مدرسة الوسطية في النقد نشأتها وتطورها

إعداد
محمد سالمان محمد سالمان علي

مقدمة:

تتشكل المدرسة الأدبية بمعناها الواسع من رؤية محددة، تنطلق هذه الرؤية من مذهب محدد، معلومة قواعده، مرسومة أهدافه، كما لا بد أن يكون لهذه المدرسة مؤسس يرسي قواعدها، ويكون في الوقت ذاته رمزًا لها، كما لا بد أن يكون لها رواد يمثلون الجيل الأول لهذه المدرسة، يلتفون حول مؤسسها ويعيشون معه لحظة التأسيس والتنظير، ويحاولون نشر مبادئ هذه المدرسة وأهدافها[*] وفي الوقت نفسه يجب أن يكون لها تلاميذ[**] يتبنون رؤيتها، ويُكَوِّنون فيما بينهم "مجموعة من الأدباء أو النقاد الذين يتميزون عن معاصريهم بالتجديد في الموضوعات الأدبية أو التجديد في مناهج المعالجة الأدبية والنقدية"[1] ، ويكون فيما بينهم اتفاق في وجهات النظر من حيث الآراء والأهداف والاتجاهات التي قامت من أجلها المدرسة.

كما أنه من الضروري أن يكون لهذه المدرسة جمهور يتحلق حولها، ويؤمن بمبادئها، ويسعى بدوره إلى أن يحقق تلك المبادئ على أرض الواقع.

ولقد توافرت كل تلك العناصر في مدرسة الوسطية التي نشأت في النصف الآخر من القرن العشرين، مما جعلها تتحول إلى مدرسة حقيقية تسعى لكي تشق طريقها في الواقع الأدبي المعاصر، وتبرز شخصيتها كمدرسة تهتم بالقضايا الأدبية والنقدية[*] .

لقد كان صدور أول كتاب يُنظِّر لمذهب الوسطية، ويلقى بالبذور الأولى للمدرسة سنة ١٩٧٩م بعنوان (الوسطية العربية مذهب وتطبيق – الكتاب الأول – المذهب)، وهو يحمل أصول هذه المدرسة ويحدد ملامحها، ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم لم ينقطع الحديث عن هذه المدرسة بين مؤيد ومعارض ومتحمس[**]، ومن رأى فيها وفي منهجها النقدي خلاصًا من الواقع المتأزم، وبديلاً عن المدارس الغربية التي عانى فيها الأدباء العرب من الحيرة والغربة، لأنها ليست نبات البيئة ولا تُعَبِّر عن الأمة العربية.

---

[*] من أمثلة هؤلاء الرواد: د. سيد قطب، د. صفوت الخطيب، د. عبد المعطى صالح، د. عبدالرؤوف حمزة، د. هيام حماد، د. رأفت رستم، د. شعبان عبد الحكيم، والأستاذ عبد الحافظ بخيت وغيرهم.

[*] ومن أمثلة هؤلاء التلاميذ: أبو الحسن علي فريد، يوسف حلمي، والدكتور حسام الزمبيلي، والدكتورة أريج إبراهيم وغيرهم.

(1) إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، د/ سمير حجازي، ط١، ٢٠٠٥ دار طيبة للنشر، القاهرة، ص٢١٧ .

[*] لقد أولت مدرسة الوسطية اهتمامًا خاصًا بالقضايا الأدبية والنقدية مثل: الوحدة التركيبية، والوحدة العضوية، وقصيدة النثر، والشعر الحر.

[**] لم تعدم مدرسة الوسطية المؤيدين، بل وجدت الكثير من رموز الفكر والأدب الذين أيدوا تلك المدرسة من أمثال د/ محمد عمارة بجريدة الشعب، د/ حلمي القاعود في صحيفة المجتمع، د/ رأفت رستم في كتابه عبد الحميد إبراهيم في حلم ليلة القدر، د/ سيد قطب وعبد المعطى صالح في كتابهما عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، أ/ عبد الحافظ بخيت في كتابه عبد الحميد إبراهيم والبحث عن هوية وغيرهم.

كما كان من أبرز المعارضين محمود أمين العالم في كتابه "الوعي والوعي الزائف".

كما وجدت المدرسة من يتحمس لها من أمثال د/ يوسف نوفل، د/ حامد أبو أحمد، د/ مرعي مدكور، الذين تعاونوا مع عبد الحميد إبراهيم في إصدار "مجلة الوسطية".

إنَّ مدارس النقد الأدبي التي امتلأت بها الساحة الأدبية العربية في العصر الحديث لم تكن نشأتها عربية تعبر عن البيئة والتاريخ العربي، بل هي نتاج الفكر الأوروبي وتعبر عنه وعن قضاياه، فمثلاً المدرسة الكلاسيكية – وهي أقدم المدارس التي ظهرت في واقعنا العربي – نجد أن نشأتها أوروبية خالصة بداية من الاسم الذي يعبر عن جوهر المدرسة "فالكلاسيكية لفظ مشتق من الكلمة اللاتينية Class ومعناها الأصلي أسطول حربي أو بحري أو وحدة في هذا الأسطول"[1]، وكذلك كانت نشأت الرومانسية في فرنسا وغيرها من العالم الأوروبي تعبر عن قضاياه، ثم جاءت إلينا تلك المذاهب بعد انتشارها في تلك البلاد.

لذلك فإن مدرسة الوسطية هي أول مدرسة في العصر الحديث تنطلق من الجذور التاريخية وتعانق الحاضر، وتتحاور مع مختلف التيارات، وتنقد الواقع، وتسعى لتقديم الحل لمختلف القضايا المطروحة على الساحة الأدبية.

ولم تكتف مدرسة الوسطية بذلك فحسب، بل إنها تعتبر أول مدرسة عربية ذات رؤية نقدية تهتم بعنصر الأصالة والخصوصية في الأدب والنقد، تلك الخصوصية التي تعبر عن واقع أدب معروف وتَمَيُّز أمة تريد أن تشق طريقها وترسم معالم نظرية نقدية تستند إليها في دراساتها النقدية بديلاً عن النظريات الغربية المستوردة، مع عدم إغفال ما يستجد على الساحة الأدبية العالمية من مقاييس أدبية ونقدية يمكن الإفادة منها.

لم تكن كل هذه الأمور بعيدة عن مدرسة الوسطية، بل تعتبر أهم سماتها سواءً من ناحية التنظير النقدي، أو من ناحية التطبيق العملي، فقد اهتمت بالأصالة والمعاصرة في العمل الأدبي "وأقصد بالأصالة أن يصدر الناقد في نظريته عن نفسه أولاً بحيث تجيء هذه النظرية نابعة أصلاً من طبيعة العمل الأدبي في بلاده، معبرة بعد ذلك عن مزايا لغة هذا الأدب في الفن والتعبير، أما المعاصرة فمعناها أن يعيش الناقد واقع عصره معبرًا عن روحه مستفيدًا من إنجازاته معتركًا مع قضاياه"[1].

بكل هذه الأهداف والمضامين لم تكن مدرسة الوسطية بعيدة عن المشهد النقدي الحديث؛ بما توفر لها من رواد أخلصوا لها، وكانو بمثابة الأدباء والنقاد الطليعيين الذين تميزوا بالتجديد في الموضوعات، والاتجاه نحو النظرة التأصيلية انطلاقًا من رؤية بلورها مؤسس المدرسة.

أولاً: الجذور الأولى لمدرسة الوسطية

كانت بداية نشأة مدرسة الوسطية في المنيا، وذلك بعد أن استقر فيها عبد الحميد إبراهيم ليعمل في جامعتها مدرسًا للأدب والنقد بكلية الآداب، وذلك في عام ١٩٧٢م.

وهكذا استقر الحال عند عبد الحميد إبراهيم بعد رحلة عناء قضاها في القاهرة حيث كان يعمل بوزارة الثقافة، مما أتاح له أن يُطل على الحركة الأدبية في منبعها الأول، ويختلط بأدباء مصر وكُتَّابها، ويتعايش معهم عن قرب، مما كان له أكبر الأثر فيما بعد وهو يُكَوِّن مدرسته في المنيا.

أدرك عبد الحميد إبراهيم أن الجامعة هى منبع المعرفة، وهى التربة الصالحة لنمو الأفكار، والتقاء الاتجاهات، وإقامة الحوارات التي من شأنها أن تثرى الفكر وتصقل العقل.

يذكر عبد الحميد إبراهيم أنه نظر إلى الحركة الأدبية حوله نظرة فاحصة سواء على المستوى الإقليمى في المنيا، أو على المستوى المحلى في مصر وما جاورها في الأقطار العربية فأحس بالغربة ولم يترك هذا الإحساس حبيس نفسه بل صارح به يحيى حقى فلاذ بالصمت[1].

---

[1] انظر معجم مصطلحات الأدب د/ مجدي وهبة د. ت ص٧١ .

[1] ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة. جلال العشري الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١ ص٩ .

(١) انظر شواهد ومشاهد، د. عبد الحميد إبراهيم هيئة قصور الثقافة ٢٠٠١ ص١٣٦.

ومنذ ذلك الحين أضمر عبد الحميد إبراهيم في نفسه أن تلك المذاهب المستوردة، والتي جاءت إلينا من بيئات مختلفة لا تلبى احتياجاتنا ولا تعبر عن هويتنا؛ وذلك لأن «**هذه المذاهب تخرج إلى الوجود كثمرة لبيئة معينة في عصر معين، ومعنى هذا أنه من العبث فرض مذهب غربى معاصر كان أو غير معاصر على أدبنا العربى، فالمعاصر من المذاهب الفنية سوف يقع الاختلاف بينه وبين أدبنا العربى في الظروف والبيئة، أما غير المعاصر فسوف يضيف إلى ذلك اختلافاً زمنياً**»[١] لذلك فقد تمرَّد عبد الحميد إبراهيم على تلك المذاهب.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه لماذا تمرد عبد الحميد إبراهيم على المذاهب الغربية الوافدة ولم يندمج فيها؟ لا شك أن هناك أسباباً وعوامل عديدةً جعلته يرفض هذه المذاهب، ولعل ذلك يعود أول ما يعود إلى النشأة والتكوين، إذ أن هناك روافد بيئية واجتماعية وثقافية، أثرَت في عبد الحميد إبراهيم ثقافياً وفكرياً، وجعلته يتجه اتجاهاً آخر نحو تراث أمته باحثاً عن الخلاص، ومُنقِّباً عن مذهب أدبى يُعبِّر عن وجدان الأمة، ويكون من صميم البيئة العربية.

لقد نشأ عبد الحميد إبراهيم في رحاب الصعيد، وبالتحديد في قرية الزينية بحرى، والنشأة في الصعيد تورث القوة والصلابة توازيًا مع قوة وصلابة البيئة هناك. «**والزينية قرية من قسم قوص بمديرية قنا واقعة في حوض العششى في البر الشرقى على نحو ثلث ساعة من النيل، وبها جامع وأبراج حمام ونخيل، ولأهلها مزيد اعتناء باقتناء الغنم**»[٢].

إن الزينية بحرى في الأقصر تشبه إلى حد كبير البيئة العربية في شبه الجزيرة حيث النخيل والأغنام، فالنخيل هو رمز الخير والنماء، يهرع إليها المسافر فيستظل بظلها من هجير الصحراء، والأغنام تقيه شر الجوع والعطش.

فمما لا شك فيه أن مكونات المكان في الزينية بحرى لها تأثيرها ودلالتها في تكوين عبد الحميد إبراهيم فكريًا هذا التأثير جعله يتجه نحو تراث أمته، ولِمَ لا وهو عبد الحميد إبراهيم العلوى كما ينادى في قريته[٣].

إنَّ ذلك يؤكد أوجه التلاقى والاندماج بين وادى النيل في مصر والصحراء في شبه الجزيرة العربية منذ عهد بعيد، فقد وجدت القبائل العربية التي جاءت مع الفتح الإسلامى لمصر، وجدت في الصعيد بيئة مماثلة للبيئة في شبه الجزيرة العربية، فتدفقت موجات من قبائل العرب إلى مصر بصفة عامة والصعيد بصفة خاصة، وقد كان الكثير من هذه القبائل يستقر بمصر بعد أن يفرغ من المهمة الأساسية التي جاء من أجلها وهى الفتح ونشر الإسلام. وربما يفسر ذلك اهتمام أهل الصعيد حتى الآن بالنخيل واقتناء الأغنام بكميات كثيرة.

ولذلك فقد «**تشبث المواطن العزيز بأرضه، وقد ثبَّت ركائزه، لا تزحزحه العواصف، ولا تؤثر في كيانه القواصف، يعتنى دائماً مع الإسلام بامتلاء وعائه الروحى بالقرآن المجيد مُعباً في غايته بقيم أصَّلت وأصقلت معدنه فبدا قوياً واستحال إلى جندى فريد**»[٤] وربما يفسر ذلك إصرار والده على أن يلحق عبد الحميد إبراهيم بالتعليم الأزهرى، فقد كان الوحيد من بين إخوته الذي أرسله أبوه ليتعلم في الأزهر، وقد كان لذلك تأثيره المباشر في نفسه حيث أتيح له أن يطَّلع على التراث العربى الإسلامى في منبعه الأول، تاريخاً وأدباً وفقهاً، هذا بالإضافة إلى حفظه للقرآن الكريم في سن مبكرة.

---

(١) تذوق الأدب د. محمود ذهنى مكتبة الأنجلو المصرية ط١، د.ت صـ٢٨٩.

(٢) الخطط التوفيقية. على مبارك، ص٢٥٧، ج١١، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥.

(٣) انظر شواهد ومشاهد د. عبد الحميد إبراهيم، مصدر سابق صـ٤.

(٤) الأوراق الندية في تاريخ مصر الإسلامية، د. محمود عبد الفتاح مكتبة الآداب، ط١، د.ت صـ٥.

وبعد أن ينهى عبد الحميد إبراهيم الدراسة الأولية في الأزهر ويتهيأ للالتحاق بالجامعة لم يذهب بعيدًا، فقد اختار كلية دار العلوم، لأنها تجمع بين الدراسة الأزهرية والدراسة الجامعية كاتجاه محافظ.

وينهى سنوات الجامعة، ويخطو خطوة أكبر من خلال رسالته للماجستير والتي جاءت حول قصص العشاق النثرية في العصر الأموى، مما أتاح له مرة أخرى أن يطَّلع على التراث العربى في فترة من أزهى عصوره، فأخذ يُنَقِّب في بطون الكتب وأمهاتها حتى أنجز ما أراد.

فمن قصص العشاق النثرية في العصر الأموى أعدَّ رسالة الماجستير ثم انتقل إلى الفن القصصى في العصر الحديث، فأعدَّ رسالته للدكتوراه والتي جاءت عن القصة المصرية وصورة المجتمع الحديث.

إنَّ كل تلك التجارب التي خاضها عبد الحميد إبراهيم كانت بمثابة كنز أخذ يمتاح منه، فقد **«كانت البدايات مع التراث العربى، وبعد أن تشبع منه انتقل لمعانقه الفكر الغربى فقرأ وترجم ونقد، وعَبْرَ سنوات طويلة قرر أن يتحول من المستلهم المتلقى السلبى إلى الفاعل المحرك وجاء مشروعه الوسطية العربية نتاجاً لفكر أصيل»**[٥].

ولم يقف عبد الحميد إبراهيم عند هذا الحد، فاطَّلع على الأدب الأوروبى **«فكتب في وقت باكر الأدب وتجربة العبث ثم ترجم لألن روب جرييه ثم هو ناقد للحداثة»**[٦].

لقد نظر عبد الحميد إبراهيم نظرة فاحصة إلى الحياة الأدبية حوله، سواءً في الجامعة أو في المنتديات والصالونات التي انتشرت في مصر بدايةً من النصف الأول من القرن العشرين، فلم يبد ارتياحاً وذلك لغياب المذهب النقدى الذي تنتظم في سلكه الحياة الأدبية.

وفي الوقت نفسه كان انتشار المذاهب والنظريات الأوروبية أمراً ظاهراً فهي تحاول أن تجعل ظواهر الحياة الأدبية العربية وفنونها تحت مقاييس غربية تراها من خلالها فقد **«تمَّ إخضاع الفكر العربى والإسلامي الحديث ومعه كثير من ظواهر الحياة العربية المعاصرة لمعايير ومقاييس ومناهج خارجية»**[٧]، وفى أثناء ذلك لم يفكر إلا قليل من مفكرينا وأدبائنا في ضرورة البدء من الواقع.

ومما جعل الأمور تزداد صعوبة وتعقيدًا أن الرواد الذين ذهبوا إلى أوروبا، وأطَّلعوا على الحياة الأوروبية، وحاولوا نقل تلك المذاهب إلى الشرق، أغفلوا حقيقة ثابتة وهى **«أن للشرق روحه الذي يستوحيه أبناؤه نزولا على فطرتهم، وللغرب منطقه الذي يستنير به أفراده نزولاً على وحى مشاعرهم»**[٨] وذلك لأن الأدب في كل زمان ومكان هو مرآة للمجتمع الذي ينشأ فيه، وهذا يؤكد أن **«العلاقة بين الأدب والحياة علاقة عضوية متبادلة تأثيراً وتأثراً»**[٩] لا ينفصل عن المجتمع والواقع حوله، وهذا وجه من وجوه إثراء المعرفة الإنسانية عامة، إذ أن اختلاف المجتمعات، وما يتبعه من تنوع الآداب التي تصور تلك المجتمعات من شأنه أن يعزز أوجه التلاقى بين تلك الآداب ومجتمعاتها، وهذا ما يجعلنا نوقن **«إن العمل الأدبى ليس نيزكاً**

---

(٥) عبد الحميد إبراهيم، نصف قرن من العطاء د. جمال التلاوى صـ١٥ ، ١٦.

(٢) عبد الحميد إبراهيم العالم والإنسان، مقال للدكتور محمد نجيب التلاوى صـ١٠ ضمن كتاب عبد الحميد إبراهيم نصف قرن من العطاء. إشراف د/ جمال التلاوى.

(٧) تحولات الفكر والسياسة د. محمد جابر الأنصارى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، د.ت صـ٩.

(٨) المعارك الأدبية في مصر. أنو الجندى، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٨٣، صـ١٠٦.

(٩) علم النقد د. نبيل راغب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٧، صـ٢٩.

سقط عرضاً فوق الأفراد، وإنما إبداع فرد في مجتمع تحكمه عوامل كثيرة من الاقتصادية حتى الأيدلوجية»[١٠].

فمادام العمل الأدبى إبداع فرد وهذا الفرد جزء من مجتمع، فلابد أن يخرج الإبداع متأثراً بالظروف والأحوال التي تحيط بالمبدع، وهذا نفسه ما ينطبق على المذاهب والنظريات الأدبية التي تنشأ نتيجة ظروف خاصة في مجتمع معين.

ثانياً: المعالم الأساسية لمدرسة الوسطية

حقاً إن البداية قد تكون صعبة، وإن الانطلاق قد تعوقه صعوبات، وقد يكون السير بطيئاً، ولكن يكفى أنها بداية التحرك نحو الاتجاه الصحيح، ولابد في النهاية من بلوغ المراد مادامت هناك استمرارية وديمومة ومتابعة «**ومن هنا يأتى الهدف الأساسى والأكيد عند جماعة التأصيل، وهو هدف يبنى من الأنقاض قصوراً، ويقيم من الخرائب عمائر، هو هدف يقاوم اللحظة الاستثنائية ويقدم البديل، هو لا يبحث عن جذوره في أرض غير أرضنا، ولا ينتمى إلى جذور غير جذورنا**»[١١] وقد سعت الجماعة منذ بدايتها نحو الخصوصية التي تنطلق من الذات ولا تلتمسها عند الآخرين. «**ومن هنا يأتى العدد الأول من التأصيل فينقب عن الجذور وراء الظواهر الأدبية والفكرية، إنها ليست دعوة للتعصب ولكنها دعوة للخصوصية، وفرق بين التعصب والخصوصية، التعصب كراهية تصدر عمَّن لا يملك شيئاً، أما الخصوصية فهي تصدر عمَّن يملك حضارة تسعى إلى المحاورة مع الغير، لكى تُغْنِى نفسها وتقنع الآخر بعطائها. التعصب يؤدى إلى الانغلاق ثم النهاية، أما الخصوصية فهي بداية الحضارة والتشكل، ويوم أن يبدأ التشكيك في الخصوصية تبدأ الخطوة الثانية بعد خطوة الأندلس**»[١٢].

إن افتتاحية العدد الأول من مجلة التأصيل تُعد في غاية الأهمية وذلك لأمرين:

أولهما: أن هذه الافتتاحية تصدر عن عقل مؤسس جماعة التأصيل الأدبى والفكرى، ومن ثمَّ فهي تضعنا وجهاً لوجه أمام فكر عبد الحميد إبراهيم، الذي قرأ التراث في مصادره الأولى من أمهات الكتب، فنهل منه في منبعه الأول، ثم هو بعد ذلك لم يكتف بهذا، فقد ذهب إلى أوروبا واطَّلَع على الفكر الأوروبى دارساً وناقداً ومترجماً[*]، وهو بعد كل هذا يسعى إلى التأصيل الذي يبرز الخصوصية المطموسة معتمداً على التراث كركيزة للانطلاق ومحاورة الأفكار الأخرى بوجهة نظر خاصة نتميز بها عن غيرنا؛ وتضعنا في الموضع الذي ينبغى أن نكون فيه، إنها الخصوصية التي تمنحنا موقعاً خاصاً، قد يكون بعيدًا، أو صغيراً، ولكنه على أى حال موقع معروف، نملكه ويعبر عنَّا، وليس هِبَةً أو منحة من أحد، عند ذلك ستتجه إليه الأنظار لتتعرف عليه، وتتنبه إليه العقول، وتدخل معه في حوار لعلها تجد عنده ما تريد، أو تبحث فيه عما يجلى صدأً أو يزيل ملابسات، أو يمحو مغالطات ألصقت في الأذهان منذ زمن بعيد.

---

(١٠) مناهج النقد الأدبى. أندريك أندرسون أمبرت. ترجمة الطاهر مكى، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٢، صـ١٢٤، ١٢٥.

(١١) افتتاحية مجلة التأصيل العدد الأول ١٩٩٧، صـ٦ بقلم د. عبد الحميد إبراهيم.

(١٢) مجلة التأصيل، العدد الأول، صـ٦.

(*) لقد أتم عبد الحميد إبراهيم حفظ القرآن الكريم في كُتَّاب القرية ثم التحق بعد ذلك بالأزهر الشريف، وحصل على الابتدائية الأزهرية سنة ١٩٥٣، وكان ترتيبه العاشر على مستوى الجمهورية، ثم حصل على الثانوية الأزهرية سنة ١٩٥٨، وكان ترتيبه السادس على مستوى الجمهورية ثم تخرج في كلية دار العلوم سنة ١٩٦٢ ثم حصل على درجة الماجستير سنة ١٩٦٥ ثم الدكتوراه سنة ١٩٦٩ ثم مدرسًا بكلية الآداب بالمنيا سنة ١٩٧٢ ثم سافر إلى لندن سنة ١٩٨٠ حيث عمل أستاذًا زائرًا لمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن.

أما الأمر الثانى فإن الافتتاحية تمثل بلا شك الدستور الفكرى لجماعة التأصيل، ذلك الدستور الذي ستسير عليه المجلة، ومن أجله أنشئت لتترجم بنود الدستور النظرى إلى واقع عملى ملموس يتشكل على أرض الواقع، ليجد فيه الأدباء والشعراء على مختلف الاتجاهات الزاد الفكرى الذي يعينهم على تخطى عقبات الطريق.

ومن الافتتاحية إلى الخاتمة التي جاءت متطابقة معها، جاءت خاتمة هذا العدد من مجلة التأصيل لتحديد أبعادها وحدودها فهي **«تنطلق من جذور تراثية لتعانق التيارات العالمية، فهي ليست كالنبات الذي يطفو على سطح الماء، توجهه التيارات حسبما تشاء، وهى في الوقت نفسه ليست كالخفافيش لا تعيش إلا في كهوف فاسدة الهواء، إنها كشجرة النخيل أصلها ثابت وفرعها في السماء، وهى جماعة لا تحمل انتماءات حزبية أو طائفية، ولا تنتمى لشلة دون أخرى، إنها تبسط يدها للجميع دون تعصب أو هوى»**[١٣].

أصدرت جماعة التأصيل الأدبى والفكرى بيانها الأول في العدد الأول من "مجلة التأصيل" الذي نصَّ على أهم المرتكزات التي قامت عليها جماعة التأصيل، وتضمن أيضاً الرؤية الكاملة التي تطرحها الجماعة للحوار والمناقشة وقد جاء البيان متضمناً تسع نقاط شملت كل رؤى الجماعة واتجاهاتها وموقفها من التراث والمعاصرة وحوار الآخر؛ وكيفية المناقشة والمنطلقات الأساسية التي يجب توافرها لكى تقوم جماعة التأصيل الأدبى والفكرى بدورها كما يجب أن يكون.

أما العنصر الأول من البيان فقد ركَّزَ على مفهوم التأصيل وأبعاده التي استمدت منها وجوده ورؤيته التي يطرحها للمستقبل، كما ركَزَّ على الثوابت الأولى التي شكَّلَت إنسان المنطقة العربية فكرياً وحضارياً، فجعلته يتميز عن غيره من أبناء الحضارات الإنسانية الأخرى. فقد جاء **«مفهوم التراث عند جماعة التأصيل الأدبى والفكرى يستند إلى الأصول الراسخة في التراث التي تحمل بصمات إنسان هذه المنطقة وتعكس رؤاه نحو هذا الكون، وما وراء هذا الكون، وتمثل إضافاته العقلية والتطبيقية إلى مسيرة الحضارات الإنسانية بوجه عام وهذا المفهوم يجعل جذور إنسان المنطقة تمتد إلى آلاف السنين، وتحوله إلى إنسان عريق لا يقاس عمره بما لا يزيد عن القرنين من الزمان، هى بداية الاحتكاك بالحملة الفرنسية والاتصال بالحضارة الغربية، والإطلاع على إنجازاتها الأدبية والفكرية، ومحاولة غرسها في التربة العربية وتأصيلها بما لا يخرج عن هذه البداية المتواضعة، لأنها تحرم إنسان هذه المنطقة من البعد التاريخى والثقافي»**[١٤]. وبذلك تتصل حلقة كانت غائبة في مسيرة الحضارة العربية، وذلك حينما تقوم المعاصرة على أسس من الأصالة، ويكون الاتصال بين الماضى والحاضر اتصالاً صحيحًا لا تفتقد فيه إحدى حلقاته.

أما العنصر الثاني من البيان فقد حدد موقفه من التراث، الذي يمثل المرجعية الأولى للتشكيل الفكري عند إنسان هذه المنطقة؛ بالإضافة إلى ذلك فقد وضَّح البيان أنه ليس كل ما في التراث يخضع للتحليل والغربلة والتنقيح **«ومفهوم التراث عند الجماعة يركز على التراث العربى الإسلامى بصفته يمثل الطبقة الأخيرة من حضارات المنطقة، وهى طبقة قد استوعبت في بنيتها الصالح والمستمر من الحضارات السابقة، وامتصت من اليهودية ومن المسيحية ومن مصر القديمة، ومن اليمن ومن الحضارات القائمة على الرافدين؛ وعلى سواحل البحر الأبيض المتوسط، ومن الحضارات الموغلة في قلب الصحراء وفي أدغال إفريقيا»**[١٥].

إن التركيز على الحضارة الإسلامية قد منع البيان من الترهل والتشعب الذي يؤدى إلى التميع بين الحضارات المختلفة، إذ أن الحضارة العربية الإسلامية تمثل خلاصة حضارات

---

(١٣) مجلة التأصيل، العدد الأول صـ١٠٧ مقال "التأصيل رؤية وغاية إعداد: جماعة التأصيل الأدبي والفكري.

(١٤) مجلة التأصيل، مصدر سابق صـ ١٠٧.

(١٥) مجلة التأصيل مقال: التأصيل رؤية وغاية إعداد/ جماعة التأصيل، ص١٠٧.

المنطقة، التي صُبَّت في البوتقة الإسلامية وجاءت نقية صالحة للبقاء والنمو، بل والانتشار لأنها تخاطب كل الأجناس وتحتوى على المادة الأولى التي يبحث عنها كل من يبغى الحقيقة في كل زمان ومكان.

أما العنصر الثالث من البيان فقد رَكَّزَ على إزالة الالتباس الذي يحدث عند البعض في التفريق بين كلمة التراث وكلمة الماضى؛ فقد خلط كثير من الناس ولم يفرقوا بين الكلمتين التفريق الصحيح، فليس كل ما في الماضى يحسب من التراث، لذلك كان لا بد لجماعة التأصيل أن تقف عند هذه النقطة المهمة حتى لا تختلط الأمور في أذهان الكثيرين «**فالتراث عند الجماعة يختلف عن الماضى، فليس كل ما ينسب إلى الماضى يحسب على التراث؛ فالماضى كلمة واسعة قد تطلق على الأسس الثابتة، أو على الحاجات اليومية المتغيرة؛ أما التراث فهو يمثل الجزء الثابت والحى الذي تتوارثه الأجيال كما تتوارث الجينات الوراثية**»[١٦].

إن تلك الجينات تنتقل من الآباء إلى الأبناء دون أن يكون الأبناء نُسخاً من الآباء، ولكنهم يحملون داخلهم دماء أخرى قادرة على التطور والبقاء.

وهكذا حاولت جماعة التأصيل أن تحدد المفاهيم والمصطلحات التي تتعامل بها مع جمهورها، وفي الوقت نفسه تأخذ على عاتقها توجيه هذا الجمهور إلى أهمية التراث ودوره في عملية تقدم المجتمعات، حيث لا يكون هناك انفصال بين التراث والمعاصرة.

أما العنصر الرابع من البيان فقد ركَّز على الدين «**بصفته يمثل جوهر حضارة المنطقة ويعكس بنية إنسان هذه المنطقة**»[١٧].

إن جماعة التأصيل وهى تركز على عنصر الدين تمس جانباً حيوياً في تشكيل إنسان المنطقة فكرياً وحضارياً، إذ أن حضارة المنطقة قام فيها عنصر الدين بشكل فعَّال في بلورة الخلفية الفكرية والحضارية سواءً كان ذلك في العصور القديمة أو العصور الإسلامية، أو حتى في العصر الحديث.

إن هذا يؤكد على الفهم العميق لمفهوم الدين عند جماعة التأصيل إذ تركز على الجانب الحى فيه وتعمل على إحيائه ليقوم بالدور الصحيح في تشكيل الحياة المعاصرة «**ومفهوم الدين عند الجماعة لا يعنى مجرد عاطفة شخصية ولا حالة خاصة، ولكنه يعنى تحول الدين إلى ضمير وسلوك، وإلى حياة واقعية تؤثر على إنسان المنطقة في معاملاته مع نفسه ومع غيره**»[١٨].

إن الدين بهذا المفهوم يُقدِّم الصورة العملية التي يجب أن تكون قاعدة عامة ينطلق من خلالها إنسان المنطقة، متجاوزاً كافة المعوقات التي تعترض سبيله سواءً على المستوى الفكري أو المستوى الحضاري.

أما التراث فهو يمثل الجزء الثابت والحي الذي تتوارثه الأجيال كما تتوارث الجينات الوراثية[١٩] إن تلك الجينات تنتقل من الآباء إلى الأبناء دون أن يكون الأبناء نسخاً من الآباء، إذ أن تلك الجينات تنتقل إلى الأبناء من جيل إلى جيل ومن طور إلى طور، وذلك لأنها صالحة للنمو والتطور الذي يمكنها من البقاء والاستمرار.

وبذلك يتحول الدين إلى سلوك في كل نواحى الحياة على اختلاف وجوهها، فيصبح تطبيقاً عملياً بمفهومه الشامل على أرض الواقع ولم يكن التركيز على عنصر الدين بدعاً من البدع، إذ يمكن القول أن هذا البيان لو لم يضع الدين في اعتباره، ويجعله ركيزة من ركائزه

---

(١٦) المصدر السابق صـ ١٠٧

(١٧) المصدر السابق صـ ١٠٧

(١٨) نفسه صـ ١٠٧

(١٩) نفسه صـ١٠٧

الأساسية لكان مصير البيان الإخفاق، وعدم الوصول إلى الهدف الذي يسعى إليه، لأنه سيكون بعيداً عن روح المنطقة «**فالمنطقة منطقة دين، وإذا كان الإغريق والأوروبيون يرتكزون على الفلسفة، وقام نتاجهم الفكرى على أساس فلسفي إغريقى عقلانى، فإن هذه المنطقة في مقابل هذه الفلسفة قَدَّمت للبشرية الدين بداية من دعوة إبراهيم عليه السلام في العراق، والتي تحرك بها إلى الشام ثم مصر ثم الحجاز والجزيرة العربية، وجاءت النبوة في ذريته إسحاق وإسماعيل، وظهر في صلب إسحاق الموسوية والمسيحية، وإسماعيل خرج من ذريته محمد والإسلام، فكل الأديان شرقية تمتد إلى إبراهيم عليه السلام، فالدين هو أساس المنطقة ونتاجها في** الوقت نفسه **والدين في فكرنا لا يلغي العقل، بل يقوم على أسس منه، ولكنه لا يبالغ في دور العقل كما تبالغ الحضارة الإغريقية مثلاً، ولكن الدين يضع ضوابط تمنعه من الانحراف وتنظمه وتنسقه)**[٢٠].

أما العنصر الخامس من البيان فقد ركَّزَ على عدم التعصب لدين معين أو فئة معينة، فإذا كان الإسلام يمثل الركيزة الأساسية التي ينطلق منها، فإنه حرص في الوقت نفسه على إحياء روح الالتقاء والتواصل بينه وبين الآخرين. «**ومن هذا المنطلق فإن الجماعة تؤكد على القاسم المشترك بين الأكثرية والأقلية وهو قاسم يمثل في عمومياته الجوهر لحضارة تظل الجميع، ويشترك في تشييدها الجميع، إن نقاط الاتفاق بين الأكثرية والأقلية في عالمنا العربى والإسلامى أكثر من نقاط الافتراق، فالجميع يشتركون في تاريخ واحد، ويصدرون عن جوهر واحد لحضارة مشتركة تنطلق من عنصر الدين، وإن كانت تختلف في بعض الممارسات اليومية والطقوس التعبدية، وإن نقاط الاتفاق أجدى من نقاط الافتراق، فهي تحفظ طاقات الأمة من أن تتبدد، وتقفل الباب أمام المرجفين والمغرضين**»[٢١] لا شك أن هذا ما تحتاج إليه الأمة عبر تاريخها الطويل بوجه عام وفي مستقبلها بوجه خاص، من توحيد الجهود، والتمسك بنقاط الاتفاق والالتفاف حولها من أجل بعث الهوية من جديد.

أما العنصر السادس من البيان فقد اهتم بكيفية الانفتاح على الآخر وكيفية تعاملنا معه إذ أن جماعة التأصيل «**تقدم شرطين للانفتاح على الحضارات المختلفة أولهما، أن يكون الانفتاح على كافة الحضارات الإنسانية شرقية وغربية. فالانفتاح على حضارات الشرق الأوسط أو الأقصى لا يقل في أهميته عن الانفتاح على الحضارة الأوروبية أو الأمريكية**»[٢٢] إن هذا الانفتاح على جميع الحضارات يتيح فرصة أكبر لإضافة العديد من الأفكار الجديدة التي ربما تكون غير موجودة في حضارة من الحضارات بينما هى في حضارة أخرى تمثل ركيزة من ركائز قيامها. «**أما الشرط الآخر والأهم، فهو أن يأتى الانفتاح خلال مذهب عربى أصيل، ينبع من تاريخ الأمة، ومن موقعها الجغرافي والثقافي وتستطيع الأمة خلال هذا المذهب أن تنتقى من الحضارات الإنسانية ما هو صالح وأن تطرح ما هو غير صالح**»[٢٣] اننا في هذه الحالة نمتلك المعيار الحقيقى متمثلاً في المذهب الذي تُعرض عليه أفكار الحضارات الأخرى، فيقبل ما يتوافق معه ويطرح ما لا يتوافق، وذلك بعد تمحيص ومحاورة ومناقشة، حينئذ ستبرز خصوصية المنطقة وتعبر عن نفسها، ويصبح هذا المذهب شريكاً أساسياً في صنع الحضارة الإنسانية، لأنه سيكون لبنة واضحة في البناء الحضارى الإنساني، لا يمكن إغفالها أو غض الطرق عنها، لأنها ستصبح ذات تأثير لا ينكر، ولا يمكن يعلمه الجميع ويعرف مكانه.

---

(٢٠) حوار مع عبد الحميد إبراهيم حول قضايا الفكر والأدب إعداد مصطفى القاضى صـ٦٠٤ أجراه حسام تمام.

(٢١) مجلة التأصيل – العدد الأول صـ١٠٧ إصدار جماعة التأصيل الأدبى والفكرى، مصدر سابق.

(٢٢) المصدر السابق صـ١٠٧.

(٢٣) نفسه صـ ١٠٧.

أما العنصران السابع والثامن فيأتيان أكثر التحاماً وارتباطاً بالواقع الراهن وذلك لما ينطويان عليه من عمق العلاقة والصلة، إذا يتعرضان لأهم قضيتين ظهرتا في العصر الحديث، وهما قضية **الحداثة وقضية التنوير**، وخاصة أن هاتين القضيتين ظهرتا بعد الاتصال بالحضارة الأوروبية، ومن هنا نادى المنادون بالحداثة، ولكن هذه الحداثة التي نادى بها أغلب المنادين تتبع الغرب أكثر مما تتبع حضارة المنطقة، ولا تنبع من داخلنا، لأجل ذلك «**تتبنى الجماعة نوعاً خاصاً من الحداثة يقوم على جذور تراثية يطورها، ويجعلها تمتد لتعانق التيارات المعاصرة، وهى بذلك تختلف عن الحداثة المطروحة الآن في الأسواق. حداثتنا تضفي على المعاصرة خصوصية، أما الحداثة الأخرى فهي تضللنا بعيداً عن الخصوصية، وتؤسس لنمط من التبعية يجعلنا دائماً في آخر الصفوف**»[٢٤].

هذا هو موقف جماعة التأصيل من قضية الحداثة، التي تراها نابعة من الداخل وليست مستوردة، أما **قضية التنوير** فإن «**جماعة التأصيل تتبنى نوعاً آخر من التنوير، يختلف عن مفهوم التنوير بمعناه الشائع المطروح الآن في الساحة الأدبية. التنوير عند الجماعة يعنى أن ينطلق إنسان المنطقة من جذورها التراثية، لكى يطل من خلالها على مختلف الحضارات الإنسانية، أما التنوير بمعناه الشائع فهو يعنى أن ينطلق الإنسان من الحضارة الغربية ثم يطل من خلالها على جذوره التراثية**»[٢٥].

ومما لا شك فيه أن هناك فرقاً كبيراً بين التنويرين «**التنوير الأول نوره ذاتى ينبثق من شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية، ومن ثم فهو ينتهى إلى الهوية، أما الآخر فهو نور مسروق من مصباح ديوجين يؤدى إلى الغش وينتهى إلى التغريب**»[٢٦] وبالتالى فإن هذا التنوير الغربى لا يعطى فرصة لخصوصية أو تعبير عن الذات، وإنما التبعية والدوران في فلك المتبوع الذي لا يرى إلا نفسه ولا يطرح إلا نموذجه.

أما العنصر التاسع من البيان فقد جاء ليعدل كفة الميزان المائلة، وينبه إلى الانحراف الشديد الذي وقعت فيه الحضارة العربية في العصر الحديث، فقد «**مالت الحضارة العربية الحديثة نحو الشاطئ الآخر تستلهمه، وجاء هذا الميل في زاوية حادة وعلى حساب التراث العربى الإسلامى، وكانت النتيجة فجوة انقطاع بين الماضى والحاضر**»[٢٧] وقد ألقى هذا الانقطاع بظلاله على مختلف جوانب التفكير في العالم العربى، واتسعت الفجوة مع مرور الزمن أكثر وأكثر «**أدت إلى أن الأدب والفكر أصبح صدى للآخر أكثر مما هو تعبير عن خصوصية الأمة في مسيرتها التاريخية، وعبقريتها المكانية، ومن هنا فإن الجماعة تحاول أن تسد هذه الفجوة، فتدعو إلى تجذير العلوم الفكرية والأجناس الأدبية، داخل الواقع التاريخى والمكانى للمنطقة، فعلم الاجتماع مثلاً لا يبدأ من دوكهايم، وعلم النفس لا يبدأ من نظريات فرويد، والأدب المقارن لا يبدأ من المدرسة الفرنسية، والرواية لا تبدأ من قبعة بلزاك والقصة القصيرة لا تبدأ من معطف تشيكوف، والشعر الحر لا يبدأ من خطا إليوت، والفن التشكيلى لا يبدأ من المدارس الأوروبية والموسيقا لا تستلهم الروح الغربية**»[٢٨] هذا ولم يقف البيان عند تشخيص الداء وإنما قدم في الوقت نفسه الدواء المناسب الذي يتناسب والحالة التي أمامه، فقد أكد على «**إن التطور الطبيعى للحضارات العريقة أن تؤصل لعلومها الأدبية والفكرية من واقع تاريخها، خلال إنجازات المشهورين من أعلامها، ومن هنا فإن الباحث العربى يستطيع أن يبدأ علم الاجتماع**

---

(٢٤) المصدر السابق صـ١٠٨.

(٢٥) المصدر السابق صـ ١٠٨.

(٢٦) المصدر نفسه صـ ١٠٨.

(٢٧) المصدر نفسه صـ ١٠٨

(٢٨) المصدر السابق صـ ١٠٨.

من ابن خلدون، وفي علم النفس من الغزالى، وفي الأدب المقارن من الجاحظ، وفي الفن القصصى من الحريرى، وفي التجديد الشعري من الموشحات الأندلسية، وفي الفن التشكيلى من الخطوط العربية، وفي الموسيقى من المقامات الشرقية»[٢٩].

قد يبدو هذا الكلام غريباً أو نوعاً من الشطحات في لحظات الحماسة عند مَنْ تقولبوا بقالب الحضارة الأوروبية، ولكنها البداية التي ستفتح الطريق إلى الخصوصية المفتقدة، حقاً قد تكون البداية صعبة، ونحتاج إلى الكثير من اليقظة والحذر، ولكن نتائجها مضمونة[٣٠].

«إن هذه البداية تجعله في لقاء تام مع الخصوصية، وتمكنه من أن يضيف بعداً جديداً ومميزاً لمسيرة الحضارة الإنسانية، أما أنه لو تابع الآخر في علومه وتطبيقاته فإنه سيظل صدى لهذا الآخر لا يضيف إلى التراث شيئاً ولا يجد فيه الآخر أية جدوى»[٣] لأنه سيصبح صورة باهتة له، تلك الصورة الباهتة سوف يستغنى عنها لأنه يمتلك الأصل الذي يصدر عنه.

كان هذا هو أهم ما احتوى عليه بيان التأصيل، والذي جاء ليعيد الأمور إلى نصابها الصحيح غير مغفل روح العصر، في الوقت الذي حرص فيه على أن ينطلق من أعماق التراث ليشق طريقاً واضحاً لا يمكن إغفاله لدى كل دارس للمذاهب الأدبية والفكرية في العصر الحديث.

وهكذا وجدت عوامل كثيرة تعاونت في تشكيل مدرسة الوسطية، كان من أبرز تلك العوامل:

١- دعوة عبد الحميد إبراهيم إلى النظرية الأدبية والنقدية وتحديد ملامحها.

٢- عدم اقتصار نشاط عبد الحميد إبراهيم على النشاط الأدبى والفكرى داخل الجامعة، بل تعدى ذلك إلى خارج أسوار الجامعة، مكوناً الندوات والمؤتمرات والتفاف الجماهير حوله.

فقد أدرك صعوبة القضية التي يوجه إليها اهتمامه وفكره، خاصة وأن الأوساط الأدبية حوله أخذت تردد سؤالاً وقد أعياها الجواب. وكان مضمون هذا السؤال هو **«هل يرجع خلو العربية من نظرية عامة في النقد إلى ظروف وأسباب طارئة تزول بزوال الدواعي والأسباب، أم هو سبب أصيل في بنية الطبيعة العربية، يجعلها قاصرة عن الإبداع النقدي، عاجزة عن تصور النقد في إطار نظري عام؟»**[٣١].

ولكن عبد الحميد إبراهيم أدرك بفطنته أن خلو النظرية النقدية في المشهد النقدي العربي المعاصر يرجع إلى أسباب كثيرة طارئة تراكمت عبر سنين طويلة من التخلف وجمود ملكة الإبداع في العقلية العربية.

ومن هنا سعى إلى البحث في بطون كتب الأدب والفكر والتاريخ والفلسفة العربية وغيرها، في فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية لعله يجد دليلاً يهديه إلى سواء السبيل.

ولم يطل الانتظار رغم طول مدة البحث والتنقيب، إذ سرعان ما هدته قريحته إلى ما يريد، واستطاع أن يُقدِّم المذهب وتطبيقاته عبر عصور التاريخ العربي الإسلامي المختلفة، وأخرج كل ذلك في ستة مجلدات تحت عنوان "الوسطية العربية". التي حوت بين صفحاتها المذهب وازدهاره ثم انتكاسته في العصر الحديث، ومعوقات قيامه في الوقت الراهن، ثم المبشرات، أو بلغة الأدب الإرهاصات التي تنبئ عن ضرورة قيامه، كضرورة مُلِحة تمليها الظروف والأحداث، سواء في المنطقة العربية وما حولها، أو على المستوى العالمى. خاصة بعد ظهور فكرة العولمة التي تحاول أن تفرض أسلوبها ونمط فكرها على بقية الأنماط الأخرى، دون

---

(٢٩) نفسه صـ ١٠٨.

(٣٠) المصدر السابق صـ ١٠٨.

(3) نفسه ص١٠٨ .

(٣١) ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة. جلال العشرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، صـ٩.

اعتبار لخصوصية شعوب، أو منطقة لها تاريخها وإسهامها الحضارى المعلوم لدى أصحاب الفكر السليم والبحث الذي التزم النزاهة والحياد.

وانصافاً للحقيقة وسعياً نحو إبانة الأمور على الوجه الصحيح يجدر بالباحث في هذا المقام أن يذكر أن تجربة عبد الحميد إبراهيم في السعى نحو فكر عربى أو مذهب عربى مستقل، قد سبقته إلى ذلك بعض الأفكار الأخرى التي حاولت أن تدخل ميدان هذه الفكرة.

وقد كانت من أبرز تلك المحاولات المحاولة التي قام بها ذكى نجيب محمود فقد قام بالبحث في طرق التفكير عند شعوب العالم المختلفة، وتوصل إلى أن طرق التفكير تختلف من أمة لأخرى، فهناك النظرة الحدسية المباشرة التي يتمثلها أهل الشرق الأقصى، وهناك أيضاً النظرة العقلية المباشرة التي تصل إلى المعرفة عن طريق المقارنة والاستدلال؛ وهذه نظرة الحضارة الغربية **«وبين الطرفين وسط يجمع بين الطابعين وهو الشرق الأوسط الذي يدل تاريخ ثقافته على مزج بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر»**[٣٢] وهكذا يجمع أهل الشرق في نظرتهم بين النظرة العقلية والنظرة الحدسية.

غير أن هذه النظرة التي تبناها ذكى نجيب محمود هى نظرة أقرب إلى نظرة الفيلسوف منها إلى نظرة الأديب، ذلك لأنها نظرة عقلية، أقرب منها إلى الواقع العملى، فقد افتقدت تلك النظرة التطبيقات العملية التي تؤيدها وتؤكد وجودها. سواء على مستوى فنون الأدب المختلفة أو غيرها من الفنون الأخرى.

كما أن نظرة ذكى نجيب محمود لم تقف عند روح المنطقة الإسلامية، التي كان الإسلام هو الأساس الأول في تشكيلها، وبلورة النظام الفكرى والحياتى لها.

من ناحية أخرى كانت كلمة الشرق التي جعلها ذكى نجيب محمود مناط دراسته، كلمة واسعة مطاطة، تجعله يضم تحتها شعوباً تختلف في طرق تفكيرها، ولم تكن للمنطقة العربية عنده خصوصية بالرغم من أنها هى المقصودة بالبحث والدراسة عنده.

لكل ذلك لم تجد تلك الفكرة قبولاً عند رجالات الفكر، ولم تستند إلى القاعدة التي تدعم وجودها، وتجعل منها تطبيقات حية تكون شاهدة على صدق ما يذهب إليه.

لأجل ذلك ظل مسرح الفكرة خالياً، ينتظر من يأتى ليُقدِّم المذهب الذي يعيد للعقل العربى إبداعه، فكانت محاولة توفيق الحكيم وفكرة التعادلية.

أكد توفيق الحكيم أنَّ الكون كله يقوم على التعادلية، فالإنسان مثلاً توجد فيه تعادلية بين المادة والروح، أو بين العقل والقلب، أو بين الفكر والإيمان، ولكى تتحقق التعادلية في الإنسان يجب عليه أن يعادل بين حاجاته الروحية ومتطلباته المادية.

هذا على الرغم من أن الحكيم اهتم بنقطة مهمة وهى أنه **«لا ينبغى أن تؤخذ كلمة التعادل هنا بالمعنى اللغوى الذي يفيد التساوى، ولا بالمعنى الذي يعنى الاعتدال أو التوسط في الأمور، بل إن معنى التعادل هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة أو المناهضة»**[٣٣].

أما التعادلية في الأدب والفن كما يرى توفيق الحكيم فهي تتحقق حينما تتعادل في العمل الأدبى قوة الموضوع وقوة التعبير **«فالأسلوب البارع والموضوع التافه يثيران في النفس إحساساً بالتكلف، والموضوع العظيم في الشكل السقيم يثير في النفس إحساساً بالتحسر»**[٣٤].

ولكن التعادلية التي تبناها الحكيم، قد حصرها في نطاق ضيق انحصر في أعماله وإبداعاته الأدبية والفكرية، فقد أكد على أنها مذهبه في الحياة والفن، ولم تكن تبحث عن خصوصية للعمل الأدبى من منطلق البيئة العربية والتاريخ العربى؛ ولم يلتمس لها التطبيقات

([٣٢]) الشرق الفنان. ذكى نجيب محمود، ص٦٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

([٣٣]) التعادلية – توفيق الحكيم، ص١٤١، مكتبة الآداب، الجماميز، د.ت.

([٣٤]) التعادلية، توفيق الحكيم، صـ ٩٤، ٩٥، مصدر سابق.

التي تدعم وجودها، أو حتى جذوراً لها في الحضارة العربية سواء في العصور القديمة، أو حتى في العصر الحديث، بل إن التعادلية نفسها كانت فكرة طارئة، جاءت عن طريق سؤال وجهه إلى الحكيم أحد قرَّائه عن مذهبه في الحياة والفن، ومن ثم لم تكن وليدة مشروع فكرى أختمر في ذهن الحكيم، أو تنظيرًا لمدرسة لها أصولها وأهدافها وتلاميذها الذين يحملون مبادئها في وجدانهم وأعمالهم الأدبية والفكرية سواء كانت تلك الأعمال إبداعية أو نقدية.

ورغم ذلك فقد ظلَّ مسرح الفكرة خاليًا إلى أن جاء عبد الحميد إبراهيم واستطاع أن يملأ هذا الفراغ وبسط الفكرة في ستة مجلدات حوت المذهب وتطبيقاته المختلفة، ونظرًا لاتساع تلك الفكرة وطول شرحها فقد استخلص الدكاترة سيد قطب وعبد المعطى صالح خلاصة النظرية النقدية العربية كما يراها عبد الحميد إبراهيم في كتابهما.

يذكر الدكتور سيد قطب والدكتور عبد المعطى صالح في كتابهما **«عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية»** أن خطة البحث النقدى من منظور الاتجاه الوسطى تعتمد على العناصر الآتية:

«١- دراسة السياق الحضارى للعمل في إطار:

أ- حركة الشكل الأدبى في سياق تاريخ الأدب.

ب- المرجعية الاجتماعية الثقافية للإنسان وعلاقتها بالتقاليد الفنية.

ج- شخصية المؤلف وتكوينه الثقافي في ضوء رؤيته الفكرية.

٢- دراسة التكوين الجمالى للعمل من خلال:

أ- عناصر التصوير.

ب- أشكال التقابل والتكامل.

ج- علاقة النص بالتكوين اللغوى والجمالى للنصوص الأخرى السابقة والمعاصرة.

وترتكز الدراسة الجمالية ارتكازاً كبيراً على اللغة وتحليل الأساليب وكشف أثر النصوص اللغوية المختلفة على خطاب المبدع والتحليل الأسلوبى البلاغى لا يقف عند حد الوصف، بل هو المدخل أو الدليل على القيم الدلالية.

٣- دراسة القيم الدلالية للعمل في إطار:

أ- الأفكار الأساسية التي يحملها العمل وصولاً إلى كلمة المبدع في النص.

ب- علاقة هذه الأفكار بالسياق الحضارى.

ج- انطلاق هذه الأفكار في سياق حضارى تاريخى اجتماعى متصل بجوهر الحضارة التي يمثلها الكاتب بآفاق هذه الحضارة الإجتماعية والإنسانية والكونية»[(١)].

فالنظرية النقدية للوسطية تنتهج نهجاً خاصاً يقوم على أن العمل الأدبى لابد أن تتوافر فيه عدة عناصر، فهي تدرس العمل الأدبى في نطاق السياق الحضارى – الثقافي للأمة العربية، هذا بالإضافة إلى التقاليد الفنية الراسخة التي تقوم عليها النصوص في الحضارة العربية.

كما أن النظرية النقدية لا تغفل دور المؤلف من حيث رؤيته الفكرية وتكوينه الثقافي والمنهج الذي يستخدمه، وعلاقته بالمناهج الأخرى.

ثم تأتى بعد ذلك النظرة إلى النص من حيث أفكاره الأساسية التي يحتوى عليها، وعلاقة هذه الأفكار بالسياق الحضارى الراهن[(٢)].

هذا وقد اهتمت الوسطية باللغة حيث **«تمثل اللفظة لبنة في البناء التركيبى، فإذا كانت ثروة الأديب من اللغة كفيلة بما يطلبه من ألفاظ، فإن هذه الثروة تصبح هابطة القيمة إذا لم يحسن استثمارها ووجوه إنفاقها»**[(٣٥)] لذا فإن الأديب الحصيف هو الذي ينتقى من هذه الثروة

---

(1) عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، د. سيد قطب، د. عبد المعطى صالح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص١٧٠ ، ١٧١ .

(٢) اتجاهات النقد الأدبى العربى د. محمد السعدى فرهود، دار الطباعة المحمدية، ط٢، ١٩٨٠.

أثمنها وأغلاها. هذا من ناحية، ومـن ناحية أخرى فقد أكد عبد الحميد إبراهيم أن اللفظ لا ينفصل عن المعنى **«والعلاقة بينهما مطردة فإذا تقاربت المعانى تقاربت الألفاظ وإذا زادت الألفاظ زادت المعانى»**[٣٦].

هذا وقد اهتمت الوسطية بالمنهج الجمالى، الذي أكد عليه عبد الحميد إبراهيم وأبرز أهميته حيث إنه المنهج الذي ارتاحت إليه النفس وارتضته الذائقة العربية في نصوصها القديمة. مع الأخذ في الإعتبار **«أن الناقد الفنى لا يكتفي بأن يحكم على الموضوع الفنى بالجمال، ولكنه مطالب بأن يبين لِمَ كان الجميل جميلا، وهذا يعنى أن لكل ناقد فلسفته الجمالية»**[٣٧].

ولكن هذا المنهج يقتضى أن يهتم الأديب اهتماماً كبيراً بمقتضيات الصياغة وانتقاء الأسلوب حتى يخرج النص في صورته المطلوبة التي ترضى النفس والذوق، لكن بشرط ألا يتجاوز ذلك إلى التكلف وتحميل النص أكثر مما يجب أن يحتمل.

وقد أولت الوسطية اهتماماً خاصاً بالوحدة التركيبية في العمل الأدبى، على أساس أن الوحدة التركيبية تناسب المنهج العربى في العمل الأدبى الذي تتجاور فيه الأشياء وتتماشى دون أن يطغى شيء على شيء وهو منهج أصيل كان مُتبعاً لدى كُتَّابنا القدامى **«أما الوحدة العضوية كما جاءت بمفهومها الجديد فهي وليدة العصر الحديث ولم تُعرف إلا مع مطلع القرن العشرين عندما أمعن أدباؤنا في الاتصال بالغرب وآدابه»**[٣٨] ومن ثَمَّ فهو منهج مستحدث ينبع من بيئة وظروف تتفق والبيئة الأوروبية التي نشأ فيها.

كانت هذه هى أهم ملامح النظرية النقدية عند عبد الحميد إبراهيم، والتي كان لابد من إلقاء الضوء عليها لأنها تعين على معرفة الطريق وفهم هذه النظرية النقدية الجديدة **«وهكذا فإن دراسة النظرية – أى نظرية – يمكن أن تفتح الأبواب على بعضها، تفتحها على مناطق يبدو أنها ليست على علاقة ببعضها، وقد تجعلنا نعرف الكثير عن ثقافتنا في الماضى والحاضر»**[٣٩] خاصة إذا كانت هذه النظرية تنبع من تاريخ المنطقة وطبيعة المكان، وتسعى إلى إثبات خصوصية للمنطقة العربية والفكر العربى بوجه عام.

ثالثاً: مرحلة تكوين الجمهور عند مدرسة الوسطية

بعد أن اتضحت معالم النظرية النقدية عند عبد الحميد إبراهيم، وبثها في تلاميذه، لم يقف على مشارف أسوار الجامعة، بل تعدى تلك الأسوار إلى معترك الحياة الأدبية بكل ما فيها، إيماناً منه بأن الجامعة ترعى البذور وتكتشف المواهب، ثم تبعثها لتؤدى دورها المطلوب في الحياة الأدبية.

ومن ثَمَّ فقد اتجه عبد الحميد إبراهيم إلى تلك المواهب يرعاها ويعمل على توجيهها التوجيه السليم، الذي ينطلق من خبرة أكاديمية تصقلها خبرة حياتيه وعملية.

ونتيجة لكل ذلك، فقد التفَّ حول عبد الحميد إبراهيم تلاميذه من الأدباء والشعراء من مختلف الاتجاهات والأفكار يوجه ويرشد وينمى المواهب ويدعم الأفكار حتى تكونت عنده مدرسة حقيقية لم تقتصر على أبناء المنيا فقط، بل تعدتها إلى الأقاليم المجاورة في صعيد مصر، مما دفعه دفعاً حثيثاً ليؤسس مهرجاناً سنوياً يلتقى فيه الأدباء والشعراء ليعرضوا فيه إنتاجهم الأدبى والفكرى، فكانت اللبنات الأولى لما أطلق عليها فيما بعد "مهرجان طه حسين" تحت

([٣٦]) الوسطية العربية – الكتاب الثانى د. عبد الحميد إبراهيم، ص٢١١، دار طيبة للنشر، ٢٠٠٥.

([٣٧]) فلسفة الجمال د. أميرة حلمى مطر، ص٢٧، سلسلة كتابك رقم ١٣، دار المعارف ١٩٧.

([٣٨]) الاتجاه النقدى لدى مدرسة الديوان د. القطب يوسف، ص٤٣، ط١، ١٩٩٨.

([٣٩]) نظرية الأدب المعاصر. ديفيد بشبندر ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، ص٢٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥.

إشراف عبد الحميد إبراهيم نفسه لمدة تربو على ثلاثة عشر عامًا[١] ولقد وجد عبد الحميد إبراهيم في مؤتمر طه حسين الذي عكفت عليه جامعة المنيا فرصة لجمع المفكرين والأدباء وأحاله لقاءً فكرياً وأدبياً نقدياً.

لقد كان لمهرجان طه حسين أثره الواضح في مسيرة الحركة الأدبية في المنيا وفي مصر، إضافة إلى النوافذ التي كانت تفتح لتطل على الآداب الأجنبية أيضاً، ويرجع ذلك إلى البحوث والموضوعات التي ألقيت في رحاب ذلك المهرجان، تلك البحوث والموضوعات التي كانت على درجة عالية من الأكاديمية، والصلة الوثيقة بالواقع الأدبى والنقدى، حتى لَتُعد بحوث المؤتمر التي صدرت في خمسة عشر مجلداً وثيقة أدبية شاهدة على عمق الحركة الفكرية التي كانت تزخر بها مصر بصفة عامة، والصعيد بصفة خاصة.

وقد قام "مهرجان طه حسين" بدور التواصل بين الجامعة والحركة الأدبية والفكرية خارج أسوار الجامعة، أو بمعنى آخر بين الجامعة والمجتمع، وهذا ما نوَّه إليه عبد الحميد إبراهيم في إحدى كلماته إلى جمهور المهرجان قائلاً «**إن هذا المهرجان يتحول كل عام إلى عيد ثقافي تُقال فيه الكلمة، ويُعقد الحوار ويُنشد الشعر، ويُلقى البحث، وتتواصل الأجيال ثم يتحول كل ذلك في النهاية إلى إضافة جديدة يحتاجها مجتمعنا في مسيرته التي يطارد فيها فلول الظلام والجهل والتخلف**»[٢].

ونتيجة لكل ما سبق، فقد اهتمت أجهزة الإعلام بهذا المهرجان، واتجهت إليه ترصد حركته وتتابع تأثيره في محاولة لرصد تلك الظاهرة الجديدة التي نشأت في وسط الصعيد، واستطاعت أن تنبه الأجهزة المختصة إلى تلك البقعة النائية من أرض مصر، وما يحدث فيها من نهضة فكرية وأدبية يرعاها عبد الحميد إبراهيم وينشرها تلاميذه، ويبشر بها كل من يحضر هذا المهرجان، ويرى في أفكارها التي يدعو إليها رائد الوسطية منهجاً جديداً يثرى الدرس النقدى الحديث، ويرى مدى التأثير الذي أحدثه عبد الحميد إبراهيم في الأدباء والنقاد، وما يريد أن ينبه إليه، ويلفت النظر نحوه بضرورة بعث حركة أدبية جديدة، يظهر تأثيرها في مختلف القضايا التي تطرح نفسها في مهرجان طه حسين.

ونتيجة لذلك فقد ظل مهرجان طه حسين علامة بارزة، ونقطة مضيئة حظيت بها الحركة الأدبية في المنيا، ومصر بصفة عامة، فقد ضمت إصداراته الكثير من أصحاب الأقلام البارزة في مجالات الأدب والنقد يكتبون بحوثهم ضمن إصدارات المهرجان لما لمسوا فيه من جهد عميق يستحق المشاركة، والذهاب إليه وبذل الجهد نتيجة لأهمية القضايا التي دعا إليها وتَبنَّى نشرها والتوجيه إليها.

كانت بحوث مهرجان طه حسين مجالاً خصباً لاكتشاف المواهب الكامنة عند الأدباء والمفكرين الذين التفوا حول عبد الحميد إبراهيم وكَوَّنوا بذلك النواة الأولى لمدرسة الوسطية منتهجين نهجه وسائرين على طريقته.

ونتيجة لذلك فقد تنبه مؤسس مدرسة الوسطية إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به الجامعة في المجتمع، فقام بالاشتراك مع زملائه وتلاميذه بإصدار مجلة تحمل عنوان "رسالة الجامعة" وصدر العدد الأول منها في يناير ١٩٨٧م. واضعاً بذلك الأسس البناءة التي تقوم بها الجامعة، فهي تمد جسور التلاقى بينها وبين المجتمع حولها، حيث لا يمكن أن تنشأ الجامعة في منأى عن المحيط الخارجى الذي يحيط بها. يؤكد ذلك ما جاء في العدد الأول من المجلة، فقد نبهت إدارة المجلة إلى أن «**رسالة الجامعة - أية جامعة – هى رسالة البعث والحضارة، فالجامعة في تحليلها النهائى هى البوتقة التي تنصهر فيها تجارب الأجيال، والوريث الشرعى لكل منجزات**

---

(١)انظر مجلة الفهرست، العدد السادس عشر، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٦، ص٩٧ .

(٢) بحوث مهرجان طه حسين إشراف عبد الحميد إبراهيم، ص٩، العدد الثالث عشر، يناير ١٩٨٧.

العلم والمعرفة، ومن هنا يقاس تقدم الشعوب بعدد الجامعات فيها، وتقاس حضارتها بمقدار أداء الجامعات لرسالتها بالطريقة الصحيحة»[٤٠].

ولم يقف عبد الحميد إبراهيم عند هذا الحد، فبعد أن شارك في إصدار مجلة رسالة الجامعة واطمأن إلى أداء دورها الذي أنشئت من أجله، خطا خطوة أكثر عمقاً نحو اكتشاف تراث الأمة العربية والعناية به بوجه عام، والتركيز على التراث العربى الإسلامى في إقليم الصعيد بوجه خاص، فقام بإنشاء مركز المخطوطات العربية في قلب جامعة المنيا ليلبى بذلك رغبة تلاميذه في العناية بالتراث العربى، وليكون هذا المركز العلمى أداة فعَّالة في تحقيق التراث العربي في إقليم الصعيد، والعناية به ودراسته دراسة أكاديمية تضعه في موضعه الذي يليق به تحقيقاً ودراسة، وهو من أجل ذلك أيضاً قام بإنشاء مجلة "المخطوطات العربية" وكان أول رئيس يتولى تحريرها.

فقد اهتمت تلك المجلة بنشر التراث والعناية بتحقيقه في منطقة مهمة وهى منطقة الصعيد ولعل هذه المجلة تنبع أهميتها من اهتمامها بتراث المنطقة، ذلك التراث الذي لم تمتد إليه يد التحقيق والاهتمام، وهذا ما أكدت عليه المجلة في عددها الأول، حيث كان الغرض الأساسى من هذه المجلة هو **«إخراج عمل متكامل يهتم بالتراث العربى والإسلامى تحقيقاً وحفظاً، تلك الرؤية الجادة لتحقيق التراث من خلال إبراز قيمته بوجه عام، وكذلك الإقليمى منه بوجه خاص، وأقصد بالإقليمى تراث إقليم الصعيد، ومدى أهمية اكتشافه، وكيفية الخوض والتعمق فيه، من خلال رؤية علمية أكاديمية»**[٤١].

مما لا شك فيه أن إنشاء مركز للمخطوطات العربية في جامعة المنيا يعد خطوة عملية رائدة، غير أن الأمر كان يمكن أن يكون له بُعد آخر أكثر عمقًا لو كان بجوار هذا المركز مركزاً آخر لتحقيق تلك المخطوطات، أو على الأقل إيجاد نوع من التعاون بين مركز المخطوطات بالجامعة ومركز تحقيق التراث التابع لدار الكتب المصرية، حيث إن ذلك سوف يعطى مركز المخطوطات بُعداً علمياً كبيراً ويتيح له أن يلتقى مباشرة مع جمهور المحققين والباحثين.

ولم يكتف عبد الحميد إبراهيم بهذا الدور الذي لعبه في المنيا، فقد شعر أن بذور المدرسة أخذت تنمو وتتضح ملامحها، فأراد أن يجمع تلاميذ المدرسة تحت لواء واحد يجمعهم ويضمهم بين رحابه فقام بإصدار مجلة التأصيل لتكون لسان حالهم، وتعبر عن وجهة نظرهم، وتتبنى الأفكار الجادة، وتحاور فيالوقت نفسهاالأفكار الوافدة، واتخذ من صورة النخيل رمزًا للمجلة إذ أن هذا الرمز إلى أمة العرب وفى الوقت نفسه يلتقى هذا الرمز مع فكرة التأصيل التي تدعو إليها المجلة **«وعلى أرض المنيا كانت البذور الأولى لمشروع الوسطية العربية وعلى أرض المنيا قامت جماعة التأصيل الأدبى والفكرى»**[٤٢].

وقد حددت جماعة التأصيل الأدبي والفكري أهدافها التي قامت من أجلها، فقد سعت نحو مقاومة تيار التغريب والتصدي لمروجيه، بالكلمة والفكر والدليل والإقناع، وفي الوقت نفسه تعميق الإحساس بالانتماء إلى هوية الأمة وثقافتها. **«فالتأصيل يبحث عن الأصل فهي تنتمى إلى الجذر اللغوى لكلمة أصل، والأصل هو الثابت الذي يقوم عليه البنيان، فنحن في التأصيل نبحث عن الأصول الثابتة لحضارتنا الإسلامية العريقة لكى نقيم بنياناً حديثاً على مثل هذه الأصول»**[٤٣].

---

(٤٠) افتتاحية مجلة رسالة الجامعة صـ٣. العدد الأول يناير ١٩٨٧م. بقلم د/ محمود كامل الريس.

(٤١) افتتاحية مجلة المخطوطات العربية، د/ عبد الحميد إبراهيم – العدد الأول ١٩٩٢، صـ٣.

(٤٢) شواهد ومشاهد د. عبد الحميد إبراهيم، مصدر سابق، صـ١٢٩.

(٤٣) حوار مع عبد الحميد إبراهيم إشراف مصطفي القاضى، ص٦٠٣، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٥.

ولم يلبث الحلم أن تحول إلى حقيقة ماثلة أمام الجميع، وصدر العدد الأول من مجلة التأصيل في جمادى الآخرة ١٤١٨هـ اكتوبر ١٩٩٧، وجاءت افتتاحيتها بقلم عبد الحميد إبراهيم نفسه، تمثل دستوراً لما قامت عليه المجلة، وما قامت من أجله، فهي تتبنى التأصيل منهجاً والمقاومة الفكرية مسلكاً، لذلك أطلق عليها عبد الحميد إبراهيم جماعة الغضب وهو ليس غضباً وقتيًا ينتهى بنهاية الموقف، أو غضباً ترفيهياً للمجاملة في المناسبات أو على ما فات. «**ولكنه غضب ناشئ من اللحظة الاستثنائية التي نعيشها، وهى لحظة تتوالى فيها الضربات للقضاء على حضارة المنطقة**»(٤٤).

ولم تكتف جماعة التأصيل ومجلتها بذلك، بل دعت إلى تبنى الفكر والقضايا ذات الاتصال المباشر بالواقع، وتنبيه الأدباء والمفكرين إلى خطورة اللحظة الاستثنائية التي تعيشها المنطقة العربية، وعدم الاستسلام أو فقد الثقة في النفس، لأن ذلك ما يخطط إليه الأعداء، لأجل ذلك حددت جماعة التأصيل أهدافها، وهي أهداف تواجه اللحظة الاستثنائية في تاريخ الحضارة العربية، وتدرك أن تلك اللحظة ليست نهاية المطاف، ولا يمكن الوقوف عندها واتخاذها مقياساً يمكن القياس عليها، إنها لحظة تأمل وإعادة البناء لنعرف فيها مواطن الخلل من أجل تفاديها وتجاوزها.

لم تكد جماعة التأصيل تخرج إلى الوجود حتى تحمس لها كبار الأدباء والمفكرين في مصر والعالم العربى، لِمَا رأوا فيها وفي بيانها طوق نجاة ينقذ الأمة من براثن التبعية والجرى وراء الآخر، وفى الوقت نفسه يعمل على ظهور شخصيتها ربما لأول مرة في العصر الحديث، الذى توالت فيه الضربات على العقل العربى حتى أصبح لا يجرؤ على أن يجاهر بما يعتمل في مكنون فكره، خشية من تفوق الحضارة الغربية، وخوفًا من عدم السماح له من أن يكون له فكره المستقل، لذلك فإن الأدباء والمفكرين رأوا في جماعة التأصيل وفى بيانها بادرة أمل تدعو إلى التفاؤل بمستقبل الأمة العربية. وتبرز روح البحث والتنقيب في موضوع كاد أن يصبح في طيِّ النسيان.

وقد كان من أهم مَنْ أشادوا بالتأصيل الدكتور ناصر الدين الأسد - رئيس المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن - فقد أكد على جدية هذا البيان، وجدية فكرة التأصيل، ورأى في ذلك بداية لمشروع كبير يلقى بظلاله على مختلف جوانب الفكر والحياة العربية الحديثة، ومن ثمَّ فقد سعى ليكون عضواً مشاركاً في هذا المشروع، وفي أحد اللقاءات مع مجلة التأصيل قال معلقاً على بيان الجماعة. «**ما أحسب أحداً ممن يحرصون على الهوية الثقافية، والقومية الدينية للأمة العربية إلا وهو يرى في جماعة التأصيل وبيانها ومجلتها ما يدعو إلى التقدير والتعاون والتفاؤل، ومازالت المجلة في خطوتها الأولى، وهى خطوة وضعت القدمين في الاتجاه الصحيح... أما بيان جماعة التأصيل فهو دعوة إلى الحق والخير والصواب وعلينا جميعاً أن نتضافر لتحقيق غاياته، وتوضيح مراميه، ولعلكم تأذنون لى أن أكون معكم في ذلك وواحداً منكم**»(٤٥).

ومن أجل حرص ناصر الدين الأسد، وبحكم خبرته الأكاديمية التي لا تخفي على دارسى الأدب وقضايا الفكر العربى الحديث، فقد حرص على أن يقدم بعض التوصيات التي تتعلق ببيان جماعة التأصيل قال فيها: «**إن بعض المصطلحات والمفاهيم قد جاءت عامة، وتحتاج في المستقبل إلى توضيح وخاصة تعبير – الأصول الراسخة في التراث التي تحمل بصمات إنسان هذه المنطقة، وتعكس رؤاه نحو هذا الكون، وما وراء هذا الكون - وتمثل إضافاته العقلية والتطبيقية في مسيرة الحضارات الإنسانية بوجه عام، فمثل هذه العبارات والمفاهيم الواردة في البيان تحتاج إلى فريق عمل من المثقفين الذين يحترمون الكلمة**

---

(٤٤) افتتاحية مجلة التأصيل العدد الأول ١٩٩٧، صـ٥ بقلم د. عبد الحميد إبراهيم.

(٤٥) مجلة التأصيل العدد الثانى ١٩٩٧، صـ١١٠ حوار مع ناصر الدين الأسد إعداد هيئة التحرير للمجلة.

ويعرفون كرامتها، ويدققون في ألفاظهم ليضعوا لنا مشروعاً ثقافياً عربياً إسلامياً تتضح من خلاله أمام المثقفين معانى هذه العبارات»[٤٦].

هذا ولم تقف إضافات الدكتور ناصر الدين الأسد عند هذا الحد فحسب، بل تنبه إلى شئ دقيق ومهم، ربما لم يتنبه إليه واضعوا البيان أنفسهم، وهو ما يؤكد خبرته العميقة واطلاعه الواسع «**فقد نبَّه جماعة التأصيل إلى استعمالها مصطلح الشرق الأوسط لأنه مصطلح دخيل غريب وهو كما تعرفون مصطلح تنبو عنه آذاننا حين تسمعه، وتتأذى منه أعيننا حين تقرأه لأن المقصود منه طمس الهوية العربية، وتمييع الشعور بوحدة أقطار الوطن العربى الكبير، واقحام هذه الشوكة الأجنبية – اسرائيل - لتصبح عضواً أصيلاً في هذا الجسم العربى الذي لن يقبلها**»[٤٧].

إن ذلك يعتبر نجاحاً كبيراً لجماعة التأصيل إذ استطاعت أن تقيم حواراً مع أساتذة الأدب ورجالات الفكر، يناقشون ويتحاورون مما يثرى الفكرة ويعمقها، ولا تقوم بدور المتلقى فقط، إذ أن الحوار دائماً يفتح الأبواب وينبه العقول، لكى تثبر غور فكرها فتأتى بكل ما ينفع ويفيد حتى تكتمل الصورة ويأخذ المشروع حقه في الأجهزة المعنية المختلفة.

كما وجدت فكرة التأصيل قبولاً وارتياحاً عند المفكر العربى الإسلامى – الدكتور مصطفي محمود - وأعلن تأييده للفكرة بكل وضوح حين قال: «**أتفق تماماً مع هذه النظرة التراثية التي تدعو لها جماعة التأصيل، وأتفق تماماً مع نظرتهم النقدية التي تقول بأن المنطقة العربية انحدرت إلى حالة من التبعية العمياء للمستعمر الغربى الذي لم يكتف بالاستيلاء على الأرض، فأراد أن يستولى على العقل العربى، والوجدان العربى وأراد أن يقتلع الميراث الحضارى للمنطقة**»[٤٨].

هذا ولم يكتف الدكتور مصطفى محمود بذلك بل دعا إلى إقامة حوار مثمر بين الحضارات، يكون أساسه التفاهم والوصول إلى الحقيقة، والمحافظة على خصوصية كل حضارة، والتركيز على أوجه التلاقي والاتفاق، بديلاً عن الصراع، وفرض السيطرة وإبراز نقاط الاختلاف، وهو في سبيل ذلك رحَّب بفكرة الحوار البَنَّاء، وفتح النوافذ والأبواب، على أن يكون الانتقاء هو القاعدة، وليس النسخ والتبعية العمياء والتقليد بكل ما يأتينا دون وعى[٤٩].

وفي النهاية أكد الدكتور مصطفي محمود على أننا لم نبدأ من أنفسنا حتى الآن «**إن سبب تخلفنا وضياعنا أننا هجرنا الأصول، والحداثة والتنوير والتقدم والبعث لن يكون إلا من خلال أصولنا، وليس من خلال التفرنس أو التأمرك أو التبعية لهذا وذاك ولكل صارخ في برية**»[٥٠] لأن البداية من الذات هى أقرب الطرق وأيسرها للوصول إلى الحقيقة المنشودة، التي تحمل بين طياتها بذور كل تقدم وارتقاء.

كما لم تكن فكرة التأصيل وبيانها بعيدة عن المفكر الإسلامي الدكتور/محمد عمارة - الذي أبدى تعجبه من صمت الصحافة المصرية عن هذا الجهد العلمي الكبير، في الوقت الذي اهتمت به كبريات الصحف العربية الأخرى، ورأت في ذلك حدثاً فكرياً يستحق الاهتمام، والاحتفاء به. وهو من أجل ذلك لم يستبعد أن تكون هناك مؤامرة مقصودة، تمثلت في صمت

([٤٦]) المصدر السابق صـ١١٠.

([٤٧]) المصدر نفسه صـ ١١٠.

([٤٨]) المصدر السابق صـ ١٠٣ عن الأصالة والتأصيل د. مصطفي محمود.

([٤٩]) انظر المصدر نفسه صـ ١٠٣.

([٥٠]) انظر نفسه صـ١٠٤ عن الأصالة والتأصيل د. مصطفي محمود.

الأجهزة المعنية على هذا التوجه العظيم الذي ينطلق من تراث المنطقة، ويعبر عن إنسانها بديلاً عن الارتماء في أحضان الغرب[٥١].

كما تحمس الدكتور/ حلمى القاعود - للفكرة، ورأى فيها بادرة الأمل التي تفتح الباب نحو التعبير عن الذات تعبيراً ينطلق من الجذور التراثية **«والأهم من ذلك أنها لبنة في الاتجاه الصحيح، أى الاتجاه الذي يسمو بالمجتمع ويرقى بـــه»**[٥٢] إن هذا الارتقاء سيكون بديلاً عن الأفكار الهدامة التي روج لها المروجون، والتي تفتقد الجذور التي تقوم عليها، والأرض الخصبة التي تنمو فيها، هذا بالإضافة إلى افتقاد المناخ العام الذي تعيش فيه.

وهكذا بعد أن أصدر عبد الحميد إبراهيم ثلاثة أعداد من "مجلة التأصيل" على أرض المنيا، التي تتوسط المسافة بين القاهرة وجنوب الصعيد رأى أن يخطو خطوة أكبر، وقد تمثلت تلك الخطوة في انتقال جماعة التأصيل إلى القاهرة لأنها منبع الإعلام، وتستحوذ على رموز الفكر ورجالات الثقافة، وأصحاب الأقلام المؤثرة، فشد رحاله إليها رغبة في توسيع الدائرة، وأملاً في أن تجد جماعة التأصيل مناخًا أرحب وأرضًا أوسع تنمو فيها ويكون تأثيرها أقوى.

انتقلت جماعة التأصيل إلى القاهرة في ١٩٩٩م ومن القاهرة بدأت أولى الخطوات في اتجاه مدرسة الوسطية[*] بل أكبر الخطوات حيث بدأ هيكل المدرسة يتشكل، وتنظيمها يتسع والتف حول رائد المدرسة الكثير من رجال الفكر والأدب والثقافة على اختلاف فروعها، هؤلاء الرجال الذين رأوا في الوسطية فكرة جديدة تستحق التشجيع والوقوف بجانبها، وكان من أبرزهم الدكتور يوسف نوفل، والدكتور حامد أبو أحمد، والدكتور مرعى مدكور، الذين كَوَّن معهم عبد الحميد إبراهيم هيئة تحرير مجلة الوسطية[**] التي اتخذت من صورة النخيل وقائم الميزان رمزًا للمجلة، وصدر العدد الأول منها في سنة ١٩٩٩م حيث كتب فيها العديد من رجال الفكر والأدب ودخلت مجلة الوسطية في حوار مباشر معهم وأقامت مشروعات ثقافية مهمة تثري الحركة الأدبية في مصر والعالم العربي[***].

كما أن مدرسة الوسطية لم تقف عند حد وجود موسوعة الوسطية. وصدور المجلة الخاصة بها بل عملت على :

---

(٥١) انظر صحيفة الشعب – العدد الصادر بتاريخ ١٩٩٧/١٠/٧م مقال بعنوان: هذا ديننا.

(٥٢) صحيفة المجتمع العدد الصادر بتاريخ ١٩٩٨/١٢/٢٢م مقال بعنوان: جماعة التأصيل.

(*) حيث نجد أن عبد الحميد إبراهيم قد غَيَّرَ اسم التأصيل إلى الوسطية وذلك لعدة أسباب اقتضتها الظروف حوله ومن هذه الأسباب:

١- أن مشروع الوسطية الذي تبناه بدأ يتشكل في أجزائه المختلفة التي بلغت ثمانية أجزاء.

٢- رأى أن مفهوم الوسطية أعم وأشمل من مفهوم التأصيل، إذ أن الوسطية تحتوى على التأصيل مضافًا إليها ما يستجد من تيارات معاصرة يمكن التعامل والحوار معها.

٣- لقى اسم الوسطية قَبولاً ورواجًا عند أصحاب الفكر والأدب، وكذلك المسئولين عن أجهزة الثقافة والإعلام.

٤- شعور العالم العربي بحاجته المُلِحة لتطبيق مناهج الوسطية سواءً على المستوى الفكري والديني والاجتماعي والثقافي.

(**) انظر وثيقة رقم (١)، بملاحق البحث.

(***) انظر وثيقة رقم (٢) بملاحق البحث توضح بعض كُتَّاب مجلة الوسطية.

- إقامة منتدى ثقافي في كل شهر يستضيف كبار المستشرقين والمفكرين في مصر والعالم العربي يتحاورون حول القضايا التي تخدم أهداف الوسطية، وقد صدر الجزء الأول من هذا الحوار تحت عنوان "في صالون الوسطية"[*].
- إصدار سلسلة كتب تحت عنوان "إصدارات جماعة الوسطية، وقد ظهر منها حتى الآن ثلاثة عشر كتابا".
- إصدار سلسلة أخرى تحت عنوان "كتاب الوسطية" وقد ظهر منها حتى الآن واحد وعشرون كتاباً.
- إنشاء جائزة سنوية تحت عنوان "جائزة الوسطية" تشجع الشباب على الاتجاه والكتابة حول الفكر العربى الأصيل[٥٣].

هذا ولم تذهب تلك الجهود عبثاً فقد بدأت الأنظار تتطلع نحو فكرة الوسطية ومن ذلك:

١- ظهور رسائل جامعية سواءَ كانت ماجستير أو دكتوراه تتخذ من الوسطية محوراً لدراستها.

٢- ظهور مؤلفات تخدم فكرة الوسطية مثل عبد الحميد إبراهيم والوسطية العربية د/محمد حسن غانم، عبد الحميد إبراهيم في حلم ليلة القدر د/رأفت رستم، عبد الحميد إبراهيم من منظور الوسطية العربية د/عبد الجواد الفحام، عبد الحميد إبراهيم والبحث عن هوية للأستاذ عبد الحافظ بخيت، عبد الحميد إبراهيم في عيون النقاد. مجموعة من المؤلفين.

٣- إجراء كثير من الحوارات حول الوسطية العربية في مجلات مصرية وعربية، وقد جمعها الصحفي مصطفى القاضي في كتاب يزيد على سبعمائة صفحة.

٤- ظهور كثير من الدراسات والأفكار التي تدور حول مذهب الوسطية، وقد جمعها الدكتور جمال التلاوى تحت عنوان "عبد الحميد إبراهيم خمسون عاماً من العطاء"[٥٤].

٥- إن كل هذه المجهودات التي قامت بها مدرسة الوسطية، ومازالت تقوم بها حتى الآن هي مجهودات ذاتية، ولو أتيح لجهة أو هيئة رسمية أن تتبنى هذه الأعمال لاتسعت نظرتها وتعمقت، وأتيح لها أن تتبوأ مكانها اللائق الذي ينتظرها كمذهب يغطى كل جوانب الحياة. ويعبر عن الأمة أدباً وفكراً وسلوكاً وكياناً، وأظن أن انتظار ذلك لن يطول، لأن المذهب يفرض نفسه مع مرور الأيام وتجدد الزمان. وبدأ العالم العربى يبحث عن هويته التي تميزه، والمذهب الأدبى الذي ينقذه من طغيان النظريات الغربية الوافدة، التي أثبت الواقع أنها لا تصلح، لأنها تعبر عن البيئات التي نشأت فيها، والظروف التي صيغت من أجلها. فهي نبات بيئتها الخاصة ولا يمكن أن ينمو في بيئة أخرى تختلف عنها فكراً وسلوكاً ومناخاً وطبيعة.

---

[*] انظر الوثيقة رقم (٣، ٤) بملاحق البحث.

([٥٣]) انظر الوسطية العربية – الجزء الأول، د. عبد الحميد إبراهيم، ص١٥-١٦، دار طيبة للنشر، ط٢، ٢٠٠٥.

([٥٤]) انظر المرجع السابق صـ ١٦.

ملخص البحث
مدرسة الوسطية في النقد
نشأتها وتطورها

لاشك أن تأسيس مدرسة نقدية أونظرية نقدية عربية كان حلماً راود فكر الأدباء والنقاد بل والرواد فى العصر الحديث ،خاصة إذا علمنا أن كل المدارس النقدية الحديثة جاءت إليها وافدة من أوروبا، وبالتالي فإن هذه المدارس نشأت في بيئة غير البيئة العربية وظروف تختلف عن ظروفنا، بل إن هذه المدارس في أساسها تعود إلى مذاهب فلسفية أملتها ظروف وبيئات المجتمعات الغربية.

وعلى ذلك فإن هذا البحث يرصد أول محاولة في العصر الحديث تحاول أن تنقب في أعماق التاريخ العربي بكل ما يحوي من مذاهب فلسفية ورؤى فقهية ودراسات مجتمعية من أجل الوصول إلى مذهب نقدي عربي أطلق عليه مذهب الوسطية الذي بدأ بفكرة التأصيل وانتهى إلى مدرسة نقدية عربية أطلق عليها مدرسة الوسطية التي تشكلت في رؤية فلسفية ومذهب نقدي وتحمس مجموعة من الرواد من الأدباء والمفكرين والتلاميذ الذين رأوا فيها ما يشكل مدرسة نقدية بمعناها الواسع.

The search summary

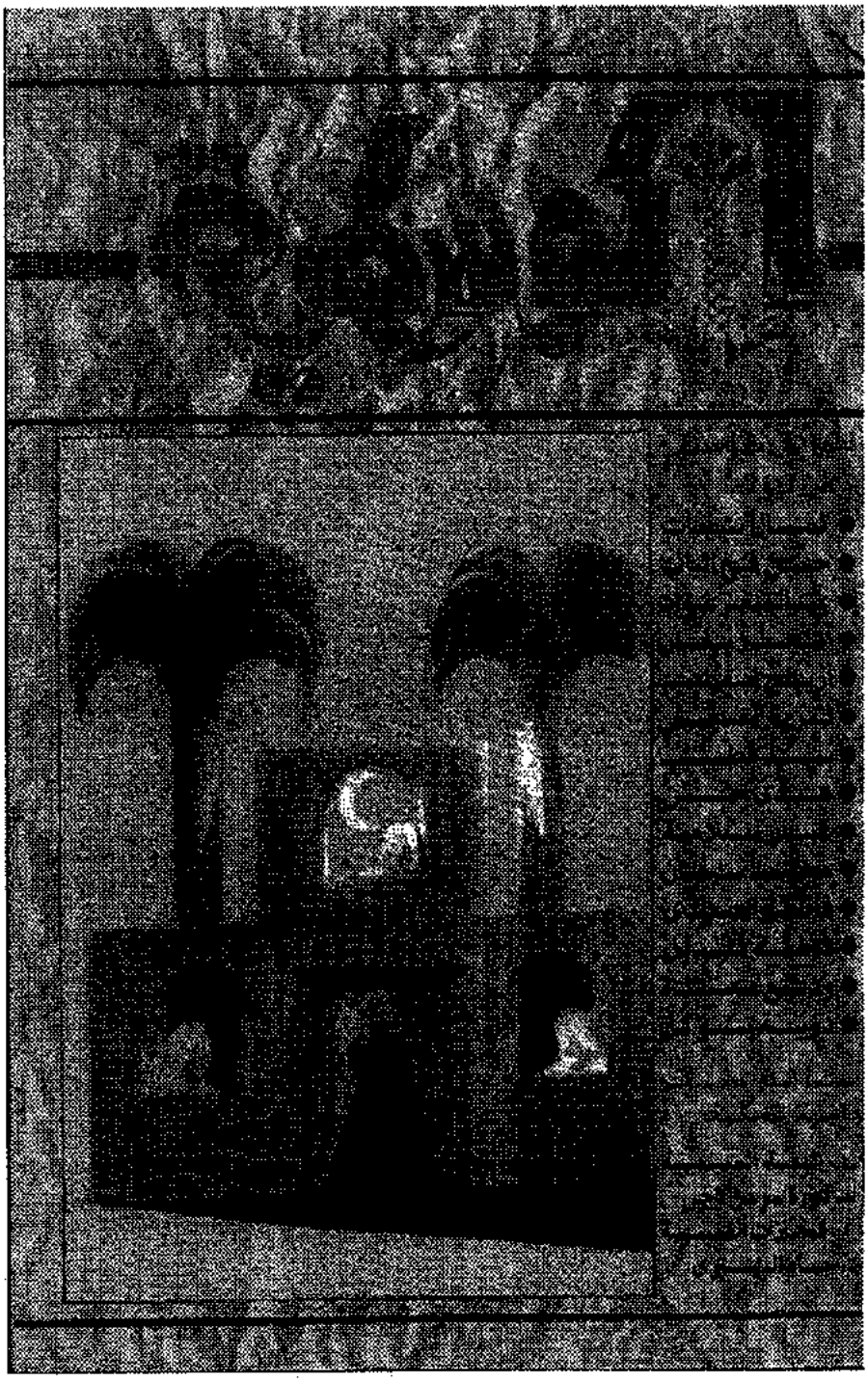
The school of the critical Wasateya

Its birth and evolution

No doubt that founding a critical school or an Arabic critical theory was a dream had the thoughts of not any the men of letters and criticism but also the pioneers of the modern age, especially if we put in our mind that the critical modern schools were comers from Europe, consequently these schools were founded in an environment that was Arabic and in conditions that are different from ours. Also, these school basically goes back philosophical doctrines brought from the conditions and the environments of the western societies.

So, this research states the first trial in the modern age trying to look (seek) for the depths of the Arabic history including the philosophical doctrines Fikhs views and social societies to get to an Arabic critical doctrines having the name "the Wasateya Doctorire" that began with the idea if rooting and ended to be an Arabic critical school "El-Wasateya school" which has been formed in philosophical views and a critical doctorire and a group of pioneers, men of letters, thinkers and students have been eagered to this and thought that can form a critical school in its wide meaning.

ملاحق البحث

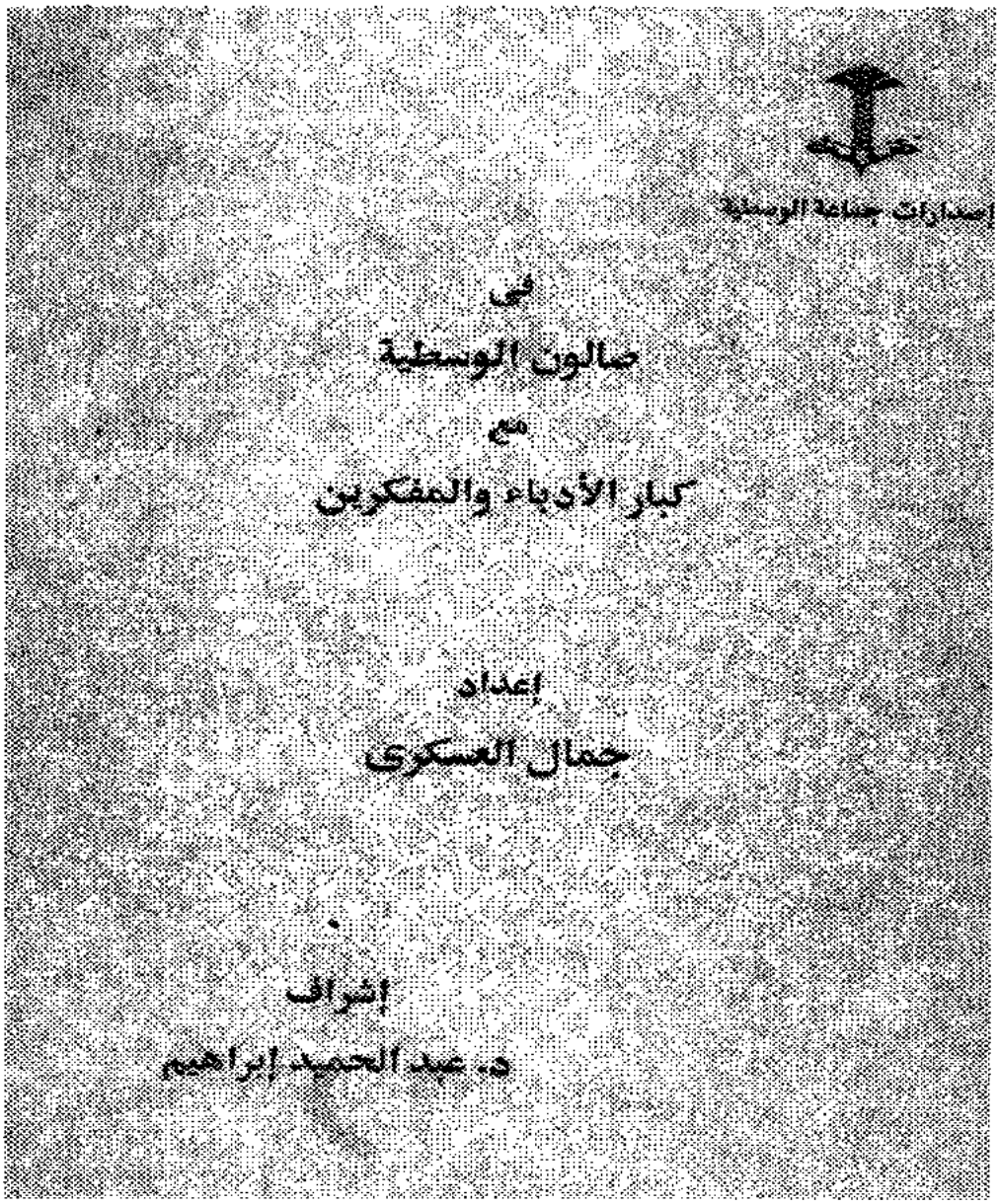


وثيقة رقم (١)

غلاف مجلة الوسيطة يوضح بعض أهم كتابها

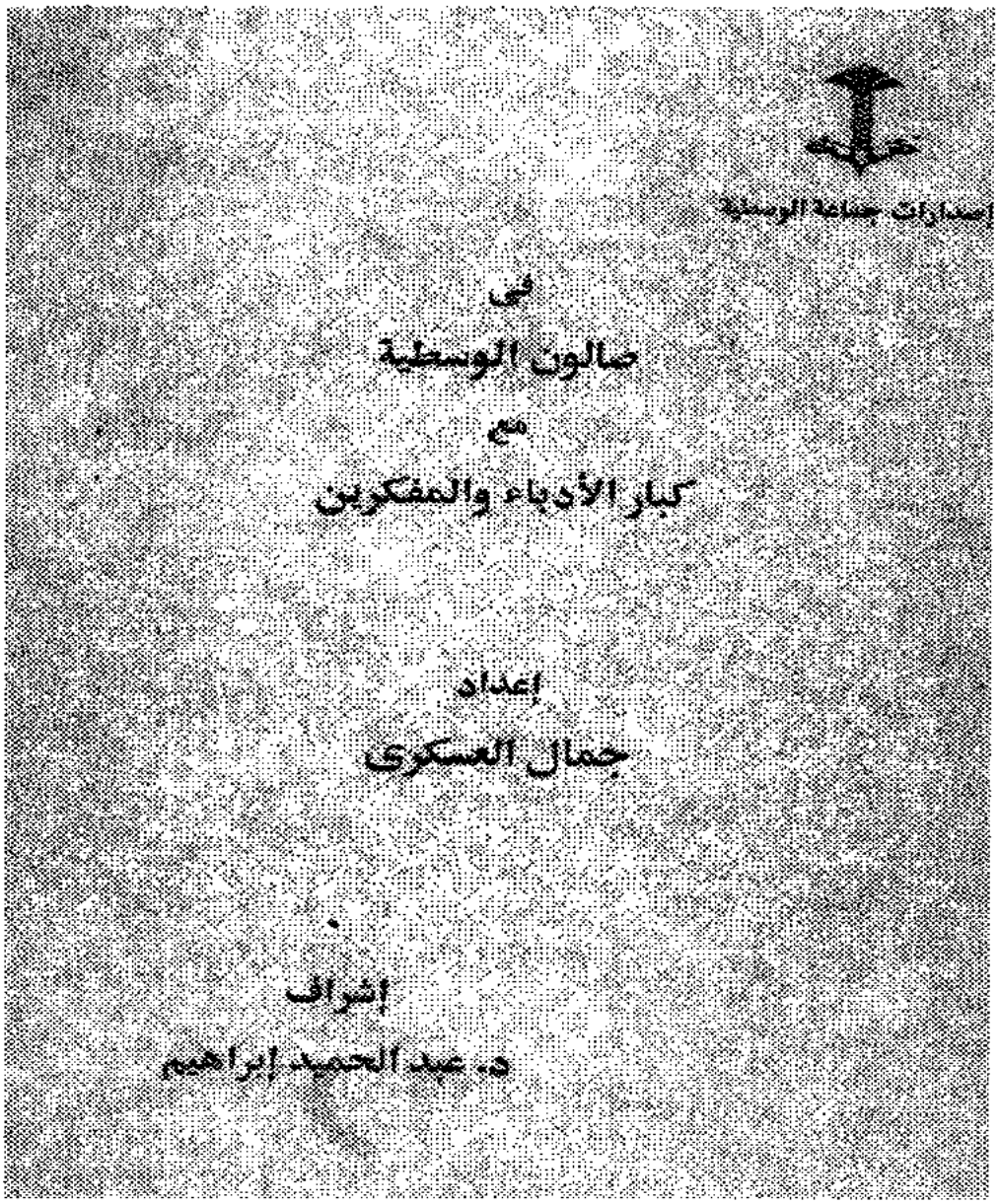
وثيقة رقم (٢)

توضح هيئة تحرير مجلة الوسيطة



الوثيقة رقم (٣)

توضح إصدارات صالون الوسيطة



المصادر والمراجع:

١. الاتجاه النقدي لدى مدرسة الديوان، د. القطب يوسف، ١٩٩٨.
٢. اتجاهات النقد الأدبي العربي، د. محمد السعدي فرهود دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٠.
٣. إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، د. سمير حجازي، دار طيبة للنشر، ٢٠٠٥م.
٤. الأوراق الندية في تاريخ مصر الإسلامية، د. محمود عبد الفتاح مكتبة الآداب د.ت.
٥. بحوث مهرجان طه حسين إشراف الدكتور عبد الحميد إبراهيم، العدد الثالث عشر، يناير ١٩٨٧.
٦. ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة، جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١.
٧. تحولات الفكر والسياسة، د. محمد جابر الأنصاري، مركز الأهرام للترجمة والنشر، د.ت.
٨. تذوق الآداب، د. محمود ذهني، مكتبة الأنجلو المصرية د.ت.
٩. التعادلية، توفيق الحكيم، مكتبة الآداب، الجماميز د.ت.
١٠. ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة، جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٩٧١.
١١. حوار مع عبد الحميد إبراهيم حول قضايا الفكر والآداب، إعداد مصطفى القاضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.
١٢. الخطط التوفيقية، علي مبارك، ج١١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.
١٣. الشرق الفنان ذكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
١٤. شواهد ومشاهد، د. عبد الحميد إبراهيم، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠١م.
١٥. صحيفة الشعب، العدد الصادر بتاريخ ٧ أكتوبر، ١٩٩٧م.
١٦. صحيفة المجتمع العدد الصادر بتاريخ ٢٢ ديسمبر، ١٩٩٨م.
١٧. عبد الحميد إبراهيم نصف قرن من العطاء مجموعة من الباحثين إشراف جمال التلاوي، دار الهداية – المنيا د.ت.
١٨. عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية د. سيد قطب، د. عبد المعطي صالح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.
١٩. علم النقد، د. نبيل راغب مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.
٢٠. فلسفة الجمال، د. أميرة حلمي مطر، سلسلة كتابك رقم ١٣، دار المعارف، ١٩٧٩م.
٢١. مجلة التأصيل – العدد الأول، ١٩٩٧م.
٢٢. مجلة التأصيل – العدد الثاني، ١٩٩٧م.
٢٣. مجلة رسالة الجامعة – العدد الأول، ١٩٨٧م.
٢٤. مجلة الفهرست، العدد السادس عشر، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٦م.
٢٥. مجلة المخطوطات العربية، العدد الأول، ١٩٩٢م.
٢٦. المعارك الأدبية في مصر، أنور الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م.
٢٧. معجم مصطلحات الأدب، د. مجدي وهبه، د.ت.
٢٨. مناهج النقد الأدبي، أندريك أندرسون أمبرت، ترجمة الطاهر مكي، دار المعارف، ١٩٩٢.

٢٩. نظرية الأدب المعاصر، د. ديفيد بشبندر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.
٣٠. الوسطية العربية، الكتاب الأول، د. عبد الحميد إبراهيم، دار طيبة، للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
٣١. الوسطية العربية، الكتاب الثاني، د. عبد الحميد إبراهيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.