

النقد الأدبي الإسلامي عند عماد الدين خليل "المرجع والمنهج"

Islamic critical discourse through the critic Emad Eddin Khalil
reference and Methodology

أ.حمد خضرة*

تاريخ الاستلام: 29-03-2019 / تاريخ القبول: 17-04-2019

Doi 10.33705/0114-023-004-009

التعريف الرقمي للمقال:

ملخص: تهدف الدراسة إلى تقديم صورة واضحة عن الخطاب النقدي الإسلامي المعاصر، من خلال التجربة النقدية للناقد عماد الدين خليل باعتباره من أبرز الرواد الذين كان لهم دور كبير في التأسيس لنظرية إسلامية حيث أسهم بجهوده الأدبية والنقدية في إرساء المعالم الأولى لهذا المشروع والتي اعتمدت على مرجعيات ثابتة تمثلت في الإسلام والتراث والمعارف الغربية وإلى جانب ذلك حاول الناقد من خلالها التأصيل لمنهج نقدي إسلامي ينبع من التصور الإسلامي الصحيح إزاء الكون والإنسان والحياة.

الكلمات المفتاحية: النقد - الإسلامي - المرجع - المنهج - التصور.

* جامعة حمه لخضر - الوادي، الجزائر، البريد الإلكتروني: khedourah1999@gmail.com

(المؤلف المرسل)

Summary: The study aims at presenting a clear picture of contemporary Islamic critical discourse through the critical experience of the critic Emad Eddin Khalil as one of the leading pioneers who played a major role in establishing an Islamic theory. He contributed to his literary and monetary efforts in establishing the first features of this project, Islam, heritage and Western knowledge. Besides, the critic tried to root for an Islamic monetary approach that stems from the true Islamic perception of the universe, man and life.

Keywords: criticism - Islamic - reference - approach - perception.

مقدمة: لقد جاء الإسلام بثورة شاملة على الحياة , فغير عقيدة الشرك وأقام مكانها عقيدة الإيمان والتوحيد , وبها يتغير مفهوم الحياة في النفوس والعقول , لذلك تعددت التخصصات وظهرت المواهب الفكرية التي تتمشى مع الفكر الإسلامي , وبدأت في رصد العديد من الدراسات في الفكر الإسلامي والتاريخ والاجتماع والأدب والنقد , فظهر خطاب أدبي إسلامي جديد يتمشى مع التصور الإسلامي , وقد اعتمد هذا الخطاب على عدة مرجعيات ثابتة جعلت منه نقدا إسلاميا ظاهر المعالم ذا منهج بديل يقف في وجه المناهج النقدية الغربية الحديثة الوافدة إلى الأدب العربي ونقده ..

المرجعيات: عماد الدين خليل¹ باحث متعدد المواهب والتخصصات , في رصيده العديد من الدراسات في الفكر الإسلامي , وفي علم التاريخ والاجتماع , وفي الأدب والنقد , بالإضافة إلى الإبداع الأدبي .

فعلم التاريخ يأبى أن يكون أداة لتشويه الحضارات الإنسانية وطمس معالمها , وهو يتطلع إلى إيجاد المنهج الذي يحكم مساره ومسار الكون والحياة والإنسان² . وعلم الاجتماع يأبى أن يكون أداة للعبودية والقهر والجشع والأنانية المفرطة واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان , وهو يتطلع إلى الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية³ . والأدب يأبى أن يكون أداة للانحراف والضياغ والمجون والخلاعة والإلحاد والغموض , وهو يتطلع أن يكون رسولا للمحبة والخير والسلام .

ولم يجد عماد الدين المنهج السنن الذي يحكم مسار التاريخ، ولا العدالة الاجتماعية، ولا رسالة الحب والخير والسلام إلا في دين الإسلام، فقد منح هذا الدين لعماد الدين خليل رؤيته الشاملة التي تستوعب الوجود كله، فكان المرجع الأول الذي سيطر على الناقد وامتلكه، ووهبه عماد الدين فكره وقلمه.

والبحث تحت هذا العنوان سيتحدث عن أهم المرجعيات الفاعلة في الخطاب النقدي عند عماد الدين خليل مراعيًا درجة حضورها في هذا الخطاب وهي: الإسلام والتراث والثقافة الغربية.

1) الإسلام: إن الدارس للإسلام يدرك بأن هذا الدين قد مارس عبر آيات القرآن الكريم وسنة الرسول (ﷺ) عملية تغيير شاملة للبناء العقدي الذي كان مسيطرًا على الذاكرة العربية وأقام محله تصور جديدًا للكون الإنسان والحياة.

و«التصور الإسلامي يبدأ من الحقيقة الإلهية التي يصدر عنها الوجود كله، ثم يسير مع هذا الوجود في كل صوره وأشكاله وكائناته وموجوداته، ويعنى عناية خاصة بالإنسان خليفة الله في الأرض، فيعطيه مساحة واسعة من الصورة، ثم يعود بالوجود كله مرة أخرى إلى الحقيقة الإلهية التي صدر عنها وإليها يعود، وهو في هذه الجولة من الله واليه يشمل كل دقائق الكون لا يغادر منها شيئًا يقع في محيطه، سواء منها ما تدركه الحواس وما لا تدركه وما يدركه العقل بوعيه، وما تدركه الروح فيما وراء الوعي، ويشمل كل نشاط الإنسان وكل طاقاته، سواء نشاطه المادي ونشاطه الروحي، سواء حياته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وسواء عمله في الحياة الدنيا، وفي ما وراء هذه الحياة»⁴.

ويعتبر سيد قطب أن أهم خاصية للإسلام «أنه عقيدة ضخمة جادة فاعلة خالقة منشئة، تملأ فراغ النفس والحياة، وستنفذ الطاقة البشرية في الشعور والعمل، وفي الوجدان والحركة فلا تبقى فيها فراغًا للقلق والحيرة ولا للتأمل الضائع الذي لا يخلق سوى التسيب والضياع»⁵.

ويرى محمد إقبال في الإسلام دينًا يدعو إلى العمل والنضال، وإطلاق طاقات المسلمين وتحريرها من القيود والأسر والجمود والتقاعس، فهو يمجّد الذات الإنسانية ويجعلها مقياسًا للأشياء جميعًا إذا ما عرفت نفسها وما حولها من عوالم، ويؤكد على شخصية

الإنسان المسلم كذات واعية لا تعرف الاستكانة والذل والهوان، محفزاً إياها للانطلاق والنضال من أجل الوصول إلى المكان اللائق بها تحت الشمس.⁶

أما روجيه جارودي فيعتبر مصير المعمورة مرهون بالإسلام، فهو الحل الوحيد لإنقاذ البشرية، وروجيه عندما يتساءل قائلاً: «لقد أنقذ الإسلام في القرن السابع الميلادي إمبراطوريات كبيرة متهاوية، فهل يستطيع اليوم أن يحمل لنا جواباً عن قلق ومشاكل الحضارة الغربية التي ظهرت خلال أربعة قرون خليقة بحرق قبر _ على المستوى العالمي _ وقلب ملحمة إنسانية مبنية من مليوني سنة _ على إبداعات وتضحيات؟»⁷ فهو مقتنع تماماً بقدرة الإسلام على إنقاذ البشرية مرة أخرى من الحيرة التامة التي تعيشها اليوم، حيرة التناقضات الكبيرة بين الفلسفات والأيدولوجيات المتصارعة المتضاربة ومشكلات الحياة وبين دعوات السكينة واليقين والإيمان والسعادة الروحية، والإسلام ينبذهُ للازدواجية المزيفة في شؤون العقيدة أو المجتمع أو السياسة أو الدولة، قادر على السيطرة والتحكم في الأزمة الإنسانية والحضارية المعاصرة.

ويرفض التّصوّر الإسلامي بعد ذلك «كل المذاهب التي تسعى إلى تهميش الإنسان وإخضاعه للظروف الاقتصادية، أو إبراز جوانب الضعف والانحلال والشر، وإغفال قيم القوة والنماء والخير»⁸، ويدعو هذا الإنسان إلى خلع رداء المادية، ولبس ثياب النور والظّهر والشفافية.

ولكي يؤدي الإنسان دوره الريادي في خلافة الله تعالى في الأرض، لا بد لتعامله مع الوجود أن يتشكل من منظور الإيمان بالله خالق الكون والحياة والإنسان، وأن تتشكل مفردات هذا التعامل في الإطار الإيماني نفسه، فيكون من الطبيعي أن تسلّم معارف الإنسان بهذه الحقيقة، وتدخل في الدائرة الإسلامية التي تستمد منها مناهجها وطرائق عملها، وتبني مفرداتها من نسيج المعطيات الدينية التي حددها كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، ونماها النشاط الفقهي بمرور الزمن عن طريق استجابته للتحديات ومتابعته للمتغيرات الزمنية والمكانية، وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بمختلف أنشطتها وصيغها إسلامية التوجه، إسلامية الممارسة إسلامية المفردات، ويتم بذلك تجاوز كل ما من شأنه أن يقود إلى الثنائية والازدواج بين التوجيه الإلهي ذي العلم المطلق وبين اجتهادات الإنسان النسبية المتضاربة.⁹ ومن هنا جاءت دعوة عماد الدين خليل إلى أسلمة المعرفة.

ويعني عماد الدين خليل بأسلمة المعرفة «ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان»¹⁰، ويعدّها ضرورة على أكثر من مستوى؛ ضرورة عقيدية لإعانة المسلمين في العالم على مزيد من فهم وإدراك نسيج دينهم الذي ينتمون إليه، فتزداد قناعاتهم بأحقية هذا الدين في قيادة الحياة البشرية في ضوء المعطيات المعرفية التي تتكشف بالضرورة عن هذا الكسب الكبير، ولتمكين المسلمين من التحقق بالقوة المادية وتطوير حياتهم المادية بما يمنحهم المكانة المناسبة في هذا العالم ويمكنهم من مجابهة ضغوط الغير وتحدياتهم. وضرورة إنسانية تحمي البشرية من كوارث كالتّي وقعت في هيروشيما وناغازاكي إذا ظلت المعرفة على جموحها وخروجها عن مطالب الإيمان العليا وعدم انضباطها بالقيم والموازن الإلهية العادلة التي تجعل القوة والحكمة في كفتي ميزان. وضرورة حضارية تتجاوز بالمسلمين الدّوبان في الغير أو العزلة الكلية عن الاستفادة من تقدمه. وضرورة علمية تمنح النشاط العلمي وقودا جديدا يدفعه للمزيد من الاشتغال والتألق اللذين يكشفان عن الحقائق ويشيران إلى مصادر القوة والطاقت المذخورة التي طالما أشار إليها كتاب الله ودعا المسلمين إلى تمزيق الستار الذي يحجبها وإخراجها للناس كي تمنحهم الخير الوفير.¹¹

ولقد لاحظ الناقد أنّ عملية الأسلمة تكاد تغطي جل الفروع العلمية، وأنّ جهود العلماء قد وضعت قدرا من المفردات والنتائج التي يمكن أن تدعم عملية أسلمة المعرفة، وأنّ هذه الجهود المعاصرة تمثل مقاربة أكثر للمنظور الإسلامي، والتزاما أدق بمطالبه المنهجية والموضوعية، وصفاء أكثر في الرؤية، واستقلالا أكثر وضوحا في التصور.¹²

ويضرب لذلك أمثلة بعلماء ومفكرين من أقطار مختلفة؛ كالنّدي في الهند، وإقبال والمودودي في باكستان، والسّباعي في سورية والجسري في لبنان، ومالك بن نبي في الجزائر وسيد قطب ومحمّد قطب ومحمّد البهي والغزالي والقرضاوي في مصر، والنّورسي في تركيا وتقي الدين في الأردن، ومحمّد أسد (ليوبولد فايس) النّمسائي الأصل، وروجيه جارودي في فرنسا... وغيرهم.¹³

والأسلمة التي يدعو إليها عماد الدين خليل «لا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصّرفة (المحضّة) والتّطبيقية في التّعامل مع الوجود، وإنّما تمتد إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، بل أنّها أشد ضرورة لأنّها المعنوية بترتيب وضع الإنسان في العلم وتنظيم حياته بما

يجعله قديراً على تحقيق مهمته في العالم»¹⁴. وبهذا تغدو أسلمة الآداب والفنون التي تتابع رؤية الإنسان الجمالية ونشاطه التعبيري ضرورة لا جدال فيها، لأن الفنون أيضاً أداة من «أدوات الكشف عن الحقيقة، ووسيلة رمزية للمعرفة، والرسالة التي يبثها الفن أعمق من أن تكون لذة حسية أو متعة جمالية زائلة، فالعمل الفني لغة رمزية لها معنى ودلالة، فكما أن العلم يكشف لنا بعض مضامين العالم وينقلها إلى مجال المعرفة الموضوعية، فإن الفن يقوم بدور مماثل ولكن في مجال المضمون الوجداني للعالم»¹⁵.

أما فيما يخص الاستفادة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في الدراسات الأدبية والنقدية، يقترح عماد الدين خليل في (حواره حول إستراتيجية الأدب الإسلامي) الفحص لطبيعة العلاقة بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وبين الدراسة الأدبية، وبيان مدى الإفادة منهما في الدراسات الأدبية القديمة لتكون بمثابة الضوء الكاشف لمعالم المنهج الإسلامي المعاصر، وأن يتجاوز البحث عن طبيعة هذه العلاقة حدود المصادر الأدبية الخالصة إلى ساحة الكشف البلاغي لوجوه الإعجاز الإلهي في القرآن الكريم عند الباقلاني والخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني ... وغيرهم.¹⁶

وحّد سيد سيد عبد الرزاق مجالين لهذه الإفادة: الأول: مدى الإفادة الأدبية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة بوصفها دستوراً ومصدراً للمعرفة. والثاني: مشروعية الدراسة الأدبية للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومنهجيتها بوصفهما الأنموذج الذي بلغ قمة التعبير الجمالي، مع التفاوت الملحوظ في نوعية هذا التعبير وطبيعته بين القرآن الكريم وبين الأحاديث النبوية الشريفة. وعلى هذا فإن هذه الدراسة فوق ما تحققه من الإمتاع وتربية الذوق الجمالي فإنها تضع أمام الأديب النموذج المطلوب للاحتذاء.¹⁷

وقد لاحظ سيد سيد عبد الرزاق أن الإفادة قد كانت واضحة في المجال الأول لدى الأديب المسلم منذ بداية المنهج الإسلامي الحديث في الأدب والنقد، غير أن عدم الحذر في الإشارة إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية بوصفهما مصدراً للمنهج والمعرفة، والخلط بين طبيعة المصدرها، وطبيعة المصدر الفني الذي ينطلق من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ويتسع لدخول الشعر أدى إلى اتخاذ القرآن الكريم والأحاديث النبوية نماذج للأدب الإسلامي، وهو المحظور الذي سقط فيه كثير من الأدباء الإسلاميين في المجال الثاني، مجال الدراسة الأدبية للقرآن الكريم والأحاديث النبوية، فانتهى بهم إلى تجاوزات خطيرة تضعهم

مع المستشرقين وأذئاب التغريب في خندق واحد من حيث النظر إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية بوصفهما نصوصاً أدبية.¹⁸

وعلى الرغم من مشروعية الدراسة الأدبية للقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة قصد الإمتاع الجمالي والتّهذيب الوجداني والخلقي، إلا أنّ طبيعة هذه الدراسة ينبغي أن تراعي الوضع الأصلي المقدس لكليهما، فلا نحكم أيهما بالمقاييس الأدبية ذات الوضع البشري، وإنما نحكم هذه المقاييس بهما، والنص المقدس لا يحتمل إلا الصواب بمقتضى الكمال الإلهي المنزه عن الخطأ ودراسته أدبياً تتوقف عند الحد الأول في الدراسة الأدبية وهو الشرح والتفسير والإدراك والكشف عن المرامي البعيدة للنص وإثبات الإعجاز فيه دون أن تتعداه إلى الحد الثاني وهو إصدار الحكم والتقييم، فهذا أمر واقع في النتاج البشري ولا يتصور وقوعه في النص المقدس.¹⁹

ومن هنا وجب على الباحث ضرورة أخذ الحيطة والحذر في التعامل والإفادة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ومراعاة الوضع المقدس لهما، «فالقرآن يعرض تصوراً شاملاً للكون والإنسان والحياة لا يعرضه كتاب آخر في الأرض بمثل هذا الشمول والإحاطة وبمثل هذه السهولة والوضوح، وهذا التصور هو الذخيرة الموضوعية للفن، وهو نماذج من الأغراض الأدبية والأداء الفني لا تتمثل بمثل هذه الوفرة المعجزة في كتاب، ومن هنا فهو دستور كامل أي منهج فني يريد أن يعبر عن الحياة بتصور إسلامي»²⁰ لذا «فالقرآن الكريم هو المرجع الذي ينبغي أن ترجع إليه الفنون الإسلامية»²¹ لا لتحاكيه أو لتتخذ منه نماذج للأدب الإسلامي، ولكن لتستمد منه المنهج الذي يبردرّب الباحث الإسلامي، ويثبت خطاه على أسس راسخة ومتينة.

وإذا كانت طريق هذا المنهج تبدو طويلة، فإنها ليست مستحيلة ما دامت تنبع من التصور الإسلامي للألوهية والوجود والحياة والإنسان، هذا التصور الكلي الشامل الذي يأبى أن يكون مجرد تصور ذهني معرفي لأنّ هذا يخالف طبيعته ومادته وغايته، وإنما جاء ليغير مشروعية التصورات السابقة، ولبيّن عقيدة وهويّني أمة، ولينشر منهاجاً ذا سمات فكرية ومعرفية خاصة، لا انفصام بين تفكيره الخاص وتصوره العقيدي وبنائه الحيوي، كلها حزمة واحدة وسلسلة واحدة ومن منبع واحد.²²

وإذا كان الباحث الغربي المعاصر مشتت بين إدراك حقيقة الدين أو نقدها وعدم التصديق بها، فجعل الدين بما تدين أنت لا ما يفرض عليك وانطلق في البحث عن الدين الجديد الذي يمتلك أسباب بقائه وتطوره، فإن الباحث المسلم مدرك لحقيقة الدين ومؤمن بها، والدين عنده دين إلهي يدعو إلى التأمل والتدبر والتفكير والعمل والممارسة والسعي والإبداع.²³

وهكذا تكتسب دعوة عماد الدين خليل إلى «الأسلمة» أهميتها ومشروعيتها، باعتبار أن إسلامية المعرفة أساس ضروري للإصلاح الفكري والحضور الثقافي والعمراني للأمة، كما أنها أساس ضروري لإزالة الفصام التكد بين النظرية والتطبيق، بين الفكر والواقع، وبين القيادة الفكرية السياسية والاجتماعية، وهي ضرورية لإزالة الثنائية والازدواجية الموجودة في النظام التعليمي الذي يسود العالم الإسلامي كله، وللشروع في بناء النسق الثقافي الإسلامي²⁴. على أن تتم الأسلمة في حدود المبادئ التي تكون جوهر الإسلام وتشكل الإطار العقيدي للفكر الإسلامي ومنهجيته، وهذه المبادئ هي: «الإيمان بوحداية الله، وخلافة الإنسان، وتسخير الكون وشمولية الإسلام، وكمال الوحي وتوافقه التام مع العقل، وكونه مصدرا للمعرفة كالوجود، والعقل وسيلة لها»²⁵.

إن عماد الدين خليل ينطلق في خطابه النقدي من مرجعية فكرية متميزة تمثل أساسه وأصالته وماضيه بالقدر الذي تمثل حاضره وتستشرف مستقبله وهي «القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة»، وهي تحمل بين طياتها الحقيقة الكامنة عن الوجود، وتتميز بيقينياتها عن المرجعيات والفلسفات الوضعية الأخرى التي تتراوح بين اللائكية والإلحاد حيناً والفكر المسيحي أو اليهودي أو البوذي أحياناً أخرى، لذلك تجد النظرية النقدية الإسلامية المعاصرة في «القرآن والسنة» المرجعية الكافية لتأطير النظرية وإثرائها بالتصور العميق والشامل.

(2) التراث: يعتبر التاريخ من أشد الفروع أهمية في سعة مساحته، وامتداد آفاقه وعمق أغواره، واعتماده على معظم الأدوات التي تيسرها له العلوم الأخرى، وبخاصة الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والآداب والفنون، لأنها جميعاً تساعد على تعميق الأضواء الكاشفة عن طبيعة الحدث التاريخي، ودوافعه وأهدافه وعلاقاته بالأحداث القبلية والبعديّة، وعن المصير الذي تتشكل به هذه الأحداث جميعاً، والسّنن التي توجهها في هذا الطريق دون ذاك.

ولقد أشاد ابن خلدون بعلم التاريخ وبقيمته وفائدته حين قال في مقدّمته: «اعلم أنّ التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقننا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرتهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرونه في أحوال الدنيا والدين»²⁶. فهو يعدّه من أهم العلوم وأبرزها، لارتباطه الوثيق بعلوم كثيرة، ومواضيع متنوّعة، كالتراجم والمناقب والأنساب والمغازي.

وإذا ما انتقلنا إلى التاريخ الإسلامي فهو تاريخنا والرأوية التي يجب أن ننطلق منها لفهم تاريخ العالم، وهو يتميز عن غيره من التواريخ بمعالم وسمات أصيلة تهبه شخصيّة مستقلة، ولكن كثيرا من المؤرخين أخطأوا في فهم هذا التاريخ وطبيعة نسيجه ذي الخيوط الواحدة لاعتمادهم التبدل الفوقي في الأسر والحكام أساسا للتقسيم الزمني، والرؤية التجزيئية التي تدرس هذا التاريخ أشتاتا مبعثرة وتعجز عن لمّ الوقائع والتجارب لكي تعاین وتحلل من خلال تشكلها الأكثر شموليّة وارتباطا، وعبر نسقها النوعي الذي تضم معطياته حشودا زاخرة من الوقائع ترفد هذا المجرى أو ذاك وتؤكد لهم المتضخم على الجوانب السياسيّة والعسكريّة لهذا التاريخ وتقليص مساحات الجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية وممارسة نوع من فك الارتباط المفتعل بين مجريات هذا التاريخ وبين التأثيرات الإسلامية العميقة في نسيجه وشرائينه وخلاياه، وتقطيع الظواهر التاريخيّة الكبيرة وبعثرتها من خلال المعالجة الأفقية المترامنة التي تسعى إلى دراسة كل عصر على حدة، بكل ما تخلق فيه من وقائع وأحداث، بدلا من المتابعة العميقة أو العموديّة لكل ظاهرة عبر مجريات التاريخ الإسلامي من منابعه حتى اللحظات الزاهنة.²⁷

ومن أجل تقديم تصور عام عن مجرى التاريخ الإسلامي في اتجاهاته كافة، وعن طبيعة العلاقة المتبادلة بين العقيدة وحركة هذا التاريخ بعيدا عن الأخطاء السابقة، يقترح عماد الدين خليل المنهج البديل عن المنهج التقليدي والذي يستهدف الضوابط والمؤشرات التالية²⁸:

_ فهم التاريخ الإسلامي من خلال وحدة الحركة _ وكسر القشرة الخارجيّة للأحداث والتبدلات _ والتحقّق برؤية شموليّة تلم التفاصيل والجزئيات كي تستمد منها المؤشرات الأكثر امتدادا لمعطيات التاريخ الإسلامي _ وتحقيق التوازن المطلوب بين الجوانب السياسيّة والعسكريّة والجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية _ وتبسيط الضوء على العلاقة

الأصيلة المتبادلة بين الإسلام وبين وقائع التاريخ الإسلامي في آفاقها كافة _ ومتابعة الظواهر التاريخية الكبرى عموديا كي لا تتعرض للتشتت والتقطيع، ولكي تتاح فرصة السيطرة على أبعادها وصيرورتها وصولا إلى ملامحها الأساسية وسماتها المتفردة.

وينتقد عماد الدين خليل مناهج البحث الغربية التي لا يمكنها أن تقدم تفسيراً معقولاً وشاملاً ومتناسكاً لتاريخنا الإسلامي، لأنها لا تقوم على أساس متوازن ينظر إلى القيم الروحية والمادية كعوامل فعالة مشتركة في صنع التاريخ، بل تسعى بدافع من ماديتها أو علمانياتها إلى ترجيح الدافع المادي وتقليل الدوافع الروحية في حركة التاريخ من جهة، وهي من جهة أخرى تقدم تاريخ العالم كله من زاوية نظر غربية إقليمية، تجعل أوروبا مركزاً للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من شعوب ودول وحضارات وهي عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبية شتى، ورواسب نفسية، وخلفيات ثقافية، وأطماع سياسية واقتصادية، وتحيزات دينية وعرقية، لكونها نشأت وتبلورت في القرن الذي بلغت فيه حركة الاستعمار القديم للعالم الإسلامي المتعب أوجها. أما تحامل المستشرقين على الإسلام فيعتبره عماد الدين غريزة مورثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية بكل مآلها من ذيول في عقول الأوروبيين.²⁹

ويرى الناقد أن تطبيق المناهج الغربية في دراسة تاريخنا الإسلامي أحدث عدّة أخطاء ومهازل وثغرات أن أوان تداركها، وذلك بتطبيق المنهج الإسلامي الذي يمتلك الإمكانيات التي تجعله يتوغل في هذا التاريخ، فيبرز ملامحه الأساسية ومقوماته الأصيلة بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية.

ولأن التعامل مع التاريخ في نظرية الأدب الإسلامي المعاصر ضرورة على أكثر من مستوى؛ ضرورة للكشف عن معالمة الحقيقة التي طواها التعريب، وضرورة للإفادة التاريخية لإبراز نصاعة التاريخ الإسلامي، وضرورة لردم ثغرات الاعتراض وإفادته الأدبية والنقدية، إضافة إلى حميمية العلاقة بين الأديب الإسلامي المعاصر وراثته بسبب التطابق في الأصول³⁰ يقترح الناقد سبل التعامل مع التاريخ في نظرية الأدب الإسلامي وذلك من خلال النقطتين الآتيتين:

- التعامل مع التراث: أخذت مسألة التراث تحتل حيزا كبيرا من اهتمام الباحثين في السنوات الأخيرة، وهو ما يؤكد الفيض الهائل من الدراسات التي تناولت موضوع التراث. والتراث هو جذر الأمة ونسيج وجودها ومكون شخصيتها، لأنه «يشمل ما تراكم عبر الزمان من تقاليد وعادات، وتجارب وخبرات، وفنون وعلوم، وعقائد وأديان، وملل وفلسفات ومذاهب وأفكار في شعب من الشعوب وهو جزء أساسي من قوامه الاجتماعي، والإنساني والسياسي والتاريخي، والخلقي، يوثق علائقه بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث وإغنائه».³¹

يرى علي حرب أن مسألة التراث عند العرب ارتبطت منذ بدايتها بمحاولة البحث عن الهوية، فقد أثيرت منذ بداية التوسع الأوربي حيث واجه العرب أشكالا من السيطرة وأنماطا من العلاقات والثقافات لا عهد لهم بها من قبل، فتساءلوا عما يميزهم عن هذا الغير أي عن هويتهم وخصوصياتهم.³²

ويعتبر محمد عابد الجابري بأن كل دعوة إلى تحديث الفكر العربي إلى إيجاد منهج ملائم للتعامل مع التراث مخفقة لا محالة إذا لم تبدأ بنقد العقل العربي، لذلك فهو يرفض القراءات السائدة للتراث؛ يرفض القراءة السلفية الدينية لأنها تقرأ المستقبل بواسطة الماضي، وهي تقدم بذلك فهما تراثيا للتراث يقود إلى احتواء الذات. ويرفض القراءة الاستشراقية الليبرالية لأنها تقرأ التراث العربي عبر التراث الأوربي، وهذا يوقد إلى استيلا ب خطير للذات. ويرفض القراءة اليسارية التي تنطلق من المنهج الجدلي، إلا أنها تستخدمه كمنهج مطبق وجاهز، وكأن الهدف هو التأكيد على صحة هذا المنهج لا تطبيقه، وبهذا فهي تقود إلى نوع من السلفية الماركسية. وهذه القراءات الثلاث تشترك في طريقة واحدة في التفكير وهي قياس الغائب على الشاهد، وهذه الطريقة قد عممت في كل المجالات ويعتبرها الجابري النموذج الأمثل الذي عمل العقل العربي بموجبه لذا يدعو إلى نقد العقل العربي.³³

وينتقد طه عبد الرحمن بشدة دراسات المستشرقين للتراث العربي الإسلامي، ويدلل على قلة إطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده من أمرين: الأول قلة عبارتهم فأقوالهم لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم، فكيف لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه؟ فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته؟

والثاني نقص عملهم الذي ينبئ عنه إتباعهم للشاذ والغريب من الأقوال، ولا يطلب الغريب والشاذ إلا من يريد المخالفة والظهور.³⁴

لكن الأمر الذي أثار استغراب طه عبد الرحمان، بل ورآه الأشد والأغرب هو اطمئنان أصحاب هذا التراث إلى أحكام المستشرقين والاحتكام إليها في حسم قضاياها دون إقامة الدليل القاطع على حصول أسباب هذا الاطمئنان، «فالمعرفة التي يحملها _ المستشرق _ ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث العربي الإسلامي وتكونت بها مقاصده فهذه معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره».³⁵

أما عماد الدين خليل فيعتبر التعامل مع التراث «قدر كل فعالية ثقافية تسعى لأن يكون لها مكان في العالم وثقل على خرائطه من خلال تشبثها بالشخصية المتفردة والملاح ذات الخصوصية، ولن يكون هذا من دون الامتداد صوب البعد التاريخي أو العمق التراثي للتخصن به»³⁶، لكنه يشدد على سبل التعامل الإيجابي التي لا تجعلنا نتقوقع داخل التراث وتتشبث به لأن «التشبث بالتراث إذا ما جاوز حده المنطقي الهادئ تحول إلى سلاح خطير نشره ضد أنفسنا في حلبة الصراع الرهيب ضد أعدائنا ومهاجمينا... ومن أجل ألا يحتوينا هذا الموقف إزاء التعامل مع التراث علينا أن نتحول إلى موقع أكثر علمية وإيجابية وانفتاحاً، موقع نتحمل فيه مسؤولية الرؤية الشاملة لمواضع الخطأ والصواب، والنقد البعيد للحدود الدقيقة الفاصلة بين الأسود والأبيض، والانتقاء الواعي لكل ما من شأنه أن يشعل الأضواء في طريقنا صوب المستقبل».³⁷

ولأن التراث عند عماد الدين هو اللغة والأفكار، والعادات والتقاليد والأذواق والآداب والعلوم والفنون، والعلاقات الاجتماعية، والمواقف النفسية والرؤى الذهنية للكون والعالم والحياة... فهو يند عن نطاق السكون الذي نكتفي عنده بالبحث والاكتشاف والحماية والصيانة والاستمتاع، ويتحول إلى حركة وحياة لا تكف عن التدفق والنمو والتجدد حيث تتحرك وتتفاعل وتبدع وتتجدد ونستمر ونمضي. قدما في حوار متناغم هادف بين الماضي والحاضر والمستقبل.³⁸ والأکید أن ذلك يتطلب قدرا من المرونة والحرية في التمهيص والفرز والانتقاء والتقبل أو الرفض، بحيث لا يتحول المعطى التراثي إلى دائرة القدسية التي تجعله

يمارس نوعا من المصادرة على العقل الأدبي الإسلامي المعاصر، إنما هو التوازن من أجل التوصل إلى أكثر صيغ الحوار فاعلية وعطاء بين الماضي والحاضر.³⁹

وينبه الناقد ضمن هذه المسألة إلى خطأ فادح شاع بين الناس وهو اعتبار أن الإسلام لا يعدو أن يكون جزء من تراث أمتنا، ومساحة من مساحاته الممتدة في الزمان والمكان، أو هو تراث الأمة الذي يتحتم علينا حمايته وصيانته، فيغدو تعاملنا المعاصر مع الإسلام لا يتجاوز حدود العلاقة بين أمة ما وبين تراثها الماضي؛ بحثا وتنقيبا ودراسة وحماية وصيانة وإعجابا وتقديما، فنقع في الشرك الذي نصبه لنا الفكر الاستعماري الذي يقودنا إلى زاوية النظر الضيقة التي تقطع كل علاقاتنا العضوية الحيوية مع الإسلام، وتجمد كل اتصالاتنا الحركية بقيمه ومبادئه.⁴⁰

ومن أجل تصحيح هذا الخطأ الفادح والرد على تلك المؤامرة الاستعمارية الخطيرة، يدعو الناقد إلى إدراك حقيقتين أساسيتين: الأولى والأكثر أهمية هي: أن تراث أمتنا ليس الإسلام وأن الإسلام ليس تراث أمتنا، فالتراث يجيء نتاج تفاعل بالسلب أو الإيجاب مع الإسلام بالدرجة الأولى، ومع عدد آخر من المبادئ والأديان والمذاهب بالدرجة الثانية، فهو إذن حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا من الإسلام بما فيها من الخطأ والصواب، وهنا يبدو الفارق واضحا بين الإسلام كفكرة وعقيدة ومنهاج وممارسات أخلاقية وشعائرية، وبين تراث أمة أثر فيها الإسلام بدرجة أو بأخرى تأثيرا متغيرا كما ونوعا.

والحقيقة الثانية هي: أن الإسلام عقيدة ومنهاج صاغتهما يد الله الحكيم القديرة العالمة، ومنحتهما الصفة الدائمة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان، أما التراث فهو عطاء موقوت لن يصل إلى درجة الخلود المطلق وتجاوز نسبيات المكان والزمان.⁴¹

ولم يكن عماد الدين خليل الناقد الإسلامي الوحيد الذي نبه لهذا الخطأ؛ فهذا محمد بن عمارة أيضا يقول في ذات السياق: «... القرآن والسنة النبوية المطهرة، فهما معا لا يمكن اعتبارهما موروثا وذلك أن الموروث يعني به كل إنتاج أنتجته الذهنية الإسلامية، أما القرآن والسنة فيمثلان الوحي الإلهي الذي لا يحصره زمان أو مكان».⁴²

وهذا محمّد سالم سعد الله يفرق بين المعرفة الإسلامية التّراثيّة والمعرفة الإسلامية العقديّة، «فالتّراثيّة منها ليست سوى منجزات زمنيّة تاريخيّة صنعناها أجيال تاريخيّة في ظروف معيّنة، لا تؤخذ على سبيل الالتزام واللزوم، إنّما تؤخذ على سبيل النصّح والإرشاد لتدخل في البناء المعرفي لهذه الأمة... أمّا المعرفة العقديّة فإنّها تقوم بأصليين (القرآن والسّنة) وهي ليست بالتّراث لأنّها ليست منجزات تورث، إنّما هي معطيات إلهيّة أزليّة تتجه نحو الإنسان».⁴³

وخلاصة هذه المواقف والآراء هي: أنّها تُغيب كل رؤية سكونيّة ماضويّة وتقديسيّة للتّراث العربي الإسلامي، وتُحل محلّها الرؤية العلميّة الموضوعيّة التي تفقه الثّوابت والمتغيّرات في هذا التّراث، وتسعى لاستثمار عناصره الإيجابيّة بالتمحيص والانتقاء والتّوظيف بما يغني حركة الإبداع والنّقد الإسلاميين المعاصرين، ويدعم أو أصر التّواصل والقربى بين الماضي والحاضر، ويمنحها ملامح الخصوصية والتّفرد والأصالة الأدبيّة والنّقدية.

ـ اعتماد التّاريخ في الإبداع الأدبي والدراسات الأدبيّة والنّقدية: تتخذ نظريّة

الأدب الإسلامي الإسلام مرجعا تصوغ ضوابطها ومعاييرها وفقا لأسسه، ومن ثم فهي تتمد أو أصر القربى للتّاريخ الإسلامي، فتتخذ منه سندا تاريخيا يغني رصيد الأدب المسلم بالمزيد من الخبرات والتّجارب التي امتدت قرونا طويلة انصهرت في بوتقتها الأشكال والأجناس والظواهر الأدبيّة، وتشكلت خلالها المفاهيم النّقدية بما يثري الإسلاميّة ويدعمها، ويضع أمامها منهاجا عمليا في روعة الارتباط بين التّاريخ والأدب والإسلام.

غير أنّ هناك ظواهر عديدة على مستوى الإبداع والنّقد بدأ فيها التّفكّك من هذا الارتباط، اعتمدها النّقد العربي الحديث في تفسير الأدب والتّاريخ الإسلامي كله، مستغلين في ذلك الأيديولوجيات الغربيّة وأقوال المستشرقين التي تتوافق وهذا المنظور.⁴⁴

فكتاب (الثّابت والمتحول) لأدونيس نموذج للكتابة التّاريخيّة ذات الطّابع التّفريقي والانتقائي، والوقوع في قبضة الرؤية الأحاديّة لتاريخ وتراث الأمة العربيّة، وهو يتوفر على العديد من الأحكام التي تنطلق من موقف مسبق لا يحتكم إلى التّاريخ بل يستند إلى الأيديولوجيا وهذه الأحكام ذات اتجاه تبسيطي لا يراعي تعقّد وتضافر الأسباب في صناعة

الفعل التاريخي، بل إن العديد من أحكامه تصدر عن رؤية عنصرية تتواشج مع طائفية مستترة تارة ومعلنة تارة أخرى.⁴⁵

وكتاب (حديث الأربعاء) لطله حسين صاحب المشروع الحضاري التنويري، الذي تستوي لديه «كل مدارس الأدب والنقد الأوروبية وكل مراحل التاريخ الأدبي في الغرب، من حيث إنها نتاج مجتمعات متقدمة، تنقل ثمار تقدمها _ مهما تنوعت أو تباينت، أو تنافرت أو تضاربت _ إلى مجتمع متخلف لتدفع عملية النهضة في هذا المجتمع إلى الأمام»⁴⁶. فراح طله حسين يجرب «كل منهج ممكن في التعامل مع الأدب العربي القديم أو الحديث، ويحاول الاستفادة من كل تصور نظري أو إجراء تطبيقي يعينه على تأصيل الدراسة الأدبية فينتقل بين المناهج والنظريات وبين التصورات والإجراءات مثلما ينتقل المسافر بين العربات والمحطات في رحلة طويلة شاقة، لا يعينه من الانتقال والتغيير سوى بلوغ محطة الوصول، وهي تحقيق التنوير وتأسيس النهضة الأدبية والنقدية»⁴⁷ ولو على حساب التاريخ العربي الإسلامي والقيم الدينية والأخلاقية، بل إنه أخضع للشك بعض المعتقدات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وطبق مذهبه في (الشك الفلسفي) على السيرة فكتب على (هامش السيرة) وأدخل فيها حشدا ضخما من الأساطير تحت عنوان (الميثولوجيا الإسلامية) أي الخرافة الإسلامية.⁴⁸

(روايات جرجي زيدان التاريخية) التي قال حولها مأمون فريز جزار: «إن جرجي زيدان لا يختار الفترات الحساسة من تاريخنا فحسب بل يعتمد إلى تشويه الشخصيات، ويقدم لأحدثاته تفسيراً غريباً».⁴⁹

وهكذا اتخذ الأدب مدخلاً لهدم التاريخ الإسلامي، وشاع هذا المنهج بين حشود من الأدباء، فثمة حشد من الأدباء الذين ينتمون لعدد من الأديان والمذاهب الوضعية، يسعون لتأكيد قناعاتهم الخاصة على حساب التاريخ الإسلامي، فأعادوا صياغة مواد الأولية من أجل تكرين الصورة التي يلزمهم بها انتماءهم المذهبي، وحشد آخر لا ينتمون لأي فكر أو عقيدة اختاروا بعض وقائع التاريخ وأعادوا تركيبها من زاوية رؤية شخصية مزاجية حيناً أو تجارية مرتزقة أحياناً أكثر، فإذا بأخطر وقائع هذا التاريخ تتحول في جوهرها إلى قصص حب جارف وغرام ملتهب يكون بمثابة السبب الأكبر والأهم وراء الأحداث والانجازات التاريخية الكبيرة بما فيها المعطيات العقديّة الصرفة.⁵⁰

لذلك يدعو عماد الدين خليل الأدباء الإسلاميين إلى تحريك أقلامهم ومخاطبة العالم أجمع من خلال تاريخهم الخاص، وتجارب آبائهم وأجدادهم، لكنه يشترط لاعتماد التاريخ الإسلامي اعتماداً أدبياً مجموعة من الشروط يلخصها البحث في النقاط الآتية:

- عدم وقوف الأديب عند حدود الواقعة التاريخية وعرضها بتفاصيلها وجزئياتها، وإنما عليه بتجاوز هذه الواقعة إلى ما وراءها من قيم ودلالات ورموز وإرهاصات، وتكثفها بقدرته على التركيز، وشحنها بوجدانيته وتعبيريته، فيجعلها تمنحنا بعفوية بالغة، وتبثّر عميق في الوقت نفسه، المزيد من القيم البنائية التي تسهم بشكل غير مباشر في تنمية حياتنا، وإغناء خبراتنا، وتعزيز شخصيتنا الحضارية وتأصيلها.

- تجاوز التكرار الممل، والوقوف الدائم عند نفس المساحات والوقائع من تاريخنا الطويل رغم أن العناصر (الدرامية) في هذه المساحات قد لا تكون أكثر كثافة وتعبيرية عن مساحات ووقائع أخرى لم تمتد إليها يد الأديب حتى الآن، لذلك عليه بالبحث عن مساحات جديدة تمكنه من صناعة أعمال أدبية كبيرة قد تكون الأعرق جمالياً.

- ضرورة تحقيق قدر كبير من (التواصل) بين التاريخ والواقع، بين الماضي والحاضر وتحقيق هذا التداخل الزمني يمثل ضرورة فنية وموضوعية في نفس الوقت؛ ضرورة فنية لأنه يجعلنا نقف في قلب الواقعة التاريخية التي تمتلك من خلال التعبير الأدبي المتمكن قدرتها الكبيرة على التأثير، وضرورة موضوعية لأنه سيخرج الفعل التاريخي من سكونيته، وأسرده الزمني ومتحفيته وتسطحه، ويعيد إليه الحياة كفعل دائم التدفق والتّمخض، ويحركه باستمرار ليصب في بحر وجودنا الراهن بما يغنيه ويحفزه ويجعله أكثر أصالة بتلقيه الدّم الحار من رحم تاريخه هو، وماضيه هو، ويتجاوز الحدود الجمالية الصّرفة إلى الفعل والبناء والتّغيير.

ويضرب النّاقד خير مثال في التّعامل مع التاريخ واعتماده في مجال الأدب _ ويدعو أدباء الإسلاميّة إلى حسن الإقْداء به _ بالأدباء الغربيين في تعاملهم مع تاريخهم، فقد تجاوز هؤلاء الوقوف السّالب أمام الواقعة التاريخيّة وعملية رصف الأحداث رصفا عرضيا، وسعوا إلى تحقيق قدر من التّوافق بين رؤية الأديب وأمانة العالم والتّزامه فتوغّلوا باتجاه العمق لاستجاشة كل القيم التي يمكن أن يحدثنا عنها الفعل التاريخي، وهو يتمخض في صيرورته

الدائمة عن مزيد من القيم والمؤثرات والتشكيلات التي تهم الإنسان المعاصر وتلامس واقعهم وأحلامهم وأمانهم.⁵¹

لقد استطاع الأدباء في الغرب أن يوحدوا بين التاريخ والفن وتمكنوا من إحداث توازن بين الموضوعية التي يتطلبها البحث التاريخي والذاتية التي تتطلبها رؤية الفنان وتجربته.⁵² فعندما نقرأ (بكت) لجان أنوي، و(الأرض كروية) و(ليالي الغضب) لسلاكروو (أنطونيوس وكليوباترا) شكسبير، و(العادلون) و(كاليغولا) لكامي، و(هنري الرابع) لبييراندلو، و(الذباب) لسارتر... سنجد أنماطا حركية من التعامل مع الواقعة التاريخية التي يجب على الفنان المسلم أن يستفيد منها عند اعتماد معطيات التاريخ الإسلامي.⁵³

ويرى الناقد أن هذا الاتحاد بين الذات والموضوع أمر وواقع حتمي تفرضه طبيعة الوجود التاريخي بما أنه حركة حياة نامية متطورة تتدفق من أعماق الوجدان البشري لتنساح على مساحات الزمان والمكان، لتنشئ دولا وأحداثا وحضارات، وهي «تتاج تفاعل خلاق بين العقل والعاطفة، والمادة والروح، والوعي واللاوعي، والمباشر واللامباشر، والطبيعة والغيب، والتراب والحركة، والقدر والحرية، ولا يمكن التوصل إلى رؤية كاملة لهذا التدفق الحيوي إلا بالاعتماد على نفس القيم والوسائل التي تصنع هذا التاريخ وتوجهه، ولا يتحقق النفاذ إلى معنى التاريخ وهدفه إلا بافتراض هذا القاسم المشترك الأعظم بين المؤرخ نفسه وبين البشرية، بين الذات والموضوع».⁵⁴

لذلك يدعو الناقد الأديب المسلم إلى ضرورة «أن يتحرك ويكسر جدار الزمن، ويصل بين الماضي والحاضر، بين التاريخ وبين الواقع لكي يمنحنا من خلال إبداعه الأدبي، القيم الكبيرة التي تمكنا من تأصيل شخصيتنا، وحماية ذاتنا الحضارية في مواجهة غزو فكري لن يلقي سلاحه قبل أن يمحو هذه الشخصية محوا، ويدمر هذه الذات تدميرا».⁵⁵

ولقد ألهم التاريخ الإسلامي بعض الأدباء الإسلاميين فوظفوا بعض عناصره، بل إن روايات كاملة اتخذت من التاريخ محورا لها مثل (قاتل حمزة) لنجيب الكيلاني، ومسرحية (المغول) لعلماد الدين خليل.

أما النقد الأدبي فإنه يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره، متكئا في ذلك «على ما يشبه سلسلة من المعادلات السببية فالنص

ثمرة صاحبه، والأديب صورة لثقافته، والثقافة إفراز للبيئة، والبيئة جزء من التاريخ، فإذا النقد تأريخ للأديب من خلال بيئته»⁵⁶. ويعتبر عماد الدين خليل التاريخ أحد التقنيات المساعدة أو الموصلة على مستوى المنهج والموضوع في النقد الإسلامي المعاصر.⁵⁷

وهكذا فإن رجوع الأدباء والنقاد في نظرية الأدب الإسلامي إلى التاريخ لا يعني التجرع والجمود والانعزال داخل الماضي العتيق، ولا يعني طلب الحلول لمشكلات العصر بعيون الموق وإسقاط المشاكل التاريخية عليها، ولكن الرجوع يكون باستثمار هذا التاريخ واستيعابه وبلورته، بوصفه المعين التاريخي، والسند الحضاري والتيار الدفاق الذي يصب في حاضر الفنان المسلم ويدفعه نحو المستقبل المنشود، «فالعصر النهضة والأنوار الأوروبيين صعدا على أكتاف الموروث اليوناني والروماني فاستلهما من كل ذلك مادتهما فاستنبطا النظريات وحددا الأسس الضرورية في البناء الحضاري الجديد».⁵⁸

ولأن الحكمة ضالة المؤمن يتلقفها أي وجدها فعلى الأدباء الإسلاميين بالشيء ذاته فيكون التاريخ الإسلامي محفزا للتجدد والانبعث كما كان التاريخ اليوناني والروماني، وهذا يتمشى مع التفسير الإسلامي للتاريخ كما يوضحه عماد الدين خليل، وهو الذي يستمد من رؤية الله سبحانه وتعالى التي تعلو على الزمان والمكان وتتجاوز مواصفات العصر النسبية وينظر بانفتاح تام للأحداث ويسلط الأضواء على مساحاتها جميعا.⁵⁹

(3) المعطيات الغريبة: وتشمل كل ما يصلنا من معارف الآخر من علوم وفنون وآداب وفلسفات، ومذاهب ومناهج وقيم وأفكار، ولقد اطلع الباحثون الإسلاميون على الفكر الغربي، فاستفادوا من منهجه، ومالوا إلى بعض الفلاسفة والمفكرين فأخذوا عنهم، إلا أنهم حملوا على هذا الفكر كونه لا يؤمن إلا بالمادة التي حطت من قيمة الإنسان المعاصر، وسلبته إيمانه بنفسه وأوجدت له مشاكل لا قبل له بحلها.

فهذا محمد إقبال اطلع على الحضارة الغربية واستفاد من بعض مفكرها، ولكنه «لاحظ جوانب الضعف في هذه الحضارة وتركيبتها والفساد الذي عجت به طينتها لاتجاهها المادي وثورة أصحابها على الديانات، والقيم الخلقية والروحية عند نهضتها، وعلل فساد القلب والفكر... وبأنها عجت مع الثورة على الدين والأخلاق، فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وإنها عاكفة على عبادة آلهة المادة».⁶⁰

وهناك العديد من الباحثين الإسلاميين الذين وجهوا انتقادات حادة للمعارف الغربية من خلال فلسفاتها ومذاهبها ونظرياتها ومناهجها أذكر منهم: محمّد قطب، سيد قطب نجيب الكيلاني، عنان رضا النحوي، عبد الباسط بدر، وليد قصاب، عمر عبد الرحمن الساريسي ... وغيرهم الكثير.

لكن الثقافة الإسلامية عموماً لا تنمو في أرض جرداء، أو في جزيرة معزولة ومقطوعة عن باقي الثقافات، وإنما كانت دوماً كونية في طبيعتها، متفاعلة باستمرار مع باقي الثقافات المعاصرة لها ولكن دون استيلا ب أوفقدان للهوية، من هنا يصبح الانفتاح على الآخر وعلى معارفه ضرورة حتى لا تتوقع داخل ذاتنا، ولكنه انفتاح مشروط لا يعارض الثوابت الفكرية والحضارية الإسلامية.

ولقد أدرك العديد من الباحثين الإسلاميين هذه الحقيقة، فدعوا إلى الانفتاح على المعطى الغربي ونبذوا الانغلاق والعزلة، لذلك يقول حكمت صالح: «إن الانفتاح على العالم والحياة والاستفادة من المذاهب المعاصرة في الأدب العالمي هو السبيل الوحيد الذي يكفل لاتجاهاتنا الجديدة التعبير عن تجاربنا الحياتية المعاصرة».⁶¹

ويرى محمّد إقبال عروى أن الانفتاح لا يخل بمبدأ الاستقلالية، بل يعطيه أبعاداً إنسانية جديدة، ويعطيه التفاعل الإنساني الذي هدفت إليه الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁶² ويعطيه بعد الاستفادة والإضاءة شأنه في ذلك شأن العلوم الطبيعية نفسها، ثم يعطيه بعد الإتقان الذي أمرنا به في كل صغيرة وكبيرة.⁶³

بل هو يعتبر الانغلاق في العلوم الإنسانية عامة والأدب خاصة رديفاً للموت، فالتاريخ لم يذكر لنا أدبا عرف الازدهار مع الانغلاق والاستقلالية المفرطة، وحتى النقد القدماء قد استوعبوا هذه المسألة استيعاباً منفتحاً، فلم يجدوا غضاضة في توظيف المعطيات النقدية المنتمية إلى الفكر اليوناني والروماني.⁶⁴

أما عماد الدين خليل فقد أخذ رجوعه للمعطيات الغربية وجهتين:

- الأولى: الاستفادة من بعض المناهج والتقنيات الفنية الصرفة والمصطلحات في جوانبها الإيجابية وتوظيفها في دراساته الأدبية والنقدية، بحكم حيادية المناهج والتقنيات.

– **الثانية:** الاستفادة منها عن طريق نقدها، واتخاذها كشواهد تاريخية على الخواء الفكري والفساد والتخبط والفوضى التي تعم الحضارة الغربية من خلال معطياتها الأدبية والنقدية.

في الواجهة الأولى يعترف الناقد بتفوق الغربيين في الوسائل الفنية، والنشاط النقدي في منهجه الأدبي _ بوصفه أسلوب عمل لا في المضمون _ لذلك يرى أن الاستفادة من الخبرة الغربية تزيد الإسلامية نموا وخصبا واكتمالا، وتقربها أكثر من لغة العصر ومن الوصول إلى الآخر خارج دائرتها، وتمنحها أدوات أكثر قدرة على التعبير عن الذات، وإدراك الأبعاد الحقيقية للإبداع بوصفه أداة للتعبير.⁶⁵

ويضع الناقد شروطا للاستفادة من المعطى الغربي في نظرية الأدب الإسلامي، وهي امتلاك المعايير العقدية الواضحة المستقلة وعدم الوقوع في مظنة الاستهواء لبعض المعطيات الوضعية الخاطئة التي تقود بالضرورة إلى نتائج خاطئة، لأنها ترتبط بظروفها الحضارية والفردية وأخطائها المنهجية الكامنة في تضخيم الجزئي وتجاهل الكلي، وترطم في تراكيبها الأساسية بالمنظور الإسلامي نفسه ويمكن الإشارة هنا إلى معطيات (التحليل النفسي-) لفرويد و(المادية التاريخية) لماركس وأنجلز، و(مذهب الارتقاء) لدارون و(العقل الجمعي) لدوركايم ... وغيرها.⁶⁶

أما في الواجهة الثانية فقد شهدت الساحة النقدية الإسلامية على يديه انتقادات حادة وواسعة النطاق للحضارة الغربية من خلال معطائها الأدبي والنقدي؛ ففي تحليله لكتاب (الصخرة المختنقة) للكاتب الانكليزي جون سترايتش يكشف الناقد عمق التزييفات والتناقضات والأخطاء التي تكبل الموقف الماركسي، فالعقل وحده لا يكفي لمنح الإنسان القدرة على العمل الشامل الواعي المتوازن فهو عاجز عن إدراك الحقيقة كاملة وعن منح الإنسان المنهج الذي يحكم حياته، والاعتماد عليه وحده سيقود إلى الدمار الشامل والتشنج العشوائي باتجاه مضاد للعقل، والتفوق المادي وحده لا يكفي لترقية الإنسان على صعيد القيم الإنسانية لأنه لم يمنحه اليقين والاطمئنان والسعادة. ووجه الناقد هذه الأخطاء إسلاميا ف ضرب المقولات الماركسية البالية بالحقائق الإسلامية الخالدة.⁶⁷

ولا يبتعد كتاباه (مشكلة القدر والحرية في المسرح الغربي المعاصر) و(فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر) عن هذا التوجه، حيث ينتهي الناقد إلى اتخاذ شواهد الفوضى الشاملة في المسرح الغربي دليلاً على الأزمات الحادة التي يعانيها الإنسان في المجتمع الغربي.⁶⁸

وفي كتابه (في النقد الإسلامي المعاصر) اقتطف الناقد مقاطع من مسرحية (مركب بلا صياد) للإسباني أليخاندرو كاسونا لتعبر عن حيرة الإنسان الغربي بين القدر والحرية.⁶⁹ وتحت عنوان (التمزق والموت) يبرز الناقد الأزمة المخيفة التي تمر بها البشرية في هذا العصر وانعكست على معطيات الفكر والفن المعاصرين في كلمات كالضياع والعبث واللاجدوى والتمرد والتمزق والغثيان والهجر والقلق واللامعقول والعدم، وكلها تشير إلى فقدان الإنسان الغربي المعاصر لعنصري الفاعلية والإيجابية، حيث غدت القيم المادية محور الفاعلية هناك فكان المصير هو التمزق والموت.⁷⁰

وفي كتابه (مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي) تعرض الناقد إلى نقد المناهج النقدية الغربية المادية والمثالية⁷¹، والمذاهب الأدبية والفلسفات المتعددة التي أفرزتها⁷². وهذا ما سيتحدث عنه البحث في مواضع لاحقة إن شاء الله تعالى.

ويجد عماد الدين خليل الحل لأزمات الفكر الغربي المعاصر بالعودة إلى الدين، الذي يمثل الأمر الإلهي المنزل من السماء، فيعلو ويسمو فوق كل الصناعات البشرية الوضعية العاجزة عن إسعاد الإنسان المعاصر، بل يذهب إلى «اعتبار دراسة الحضارة المعاصرة ونتائجها التي صورها الفن الغربي تطلعنا بوضوح على إعجاز الإسلام وعظمة رسوله صلى الله عليه وسلم».⁷³

إن هاتين الوجهتين تعكسان رؤية عماد الدين خليل للمعارف الغربية، وهي رؤية موضوعية معتدلة، تقرأ ما عند الآخر وترفض منه ما يتعارض مع الرؤية الإسلامية للكون والعالم والإنسان، بعد طول تأمل وتدبر وتمعن وتفكر وتمحيص ومقارنة، ولا تجد حرجاً في الانفتاح عليه في الجوانب الإيجابية والاستفادة منها. وإذا كانت نظرية الأدب الإسلامي اليوم بحاجة إلى فتح منافذ تطل بها على الثقافات الراهنة لتستفيد من خبراتها وتجاربها، فإن ذلك كله مرهون بعوامل السلامة الفكرية والوضوح العقدي.

ب- منهج النقد الإسلامي: من المعلوم أن الآداب العالمية والمذاهب الأدبية قد صاغت لنفسها مناهج تحدد مسارها، وتنظم أفقها التّنظيري والتّطبيقي، لأن غياب المنهج يعني غياب آليات التّحليل وأدواته ومصطلحاته، وبالتالي غياب الفريدة والخصوصية الأدبية والنقدية، لهذا يحاول العديد من الباحثين الإسلاميين رسم معالم المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، انطلاقاً من الرؤية الإسلامية الشّاملة للكون والإنسان والحياة.

والمنهج _ أي منهج _ هو «جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة»⁷⁴ هو الأدوات المعرفية المستخدمة في تحليل الظاهرة المدروسة، وهذه الأدوات هي المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها النّاقِد، وهي التي تحدد زاوية نظره والطريق الذي يسلكه في فهم الظاهرة وتحليلها واستيعاب جوانبها.

أمّا منهج البحث في الإسلام أيّا كانت مجالات هذا البحث، فلا بد أن يركّز على أساس ترابط عضوي بين الدّنيا والدّين، والحياة والآخرة، فالحياة وسيلة إلى غاية، وإذا صلحت الوسيلة صاحت الغاية وتحقق الهدف المراد من الحياة، وفي هذا يقول الله تعالى: **وَابْتَغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**⁷⁵.

و«شريعة الله تمثل منهاجاً شاملاً متكاملًا للحياة البشرية يتناول بالتّنظيم والتّوجيه والتّطوير كل جوانب الحياة الإنسانية في جميع حالاتها، وفي كل صورها وأشكالها، وهو منهج قائم على العلم المطلق بحقيقة الكائن الإنساني والحاجات الإنسانية، وبحقيقة الكون الذي يعيش فيه الإنسان، وبطبيعة النّواميس التي تحكمه وتحكم الكينونة الإنسانية، ومن ثم لا يفرض في شيء من أمور هذه الحياة، ولا يقع فيه ولا ينشأ عنه أي اصطدام مدمر بين أنواع النّشاط الإنساني، ولا أي تصادم مدمر بين هذا النّشاط والنّواميس الكونية إنما يقع التّوازن والاعتدال والتّوافق والتّناسق، الأمر الذي لا يتوفر أبداً لمنهج من صنع الإنسان، الذي لا يعلم إلا ظاهراً من الأمر، وإلا الجانب المكشوف في فترة زمنية معينة، ولا يسلم منهج يبتدعه من آثار الجهل الإنساني، ولا يخلو من التّصادم المدمر بين بعض ألوان النّشاط وبعض، والهزات العنيفة الناشئة عن هذا التّصادم»⁷⁶. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. كما أن القرآن الكريم يطرح منهج عمل في الكشف عن سنن العالم والحياة، ونواميس الكون، وهو منهج شامل مرّن لا يخضع لتقلبات الزّمان والمكان لأنّه مجرد طريقة أو أداة للبحث والتّقصّي، ومن ثمّ فإنه يعلو على المتغيرات النّسبيّة ويظل ساري المفعول في أي عصر وفي أي بيئة. ولقد أعطى الحواس مسؤوليتها الأساسيّة في البحث والنّظر والتأمّل والمعرفة وحمل البصيرة مسؤوليتها الأساسيّة في التّنسّق والتّمحيص والموازنة من أجل الوصول إلى الحق الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون، وأكد على الأسلوب الذي يعتمد البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول إلى النّتائج الصّحيحة.⁷⁷

ومنهج النّقد الإسلامي هو جزء من المنهج الإسلامي العام الذي يقوم على التّصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، وهو يتميز بخصوصيات تقتضيها طبيعة المجال الذي ينشط فيه وهو النّص الأدبي، لذا يفتح مجال الدّراسة والتّقرير والشرح والمعارضة والنّقد لجميع الأقلام، ولجميع الاتجاهات.

سمات المنهج النّقدي البديل عند عماد الدّين خليل: يرفض عماد الدّين خليل أحاديّة المناهج النّقديّة الغربيّة التي انتقلت من التّأثيريّة والذّاتيّة إلى الفنيّة، ثم إلى استيحاء المعطيات العلميّة في مجال الطّبيعيّة وغيرها... وهو يرى أن المنهج الإسلامي في النّقد يجب أن يتجاوز المزالق التي وقع فيها المنهج النّقدي الغربي والذي ظل يتأرجح بين الذّات حيناً والموضوع أحياناً أخرى.

لذلك يؤكّد أن «النّقد الإسلامي نقد معياري، ولكنّه يعطي مساحة للذّات، فهو إذا نقد شمولي متوازن، شأنه في ذلك شأن سائر الفعاليات التي تتحرك في إطار الإسلام، لأنّها تستمد من رؤيته الشّاملة والمتوازنة مقوماتها وملامحها».⁷⁸

وهذه الرّويّة «ترفض أشد الرّفص تلك الخطيئة المنهجيّة التي مارسها الغرب كثيراً واستمرّوها طويلاً: النّظرة أحاديّة الجانب التّشبيث بوجهة النّظر المحدودة رغم أنها تصدر عن زاوية ضيقة بينما هنالك إذا أردنا الاقتراب من الحقيقة عشرات الرّوايا الأخرى لالتقاط صورة أقرب إلى الواقع».⁷⁹

إن المنهج الإسلامي في النقد ينفر من التجزيئية والنظرة الأحادية، ويتسم بالشمول والكلية، ويدعو إلى الوحدة والجمع والتكامل بين العناصر المختلفة التي تدخل في عملية النقد الأدبي كل هذا في إطار المرجعية الإسلامية التي تعتبر ثابتا في المنهج الإسلامي.

ولكي يحقق المنهج الإسلامي في النقد الوحدة والتوافق والانسجام بين كل هذه العناصر وضع عماد الدين خليل جملة من السمات التي يحرص على أن يتسم بها النقد الإسلامي المعاصروهي:

أ _ الشمولية: وهي سمة المنهج الإسلامي في التفكير الذي ينطلق من شريعة الله التي تمثل منهاجا شاملا ومتكاملا للحياة البشرية كلها، لأن « تجربة المسلم تجربة حياة واحدة غير مجزأة، والمعطيات الأدبية هي الأخرى تجارب حياة واحدة غير مجزأة والجسر الذي يصل بين الحياتين، أعني النقد، وجب أن يكون هو الآخر حياة واحدة غير مجزأة، ولن يكون الناقد المسلم إلا ذاك».⁸⁰

ب _ القرآن الكريم أو المرجعية الدينية: فالأديب والناقد المسلم ينطلق من التصور الإسلامي الذي تمنحه له مدارسته للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، على أن مرجعية النقد والأدباء غير مرجعية الفقهاء. لذلك يقول عماد الدين: «والأدباء والنقاد لم تكن زاوية نشاطهم زاوية الفقهاء والمشرعين، فهم أيضا عادوا إلى كتاب الله، ولكنها غير عودة الفقهاء والمشرعين، عودة حياة لا عودة إحالة، أولئك عادوا ليجدوا قاعدة يقيسوا عليها قضاياهم أما هؤلاء فقد عادوا لتذبيهم كلمات الله حبا وشوقا، ليبهرهم جمال الأداء وتدهشهم موسيقاه الإلهية المعجزة... عادوا لكي يقفوا في نقطة التوازن الحرجة بين العقل والفؤاد والبعد والقرب، والرؤية الخارجية والاندماج الباطني، والتماسك والدوبان والموضوعية والذاتية...».⁸¹

الالتزام: لقد أسال هذا الموضوع مداد الكثير من النقاد الإسلاميين فتحدثوا عن الالتزام الماركسي، والالتزام الواقعي والالتزام الوجودي... والأكد أن الالتزام الإسلامي غيرهم جميعا «فالناقد المسلم يجد نفسه في مركز الالتزام والمسؤولية والحكم... ولا يحكم على المصطلحات الأدبية التي يجدها بين يديه لهوى في نفسه، أو لإشباع رغبة ذاتية، بقدر ما يستهدف تحقيق

حاجة ثقافية أكثر عمومية واتساعا، تسعى إلى تأصيل الحركة الإسلامية من خلال ضبطها وتوجيهها والأخذ بيدها عبر طريق الإبداع الصّعب الطّويل».⁸²

التّفتح على التّقنيات العلميّة المساعدة: أو التّقنيات الموصلة على مستوى المنهج والموضوع، وبخاصّة علم الاجتماع والنّفس، والتّاريخ، والفلسفة... وهذا لتكون عمليّة النّقد أشدّ إنارة للأعمال المدروسة، شرط أن يلتزم النّاقّد دوما بالمعايير العقديّة الواضحة المستقلة، التي تجنبه خطر الأخذ من المعطيات الوضعيّة الخاطئة التي تصطدم مع الرّؤية الإسلاميّة، مثل معطيات التّحليل النّفسي-لفرويد، ومعطيات الماديّة التّاريخيّة لماركس وإنجلز ومذهب النّشوء والارتقاء لدارون، والعقل الجمعي لدور كايم... وغيرهم.⁸³

لهذا لم يترك عماد الدّين خليل باب الانفتاح على مثل هذه المعطيات مفتوحا على مصراعيه، بل هو مشروط بإخضاعه للرّؤية الإسلاميّة وللوسطيّة المعتدلة إذ يقول: «يمكن للنّاقّد المسلم أن يفيد إلى حد ما من التّنظريات والوجهات العديدة التي طرحت عبر الرّمن لتفسير النّص الأدبي بالمؤثرات البيئيّة حيناً، وبالذّوافع النّفسيّة حيناً آخر، وبالتّركيب الاجتماعي حيناً ثالثاً، وبالعوامل الجماليّة حيناً رابعاً... ولكنّه يتوجب أن يظل على طول الخط ممسكاً بالعصا من أوسطها، محاذراً تجاوز نظريته الشّموليّة وموقعه الوسطي ساعياً إلى الابتعاد عن الرّؤية الأحاديّة الجانب، محاولاً أن يلم شتات التّفاسير جميعاً، ويكامل بينها من أجل التّحقّق برؤية أكثر عمقا وشمولا للنّص الذي بين يديه».⁸⁴

تجاوز الشّكليات الجزئيّة إلى جمال المضمون: وجمال المضمون هو حجر الزّاويّة في التّصوّر الإسلامي، وفي تصوّر عماد الدّين خليل الذي يرى أنّ النّاقّد المسلم يجد نفسه وهو يمارس عمله مسوقاً إلى تجاوز جزئيات العمل الأدبي، والبحث في نسيجه الشّامل بالضرورة لأنّ المعنى النهائي يكمن هنالك⁸⁵. وهذا التّأكيد لا يعني إهمال الجماليات الشّكليّة لصالح المضمون كما يبدو للبعض، فعماد الدّين يصّر على أنّ كل ناقد مسلم «يتوجب عليه تسليط رؤيته النّقدية على جماليات الشّكل، كالأسلوب، والتّكوين والتّناسب الهندسي والتّناسب الشّكلي، وتوزيع الألوان والمساحات، والصّيغ اللغويّة المعتمدة، وطرائق تفجير القدرات المعقدة المتشابكة ورغم الارتباط المعروف والمتفق عليه بين الشّكل والمعنى، فإنّ على النّاقّد المسلم ألا يقف عند حدود الشّكل ويطيل الوقوف، بل إنّ عليه أن يمضي إلى

المضامين، وإلى ما يستثيره العمل الأدبي في وجدان الإنسان وفكره من معانٍ وتفسيرات للقضايا التي تجابه الإنسان إزاء الكون والعالم، إنَّ ذلك يعني أنَّ الناقد المسلم قد تجاوز حدود الجماليات الشكلية إلى مرحلة البحث عن الحق، رغم ما ينطوي عليه الحق أحياناً من صور قد لا يستجملها الإنسان للوهلة الأولى».⁸⁶

ح _ الرِّبط بين العمل الفني وصاحبه : لأنَّ فصل العمل الأدبي عن صاحبه سوف يفقد المحاولة النقدية قدرتها الشمولية على فهم العمل وتحليل مقوماته. ويرى الناقد أن هذه السمة تطرح على اتجاهين؛ فمن جهة تساءل هل هناك ارتباط محتوم بين العمل الأدبي وصاحبه خلال الحكم على (إسلاميته) أو عدمها؟ ومن جهة ثانية تساءل عن الأدب الإنساني الذي يحمل رؤية إسلامية وهو صادر عن غير المسلمين هل يبيح للناقد المسلم أن يصنّفه ضمن المعطيات الإسلامية، رغم أنَّ صاحبه قد يكون في فكره وسلوكه بعيداً كل بعد عن الإسلام وقيمه ومبادئه، وربما يكون في تعارض وصدام معه؟⁸⁷

وبين الناقد أن إشكالية تأطير الأدب الإسلامي وما تفرضه من مقاييس مختلفة، قد جعلت الأدباء الإسلاميين ينقسمون إلى قسمين⁸⁸:

- الأول يؤكد بأنَّ الأدب لا تصدق عليه صفة الإسلامية إلا إذا تحققت فيه جميع الشروط الأساسية، وفي مقدمتها الخلفية العقائدية الإسلامية، التي تعتبر الأصل المكين لكل المعطيات الفنية فلا وجود لأدب إسلامي بدون التزام بالإسلام عقيدة وسلوكاً.
- والثاني يحرص على أن يدخل ضمن الإسلامية كل إنتاج أدبي تمثلت فيه القيم الإيمانية بعيداً عن معتقد صاحبه.

وهذه المسألة _ أي مسألة تأطير الأدب الإسلامي _ تلح بثقلها على جوانب الاهتمام النقدي، وتحضر في كل قراءة أو تأمل للإبداع الأدبي، وتلد من حين إلى آخر مجموعة من القضايا المهمة في المشروع الأدبي والنقدي الإسلاميين.

خاتمة: والمتأمل في كتابات عماد الدين خليل يلحظ جهده الواضح في التأسيس لمنهج نقدي أدبي إسلامي يرتكز على مرجعيات ثابتة أساسها القرآن والسنة النبوية الشريفة ثم التراث فالمعطيات الغربية، وصولاً إلى مرحلة التأسيس لمذهب أدبي إسلامي يمتاز عن غيره من المناهج بالرؤية الشمولية الواضحة والجمع بينها، ومنهج نقدي إسلامي الذي يدرس الحركة الأدبية الإسلامية عبر مساراتها الشاملة.

قائمة المراجع:

- عماد الدين خليل، التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل المكتب الإسلامي دمشق، ط 1، 1401هـ /
- عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين بيروت، ط 5 1405هـ / 1985م.
- عماد الدين خليل، العدل الاجتماعي (مقال)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 1398هـ / 1978م.
- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت ط 6 1983 ص 16.
- سيد قطب، التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت والقاهرة ط 6 1983م، ص 14.
- جمال المرزوقي، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر دار الآفاق العربية، القاهرة ط 1، 2001.
- وروحيه جارودي، عود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة، بيروت، ط 1، 1984م.
- محمد إقبال عروي، جمالية الأدب الإسلامي، المكتبة السلفية الدار البيضاء، المغرب ط 1، 1986م.
- عماد الدين خليل، دخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1411هـ / 1991م.
- د عادل مصطفى، دلالة الشكل: دراسة في الاستيقا الشكلية وقراءة في كتاب الفن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ط 1421هـ / 1987م.
- عماد الدين خليل، حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، ع 65 / 66.

- اسيد سيد عبد الرزاق المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 1 2002م،
- ا عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، لمقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط 1 1424هـ/ 2004م،
- مداخلات، على حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ط 1، 1985م.
- نحن والتراث، محمد عابد الجابري، دار الطليعية، بيروت، د ط، د ت ..
- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، المغرب ولبنان، ط 2، د ت.
- على حرب، مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ط 1، 1985م.
- ن محمد عابد الجابري، حن والتراث، دار الطليعية، بيروت، د ط، د ت
- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب ولبنان، ط 2، د ت.
- عماد الدين خليل، ينظر: مشكلة القدر والحرية في المسرح الغربي المعاصر، الدار العلمية بيروت، ط 1، 1391هـ/ 1971م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت والقاهرة ط 12 1406هـ/ 1986م، 2 / .
- عماد الدين خليل، ملاحظتان للناقد المسلم، مجلة المشكاة، ع 3 1984.

الهوامش

- ¹ - عماد الدين خليل من مواليد الموصل عام 1939، شارك في صياغة مناهج التاريخ لعدد من الجامعات وأنجز العديد من المواد العلمية في التاريخ والحضارة والفكر والأدب لعدد من الموسوعات العربية والإسلامية، نشر عشرات البحوث في العديد من المجلات العلمية والأكاديمية والمحكمة، له العديد من المؤلفات المنشورة في التاريخ ومناهجه وفلسفته وفي الفكر الإسلامي وفي الأدب الإسلامي والنقد الإسلامي والدراسات الأدبية والإبداع.
- ² - ينظر: في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، عماد الدين خليل، المكتب الإسلامي، دمشق ط 1، 1401هـ/
- 1981م. والتفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5 1405هـ/1985م.
- ³ - ينظر: العدل الاجتماعي (مقال)، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة بيروت، د ط 1398هـ/1978م.
- ⁴ - منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، بيروت، ط 6، 1983 ص 16.
- ⁵ - في التاريخ فكرة ومنهاج، سيد قطب، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 6، 1983م، ص 14.
- ⁶ - دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، جمال المرزوقي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1 2001، ص 173.
- ⁷ - وعود الإسلام، روجيه جارودي، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة، بيروت، ط 1، 1984م ص 25.
- ⁸ - جمالية الأدب الإسلامي، محمد إقبال عروي، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، المغرب، ط 1 1986م، ص 73.
- ⁹ - مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ، عماد الدين خليل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1411هـ/1991م، ص 16، 17.
- ¹⁰ - مدخل إلى إسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، ص 15.
- ¹¹ - نفسه، ص 17 - 22.
- ¹² - نفسه، ص 47.
- ¹³ - مدخل إلى إسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، ص 49.
- ¹⁴ - نفسه، ص 16.

- ¹⁵ - دلالة الشكل: دراسة في الأساليب الشكليّة وقراءة في كتاب الفن عادل مصطفى، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت ط1 1421هـ/ 1987م، ص 24 .
- ¹⁶ - حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، ع 65 / 66 ص 169 .
- ¹⁷ - المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، سيد سيد عبد الرزاق، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2002م ص 37، 38 .
- ¹⁸ - نفسه، ص 38، 39 .
- ¹⁹ - المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، سيد سيد عبد الرزاق، ص 39، 40 .
- ²⁰ - منهج الفن الإسلامي، محمّد قطب، ص 137، 138 .
- ²¹ - نفسه، ص 138 .
- ²² - أطياف النص، محمّد سالم سعد الله، ص 13، 14 .
- ²³ - أطياف النص، محمّد سالم سعد الله، ص 35، 36 .
- ²⁴ - الوجيز في إسلاميّة المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، نشر دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ط دت، ص 19 .
- ²⁵ - نفسه، ص 23 .
- ²⁶ - المقدمة، عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 1424هـ/ 2004م، ص 21 .
- ²⁷ - مدخل إلى إسلاميّة المعرفة، عماد الدين خليل، ص 63، 64 .
- ²⁸ - نفسه، ص 64 .
- ²⁹ - في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، عماد الدين خليل ص 194 - 198 .
- ³⁰ - المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، سيد سيد عبد الرزاق، ص 34 .
- ³¹ - المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، د ط 1977م ص 63 .
- ³² - مداخلات، على حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1985م، ص 201، 202 .
- ³³ - نحن والتراث، محمّد عابد الجابري، دار الطليعيّة، بيروت، د ط، دت، ص 13 .

³⁴ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، المغرب ولبنان، ط 2، دت ص 10.

³⁵ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص 10.

³⁶ - حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، ع 66/65، ص 169.

³⁷ - في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، عماد الدين خليل ص 55-57.

³⁸ - نفسه، ص 58.

³⁹ - حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، ص 171.

⁴⁰ - في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، عماد الدين خليل ص 59.

⁴¹ - نفسه، ص 59، 60.

⁴² - نقلا عن: جمالية الأدب الإسلامي، محمد إقبال عروي، ص 83.

⁴³ - أطياف النص، محمد سالم سعد الله، ص 16.

⁴⁴ - المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، سيد سيد عبد الرزاق، ص 32.

⁴⁵ - ينظر: ثوابت ومتحولات، نجمان ياسين، مجلة الموقف الأدبي، ع 353 2000.

والثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، أدونيس، دار الساق، بيروت، ط 7، 1994.

⁴⁶ - المراهات المتجاوزة دراسة في نقد طه حسين، جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1983، ص 10.

⁴⁷ - المراهات المتجاوزة، ص 11.

⁴⁸ - من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، أنور الجندي، مجلة الأدب الإسلامي، ع 7، محرم 1416هـ، ص 5.

⁴⁹ - خصائص القصة الإسلامية، مأمون فريز جزار، دار المنارة، جدة السعودية د ط، دت، ص 180.

⁵⁰ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 1، 1407هـ ص 167.

⁵² - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 169.

⁵³ - في النقد الإسلامي المعاصر، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة بيروت ط 4، 1407هـ/1987م ص 119.

⁵⁴ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 169.

- ⁵⁵ - في النقد الإسلامي المعاصر، عماد الدين خليل، ص 118 .
- ⁵⁶ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 170 .
- ⁵⁷ - في آليات النقد الأدبي، عبد السلام المسدي، دار الجنوب، تونس، د ط 1994، ص 88 .
- ⁵⁸ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 208 .
- ⁵⁹ - أطياف النص، محمد سالم سعد الله، ص 13 .
- ⁶⁰ - ينظر التفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، ص 11 - 12 .
- ⁶¹ - روائع إقبال، أبو الحسن علي الحسيني الندوي، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر، د ط 1986م، ص 82 .
- ⁶² - نحو آفاق شعر إسلامي معاصر، حكمت صالح، مؤسسة الرسالة، ط 1 1979م، ص 9 .
- ⁶³ - سورة الحجرات، الآية 13 .
- ⁶⁴ - جمالية الأدب الإسلامي، محمد إقبال عروي، ص 229 .
- ⁶⁵ - نفسه، ص 232 .
- ⁶⁶ - حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، ع 65 / 66، ص 168 .
- ⁶⁷ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 208 .
- ⁶⁸ - ينظر: الأدب في مواجهة المادية، عماد الدين خليل، مجلة الأمة، ع رمضان 1403هـ .
- ⁶⁹ - ينظر: مشكلة القدر والحرية في المسرح الغربي المعاصر، عماد الدين خليل، الدار العلمية، بيروت ط 1، 1391هـ / 1971م. وفوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 1، 1977م .
- ⁷⁰ - ينظر: في النقد الإسلامي المعاصر، عماد الدين خليل، ص 67-99 .
- ⁷¹ - في النقد الإسلامي المعاصر، عماد الدين خليل، ص 161 .
- ⁷² - ينظر: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 60-65 .
- ⁷³ - ينظر: نفسه، ص 126-163 .
- ⁷⁴ - في النقد الإسلامي المعاصر، ص 28 .
- ⁷⁵ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص 86 .
- ⁷⁶ - سورة القصص، الآية 77 .

- ⁷⁷ في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 12 1406 هـ / 1986 م، 2 / 790.
- ⁷⁸ - مدخل إلى إسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، ص 32، 33.
- ⁷⁹ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 189.
- ⁸⁰ - نفسه، 189.
- ⁸¹ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 203.
- ⁸² - نفسه، ص 205.
- ⁸³ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 207.
- ⁸⁴ - نفسه، ص 208.
- ⁸⁵ - نفسه، ص 209.
- ⁸⁶ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ص 211.
- ⁸⁷ - نفسه، ص 211.
- ⁸⁸ - نفسه، ص 213.
- ⁸⁹ - ملاحظتان للنقاد المسلم، عماد الدين خليل، مجلة المشكاة، ع 3 1984، ص 70 - 74.

