



نظریه ادب اسلامی معاصر در آینه نقد و بررسی

دکتر خلیل پروینی^۱

دکتر فرامرز میرزایی^۲

دکتر صدیقه زودرنج^۳

چکیده

ادبیات اسلامی عبارت از تبیین ادبی و هنرمندانه موضوعات مختلف با توجه به نگرش همه جانبه اسلام به انسان و هستی است. بنابر دیدگاه ناقدان اسلامی، ادب اسلامی بر پایه دو اصل اساسی ظهور می یابد: ۱- تعبیر ادبی و هنرمندانه (شکل ادبی مناسب) ۲- مضمون برخاسته از جهان بینی اسلامی. بینش و جهان بینی اسلامی تفاوت مهم ادبیات اسلامی با سایر مکاتب ادبی شمرده می شود و نگاهی کامل و همه جانبه به انسان و هستی دارد؛ لذا ادبیات اسلامی، ادب انسانی هم به شمار می رود در حالی که طبق نظر پیشگامان این ادبیات، هر ادب انسانی، اسلامی تلقی نمی شود. در ادبیات اسلامی علاوه بر زبان عربی توجه به زبانهای دیگر نیز اهمیتی خاص دارد. ادبیات اسلامی معاصر به دلیل اشمال بر مضامین دینی، انتقاد و مخالفت عده ای از ناقدان ادبی را به دنبال داشته است هرچند در مواردی نیز عدم توجه کافی ناقدان و ادبای اسلامی (موافقان این ادبیات) به شکل ادبی، سبب این امر شده است.

واژگان کلیدی: ادبیات اسلامی معاصر، ادبیات انسانی، شکل و مضمون، موافقان و مخالفان.

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس.

۲- استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا.

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا zoodranj_s@yahoo.com

مقدمه

ادبیات در دوره معاصر منعکس کننده اندیشه‌ها و بیانگر آراء و نظریه‌های گوناگون است. در این میان، ادبیات اسلامی به عنوان ارائه دهنده اندیشه‌های موجود در جهان بینی اسلامی، احیا کننده میراث دینی و ترسیم کننده مسائل جوامع بشری در سایه بینش توحیدی، نقشی مهم بر عهده دارد. ادبیات اسلامی معاصر پس از جنگ جهانی دوم و به ویژه نیمه دوم قرن بیستم هم‌زمان با سایر جریانهای ادبی در کشورهای عربی رو به رشد و تحول نهاد و نظریه پردازان و ادبای اسلامی همچون محمد قطب، عماد الدین خلیل، نجیب الکیلانی و دیگران به تألیف آثار نقدی و ابداعی در این زمینه اقدام نمودند؛ لذا از یک سو آثاری در رابطه با مبانی نظری هنر و ادب اسلامی که برگرفته از جهان بینی اسلامی است، پدید آمد و از سوی دیگر آثار ابداعی از جمله شعر، داستان، نمایشنامه و جز آن با الهام از نظریه ادب اسلامی و با مد نظر قرار دادن مفاهیم برخاسته از بینش توحیدی نگارش یافت که هدف غالب آنها توسعه ارزشهای اسلامی- انسانی، ترویج اندیشه‌های دینی و اهتمام به آنها، پرداختن به مسائل و مشکلات جوامع بشری در پرتو جهان بینی اسلامی و نیز احیای تاریخ به طور عام و تاریخ اسلام به طور خاص و در حقیقت بازخوانی مجدد میراث دینی از طریق ادبیات بوده است.

ادبیات اسلامی از همان ابتدای ظهور با چالشهای متعدد روبرو گشت و مخالفت عده‌ای از ناقدان عرب و حتی سیاستمداران را نیز به همراه داشت. این جریان در ادبیات معاصر عربی به عنوان یکی از جریانهای ادبی قابل نقد و بررسی به شمار می‌رود. در ادبیات معاصر عربی برخی نقدها در ارتباط با نظریه ادب اسلامی و دیدگاه صاحبان آن به نگارش درآمده است که تعدادی از آنها در کتابهای نظریه پردازان و پیشگامان ادب اسلامی همچون کتاب رحلتی مع الأدب الإسلامي اثر نجیب الکیلانی و فی الأدب الإسلامي المعاصر اثر محمدحسن بریغش ثبت شده است و برخی از آنها نیز در دیگر منابع همچون کتاب نقد؛ دراسة و تطبیق اثر احمد کمال زکی و المنهج الإسلامي فی النقد الأدبی اثر سید سید عبدالرزاق و مقاله‌ای با عنوان مصطلح الأدب الإسلامي بین أیدی الدارسین اثر احمد محمد علی بیان شده است؛ اما منابع یادشده، این مسأله را به شکل منسجم و همه‌جانبه مورد توجه قرار نداده‌اند. ادب اسلامی در ایران تاکنون مورد توجه جدی واقع نشده و تحقیقی درخور در این زمینه صورت نگرفته است.

مقاله حاضر بر آن است تنوری ادب اسلامی معاصر و چگونگی نگرش و دیدگاه صاحبان این نظریه در رابطه با مسائل مهم مطرح شده در آن را مورد نقد و بررسی قرار دهد تا به این وسیله زمینه برای تحقیقات

بعدی در این زمینه فراهم گردد. در راستای رسیدن به این هدف، ضمن تبیین مفهوم ادب اسلامی معاصر، آرای نظریه پردازان ادب اسلامی در رابطه با مسائلی همچون انسانی بودن این ادبیات، چگونگی برخورد آنان با ادبیات انسانی ادبای غیر مسلمان و نیز شکل و مضمون و نوع زبان در ادب اسلامی مورد تحلیل و بررسی واقع گشته و در بخش پایانی نیز به نقد کلی آرای موافقان و مخالفان ادبیات اسلامی پرداخته شده و نتایج حاصله تبیین گردیده است.

۱- مفهوم هنر و ادبیات اسلامی

در رابطه با هنر و ادب اسلامی تعاریف فراوانی ذکر شده است که تعریف ارائه شده در کتاب منهج الفن الإسلامي کامل‌ترین آنها به نظر می‌رسد. این تعریف عبارت است از «هو التعبیر الجمیل عن الکون و الحیاة و الانسان من خلال تصور الاسلام للکون و الحیاة و الانسان». (قطب، ۱۹۸۷م: ص ۶) سایر تعاریف ارائه شده در این زمینه در حقیقت شرح و یا اختصار تعریف فوق به شمار می‌رود که تعدادی از آنها را ذکر می‌کنیم:

عمادالدین خلیل ادب اسلامی را چنین معرفی می‌نماید: «تعبیر جمالی مؤثرٌ بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود». (خلیل، ۲۰۰۷م: ص ۶۴). در جای دیگر ادب اسلامی این گونه تبیین می‌شود: «هو التعبیر الموحی عن قیام الاسلام الحیة التي ینفعل بها المسلم و تنبثق عن تصور الاسلام للحیة و الإرتباطات فیها بین الانسان و الله تعالی و بین الانسان و الكون، و بین بعض بنی الانسان و بعض». (الحسناوی، ۱۹۸۶م: ص ۵) دیگر تعریف بیان شده در این زمینه چنین است: «یُقصدُ بالنص الأدبی الإسلامي کُل عمل أدبی یرض موضوعاً من وجهة نظر إسلامیة و علیه؛ فکل نص أدبی یحمل قضیة أو فکرة أو عاطفة إسلامیة أو یرتبط إلى تعزیز قيمة من القیم الاسلامیة هو نص من نصوص الأدب الإسلامي». (بدر، ۱۹۹۳م: ص ۱۱)

با توجه به مجموعه تعریف‌های یاد شده درمی‌یابیم ادب اسلامی نه مجموعه‌ای از موعظه‌ها، اندرزها و عقاید است، نه به ادبیاتی اطلاق می‌شود که در صدر اسلام و یا دیگر دوره‌های اسلامی نگاشته شده و نه ادبیاتی است که فقط دارای موضوعی اسلامی همچون تاریخ اسلام باشد بلکه جهت شکل‌گیری ادب اسلامی باید دو رکن اساسی در آن موجود باشد: ۱- بیان هنری و ادبی؛ ۲- بینش و جهان بینی اسلامی.

به عبارت دیگر، هنر و ادب اسلامی تلفیقی از دو عنصر ذاتی و وجودی انسانها است. یکی هنر که در واقع جلوه‌گر زیبایی خداوند در قوهٔ تخیل انسانی است و دیگری اسلام که نه فقط یک دین و مسیر بیرونی است،

بلکه جزئی از ذات و فطرت درونی هر انسان کمال گرا و هدایت طلبی به شمار می رود. (شایسته فر، ۱۳۸۴م: ص ۶) پس از مد نظر قرار دادن این دو شرط اساسی، هر موضوعی در زمان گذشته، حال و یا آینده می تواند به عنوان ماده خام ادب اسلامی برگزیده شود؛ زیرا قلمرو هنر اسلامی نه گزینشی است و نه آرمانی بلکه وسعتی از جهان پیش از تولد تا قیامت را شامل می شود و همین قلمرو عظیم با همه فرازها و فرودها و با تمام واقعیتهایش مضامین هنری را به هنرمند اعطا می کند. از آن جا که جهان بینی اسلامی دارای شمول و گستردگی است و به تمام پدیده های هستی از جمله انسان، نگرشی همه جانبه دارد، ادبیات اسلامی نیز در شکل صحیح آن می تواند ادبیاتی جهان شمول باشد.

چنانچه ادب اسلامی بر ارائه ارزشهای تمدن اسلامی متمرکز شود و مفاهیمی گسترده همچون آزادی حقیقی، سرافرازی علمی، باز بودن بر روی میراث انسانی در طی عصور مختلف، ارتباط صحیح جوامع اسلامی با دیگر جوامع بشری و جز آن را مورد توجه قرار دهد، ادبیاتی جهان شمول به شمار می رود؛ (الکیلانی، ۱۹۸۵م: ص ۴۸) زیرا در این صورت است که ادب اسلامی در طول همان رسالت جهانی اسلام قرار می گیرد که برای همه انسانها در تمامی مکانها آمده است و می توان دو صفت اتساع (گستردگی) و انفتاح (باز بودن) را بر آن اطلاق نمود. (محبوب، ۲۰۰۶م: ص ۵۹) چنانچه ادب اسلامی به این دو صفت آراسته گردد، در ایجاد اتحاد، انسجام و همبستگی میان انسانها در تمامی نقاط جهان موفق عمل خواهد نمود.

۲- ادب اسلامی و ادب انسانی

ادب اسلامی دارای نگرش همه جانبه به انسان است و به عبارت دیگر انسان را در هر دو بعد جسمانی و روحانی و با تمام نیازها و غرایز مورد توجه قرار می دهد. در این رابطه گفته شده است: «و تَطَهَّرُ إِنْسَانِيَّةُ الْاَدَبِ الْاِسْلَامِي حِينَ يَتَنَاوَلُ وَاقِعَ الْاِنْسَانَ فَلَا يُهْمَلُهُ وَا لَا يُطْوِيهِ وَا يَنْظُرُ اِلَيْهِ نَظْرَةَ الصَّادِقَةِ الْاَمِينَةِ مِنْ خِلَالِ مَنَاجِ اِلَلّٰهِ، فَلَا يَشُوهُهُ وَا لَا يَزُوْرُهُ». (التحوی، ۲۰۰۱م: ص ۶۲)

محمود بستانی بر این باور است؛ از آن جا که تمامی اصول و قوانینی که خداوند برای انسان در نظر گرفته، در دین اسلام تبلور می یابد؛ لذا می توان گفت: هر آنچه دارای صفت انسانی است، به حکم ضرورت به آنچه اسلامی است، منسوب می شود. (البستانی، ۱۹۹۰م: ص ۵) یکی دیگر از ناقدان ادب اسلامی نیز معتقد است: نقد اسلامی بر گرد سه محور عقیده، انسان و فرهنگ در گردش است. (سعدالله، ۲۰۰۷م: ص ۱)

از این گفته چنین برمی آید که مفهوم عقیدهٔ اسلامی به دلیل جامعیت و گستردگی، مسائل انسانی و فرهنگی را نیز شامل می‌شود. بر همین اساس گفته شده است: «فالنصُ الاسلامی هو النصُّ المتضمنُ للمعانی الانسانیة التي تُعالج المشکلات و تقدّم الحلول، هو نصٌ موظفٌ غیر مترف، لديه برنامجٌ واقعی لتصویر القضايا و تقدیمها بشکل فنی تقنی مهني» (همان: ص ۱) بنا بر موارد فوق می‌توان گفت: ادبیات عالی اسلامی، ادبیات انسانی است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر ادب انسانی را نیز می‌توان ادب اسلامی به شمار آورد و آیا این دو با یکدیگر تفاوت دارند؟ با توجه به این که در تعاریف ارائه شده در ارتباط با ادب اسلامی - که در بخش پیشین مطرح شد- بینش و جهان‌بینی اسلامی جزو ارکان اساسی آن شمرده شده است، این نکته پدیدار می‌گردد که دارا بودن نگرش و بینش کامل اسلامی نسبت به امور هستی از یک ادیب مسلمان، متعهد و آشنا به اخلاق و عمل اسلامی انتظار می‌رود.

غالب ناقدان اسلامی - همچون عمادالدین خلیل (۲۰۰۷م: ص ۶۵)، نجیب الکیلانی (۱۴۰۷ق: ص ۳۵)، محمد قطب (۱۹۸۷م: ص ۱۸۱)، محمدحسن بریغش (۱۹۹۲م: ص ۱۰۹)، عدنان علی رضا النحوی (۲۰۰۱م: ص ۲۷) و محمود بستانی (۱۴۲۲ق: ص ۲۹) به طور صریح بر این مطلب صحه نهاده و وجود هنرمند یا ادیب مسلمان دارای نگرش اسلامی را شرط لازم آفرینش ادب اسلامی دانسته‌اند.

در مقاله‌ای با عنوان مصطلح الأدب الإسلامی بین أیدی الدراسین آمده است: تنها تعداد اندکی همچون ابراهیم عوضین و سعد ابوالرضا ادبیات اسلامی را ادبیاتی می‌دانند که با بینش اسلامی تناسب داشته باشد و برای مسلمان بودن یا نبودن ادیب، تفاوتی قائل نیستند. (محمد علی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۶ و ۱۷) صاحب مقاله، محمد قطب را نیز جزو این دسته معرفی می‌کند در حالی که تشخیص دقیق این مسأله به دقت بیشتری نیاز دارد.

نظر محمد قطب در این رابطه چنین است: «والفنُّ الإسلامی - ینبغی أن یصدرَ عن فنان مسلم، أی انساناً تَکَیفت نفسه ذلك التَکَیفَ الخاص الذي یعطیها حساسیة شعوریة تجاه الكون و الحیاة و الواقع بمعناه الكبير و زودٌ بالقدرة علی جمال التعبير، و هو فی الوقت ذاته انسانٌ یتلقى الحیاة کلها من خلال التصور الإسلامی و ینفعلُ بها و یعانیه من خلال هذا التصور ثم یقضُ علینا هذه التجربة الخاصة التي عاناها فی صورة جميلةٍ موحیه» (قطب، ۱۹۸۷م: ص ۱۸۲) وی در ادامه افزوده است: اما از آن‌جا که جهان‌بینی اسلامی یک نگرش همه‌جانبه و انسانی است، آغوش خود را به روی تمام بشریت می‌گشاید و با انسانها به خاطر انسان بودن

آنها ارتباط برقرار می‌کند؛ لذا هر انسانی به هر اندازه که بتواند با نگرش اسلامی ارتباط ایجاد نموده و به هستی از این دیدگاه بنگرد، تنها به همان مقدار می‌تواند با هنر و ادب اسلامی همسویی داشته باشد. (همان: ص ۱۸۳) او همچنین در بیان نمونه‌هایی از ادب اسلامی مواردی را ذکر کرده است که صاحبان آنها غیر مسلمان بوده‌اند از جمله تاگور شاعر هندی (همان: ص ۱۹۲) و جان میلینگتون سینگ، نمایشنامه نویس ایرلندی (همان: ص ۲۱۲-۲۲۱)؛ اما در ذیل اینها اشاره نموده است که هر یک از این نمونه‌ها در بیان برخی از مفاهیم توانسته‌اند با ادبیات اسلامی ارتباط جزئی برقرار نمایند. به نظر می‌رسد همین مسأله سبب شده است تا عده‌ای بدون توجه به کل مطلب و تنها با استناد به بخشی از سخنان محمد قطب، از این مسأله استنباط نادرستی نمایند و این‌گونه تصور کنند که وی به طور کلی مسلمان بودن و یا عدم اسلام ادیب را در ایجاد ادب اسلامی مؤثر نمی‌داند.

لازم به ذکر است که عمادالدین خلیل نیز نظر محمد قطب را تأیید نموده و بر این باور است یافتن چنین نمونه‌هایی از ادب انسانی که در برخی نکات با مفاهیم جهان‌بینی اسلامی موافق باشد، به طور حتم در بارور شدن ادب اسلامی از لحاظ شکل هنری نیز مؤثر خواهد بود (همان: ص ۲۱۳). او در راستای همین دیدگاه، نمایشنامه‌مرکب بدون شکارچی اثر نویسنده معاصر اسپانیایی، الخاندرو کاسونا را از لحاظ ارزشهای ایمانی موجود در آن مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. (خلیل، ۱۹۸۷ م: ص ۶۹-۹۷)

با توجه به مجموعه موارد بیان شده وان گفت: ادبیات اسلامی به دلیل توجه به مسائل انسان در سایه عقیده جهان‌شمول توحیدی، ادبیات انسانی به شمار می‌رود؛ اما هر ادب انسانی که ادبای غیر مسلمان آن را خلق نموده‌اند، اگر چه به دلیل دارا نبودن تمام شروط ادب اسلامی به طور کامل تحت این عنوان نمی‌گنجد، ولی در موارد منطبق با جهان‌بینی توحیدی می‌تواند همراه و همگام ادب اسلامی به شمار رود. از این جهت، رابطه ادب اسلامی با نمونه‌های ادب انسانی عموم و خصوص مطلق تلقی می‌شود.

۳- شکل و مضمون در ادبیات اسلامی

شکل و مضمون در یک عمل ادبی به‌منزله دو عنصر اساسی و دو اصل جدایی ناپذیر به شمار می‌رود. چنانچه در هر یک از این دو اصل، خللی حاصل آید، عمل ادبی به مفهوم واقعی آن خلق نخواهد شد. در تعریف شکل هنری چنین آمده است: «والشکلُ الفنی هو الإطارُ الذی یختاره الکاتب ليعبرَ من خلاله عن مضمونه الفنی و هو یتنوعُ بین شکل نثری و آخر شعری یتحدّد و فقاً لطبیعة المضمون». (بدیر، ۱۹۸۳ م:

رشاد رشدی نیز شکل را این گونه تعریف کرده است: «این شکل هو اخضاع الحقائق لإتارة احساس معین لا السعی وراء الحقائق فی ذاتها و لذاتها». (رشدی، ۱۹۶۰م: ص ۵۸)

مضمون ادبی به عنوان محتوای شکل این گونه تبیین شده است: «و یعنی المضمون ... کُل ما تحتویه الأشکال و ما یحتشد فیها من الأفكار العقلیة و المعانی العاطفیة بَصورها و أخیلتها». (طباطبایه، ۱۹۸۴م: ص ۱۴۶) با توجه به مجموع تعاریف یاد شده در می یابیم:

۱- شکل هر عمل ادبی چارچوب خاصی است که آن را از دیگر اشکال ادبی متمایز می سازد. اشکال ادبی عبارتند از شعر، داستان، نمایشنامه، شرح حال (الترجمة)، خاطره، مقاله و جز آن که سید قطب از آنها با عنوان فنون العمل الأدبی یاد می کند (قطب، ۱۹۹۰م: ص ۵۴).

۲- مضمون؛ اندیشه‌ها و مفاهیم عقلی، ایدئولوژیکی، عاطفی و جز آن را شامل می شود که در قالب شکل خاصی از اشکال ادبی به شیوه‌ای هنرمندانه به تصویر در آید؛

۳- شکل و مضمون دارای ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر بوده و در حقیقت باید همچون تار و پود در هم تنیده شده و از نوعی وحدت عضوی برخوردار باشند به گونه‌ای که به کارگیری صحیح آن دو سبب ایجاد احساس ویژه‌ای در مخاطب شود؛ احساسی که از آن به التجربة الفنية (صلیحة، ۱۹۸۶ م: ص ۱۵) و یا الصورة الفنية (حاتم، ۱۹۹۴م: ص ۴۹) یاد می شود؛

۴- مضمون و موضوع باید با شکل ادبی مورد نظر تناسب داشته باشد. همان گونه که مضمون و موضوع متغیر است، شکل هنری نیز با توجه به آن می تواند تغییر یابد. به عنوان نمونه ساختار داستان یا نمایشنامه نثری جهت تبیین مسائل اجتماعی معاصر، مناسب تر از شعر است؛ زیرا شعر گنجایش بیان سلسله‌ای از حوادث عادی را ندارد. اکنون پس از بررسی اجمالی مفهوم شکل و مضمون در عمل ادبی، این مسأله را در ادبیات اسلامی نیز مورد بررسی قرار می دهیم.

با توجه به این که دین اسلام هرگز مخالفتی با هنر نداشته است، ادب اسلامی نیز هیچ یک از اشکال هنری و ادبی را رد نمی کند بلکه چارچوب ویژه هر یک از شکل‌های ادبی را پذیرفته و بر این عقیده است که می توان در جزئیات هر شکل تغییراتی ایجاد نمود و حتی دستیابی به شکل‌های جدید ادبی را نیز مورد توجه قرار می دهد (الکیلانی، ۱۹۸۵م: ص ۱۲۲). بنابراین آنچه ادب اسلامی را از سایر مکاتب ادبی متمایز می کند، مضمون آن است که باید با توجه به جهان بینی اسلامی و مفاهیم اساسی مطرح شده در آن پدید

آید و اخلاق و عمل اسلامی نیز در آن رعایت گردد. از آن جا که مبانی نظری جهان‌بینی توحیدی در قرآن بیان شده است و نیز با توجه به وجود نمونه‌هایی از اشکال ادبی همچون اقسام مختلف داستان در آن، می‌توان گفت: قرآن کریم در پایه‌گذاری نظریه هنر و ادب اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است. با این وجود، ضرورتی ندارد هنر و ادب اسلامی در انتخاب موضوع و نیز اشکال ادبی به آنچه در قرآن ذکر شده، مقید و محدود باشد بلکه مهم آن است که مفاهیم اساسی جهان‌بینی اسلامی را - که برگرفته از قرآن کریم است - مورد توجه قرار دهد. (قطب، ۱۹۸۷م: ص ۱۴۱) سپس با مد نظر قرار دادن این مسأله هر موضوع و یا شکل ادبی را که می‌خواهد، جهت بیان اهداف خود برگزیند.

جهان‌بینی اسلامی در حقیقت همان نگرش شامل و همه‌جانبه اسلام به مسائل گوناگون است که عقیده توحیدی، اساس آن را تشکیل می‌دهد. در این جهان‌بینی خداوند متعال وجود نامحدود و واقعیت مطلق است؛ بر همه اشیاء احاطه دارد؛ هیچ زمان و مکانی از او خالی نیست و مثل و مانندی ندارد. آثار عنایت، تدبیر و حکمت او در همه موجودات، ساری و جاری است به گونه‌ای که سراسر هستی نظام یکپارچه‌ای به نظر می‌رسد که از اراده و مشیت او تبعیت می‌کند. (مطهری، بی تا: ص ۸۳) در چنین نظامی قضا و قدر پدیده‌ای از جانب خداوند و تحت اراده او است. پدیده‌ای که نه تنها عامل محدودیت انسان به شمار نمی‌رود، بلکه در نهایت به سعادت واقعی او منجر می‌شود و انسان مؤمن هیچگونه درگیری با این پدیده الهی ندارد. (همان: ص ۲۷۱ و قطب، همان: ص ۱۰۸)

بینش یاد شده انسان را دارای دو بعد جسمی و روحی (مادی و معنوی) می‌داند. در این دیدگاه انسان نه فرشته است نه حیوان بلکه انسان است و دارای طبیعتی دوگانه که خداوند از آن چنین تعبیر می‌نماید: «... اِنِّی خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ، فَاِذَا سُوِّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِیْنَ». (ص ۷۱ - ۷۲) و در آیات دیگری می‌فرماید: «و نفس و ما سواها، فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوَاهَا، قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّیْهَا». (شمس/ ۷-۱۰) بر این اساس، خیر و شر هر دو در وجود انسان نهفته است و او با اراده و اختیار خویش یکی از این دو را بر می‌گزیند و در همین جاست که نظر اسلام از انسان‌شناسی سایر مکاتب جدا می‌شود و رستگاری (فلاح اسلامی) از همین مقام به فرازی جدای از دیگر باورها صعود می‌کند.

ادبیات اسلامی نیز هر دو واقعیت فوق را در وجود انسان به تصویر می‌کشد؛ اما به بزرگ‌نمایی لحظات ضعف بشری که از حس حیوانی او ناشی می‌شود، نمی‌پردازد (قطب، همان: ص ۵۴) بلکه آن را تنها به عنوان یک واقعیت بیان می‌کند؛ واقعیتهایی که انسان می‌تواند از آن عبرت حاصل کند و خود را به درجات

برتر انسانیت ارتقا دهد. بنابراین ادبیات اسلامی، ادبیاتی متعهد است که التزام و پای بندی به مضامین اسلامی یاد شده به همراه پای بندی به رعایت شکل هنری، اساس آن به شمار می رود.

از آن جا که در ادبیات اسلامی نیز شکل و مضمون دو عنصر جدایی ناپذیر و به هم پیوسته هستند، (الکیلانی، ۱۹۶۳م: ص ۷۹) لذا باید به گونه ای هنرمندانه تلفیق یابند که به ایجاد احساس عمیق (التجربة الفنية) در مخاطب منجر شود؛ همان احساسی که نجیب الکیلانی از آن به المتعة یاد کرده و می گوید: «المتعة كما أتصور حالة نفسية أو وجدانية يتجسد فيها الإرتياح و الرضى و الإهتمام و الشغف». (الکیلانی، ۱۹۸۵م: ص ۱۲۲) او در ادامه اظهار می دارد: «و هذه المتعة تنبع من الشكل و المضمون معاً. فالقضية أو الموضوع الذي يُعالجه الادب، ثم الشكل الفني بما فيه من بداية و عقدة و نهاية و ... إن كل تلك العناصر المتضمنة في العمل الادبي شكلاً و موضوعاً هي التي تكون عنصر المتعة لدى المتلقي». (همان: ص ۱۲۳)

بنابراین گفته، شکل و مضمون هر دو در ایجاد احساس در مخاطب نقش دارند. شایان ذکر است؛ مطالب بیان شده در رابطه با شکل و مضمون ادب اسلامی بر اشکال ادبی گوناگون همچون شعر، داستان، نمایشنامه و جز آن صادق است.

۴- زبان در ادبیات اسلامی

نکته دیگر که موجب می شود ناقدان اسلامی ادب اسلامی را به عنوان ادبیاتی شایسته جهانی شدن معرفی نمایند، این است که ادب اسلامی ادبیات مشترک میان ملت های اسلامی با نژادها و زبان های مختلف است. (عبدالدايم، ۲۰۰۲م: ص ۲۴۳)

برخی از ناقدان بر قرار گرفتن زبان عربی به عنوان زبان خاص ادب اسلامی تأکید فراوان دارند و استفاده از دیگر زبانها را جهت خلق ادبیات دارای جهان بینی اسلامی فقط در حال ضرورت می پذیرند و چنین اظهار می کنند: «نقبل في واقعنا اليوم ادباً إسلامياً بغير العربية تحت ضرورة الواقع، و في الوقت نفسه علينا واجب التبليغ الواضح الصريح لكل مسلم و أديب مسلم أن دراسة اللغة العربية فرض عليه و أن استمراره بتجاهل اللغة العربية و واجب دراستها خطأ يقربه من الإثم». (النحوي، ۲۰۰۳م: ص ۹۱)

در جای دیگر، زبان عربی به عنوان یکی از عناصر اساسی جهانی شدن ادبیات اسلامی معرفی می شود: «... يأتي عنصر آخر يُسهم في العالمية هذا الادب العظيم. ذلك العنصر هو اللغة العربية، لغة الادب الاسلامي، اللغة الماضية في الأرض مع الاسلام و دعوته». (النحوي، ۲۰۰۱م: ص ۶۵)

زبان عربی به عنوان زبان دین اسلام، زبان قرآن کریم و نیز زبان مشترک تمامی مسلمانان جهان، مورد قبول هر مسلمانی است و نه تنها ادبای مسلمان، بلکه تمامی مسلمین باید به فراگرفتن زبان عربی فصیح اهتمام ورزند؛ اما منحصر نمودن زبان ادبیات اسلامی در زبان عربی و قرار دادن این زبان به عنوان یکی از عوامل جهانی شدن - آن هم در حالی که ملتهای مسلمان دارای ادبیات و زبانهای متنوع هستند - با جهانی شدن این ادبیات تناقض پیدا می کند و به عبارتی در این مسأله، نقض غرض حاصل می شود. لذا لازم است با این مسأله، منطقی تر برخورد نموده، واقعیتها را بیشتر مورد توجه قرار دهیم و بدانیم که برای جهانشمولی ادب اسلامی توجه به دیگر زبانها جهت فهم آثار ادبی آنها امری لازم و ضروری است.

نجیب الکیلانی ناقد و ادیب اسلامی با این که زبان عربی فصیح را در پیشبرد ادب اسلامی بسیار مهم می داند، اما آن را تنها زبان ادبیات اسلامی به شمار نمی آورد. وی در این رابطه ابراز می نماید: «إن تبأین العالم الاسلامی و اختلاف لغاته يجعل من الضروري لهذا الادب العالمی أن یکتب بلغات أخرى کالفارسیة و الأوردیة و التریکیة، بل و الإنجلیزیة و الفرنسیة و الألمانية و غیرها من لغات الدنیا...» (الکیلانی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۳)

عمادالدین خلیل نیز با نقد بخشی از اشعار مثنوی مولوی بر مطلب فوق صحنه نهاده، آن را تأیید می کند. وی نظر خود را در رابطه با مولوی شاعر بزرگ اسلامی چنین بیان می کند: «والرومی یعمد کتاب الله و سنه رسوله علیه السلام عبر نهر معطیاته المتدفق من المنبع حتی المصب» (خلیل، ۲۰۰۷م: ص ۱۵۴). حسین مجیب المصری پا را فراتر می نهد و استمرار و تکامل تمدن اسلامی را - علاوه بر زبان عربی - در زبانهای دیگر می داند و خواننده عرب را دعوت می کند تا جهت توسعه افقهای معرفت خود، این تمدن را در همه زبانها به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار دهد. (المصری، ۲۰۰۰م: ص ۶)

از آن جا که هر زبانی زیباییهای بیانی خاص خود را دارد و هر ادیبی در ابداع ادبی به زبان اصلی خود موفق تر است و با وجود شاعرانی همچون مولوی در زبان فارسی و اقبال لاهوری در زبان اردو که از ادبای مهم اسلامی به شمار می روند، توجه به دیگر زبانها نیز در کنار زبان عربی از اهمیت خاصی برخوردار است.

۵- نقد آرای موافقان و مخالفان ادبیات اسلامی

هر یک از مکاتب ادبی، تابع فلسفه و بینش خاصی است و پیروان آنها در پی القای تفکر و اندیشه مورد نظری باشند. تعهد و التزام به یک دیدگاه خاص حتی در مکاتبی که به ظاهر از هیچ فلسفه و

اندیشه‌ای تبعیت نمی‌کنند، یافت می‌شود. (البستانی، ۱۴۲۲ق: ص ۱۹) به عنوان نمونه ادبیات پوچ‌گرا (اللامعقول) که چیزی جز بیهودگی و بی‌منطقی را بر هستی و روابط انسانی حاکم نمی‌داند، (ثروه، ۱۹۷۲م: ص ۴۴) و نیز مکتب هنر برای هنر که هیچ‌گونه هدف اصلاحی و یا سود و فایده‌ای را برای هنر تصور نمی‌کند و تنها خود هنر را هدف می‌داند؛ تا جایی که بدان ادبیات برج عاجی نیز اطلاق شده است، در حقیقت در چنین مکاتبی نیز نوعی تعهد و التزام به همان بی‌هدفی و یا بی‌مفهومی مشاهده می‌شود. با این وجود، برخی از ادبا و ناقدان، آثار طرفداران ادب اسلامی را به دلیل پای بندی به مضامین و اندیشه‌های دینی و عقیدتی مورد اتهام قرار می‌دهند و از نقد این آثار خودداری می‌کنند.

به عنوان مثال احمد عباس صالح، نویسنده و ناقد مصری که دارای تمایلات مارکسیستی نیز بوده، به داستانهای نجیب الکیلانی عنوان اسلامستان اطلاق نموده و به همین دلیل از نقد آنها خودداری کرده است. افرادی مانند این شخص در برابر نمایشنامه‌های باکثیر نیز همین موضع را اتخاذ می‌کردند. (الکیلانی، ۱۹۸۵م: ص ۴۰) حال، این سؤال پیش می‌آید؛ مگر نه این است که خود این افراد نیز دارای اندیشه و تفکراتی هستند و آیا درست است که آثار آنها نیز به دلیل اشتغال بر مضامین مورد نظرشان به کناری نهاده شود؟ به جای چنین تعصباتی بهتر است آثار ادبا را مورد نقد قرار داده، سپس در رابطه با شکل و نیز مضمون آن اظهار نظر کنیم. بدیهی است که ادبا و ناقدان اسلامی نیز در مقابل آثار دیگر ادبا از این امر مستثنی نیستند.

علاوه بر این در سراسر جهان، ادبیات با رویکرد دینی و عقیدتی وجود داشته و این امر منحصر به ادبیات اسلامی نیست. از جمله می‌توان به ادب عبری، ادبیات ارائه‌کنندهٔ اندیشه‌های کلیسا، ادبیات ترسیم‌کنندهٔ بت‌پرستی که نمونه‌های آن در ادب کلاسیک یافت می‌شود، ادبیات کنفوسیوس در چین، ادبیات هنرو به زبان اردو، ادبیات رنجا و هایکو به زبان ژاپنی و جز آن اشاره نمود (سعدالله، ۲۰۰۷م: ص ۱۲).

از سوی دیگر برخی از مخالفان همچون رشاد رشدی، نمایشنامه‌نویس و داستان‌نویس مصری، هنری مانند هنر اسلامی را مخالف عینیت‌گرایی می‌داند و بر این باور است که ادیب باید با بی‌طرفی کامل به ابداع ادبی بپردازد؛ اما ادبای اسلامی بر این عقیده هستند که هر شخص به ارزشها و اصولی پای‌بند است و این ارزشها در آثار وی نیز پدیدار می‌گردد. (الکیلانی، همان: ص ۵۶) آنان راه حل را در اجتماع موضوع و ذات و عدم‌گرایش یک‌جانبه می‌دانند و بر این باور هستند که از لابه‌لای این تقابل دو‌جانبه اندیشه‌ها

بارور می‌گردد و آثار جالبی خلق می‌شود. (خلیل، همان: ص ۶۱) به نظر می‌رسد عقیده ادبای اسلامی در این باره صحیح است و پای‌بندی به اصول و ارزشها نمی‌تواند مخالف واقعیت‌گرایی تلقی شود. از جانب دیگر، بی‌طرفی مطلق در یک اثر هنری نیز انتظاری بیهوده است.

رشاد رشدی، اساس عمل هنری را احساس می‌داند نه اندیشه. وی در این باره می‌گوید: «مادامت الفکره - لا الاحساس - هی الأصل فی الخلق فَمَهْمَا حَاوَلَ الْکَاتِبُ أَنْ یَصْنَعَ لَهَا مِنْ صُورٍ تَکْسُوها وَ تَزِينُها فَسْتَظَلُّ فی النِّهَایةِ مَجْرَدَ فِکْرَةٍ قَدْ نَبَهْرُ بِها وَ قَدْ تَنْذَکِرُها حَیْناً أَوْ أحياناً وَ لَکِنها لَنْ تَمْتَرَجَ بوجَداننا فَتَصْبِحَ جزءاً منا» (رشدی، ۱۹۶۲م: ص ۷۵) اما باکثیر و نجیب الکیلانی برخلاف رشدی بر این عقیده می‌باشند که اندیشه و مضمون، اساس عمل ادبی را تشکیل می‌دهد. (الکیلانی، ۱۹۸۷ م: ص ۷۴ و باکثیر، ۱۹۸۵م: ص ۳۶) به عنوان نمونه باکثیر در مورد نمایشنامه می‌گوید: این مسأله از ارزش هنری نمایشنامه نمی‌کاهد البته به شرط این که نویسنده پیوسته به یاد داشته باشد که نمایشنامه در درجه اول یک عمل هنری است و هدفمند بودن آن نباید خللی به ساختار هنری آن وارد سازد. (باکثیر، همان: ص ۳۶)

از آن جا که ادبای مشهوری در سطح جهان آثار خود را براساس اندیشه و پیامی خاص به نگارش در آورده‌اند و این مسأله هرگز سبب نشده است که آثار آنها به دست فراموشی سپرده شود، لذا آفرینش آثار هنری برپایه مضمون و اندیشه - در صورتی که سبب کم توجهی به شکل هنری نشود - اشکالی نخواهد داشت. چنان که در بخش مفهوم هنر و ادبیات نیز اشاره شد، محمد قطب، نظریه پرداز ادب اسلامی بر این باور است که هنر اسلامی مجموعه‌ای از پند و اندرز و بیان مستقیم مسائل عقیدتی نیست. وی ادب اسلامی را دارای مفهومی وسیع دانسته و می‌گوید: «هو التَّعبیرُ الجمیلُ عنِ الْکونِ وَ الْحیاةِ وَ الْانسانِ مِنْ خِلالِ تَصویرِ الْاسلامِ لِلکونِ وَ الْحیاةِ وَ الْانسانِ». (قطب، ۱۹۸۷م: ص ۶)

احمد کمال زکی ناقد معاصر مصری در نقد این سخن گفته است: «هُنا وَجْهٌ الْخَطَرِ، وَ اِنْ یَکُنْ نَمَّةً مَنْ یَقْرُرُ اَنْ الْفَنَ الْاسلامی لیسَ مِنْ الْضروری اَنْ یَتحدَّثَ عَنِ حَقائِقِ الْاسلامِ وَ شَخْصِیَّاتِهِ وَ اَحْداثِهِ، وَ لَکِنَ مِنْ الْضروری اَنْ یَتحدَّثَ عَنِ الْحیاةِ کُلِّها فی لِحْظَاتِ اِرْتِقاؤها فقط. وَجْهٌ الْخَطَرِ اَنْ هَذَا یَفْرَضُهُ مَضامینٌ مَهْمَا یَکُنْ لَها اَنْ تَتَنوَّعَ فِلیسَ یَبغی اَنْ تَصِفَ لِحْظَاتِ الْهَبوطِ الْانسانی وَ اَعْتابُنا الْفَنَّ نَقیضاً لِلْحَقِیقهِ لِاِنَّهَ یَبْحَثُ عَنِ الْجَمالِ، اِنْکَارٌ لِجوهرِ الْجَمالِ نَفْسِهَ لِاِنَّهَ حَقِیقهٌ». (زکی، بی تا: ص ۱۳۷ و ۱۳۸)

به نظر می‌رسد برداشت احمد کمال زکی از سخن محمد قطب تا حدودی نادرست بوده است؛ زیرا وی تعبیر زیبا و هنرمندانه‌ای را که با توجه به بینش اسلامی پدید می‌آید، تعبیری دانسته است که تنها از

لحظات ارتقاء انسان یاد می‌کند و بیان لحظات ضعف بشری را جایز نمی‌داند. از این رو چنین تعبیری را مخالف حقیقت به شمار آورده است.

این در حالی است که محمد قطب اظهار داشته که توجه به تمام ابعاد شخصیتی انسان در بینش و نیز ادبیات اسلامی امری لازم است؛ زیرا انسان موجودی چند بعدی است. مسأله مهم این است که لحظات ضعف بشری را - که از بعد حیوانی شخصیت ناشی می‌شود - مورد تحسین و بزرگ‌نمایی قرار ندهیم و از آن به عنوان یک لحظه افتخار آمیز یاد نکنیم. او می‌گوید: «فالتصورُ الإسلامي - و الفن الإسلامي - یصورُ الإنسانَ علی هذه الصورة المزدوجة التي هی طبیعته الحقيقية. یصوره فی لحظات ضعفه و لحظات قوته، لحظات هبوطه و لحظات رفعته، اللحظات التي یلصقُ فیها بطین الأرض و اللحظات التي یشرقُ فیها بنور الله. و لكن..... إنَّها حین تلتقطُ لحظةَ الهبوط، تلتقطُها علی أنَّها كذلك. علی أنَّها لحظةً هبوط لاعلی أنَّها لحظةً بطولة تستحق التصفیقَ و الإعجاب». (قطب، همان: ص ۵۴)

لازم به ذکر است در داستانهای قرآن نیز همین شیوه در تبیین لحظات ضعف بشری به کار برده شده است. داستان حضرت یوسف (ع) نمونه ای بارز در این زمینه است که با زیبایی تمام و بدون ایجاد خلل در اصل موضوع، مسأله عشق همسر عزیز مصر به یوسف (ع) و درخواست نامشروع این زن از او را به تصویر در آورده است. (یوسف/ ۲۳-۲۵) شرح و توصیف دقیق لحظاتی که در آن تنها حس حیوانی انسان ظهور دارد، به‌ویژه توصیف جزئیات مسائل جنسی چه اثری در بیداری و آگاهی مخاطب خواهد داشت و به بروز چه احساسی در او منجر خواهد شد؟ آیا جز این است که همین حس حیوانی را در وی نیز ایجاد خواهد کرد؟

نکته قابل ذکر آن است که غالب ناقدان اسلامی تنها مسأله مضمون را مورد توجه قرار می‌دهند و به دلیل عدم روشمندی، به شکل هنری آن گونه که شایسته است، توجه نمی‌کنند. بدیهی است که این امر به انتقاد مخالفان منجر می‌شود. از سوی دیگر باید گفت: عدم تخصص برخی از نظریه پردازان ادب اسلامی در ادب و نقد نیز مخالفت عده‌ای را در برداشته است. اگر چه آثار وزین ادبا و ناقدانی همچون عمادالدین خلیل، نجیب الکیلانی، علی احمد باکثیر، محمد قطب و جز ایشان قابل تقدیر است. در میان این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: مدخل الی الادب الاسلامی و الاسلامیة و المذاهب الادبیة اثر نجیب الکیلانی، فی النقد الاسلامی المعاصر، مدخل الی نظریة الادب الاسلامی و محاولات جدیدة فی النقد الاسلامی المعاصر اثر عمادالدین خلیل و فن المسرحیة من خلال تجاریب الشخصية اثر علی احمد باکثیر.

نتیجه گیری

۱. ادب اسلامی معاصر، ادبیاتی است که تنها زمان خاص و یا موضوعی خاص را مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ بلکه دو رکن مهم (بیان هنری و ادبی) و (بینش و جهان بینی اسلامی) پایه و اساس آن به شمار می‌رود؛

۲. ادب اسلامی نگرش همه‌جانبه به انسان و امور هستی دارد و انسان را با هردو بعد مادی و روحی و مسائل مربوط به هر یک مورد توجه قرار می‌دهد؛ به همین خاطر می‌توان گفت ادبیات اسلامی، ادبیات انسانی هم است؛

۳. غالب نظریه پردازان ادب اسلامی (به جز عده‌ای اندک) مسلمان بودن ادیب و پایبندی به اخلاق و عمل اسلامی را از شروط آفرینش ادب اسلامی برشمرده و براین عقیده هستند آثار ادبای غیر اسلامی به هر اندازه که بتواند با جهان بینی اسلامی ارتباط برقرار نماید، به همان اندازه می‌تواند با هنر و ادب اسلامی هم سو باشد. به عبارتی دیگر هر ادب انسانی، ادب اسلامی به شمار نمی‌رود؛

۴. تفاوت خاص ادب اسلامی با دیگر مکاتب ادبی در مضمون آن است که باید مطابق با بینش اسلامی باشد؛

۵. ادبیات اسلامی، بیان کننده واقعیتهای مثبت و منفی حیات انسان (خیر و شر هردو) می‌باشد؛ اما نکته مهم آن است که به بزرگ‌نمایی لحظات ضعف بشری - همچون مسائل جنسی - نمی‌پردازد؛ بلکه آن را تنها واقعیتی می‌داند که باید سبب عبرت و ارتقاء انسان به درجات برتر انسانیت گردد؛

۶. در ادب اسلامی شکل و مضمون دو عنصر تلفیق یافته هستند که هر دو به عنوان عامل ایجاد احساس هنری در مخاطب به شمار می‌آیند؛

۷. زبان عربی در انتشار ادبیات اسلامی نقش مهمی دارد؛ اما برای گسترش و توسعه این ادبیات در سطح جهانی توجه به سایر زبانها نیز امری ضروری و مهم است؛

۸. برخی از مخالفان ادب اسلامی همچون احمد عباس صالح و رشاد رشدی از روی غرض‌ورزی و مخالفت با اندیشه اسلامی و برخی دیگر همچون احمد کمال زکی به دلیل برداشت نادرست، آثار ادبای اسلامی را مورد اتهام قرار می‌دهند. لازم به ذکر است توجه بیش از حد عده‌ای از ناقدان اسلامی به مسأله مضمون و کم توجهی آنان به شکل هنری نیز انتقاد مخالفان ادبیات اسلامی را سبب شده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. باکثير، على احمد، (۱۹۸۵م)، فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية، چاپ سوم، مكتبة مصر، قاهره.
۳. بدر، عبدالباسط (۱۹۹۳م)، دليل مكتبة الادب الاسلامى فى العصر الحديث، چاپ اول، دارالبشير، عمان.
۴. بدير، حلمي (۱۹۸۳م)، فصول فى الادب (التراث - النقد - النظرية)، چاپ اول، دارالمعارف، قاهره.
۵. بريغش، محمدحسن (۱۹۹۲م)، الادب الاسلامى؛ اصوله و سماته، چاپ اول، دارالبشير، عمان.
۶. بريغش، محمدحسن (۱۹۹۸م)، فى الأدب الإسلامى المعاصر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۷. البستاني، محمود (۱۴۲۲ق)، الاسلام و الأدب، چاپ اول، المكتبة الأدبية المختصة، قم.
۸. _____ (۱۹۹۰م)، تاريخ الادب العربى فى ضوء المنهج الاسلامى، مجمع البحوث الاسلامية، بيروت.
۹. ثروه، يوسف عبدالمسيح (۱۹۷۲م)، دراسات فى المسرح المعاصر، چاپ اول، مكتبة النهضة، بغداد.
۱۰. خليل، عماد الدين (۲۰۰۷م)، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامى، چاپ اول، دارابن كثير، دمشق.
۱۱. _____ (۱۹۸۷م)، فى النقد الاسلامى المعاصر، چاپ چهارم، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۱۲. _____ (۲۰۰۷م)، محاولات جديدة فى النقد الاسلامى، چاپ اول، دارابن كثير، دمشق.
۱۳. حاتم، عماد (۱۹۹۴م)، النقد الأدبى؛ قضاياها و اتجاهاته الحديثة، چاپ دوم، دارالشرق العربى، بيروت.
۱۴. الحسانوى، محمد (۱۹۸۶م)، فى الأدب و الأدب الإسلامى، چاپ اول، المكتب الاسلامى، بيروت.
۱۵. رشدى، رشاد (۱۹۶۰م)، ماهو الأدب، چاپ اول، مكتبة الأنجلو المصرية، قاهره.
۱۶. رشدى، رشاد (۱۹۶۲م)، مقالات فى النقد الأدبى، چاپ اول، مكتبة الأنجلو المصرية، قاهره.
۱۷. زكى، احمد كمال (بى تا)، نقد؛ دراسة و تطبيق، قاهرة، المؤسسة المصرية العامة، قاهره.
۱۸. سعد الله، محمد سالم (۲۰۰۷م)، أطياف النص؛ دراسات فى النقد الإسلامى المعاصر، عالم الكتب الحديث، إربد.
۱۹. شبايسته فر، مهناز (۱۳۸۴ش)، «سر آغاز»، مجله مطالعات هنر اسلامى، شماره ۳، تهران.
۲۰. صليحة، نهاد (۱۹۸۶م)، المسرح بين الفن و الفكر، الهيئة المصرية العامة، قاهره.
۲۱. طبانة، بدوى (۱۹۸۴م)، قضايا النقد الأدبى، دارالمريخ، الرياض.
۲۲. عبدالدايم، صابر (۲۰۰۲م)، الأدب الإسلامى بين النظرية و التطبيق، چاپ اول، دار الشروق، قاهره.
۲۳. على، احمد محمد، (۱۴۱۵ق)، «مصطلح الادب الاسلامى بين أيدي الدارسين»، مجلة الادب الاسلامى، شماره ۵، رياض.
۲۴. قطب، سيد (۱۹۹۰م)، النقد الأدبى؛ اصوله و مناهجه، چاپ ششم، دارالشروق، قاهره.
۲۵. _____ (۱۹۸۷م)، منهج الفن الإسلامى، چاپ هفتم، دارالشروق، قاهره.
۲۶. الكيلانى، نجيب (۱۹۸۷م)، حول المسرح الإسلامى، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۲۷. _____ (۱۴۰۷ق)، مدخل إلى الأدب الإسلامى، سلسلة كتاب الأمة، قطر.
۲۸. _____ (۱۹۶۳م)، الاسلامية و المذاهب الادبية، چاپ اول، مكتبة النور، طرابلس.
۲۹. _____ (۱۹۸۵م)، آفاق الأدب الإسلامى، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۳۰. _____ (۱۹۸۵م)، رحلتى مع الأدب الإسلامى، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۳۱. محجوب، عباس (۲۰۰۶م)، الأدب الإسلامى؛ قضاياها المفاهيمية و النقدية، عالم الكتب الحديث، إربد.
۳۲. المصرى، حسين مجيب (۲۰۰۰م)، كربلاء بين شعراء الشعوب الإسلامية، چاپ اول، الدار الثقافية للنشر، قاهره.

۳۳. مطهری، مرتضی (بی تا)، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، انتشارات اسلامی، قم.
۳۴. النحوی، عدنان علی رضا (۲۰۱۱م)، *الأدب الإسلامی، انسانیتہ و عالمیتہ*، چاپ چهارم، دارالنحوی، ریاض.
۳۵. النحوی، عدنان علی رضا (۲۰۰۳م)، *الأدب الإسلامی فی موضوعاته ومصطلحاته*، چاپ اول، دارالنحوی، ریاض.