التي تتفاعل مع عالم الغيب. هذا هو التراث الذي ضاع وذهب، ولم يقدّره الجيل المعاصر نتيجة تأثّره بمنهج الغرب وحضارته. وبالرغم من أن هذا الأدب الإسلامي ليس في مستوى القرآن الكريم والسنة النبوية، إلا أنه يحمل في كينونته معاني "البركة" بالمفهوم الإسلامي التقليدي بماليزيا، والتي –مع الأسف الشديد– قد تلاشى وجودُها من قاموس حياتنا بسبب تأثّرنا بالمنهج الغربي.

ومما يلفت الانتباه والإعجاب في المنهج الذي قدمه المحمدي طريقة النظر إلى قضية الجمال، وهي فكرة جديدة. هذا وقد رأى المحمدي أن الذي يراقب الفن ويسيطر عليه هو "الميتافيزيقا" (Metaphysics) أو الحق في شكل روحي داخل الإنسان، بخلاف النظرة الغربية التي ترى أن الإنسان حرٌّ في التأليف بلا حدود. وبعبارة أخرى إن الفن هو الذي يسيطر على الحق فيه جواب عن تساؤلات منها: "هل الأدب الإسلامي لا بدّ أن يؤلِّفه أديبٌ مسلم فحسب؟، وكيف إذا ألّف غيرُ المسلم أدباً إسلامياً ذا قيمة جمالية عالية، فهل يقبل هذا منه أو منها؟

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

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

وقد رسم عثمان المحمدي المعالم (الإرشادية) حول الصفات التي ينبغي للأديب المسلم أن يتحلَّى بها، ومن هذه المعالم: أنه لا بد أن يحمل هذا الأديب رسالة الحق، لأنها صادرة من قِبَل الإلهام النقي؛ والمحافظة على عناصر موجودة في التراث الإسلامي، لأنها مقياس مؤلفات العصر الحاضر؛ وأن يحمل رسالة صادقة، لأنها أُلِّفت من أجل الله ودينه وليس من أجل شيء آخر غيرهما؛ وتقديم جمال الله، لأن جمال الله —في المستوى الإنساني— يتجلى من خلال الأدب الإسلامي؛ وأن يكون له عنصر رمزي ناتج عن القلب والعقل الطاهرين، وليس عنصراً رمزياً مصطنعاً كما هو الحال في التراث الغربي؛ وتكون رسالته عالمية وليست محليّة أو رد فعلٍ لأمور تافهة؛ وأن يغرس عناصر حسنة (إيجابية) وشخصية عالية في نفس القارئ وأن لا يزرع صفات (سيئة) سلبية في عقل القارئ؛ وتربية روح الإنسان وخلقه لتكون لديه علاقة وثيقة بالتصوّف، علاوةً على ذلك، جاء عثمان المحمدي بالتعريف الكامل للأدب الإسلامي كما رسم معالم سمّيت بـ: (فلسفة الأدب الإسلامي.[٣٥]

ويُعَدّ المنهج الذي عرضه هاشم أواغ من أكثر المناهج إثارة للاهتمام، لأنه حسب اطلاع الباحث يقوم بعرض منهجه أو نظريته عبر التأملات، وهذا يختلف عن الأدباء الآخرين الذين تم عرض مناهجهم. والتأملات التي ارتكز إليها أواغ، هي: **أولاً** أن الاعتماد على نظريات الغرب بوصفها أساس

التنظير للمجتمع الملايوي، قد يضعف البنية الفكرية لدى المجتمع، فالمجتمع الملايوي لا ينبغي أن يقبل هضم كل نظرية أو فكرة، أو أسلوب يأتي من الغرب لاختلاف حالتيهما وحضارتيهما، فالمثل المناسب لاستخدامهم نظرية الغرب كمن يلبس ثوباً لا يناسبه طولاً أو قصراً؛ **وثانياً** النظام اللغوي والتقاليد الأدبية المحلية التي عرضها هي الحجة البالغة التي تؤكد على ضرورة أن يمتلك كل شعب ذي حضارة أسس النقد الأدبي الخاص به.[٣٦]

وأكّد أواغ على ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم والحديث بوصفهما مصدرين أساسيين في الإسلام. وهذه القضية شرحها في التقعيد الثاني، وهو التقعيد الديني. والشيء الذي يريد أن يؤكده الدكتور هاشم هو أن نقد الفن الأدبي، وعادات المجتمع المحلي ومفاهيمه لا بدّ أن يُتمسك بها ما لم تنحرف عن القرآن الكريم والحديث.

وهذه الأساليب الثلاثة التي حثَّ عليها أواغ، هي: الأسلوب الفني، والاجتماعي، والدعوي، ليست مطلقة؛ لأنها قابلة للتغيير وفقا للحاجة[٣٧]

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

ووفقاً لهذه النظرة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، يرى كمال حسن أن أي إنتاج فني بوصفه جزءًا من الثقافة ينبغي أن يتحقق ضمن هذا التصور لدور الإنسان بوصفه حاملا للأمانة من ربه. وعلى مستوى شخصية الفنان والأديب أولى الباحث اهتماماً كبيراً بالعلاقة بين الإنسان وخالقه، وينبغي حسب رأيه، أن يمر الفنان والأديب بخطوات مرتبة لتزكية النفس. وأغلب الظن، أن ما يعنيه من ذلك هو ذكر الله واتباع الطرق الصحيحة.

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

عرض الأديب الوطني شحنون أحمد منهجه محاولاً أن يقدم لنا "النظرية الواقعية" للأدب الإسلامي، وذلك بعرض ما يجب على الإنسان أن يأخذ به حتى يصبح أديبًا. فقد ذكر الجوانب التفصيلية لما سيواجهه الأديب المسلم. ولا شك أن ذلك نتيجة تمرسه في المجال الأدبي. فقد كان له نتاج

عظيم فيه. فكل ما عرضه من الأفكار والنظريات مبني على خبرة طويلة اكتسبها، وليست مجرد نظريات خيالية بعيدة عن الواقع.

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

وأكد شحنون أن على الأديب المسلم أن يعوّد نفسه أن يعيش بكل أحاسيسه مع القرآن الكريم حتى يكتسب أفكارًا وإلهامات جديدة يستفيد منها في مجال التأليف. وأكد كذلك على قضية تزكية النفس لاكتساب القوة الروحية. ويرى أن تزكية النفس هي ضالة المؤمن، ومصدر القوة لعلمائنا المتقدمين. فقد استطاع شحنون من خلال نظرية الأدب الإسلامي التي قدمها أن يثبت أنها ليست نظرية خيالية (U-topia)، كما اعتبرها كثير من الناس في أول ظهورها، بل هي نظرية واقعية يمكن تطبيقها في عالم الواقع، وقد استطاع أن يقدم إسهاماً عظيماً لتحقيق نظرية الأدب الإسلامي وتطبيقها في المجتمع العلماني. وقد أثبت شحنون أن الأدب الإسلامي له مميزاته الخاصة به كما أنه يفوق غيره من النظريات الأدبية.[٣٨]

وفي قضية استخدام الإشارات، يتفق معه الباحث في أن الإسلام يرفض استخدام الإشارات المتجاوزة للحد نتيجة خيالات غير محكّمة، لكن ذلك لا يعني أن الإسلام يمنع القدرة على التخيل واستخدام الإشارات على الإطلاق، ففي القرآن الكريم نفسه، يوجد كثير من التعبيرات (Expression)، والإشارات (Allusion)، واللطائف (Supersensible)، والمتشابهات (Allegorical)، والأمثال (Similitudes)[٣٩] وغير ذلك. فجمال القرآن الكريم لا ينحصر فيما يحويه من الأحكام والشرائع، بل كذلك فيما يتعلق بنوع اللغة. لذا ظهر ما يسمى بعلم البلاغة للبحث في هذا المجال.

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

اعتقادٍ يعتقده ويستفيد منه، وأن العقيدة لها قيم عالمية موافقة للقيم الإسلامية. وقد ذكر قاسم عدداً من الأدباء غير المسلمين الذين أنتجوا أدباً فيه قيم عالمية موافقة للقيم الإسلامية، مثل: دانتي و ت.س إليوت (T.S Eliot, Dante) وغيرهما.[٤٠]

لقد اكتفى قاسم أحمد بالنظر إلى الأدب من حيث المظهر الخارجي غافلاً المظهر الداخلي الذي هو عملية إنتاج الأدب. والحجة التي تمسك بها قاسم في رأيه هذا، هي: أنه لو كان جانب العقيدة هو الأساس (المبدأ) في نتاج الأدب، فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى الكاتب المسلم الذي أنتج أدباً غير إسلامي وعديم الجودة! وعلى هذا، توصل إلى القول بأن الأدب الإسلامي هو التأليف الذي أنتجه إنسان بناءً على "الجمال الإسلامي" لأجل الناس. ثم يرى قاسم كذلك إلى أنه لو بقيت هناك رغبة في التركيز على جانب العقيدة في عميلة تأليف الأدب، فلابد أن يتغيَّر اسم الأدب الإسلامي إلى (أدب المسلمين).[٤١]

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

أراد قاسم أحمد أن يستشكل في قضية "منهج الأدب الإسلامي"، ولكن أرى أنه لو راجعنا ودرسنا ثم حققنا المناهج التي قدمها هؤلاء الأدباء المختصون في هذا الجانب، لاستطعنا الحصول على أجوبة عن تلك الأسئلة المطروحة سابقاً.

أما منهج مناسيكانا، فخلاصته أن المنهج الذي جاء من الغرب وقام بتطبيقه الشعراء في البلاد الإسلامية خاصة في ماليزيا، لا يصلح تطبيقه تطبيقاً كلياً في المجتمع الملايوي. هذا بغض النظر عن وجود محاولة للتوفيق أو التكيف لبعض جوانبه مع المجتمع الملايوي. وإذا نظرنا فيما مضى من صفحات في هذا البحث، نرى أن سبب ظهور هذا المنهج شبيهة بأسباب ظهور فكرة التقعيد الملايوي، ولكن مع ذلك، كما ذكرنا سابقاً يظل لكل منهما رؤيته وفكرته التي تختلف عن الآخر.

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

أما سيد عثمان الكلنتاني فقد توصل إلى القول بأن "الأدب الإسلامي" لا بد أن يصدر من أصحاب العقيدة الإسلامية الصحيحة والمؤمنين بالإسلام وتعاليمه. وعن المؤلفات الأدبية التي كتبها الأدباء غير المسلمين واحتوت على قيم إسلامية قال: إنها لا تسمى أدباً إسلامياً وإنما تسمّى بـ"الأدب الذي له جوانب إسلامية". وكذلك الأمر إذا كتب الأدباء المسلمون أعمالاً ليست فيها قيم إسلامية، فإن هذه الأعمال لا تدخل ضمن (الأدب الإسلامي).[٤٢]

ويرى إسماعيل إبراهيم أن الأدب الإسلامي لا بدَّ أن يُبنى على "التوحيد" ويصدر عن منطلق الإخلاص لله تعالى. وعنده، أنه ينبغي أن يعتني الأديب (الكاتب) بثلاثة جوانب أساسية، وهي: الجانب الديني، والجانب الشعبي، والجانب التراثي. ويكون الهدف من الاعتناء بهذه الجوانب الثلاثة إنتاج عمل أدبي له توازن في عناصره بين المتطلبات الشعبية والمتطلبات التراثية، وكلاهما لا بد أن يعتمد على المبدأ الديني الذي هو التوحيد والإخلاص كهدفٍ من أهداف التأليف.[٤٣]

مقارنة مفهوم الأدب الإسلامي بين الأدباء العرب والأدباء الملايويين

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

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

فعلى سبيل المثال، نرى السيد نقيب العطاس يؤكد على قضية "المعنى" في عملية الإنتاج الأدبي، وفي ذلك ردّ على من يهتم بالسجع فحسب، ثم إنه يرجع في عملية إنتاج الأدب الإسلامي إلى الفروق الأساسية بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان خاصة الدين النصراني. إن الفروق بين الإسلام والنصرانية التي ذكرها نقيب العطاس بحجج وبراهين مقنعة أوضحت بجلاء قضية مراحل تكوين الأدب

الإسلامي، فقد ذكر العطاس أن الإسلام هو الذي كوّن الحضارة، وليس العكس كما هو في بقية الأديان، خاصةً النصرانية. وهذه هي الإجابة المقنعة لمن يتشكك في وجود الأدب الإسلامي.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الآخرين والعدالة. أما العقل فيوصل الأديب إلى معرفة حقيقة الإنسان، وحقيقة العلم والعمل، وحقيقة وجود الله وحقيقة الأدب ودوره. فإذا توافرت لدى الأديب كل هذه الأشياء واستوعبها حق الاستيعاب، فسوف يكون قادرًا على إنتاج أدب يوصف بأنه أدب إسلامي.

أما شافعي أبو بكر صاحب نظرية "التكملة"، فقد قدم مفهوم الأدب الإسلامي تقديماً اكثر شموليةً؛ حيث جمع بين المراجع الملايوية والعربية معاً. وقد تأثر بأفكار محمد قطب في نظريته،[٤٤] وتأثر كذلك بالمفكرين في تراث الأدب الملايوي أمثال نقيب العطاس، وراجا على الحاج، وغيرهما؛ إذ استطاع هضم أفكارهم ثم نظمها تنظيماً نظرياً لكي تطبق في الإنتاج الأدبي. فالنظرية التي قدمها عبارة عن جمع بين تراث الأدب الملايوي وتراث الأدب العربي. ويرى الباحث أن هذه النظرية هي أشمل نظرية للأدب الإسلامي وأكملها، ويمكن تطبيقها على الأعمال الأدبية المنتمية إلى الأدب الإسلامي.

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

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

وفي مجال الكتابة المبدعة، حاول شحنون أن يستوعب كل المجالات: كالشعر، والقصة، والمسرحية، والحكاية. وقد بدأ حياته الأدبية بترجمة بعض القصص، ثم بدأ كتابة القصص بنفسه. ومن القصص التي ترجمها إلى اللغة الملايوية: Guy de Maupassanty (Perancis), Leo Tolstay (Rusia), Edger Allen Poe (Amerika), Rabindranath Tagore (India).[٤٥]

فشحنون بعد دخوله مجال الترجمة، بدأ بكتابة القصص القصيرة، ثم أعقبها بالمسرحية، والحكاية، والنقد الأدبي. مع تجاربه الكثيرة في شتى المجالات الأدبية، إلا أن كتاباته تظهر قوية في مجالي القصص القصيرة والحكاية، بجانب النقد الأدبي. وأول قصة كتبها شحنون هي: (Bingung (الحيرة).[٤٦] وسر قوة القصص التي كتبها شحنون هي في اختيار الموضوعات المثيرة. وكثيراً ما نلمس فيها "الذوق الفكاهي"، فضلاً عن الجوانب النقدية القوية. إن شحنون نال لقب الأديب القدير بسبب قوة الخيال الذي يملكه. فهو شخصية أدبية قادرة على معرفة الصراعات النفسية في شتى طبقات المجتمع.[٤٧]

وشحنون من المهتمين بقضايا الفلاحين، ويلاحظ ذلك من خلال كتاباته، فقد استطاع أن يصور حياتهم، والطبيعة التي حولهم. انظر مثلاً (Banggul Derdap–اسم قرية) فقد وصفها وصفاً دقيقاً وفي قصة "Rentong" (احتراق)، ونجد القيم الملايوية الأصيلة، وهي الاجتهاد في حل المشكلات واحترام العادات والتقاليد، وسذاجة الحياة الملايوية البعيدة عن الترف والتفاخر بالأموال. وفي قصة (Rentong) أيضاً، نجد Harry Aveling (١٩٧٩م) القوة، والصبر، والعنف، والتخيل، والرغبة في التغيير، واحترام القيم التقليدية. واهتمامه بالريف والفلاحين هو الذي أدى إلى منحه لقب فيكتور هيجو الملايوي (Hugo Victor).[٤٨]

أما قصته "موانع في الطريق" (Ranjau Sepanjang Jalan). فقد نالت اهتمامًا من قبل الأدباء، وقد ترجمتها "أديبة أمين" إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان: (No Harvest But A Thorn). وقد ترجمت أيضاً إلى اللغات الأجنبية الأخرى، وهي اليابانية، والسويسرية، والروسية، والهولاندية، والدنماركية، و(Kelandic). وجريدة (The Sydney Morning Harold, Australia) (٩ ديسمبر ١٩٧٢م) ذكرتها من ضمن أشهر عشر حكايات خلال سنة ١٩٧٢م. (A.H Johns) وفي دراسته ذكر أن قصة (Ranjau Sepanjang Jalan) تعبر عن جانب من حياة شحنون: إنسان يعيش في عالم عنف لا رحمة فيه، مخلوق من طين الأرض، ملعون في حياته، ثم يصبح مجنونا بسبب الحقيقة التي لا بّد أن يقبلها رغماً عن أنفه.[٤٩] وشحنون لم يعرف بوصفه كاتباً قصصياً فقط، بل أدلى بدلوه في مجال النقد، فقدّم أكثر من خمسين مقالاً نقدياً.[٥٠]

في مجال النقد الأدبي، بدأ شحنون بالتعليق والنقد على القصص القصيرة التي كتبها كتّاب زمانه، ثم دخل شحنون مجال الشعر الحديث، والذي يعتبر من المجالات الصعبة في الأدب. إن كتابه"Penglibatan dalam Puisi" (١٩٧٨م) يطلعنا على مدى الخبرة التي امتلكها شحنون في فهم الشعر ودراسته. بل كتب رسالة أكاديمية عن قصيدة "Kabur"(غموض) لدرجة الماجستر، وهي الرسالة التي كتبها بعنوان: "Kekaburan Puisi A.S Amin"(الغموض في الشعر ا.س. أمين) (Pulau ١٩٧٥ Pinang USMم). في سنة ١٩٧٥م، واختارت لجنة مسابقة الإنتاج الأدبي شحنون أحمد كأفضل ناقد أدبي. وقد كان ذلك نتيجة جهده المتواصل في جمع المعلومات حول الاختلافات الواقعة في "الأشعار

الغامضة"، خاصةً في كتاباته نور س.أ، ومحمد غزالي، وأ.س. أمين. ويرى شحنون أن مصطلح "غامض" غير موجود في الواقع، إنما هو نتيجة عجز القراء والنقاد في تفسير الرموز التي استخدمها الشاعر.[٥١] ولكن، بعدما قدم نظريته في الأدب الإسلامي، رفض الغموض في كتابة الأدب، وأكد على أهمية وضوح الموضوع والرسالة التي يريد أن يوصلها الكاتب إلى قرائه.

تكلم شحنون أحمد عن أشعار خير الأنوار وغيره من الأدباء، أمثال جوكو دامونو (Joko Damono) وجوناوان محمد (Goenawan Muhammad)، وقاسم أحمد، ومحمد الحاج صالح، ولطيف محي الدين، وزورينة حسن، وكمالا (Kemala)، وجهاتي أبادي (Jihaty Abadi). عندما أجرى شحنون مقارنة بين الأدب الملايوي والأدبي الإندونيسي، وجد أنهما يلتقيان في نقطتين: الأول: أن في كلا الأدبين بذور الاستشعار بعلو العادات والتقاليد، بما فيها من القيم، والأخلاق، والمعتقدات، والثاني: علاقة التأثير والتأثر في الأساليب وطرق التعبير.[٥٢]

وفي سنة ١٩٧٧م، حصل تغير مؤثر في عالم الأدب الملايوي. ويعتبر ذلك نقطة الانطلاق لشحنون، سواء ككاتب مبدع، أو كاتب ناقد. وكان ذلك نتيجة "ندوة الأدب والدين" التي أقيمت في كوالا ترنجانو سنة ١٩٧٣م. إلا أن الآراء المطروحة في تلك الندوة لم تحظَ بقبول كبير. على العموم، استطاع شحنون أن يتبنى نظرية الأدب الإسلامي وأصدر عام ١٩٨١م كتاباً بعنوان: "الأدب وقيم الإسلام".

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

إن أصوات شحنون وآرائه عن الأدب الإسلامي لم تظهر في كتاباته المبدعة فحسب، بل كذلك في محاضراته الدينية التي نظمتها منظمات دينية ودعوية. ولا شك أن هذا العمل يزيد في إثرائه للأدب الملايوي بآرائه وأفكاره العبقرية. وعندما فتح فرع رابطة الأدب الإسلامي العالمية في ماليزيا في سنة ١٩٩٤م باسم ندوة فن الكتابة الإسلامية في ماليزيا (NAFIS)، اختير شحنون كأول رئيس لها.

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

أبداه من حجج ووقفنا على التساؤلات التي طرحها والتي أغلب الظن كان يهدف من ورائها إلى التشكيك في أصالة الأدب الإسلامي. ويعدّ إسماعيل إبراهيم من المتأثرين بأفكار أدباء ونقاد العرب؛ لذا نجده يؤيد المفاهيم العربية التي دارت حول الأدب، وهي ضرورة أن يقوم الأدب على مبدأ التوحيد.

ويتضمن المنهج الذي قدمه عماد الدين خليل جواباً لما جاء به قاسم أحمد من شبهات. وذلك أن عماد الدين خليل لم يكتفِ بالتركيز على مقصود الأدب الإسلامي فحسب، بل قدّم كيفية تكوين الأدب الإسلامي. ورأى أهمية معرفة معنى "الحداثة والتراث"، والموازنة بين الشكل والمضمون ليتفادى الوقوع في عدم التوازن بين "المضمون" و"الجمال". أما في جانب "النظرية" فقد أشار إلى "غياب المنهج" في المجتمع المسلم اليوم، وإذا تقرر هذا، فمن المهم أن تكون هناك جهود لتكوين هذا المنهج. وإذا استطاع مذهب الواقعية الاشتراكية تقعيد نظريته بناءً على المادية، فمن باب أولى أن يقدر الإسلام على فعل ذلك. وفي فكرة "التوازن" نبَّه على أنه ينبغي للكاتب أن يهتم بـ: "التوازن" في حياته كلها. وأما في محاولة تطوير الأدب الإسلامي، فقد رأى ر ضرورة وجود تخطيط دقيق. ويلاحظ أن ثمة تقارباً وتشابهاً شديدين بين عماد الدين وطائفة من الأدباء الملايويين، ولعل مرد ذلك أن آراء عماد الدين وجدت طريقها إلى أرخبيل الملايو منذ الستينيات.

أمّا سعد أبو رضا، فإنه يعد من الأدباء الذين جاؤوا متأخرين، لذا لم تكن فكرته مؤثرةً في الأدباء الملايويين تاثيراً مباشراً، وحتى وإن كان هناك تشابه في عرضه لمفهوم الأدب الإسلامي بينه وبين الأدباء الملايويين الذين خدموا الأدب الإسلامي، وتأثر سعد كذلك بمحمد قطب، كغيره من الأدباء الملايويين أمثال شافعي أبو بكر، ومحمد كمال حسن وغيرهما.

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

ونلاحظ أن منهج نصر الدين إبراهيم أحمد لم يؤثر في الأدباء الملايويين الأوائل، لأنه التحق بالجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا في عام ١٩٩٠م. ولكنه ترك بصمات واضحة على خريجي الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بما ألفه من كتب في مفهوم نظرية الأدب الإسلامي. ويعد منهج نصر الدين تكملة للأفكار والرؤى التي طرحها سيد قطب ومحمد قطب، وعماد الدين خليل والفاروقي، واستطاع نصر الدين أن يضيف إلى أفكار سابقيه أفكاراً جديدة حتى تسنى له بناء المنهج المحوري للأدب الإسلامي، وهو منهج متداول في الجامعة الإسلامية العالمية، وقد يكون في ذلك فرصة للإضافة إليه.

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

وهي نظرية كما يتضح من اسمها مرتبطة بالعقيدة والدين، والأسس القائمة عليها هي نفسها التي عرفناها عند الرواد من أدباء ونقاد العرب مثل: قطب، وعماد الدين، وغيرهما.

الخاتمة:

يتضح مما سبق تناوله أن الأدب الإسلامي هو الأدب المهتم بالجوانب الفنية في الكتابة، والمعتمد على القرآن الكريم وهو دليله في الأسلوب والمضمون، وأن الأدب شامل لجميع القضايا البشرية، إذ يرتكز إلى مبدأ الإخلاص مضموناً وشكلاً، ولا يتصف بالجمود في قواعده بل يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة، ويهتم كذلك بالمعنى والمضمون أكثر من اللفظ والشكل، ويعتني بالوضوح في البلاغ ويتحاشى الغموض والتلبيس؛ لأنه صادر عن نفس مؤمنة شفافة، وهو لذلك خالٍ من الأكاذيب والأخيلة الخادعة؛ لأنه ينبع من وجدان سليم، وهدفه حضّ الناس على عمل الخير وتهذيبهم. والأدب الإسلامي يهتم بشخصية الأديب، ويهدف إلى تزويدها بالثقافة الإسلامية، وخلق نموذجٍ مثالي من الأديب، وأخير يعد هذا الأدب أدباً ربانياً هدفه تحقيق معنى الخلافة على الأرض.

هوامش البحث:

[١] قطب، سيد، **في التاريخ: الفكرة والمنهج**، ط٣، (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م)، ص٢٨.

[٢] قطب، محمد، **منهج الفن الإسلامي**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٦١م)، ص٧-٨.

[٣] انظر: السابق نفسه، ص٩٧-١٠٩.

[٤] انظر: نفسه، ص١١٠-١١٨.

[٥] انظر: الكيلاني، نجيب، **آفاق الأدب الإسلامي**، (بيروت: مؤسسات الرسالة، ١٩٨٥م)، ص٣٩.

[٦] نقلاً عن: **مجلة الأدب الإسلامي**، ١٩٩٥م، رجب–ذو الحجة، س٣، ع٩ و١٠، ص٧.

[٧] انظر: الكيلاني، نجيب، **آفاق الأدب الإسلامي**، ص٢١.

[٨] انظر: السابق نفسه، ص٣٤.

[٩] انظر: خليل، عماد الدين، "حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر: وقفة لمراجعة الحساب"، **مجلة التجديد**، ١٩٩٩م، س٥، ع٥، ص١١-٣٢.

[١٠] انظر: السابق نفسه، ص٢٠.

[١١] انظر: نفسه، ص٢٠-٢٧.

[١٢] انظر: نفسه، ص٢٩- ٣٢.

[١٣] نفسه، ص٣٢-٣٧.

[١٤] انظر: أبو الرضا، سعد، **الأدب الإسلامي: قضية وبناء**، (السعودية: عالم المعرفة، ١٩٨٣م)، ص١٢.

[١٥] انظر: السابق نفسه، ص١٦ و١٧.

[١٦] نفسه، ص١٨ و١٩.

[١٧] انظر: نفسه، ص٢٢ و٢٣.

[١٨] انظر: بوزوينة، عبد الحميد، **نظرية الأدب الإسلامي على ضوء الإسلام**، (عمان: دار البشير، ١٩٩٠م)، ص٢٨٤-٢٥٨.

[١٩] انظر:

Al-Attas, Syed Muahmmad Naquib, ٢٠٠١, *Risalah untuk Kaum Muslimin***,** Kuala Lumpur: ISTAC (International Institute of Islamic Thought), pp.١١٩-١٢١.

[٢٠] انظر:

Ibid, p. ١٢٠.

[٢١] انظر:

Ibid, pp. ٩٧-٩٨.

[٢٢] اعترض بعض الناس على منهج الأدب الإسلامي محتجّين: بأنه إذا أراد الإسلام أن يقدّم أدباً إسلامياً، وإن الديانات الأخرى تودّ أيضاً أن تبني أدباً مبنياً عليها.

[٢٣] انظر:

Hassan, Mohd Affandi, *Pendidikan Estetika dari Pendekatan Tawhid***,** Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, pp.٩-١٠.

[٢٤] انظر:

Ibid, p.٩١.

[٢٥] انظر:

Ibid, pp.١٠, ١٢, ١٣, ٣٢, ٣٥.

[٢٦] انظر:

Ibid, pp.٨٠-٨٩.

[٢٧] انظر:

Ibid, pp.٦٢-٦٣.

[٢٨] انظر:

Ibid, p,٦٣.

[٢٩]

Ibid, p.ix.

[٣٠] انظر:

Ibid, p.٨٥.

[٣١] هذه النقاط تمثل الهيكل الذي قامت عليه نظرية د. شافعي.

[٣٢] هذه المبادئ السبعة كتبها شافعي أبو بكر لتكون مبدأ في تطبيق نظريته نحو النص الأدبي.

[٣٣] Hj Abd. Rahman, Shamsina, Puisi-puisi Melayu Moden di Malaysia: Analisis Takmilah, *Seminar Teori Sastera Islam: Kaedah dan Penerapannya*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ٢٠٠٠, ٢٦-٢٨ September), pp.٢٧-٢٩.

[٣٤] *Dewan Sastera*, ١٩٨٣, Jun, p.٣٣.

[٣٥] Al-Muhammady, Muhammad Uthman, *Konsep Sastera Islam***,** Seminar Teori Sastera Islam, p. refer to the additional sheet; Hamdani, Hamzah, *Kesusasteraan Islam: Konsep, Prinsip dan Pengembangannya***,** (Sarawak: Dewan Bahasa dan Pustaka, ٢٠٠٣), pp.١٥٩-١٦٠.

[٣٦] انظر:

Awang, Hashim, Pengkaedahan Melayu dalam Kajian dan Kritikan Kesusasteraan Tanah air, in. *Teori Sastera dan Budaya Dalam Kajian Akademik*, ed. Manasikana, (Bangi: Percetakan Universiti Kebangsaan Malaysia), p.١٠٣.

[٣٧] انظر:

Dewan Sastera, ١٩٩٤, Februari, p.١٥.

[٣٨] انظر:

Ahmad, Shahnon, *Sastera Sebagai Seismograf Kehidupan***,** (Kuala Lumpur, ١٩٩١), pp.٤٢٣-٤٢٤.

[٣٩] انظر:

Al-Muhammady, Muhammad Usman, *Peradaban dalam Islam*, **(**Kota Bahru: Pustaka Aman Press, ١٩٨١), pp.٢٨٦-٢٨٧.

[٤٠] انظر:

Ahmad, Kassim, Menuju Sebuah Teori Sastera Islam: Pandangan Hidup Tawhid dan Estetika Islam**,** in. *Dewan Sastera*, ١٩٨٣, Jun, p.٥٦.

[٤١] *Ibid*, p.٥٩

[٤٢] Kelantan, Syed Othman, Ciri-ciri Penulis Sastera Islam, in. *Dewan Sastera*, ١٩٧٧, Ogos, p.٣٤.

[٤٣] انظر:

Ibrahim, Ismail, Tulisan Yang Berasaskan Tawhid, in. *Dewan Sastera*, ١٩٧٧, Ogos, p.٥.

[٤٤] انظر: محمد قطب، **منهج الفن الإسلامي**، ص٦ و٧.

لقد تأثر شافعي أبو بكر بمحمد قطب فيما يتعلق بمفهوم الجمال، وهذا واضح في نظريته التكملة. يقول محمد قطب عن الأدب الإسلاميب بأنه الفن الذي يهيئ اللقاء الكامل بين الجمال والحق، والجمال حقيقة في هذا الكون، والحق هو ذروة الجمال؛ ومن هنا يلتقيان في القمة التي تلتقي عندها كل حقائق الوجود.

[٤٥] انظر:

Hussein, Safian; Ahmad, Mohd. Thani dan Abdullah, Ahmad Kamal, *Tanggapan Pembicaraan Karya-karya Shahnon Ahmad*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ١٩٨٤), p.V.

[٤٦] *Majalah Guru*, ١٩٥٦, ٢٤ Mei.

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

٣٠ أكتوبر "Berita Minggu" (مجلة Siplis، ٢١ أبريل ١٩٦٣)، "Berita Minggu" (الخنزير الوحشي) (مجلة " Babi Hutan نوفمبر ١٩٧٦) "Dewan Sastera" (تدفق الماء) (Riak١٩٦٠)، " Kalau Ibu Sampai Takah Tiga) "Dewan Sastera ١٣ أغسطس ١٩٧٢)، Lagu Kit Kit Kit) "Berita Minggu ديسمبر ١٩٧١)، " Dewan Sastera" (Igau)، "١٩٧١ سبتمبر ١٩٧٣، Kelapa Nan Sebatang) "Dewan Sastera أبريل ١٩٧٣)، "Tak Keruan) "Dewan Sastera ٢١أكتوبر ١٩٧٣).

[٤٨] تون عبد الرزاق، واجبات اليوم أشق منها في الماضي، كلمة ألقاها سعادته في ندوة أدب الأرخبيل في قاعة ندوة (Dewan Bahasa dan Pustaka)، في ١١ أبريل ١٩٧٣، انظر:

Hj. Abdullah, Abdul Karim, *Pemimpin dan Sasterawan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ١٩٩٣), p.١٨١.

[٤٩] انظر:

Hussain, Safian, et.al., *passim*, p.V١١١.

[٥٠] فمن مشكلات الناس من أبناء شعبه كما في قصة "Rentong"، إلى قضايا الألوهية كما في "Protes"، وقضايا سياسية للملايويين في "Menteri" و "Perdana"، والاعتقاد بين العادة وبين علم النفس الحديث كما في "Srengenge"، والدفاع عن الطبقة الوضيعة المظلومة في المجتمع من الصيادين، والعمال، والفلاحين كما في "Kemelut" و"Seluan Menolak Baung". ففي "Sampah"، صنع شخصية خرافية، وفي "Srengenge" واستخدم أسلوب التنقل من شخصية إلى أخرى لتصوير الحوادث على صورة مقلوبة. وعلى هذا رأت لجنة التحكيم في مسابقة الإنتاج الأدبي، أن هذا الأسلوب هو التجديد الذي حاول شحنون أن يبدع فيه، لذلك اختيرت قصته "Srengenge" كأفضل قصة في مسابقة الإنتاج الأدبي سنة ١٩٧٣م.

[٥١] انظر:

Ahmad, Shahnon, ١٩٩١, *passim*, pp.٤٧-٥٣.

[٥٢] انظر:

Ahmad, Shahnon, ١٩٩١, *passim*, pp.٣١-١٨٦.

References: **المراجع:**

abū al-Riḍā, Saʿad, *al-Adab al-Islāmiy: Qaḍiyyah wabinā'*, (Saudi Arabia: ʿālam al-Maʿrifah, ١٩٨٣).

Ahmad, Kassim, Menuju Sebuah Teori Sastera Islam: Pandangan Hidup Tawhid dan Estetika Islam**,** in. *Dewan Sastera*, ١٩٨٣, Jun.

Ahmad, Shahnon, *Sastera Sebagai Seismograf Kehidupan***,** (Kuala Lumpur, ١٩٩١).

Al-Attas, Syed Muahmmad Naquib, ٢٠٠١, *Risalah untuk Kaum Muslimin***,** (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, ٢٠٠١).

al-Kīlāniy, Najīb, *āfāq al-Adab al-Islāmiy*, (Beirut: Mu'assasāt al-Risālah, ١٩٨٥).

Al-Muhammady, Muhammad Usman, *Peradaban dalam Islam***, (**Kota Bahru: Pustaka Aman Press, ١٩٨١**).**

Al-Muhammady, Muhammad Uthman, *Konsep Sastera Islam*, Seminar Teori Sastera Islam.

Awang, Hashim, Pengkaedahan Melayu dalam Kajian dan Kritikan Kesusasteraan Tanah air, in. *Teori Sastera dan Budaya Dalam Kajian Akademik*, ed. Manasikana, (Bangi: Percetakan Universiti Kebangsaan Malaysia).

Būzuwaynah, ʿabd al-Ḥamīd, *Naẓariyyah al-Adab al-Islāmiy ʿalā Ḍaw' al-Islām*, (Amman: Dār al-Bashīr, ١٩٩٠).

Hamdani, Hamzah, *Kesusasteraan Islam: Konsep, Prinsip dan Pengembangannya***,** (Sarawak: Dewan Bahasa dan Pustaka, ٢٠٠٣).

Hassan, Mohd Affandi, *Pendidikan Estetika dari Pendekatan Tawhid***,** (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka).

Hj Abd. Rahman, Shamsina, Puisi-puisi Melayu Moden di Malaysia: Analisis Takmilah, *Seminar Teori Sastera Islam: Kaedah dan Penerapannya*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ٢٠٠٠, ٢٦-٢٨ September).

Hj. Abdullah, Abdul Karim, *Pemimpin dan Sasterawan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ١٩٩٣).

Hussein, Safian; Ahmad, Mohd. Thani dan Abdullah, Ahmad Kamal, *Tanggapan Pembicaraan Karya-karya Shahnon Ahmad,* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, ١٩٨٤).

Ibrahim, Ismail, Tulisan Yang Berasaskan Tawhid**,** in. *Dewan Sastera,* ١٩٧٧, Ogos.

Kelantan, Syed Othman, Ciri-ciri Penulis Sastera Islam**,** in. *Dewan Sastera*, Ogos ١٩٧٧, Jun ١٩٨٩, Feb ١٩٩٤.

Khalīl, ʿimād al-Dīn, "Ḥawla Ḥarakah al-Adab al-Islāmiy al-Muʿāṣir: Waqfah limurājaʿah al-Ḥisāb", *Majallah al-Tajdīd*, ١٩٩٩, Year٥, no.٥.

Majalah Guru, ١٩٥٦, ٢٤ Mei.

Majallah al-Adab al-Islāmiy, ١٩٩٥, Rajab–Dhulḥijjah, vol.٣, no.٩ and ١٠.

Quṭb, Muḥammad, *Manhaj al-Fann al-Islāmiy*, (Cairo: Dār al-Shurūq, ١٩٦١).

Quṭb, Sayyid, *fī al-Tārīkh: al-Fikrah wa al-Manhaj*, ٣rd edition, (Beirut: Dār al-Shurūq, ١٩٧٩).