# الرؤية التراثية للعالم في خطاب إدريس بلمليح النقدي

**محمد رفدي (طالب باحث)**
**جامعة أبي القاسم سعد الله العاصمة**

ليس العمل الأدبي أو النقدي في النهاية إلا رؤية للعالم، تنبع من الطابع الاجتماعي للإبداع حسب لوسيان غولدمان، لكن هذه الرؤية لا تُعبر عن المجتمع كله، بقدر ما تُعبر عن طبقة اجتماعية معينة، أو فقط زمرة من هذه الطبقة، التي يعبر العمل الأدبي أو النقدي عن مجموع توجهاتها وأحاسيسها وتطلعاتها وأفكارها. وهو ما يعني أن رؤية العالم ليست تعبيرا فرديا، لكنها تعبير جماعي، حتى وإن تجلى هذا التعبير في آثار فردية من خلال الكتابات الإبداعية أو الدراسات النقدية التي تعبر بالدرجة الأولى عن رؤية الزمر الاجتماعية التي ينتمون إليها، والتي ربما تولدت بدورها عن رؤية اجتماعية أوسع وأشمل منها، كما سنرى مع رؤية العالم عند الناقد المغربي إدريس بلمليح، التي تجد أساسها الفكري في رؤية مجموعة من النقاد المغاربة التي تولدت عنها، فيما تجد أساسها الاجتماعي في رؤية حركات اليسار السياسي المغربي، التي استقطبت بدورها عديد الأسماء النقدية التي تنتمي للمجموعة السالفة الذكر، والتي استمدت منها أفكارها وتنظيراتها.

## - مسار إدريس بلمليح النقدي:

من الضروري أن نتتبع مسار إدريس بلمليح النقدي، لأن ذلك هو النهج الذي سيوصلنا في نهاية المطاف لرؤيته للعالم، بعد الوقوف عند أهم المحطات التي بلورت معالم تجربته، فإدريس بلمليح (**1948 – 2013**) يمكن اعتباره أحد أهم الأسماء النقدية العربية، التي تبنت المناهج المعاصرة، وطبقتها على الأدب العربي ،بداية بالمنهج الذي توسله في إعداد مذكرة الحصول على دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي (دكتوراه السلك الثالث) العام **1983** من كلية الآداب – الرباط، والتي كان عنوانها: الرؤية البيانية عند الجاحظ[01]، والتي حاول من خلالها أن يطبق البنيوية التكوينية على آثار الجاحظ، تحت إشراف أستاذه الناقد المعروف (أمجد طرابلسي)[02]، الذي يؤكد في مقدمة هذا البحث أن رؤية الجاحظ البيانية التي خلص إليها تلميذه (ادريس بلمليح) " ليست شيئا منعزلا بذاته، بل هي بنية متماسكة يمكن إدماجها في بنية أكمل هي بنية الفكر الاعتزالي نفسه، كما أن بنية الفكر الاعتزالي هي بدورها غير مستقلة عن شبكة العلاقات الاجتماعية التي عاش الجاحظ وزملاؤه من أصحاب الاعتزال في كنفها"[03]

وانطلاقا من حبه للتراث العربي وولعه به، فقد تقدم سنة **1992** لكلية الآداب في الرباط، بأطروحة لنيل درجة الدكتوراه، اختار لها موضوعا لا يخرج عن إطار الاهتمام بالتراث العربي، متوسلا هذه المرة منهجا نقديا معاصرا مغايرا، وهو نظرية التلقي، للكشف عن طريقة تلقي العرب للمختارات الشعرية، حيث عنون أطروحته ب: (المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام)[04]، وقد أشرف على هذه الدراسة في البداية الأستاذ أمجد طرابلسي، ثم محمد مفتاح.

والواقع أن إدريس بلمليح، وإن كان واضحا ودقيقا في تبنيه البنيوية التكوينية في دراسته الأولى، فإنه في دراسته الثانية وإن تبنى نظرية التلقي، إنما تبناها كجزء من نظرية أعم وأشمل، وهي نظرية التواصل، فرغم اعترافه بأهمية نظرية التلقي كما جاء بها إيزر وياوس، إلا أنه لا يرى فيها إلا جانبا من جوانب التواصل الفني، وهو ما يعني حسبه" أن نظرية التلقي ليست سوى جزء من نظرية أشمل هي نظرية التواصل"[05] وبغض النظر عن هذه

التوليفة المنهجية، فإننا نجده في النهاية يستند على الدعائم التي أرسى عليها إيزر وياوس نظريتهما، إنه يستند على دعائم نظرية القراءة، في إطار ما يسميه بنظرية التواصل التفاعلي، كما فعل في دراسات أخرى كتلك الموسومة ب: (القراءة التفاعلية: دراسات لنصوص شعرية حديثة ) الصادرة سنة **2000** وذلك من منطلق أن النص الفني هو موقع للتفاعل بين المبدع والمتلقي.[06] ومع كل هذا فإن التهجين المنهجي الذي يعتمده بلمليح لا يقتصر على المزج بين المناهج النصية فحسب، إنما يتعداه إلى استدعاء المناهج السياقية وفق ما تقتضيه طبيعة الدراسة، وهو ما ذهب إليه في دراسات أخرى نذكر منها: البنية الحكائية في رواية المعلم علي **(1985)**، المدرسة الرومانسية **(1988)**، قراءة في القصيدة التقليدية **(1999)**، رحلة القلق والعشق في شعر عبد العزيز محيي الدين خوجة **(2003)**، من الخيال إلى ما بعد الخيال عند عبد الله باشراحيل **(2004)**، الذات الإبداعية فى شعر د. عبد الولى الشميرى **(2007)** وغيرها.

ولعل المتصفح لهذه العناوين سيكتشف منذ البداية نزوع إدريس بلمليح إلى البحث في كل ما له علاقة بالتراث، بداية بأعمال الجاحظ وفرقته المعتزلة وما يحيطها من طبقة اجتماعية ومؤثرات اقتصادية وسياسية، مرورا بالمنتقيات الشعرية الجاهلية ممثلة في المفضليات وحماسة أبي تمام وانتهاء بعلاقة هذا التراث بالمكان من خلال اهتمامه بأدب الجزيرة العربية، بعد أن كرس لبعض أسمائها مثل: عبد العزيز محيي الدين خوجة، وكذا عبد الله باشراحيل، اللذين خص كلا منهما بدراستين مطولتين، إضافة إلى دراسات أخرى تتعلق بكتاب من اليمن وعمان وغيرهم، وهو ما يكشف لنا عن رؤية العالم التي يصدر عنها منهج إدريس بلمليح النقدي، وهي رؤية تراثية خالصة، تحاول أن تُسقط الحاضر على الماضي، وتتغلغل في هذا الماضي وتفهمه بوسائل وآليات ومناهج الحاضر.

## الرؤية التراثية للعالم عند إدريس بلمليح:

قبل محاولة الكشف عن رؤية العالم عند إدريس بلمليح، يجب أن نعود للتذكير بمفهوم رؤية العالم، حيث المقصود بها بالتحديد "هذا المجموع من الطموحات، من المشاعر والأفكار التي تضم أعضاء مجموعة (وفي الغالب طبقة اجتماعية) وتواجهها بمجموعات أخرى".[07]

هذا يعني أن رؤية العالم في حقيقتها تعبير جماعي وليست تعبيرا فرديا، فلا أحد يستطيع أن يخلق لنفسه رؤية للعالم، وأن هذه الرؤية تتعلق بالضرورة بمجموعة اجتماعية قبل أن يتداولها الكاتب، أي أن الأعمال الأدبية والفنية الكبرى هي التي تحيل عليها، ولولاها لظلت غير مفهومة.[08]، ولذلك فإننا حين نتحدث عن رؤية العالم عند إدريس بلمليح، فإنما نحن نتحدث عن رؤية العالم عند طبقة أو زمرة اجتماعية، هي ذاتها التي انبثقت عنها حركة نقدية وأدبية وفكرية تحمل رؤيتها وتتحدث بلسانها. إن الكشف عن هذه الرؤية، لا يمكن أن يتم خارج الأعمال الأدبية (كما أشرنا إلى ذلك سابقا)، وهو ما يعني ضرورة العودة إلى أعمال إدريس بلمليح والاطلاع على أكبر قدر منها، للكشف عن رؤيته للعالم التي يشترك فيها مع زمرته الاجتماعية.

## تجليات الرؤية التراثية في أعمال إدريس بلمليح.

لقد حاولنا أن نطلع بشيء من التدقيق والتمحيص على عملي إدريس بلمليح النقديين ــ الرؤية البيانية عند الجاحظ، والمختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب ــ انطلاقا من توسلهما لمنهجين نقديين معاصرين واضحين،كما لم نفوت فرصة قراءة بعض أعماله الأخرى التي توفرت لدينا،كدراسته الموسومة ب: "القراءة التفاعلية، دراسات لنصوص شعرية حديثة "هذا وقد شملت قراءتنا بعض أعماله الإبداعية، أي رواياته، ونخص بالذكر رواية "خط الفزع"، مع الاطلاع على بعض الدراسات التي تناولت روايته (القصبة).

هذه الإحاطة ببعض أعماله سمحت لنا برصد تجليات الرؤية التراثية للعالم عند إدريس بلمليح كما سيتضح ذلك فيما يأتي:

**أولا. الرؤية التراثية في "الرؤية البيانية عند الجاحظ":** في هذه الدراسة لا تتجلى الرؤية التراثية عند إدريس بلمليح فقط في تعاطيه مع الإنتاج الفكري والإبداعي للجاحظ باعتباره موضوعا تراثيا يمكن أن يؤسس لرؤيته تلك فحسب، إنما يتجاوزه لدراسة الفكر الاعتزالي برمته، والأساس الاجتماعي لقيام ونشأة هذا الفكر، وهو ما يعني أنه يبحث في جذور ومرجعيات التراث الذي كان عاشقا له ومعتزا به[09] كما يؤكد ذلك أستاذه أمجد طرابلسي في تقديمه لهذه الدراسة، التي يمكنها أن تشكل قاعدة لرؤيته التراثية، والتي يقر بأن دراسة واحدة لا تكفي لاكتمالها، حيث "لا زالت بعض الجوانب من فكره غير واضحة وضوحا تاما أو مدروسة بما فيه الكفاية ... كما أنها وربما للسبب نفسه لم توضح نوع الترابط الذي تعرض له الجاحظ فتتوصل تبعا لذلك إلى تصور جاحظي عام للأثر الفني، وما يثيره هذا التصور من مسائل متفرعة يمكن اعتبارها أجزاء رؤية نقدية تخصه دون غيره ممن سبقه أو لحقه، ولعل المستقبل يسمح بما يعين على إنجاز هذا المشروع".[10] وهو المشروع الذي حاول أن يستكمل أجزاء رؤيته من خلال دراسات أخرى على صلة بالتراث كما فعل في المختارات الشعرية.

**ثانيا. الرؤية التراثية في "المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام":** إن عودة إدريس بلمليح إلى التراث لاستكمال رؤيته التي تتخذ هذا الأخير قاعدة، كانت من بوابة الشعر الجاهلي ومن طريقة تلقي العرب له، انطلاقا من تساؤل مركزي طرحه في مستهل دراسته هذه، وهو "لماذا يحتفظ التاريخ ببعض الآثار الشعرية ويتناسى أو يهمل أشعارا كثيرة غيرها، وكيف يصمد نص شعري محدد ــ ضمن بنية ثقافية شفوية ليست الكتابة أو التدوين سوى مكون خارجي بالنسبة لمكوناتها الوظيفية ــ إزاء المحو الذي لابد للزمن أن يمارسه في كل خطاب؟، هل الأمر يتعلق بالنص في حد ذاته؟ أم أن هناك من العوامل الخارجية ما يجعله نصا قادرا على أن يصبح أثرا فنيا؟"[11]

إن الإجابة عن هذا السؤال بالنسبة لبلمليح، هي اهتداء لاكتشاف سر خلود بعض مواضيع التراث دون غيرها، فهذا الخلود هو الذي بات يغريه بتبني الرؤية التراثية التي يمكن أن تسهم في تغيير الواقع المؤلم أو الهروب منه بالبحث عن بديل له.

في هذه الدراسة يخلص إدريس بلمليح إلى أن النص التراثي ــ ممثلا في المفضليات وحماسة أبي تمام ــ يحمل دهشته الفنية معه، أو أنها كامنة فيه، وهذه الدهشة كما يقول: أمر مشترك بين قراء كثيرين برروها في ضوء أجهزة قراءة متعددة، حاول رصد مكوناتها وتتبع تطورها التاريخي، ثم تقدم بمشروع قراءة يتكامل معها في مستوى الدهشة الجمالية وفي مستوى بعض مكونات الأجهزة بما يمكن أن يكون انبثاقا جديدا للفعل الجمالي الكامن في النص العربي القديم ولرد الفعل إزائه.[12]

وعلى خلاف النص العربي القديم فإن النص الحديث ــ كما يرى بلمليح في دراسته (القراءة التفاعلية دراسات لنصوص شعرية حديثة) ــ لم يحقق لذاته هذا الخلود كما سنرى.

**ثالثا. الرؤية التراثية في "القراءة التفاعلية دراسات لنصوص شعرية حديثة":** هذه الدراسة يعتبرها إدريس بلمليح امتدادا لدراسته السابقة "المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب "فهي حسبه لا تكاد تختلف أيما اختلاف عن اختياره في المختارات الشعرية عند العرب، ذلك أن الأمر فيهما معا يتعلق بنظرية التواصل التفاعلي

كما يقول.[13] وربما كان الاختلاف الوحيد الموجود بين الدراستين، هو أن الأولى تهتم بالشعر الجاهلي الخالد، أما الثانية فتهتم بالشعر الحديث الذي لا يمكنه أن يحقق هذا الخلود.

ينطلق إدريس بلمليح من رأي طه حسين الذي يعبر فيه عن إعجابه بالقصيدة التقليدية حتى وإن كانت تصدر عن شاعر معاصر، فهو لا يستطيع إنكار جمالية هذا الشعر، بنحو ما لا يستطيع قبولها، أي أنه يعيش بإزائها رد فعل مندهش، يقبل ويرفض في آن واحد، رد فعل يعكس المفارقة الخطيرة بالنسبة لكل إبداع خالد، إنه رائع ولكنه لا يستطيع أن يكون في روعة الآثار الفنية التي سبقته.[14]

بدوره يشير محمد بنيس إلى هذه المفارقة، التي تكمن حسبه في الدهشة الجمالية بإزاء القصيدة التقليدية، وهي دهشة عبر عنها بمصطلح يدل على حدة المفارقة، ونقصد بذلك مصطلح "الفتنة" أي فتنة التقليدية التي لا نمتلك بإزائها إلا أن نفتتن.[15] إن الأمر هنا ينطبق على منهج مدرسة الإحياء أو البعث، التي آثر أصحابها العودة إلى الماضي الأدبي يستنسخونه ويقلدونه ويحاكونه، معتقدين أنهم بهذه الطريقة يعيدون إلى أدبنا العربي الاعتبار بعد أن أصابه الوهن والعجز، رغم أنهم في الحقيقة لا ينتجون غير صور مشوهة عن هذا الماضي، إلا أنهم يعيدون بعث الحركة في هذا الماضي الذي تكلس في مرحلة تاريخية معينة ، وهو ما يفسر الجنوح إلى التجديد الذي تجلى أكثر منتصف القرن الماضي، من خلال القصيدة الجديدة، القصيدة الحرة، وقصيدة النثر وغيرها من الأشكال الشعرية التي يرى إدريس بلمليح أنها مجرد عبث وهلوسة لغوية، كما يؤكد ذلك وهو يتناول بالتحليل أعمال واحد من كبار شعراء المغرب، ونقصد بذلك محمد بنيس الذي ينفي عنه أي تصور حسي أو تجريدي للألفاظ خارج التعلق الإبداعي الذي يخضعها له، ولذلك فإننا لا نستطيع باعتبارنا قراء أن نعطي لغة بنيس أي ضرب من التصور المعجمي أو التركيبي إلا إذا اعتبرناها قائمة على مجاز التخيل[16]

وما يُقال عن محمد بنيس يُقال أيضا عن بقية شعراء الحداثة الذين قام بتحليل أعمالهم مثل، عبد الله راجح، وسليم بركات وسيف الرحبي، الذين تبقى أعمالهم قابلة لكل قراءة ممكنة، بسبب الصعوبات الكبيرة الموجودة على مستوى التلقي بحكم افتقار المبدع والمؤول لذخيرة مشتركة بينهما، قد يستطيعان عبرها إقامة تفاعل تواصلي حيوي ومنتج.[17]

وهذا يعني أنه حتى في ظل وجود هذه الذخيرة المشتركة بين الشاعر والقارئ فإن التفاعل بينهما ليس مضمونا، وهذا يعني ضمنيا ــ حسب بلمليح ــ عجز القصيدة الحداثية عن تحقيق هذه الفتنة التي تمتلكها القصيدة التقليدية، وهو ما يكرس للرؤية التراثية لديه.

**رابعا ـ تجليات الرؤية التراثية في أعمال بلمليح الإبداعية:** رغم الاختلاف الكبير بين العملية النقدية، كممارسة فكرية تخضع لجملة من الضوابط المنهجية والمعرفية من جهة، والعملية الإبداعية كممارسة فنية تخضع للخيال، إلا أنه لا غرابة في إمكانية تحديد رؤية العالم عند الكاتب انطلاقا من كتاباته النقدية، واستلهامها في ذات الوقت من أعماله الإبداعية، وهو ما نسعى إليه من خلال اطلاعنا على روايته (خط الفزع).[18]، وعلى بعض الدراسات التي تناولت روايته القصبة.

فروايته "خط الفزع" ذات الملمح السير ذاتي تتأطر في فضائين أساسيين، هما فضاء مدينة فاس من جهة، وفضاء مدينة الدار البيضاء من جهة أخرى. فالأولى (فاس) تتميز بحياة اجتماعية تسيطر عليها قصص وخرافات وحكايات أغلبها يصدر عن خصوصية مدينة قديمة لا تزال تحتفظ ببعض أسمائها الرمزية التي حملتها بعض الأبواب، أو الأحداث التاريخية أو تجسدت في أنماط تعبيرية كقصائد الملحون والخرافات والقصص التي كانت متداولة بين الناس، وعلى العكس منها مدينة الدار البيضاء التي تمثل الفضاء الثاني للرواية، المجسد للتحديث والـــــذي يتنصل

من جذوره ولا يعبر عن غير اللحظة الراهنة، لحظة الحاضر الذي يؤسس لقطيعته بالماضي، حيث يغيب كل شيء ويصبح المال فقط والعلاقات النفعية والانتهازية والمصالح الضيقة هي سيدة الموقف.[19]

إن الانتقال من مدينة فاس إلى الدار البيضاء، هو محاولة للبحث عن الفردوس المفقود، لكن هذا البحث يبوء بالفشل ويتحول إلى جملة من الانتكاسات والانكسارات، فتصبح العودة إلى مدينة فاس أكثر من ضرورية، لكنها عودة لا ترمي فقط إلى الاستكانة إلى الماضي والهروب إليه، بقدر ما كانت تتضمن إرادة المقاومة لاستعادة صورة عن هذا الماضي المفتقد والاحتفاظ بها كما في حادثة رفض دفن الجدة إلا في المنزل.[20]

إن الماضي المقصود هنا ليس هو ذلك المرتبط بالطفولة فحسب، ولكنه المرتبط بالهوية، الماضي الذي يحضر من خلال التراث ببطولاته وأمجاده في ظل واقع يستترف الإنسان ويجرده من إنسانيته، ولأن الرواية تشتغل بقصص الطفولة والسيرة الذاتية فمن الطبيعي أن تعبر عن رؤية العالم عند كاتبها الذي نجح حسب اعتقادنا في بلورتها من خلال شخصيات الرواية، كجد الراوي والمغنية بريكة وابنتها ياسمين والسارد عمر وغيرهم من الشخصيات.

في روايته "القصبة" وصف للحياة داخل أسوار القصبة، بكل ما ترمز إليه هذه الحياة من انحباس وفقر وقهر وانغماس في الانهزامية، وجنوح إلى الماضي، حيث الحدث الروائي يتضمن جدلية الحضور والغياب وتنويعاتهما.[21] فالغياب هنا يمتد ليستغرق الزمن الماضي البعيد، يتوق من خلاله إلى تخليص القلعة من انحسارها وعزلتها وانغلاقها وضيق أفقها، إنه الهروب دوما للتاريخ للتكريس للرؤية التراثية.

**الأساس الفكري للرؤية التراثية في النقد المغربي المعاصر:** من الطبيعي جدا أن نبحث عن تجليات الرؤية التراثية في النقد المغربي المعاصر، لأن ذلك ضرورة منهجية تمليها طبيعة التحليل البنيوي التكويني الذي يفرض على الباحث ــ بعد أن يكشف عن رؤية العالم عند الكاتب أو الناقد موضوع دراسته ــ أن يكشف عن بنية أوسع وأشمل تولدت عنها هذه الرؤية، وهو ما نسعى إليه بالكشف أولا عن الزمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها الناقد إدريس بلمليح، والتي ستتقاسم معه بكل تأكيد نفس النظرة إلى العالم.

لقد وجدنا أن الزمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها إدريس بلمليح، لا يمكنها إلا أن تكون من النقاد والأدباء والمفكرين الذين يشتغلون على التراث، ويتقاسمون نفس النظرة إلى هذا التراث.

لأن المواقف من التراث ليس واحدا، كما يشير إلى ذلك محمد عابد الجابري الذي يصنف التيارات التي تعاملت مع التراث في ثلاثة اتجاهات رئيسة وهي:

**الاتجاه الأول:** يمثله السلفيون الذين لا يرون في التراث أكثر من وسيلة يستعيدون بها مجد الحضارة الإسلامية، أمر ــ حسبهم ــ يمكن أن يتم بمجرد إحياء هذا التراث، من خلال علاقة بين "الماضي" و"المستقبل" تقوم على إلغاء الحاضر، لأن هذا الحاضر ملك للغرب المهيمن والمسيطر، ليبقى الوهم الذي سقط فيه هذا التيار يكمن في الاعتقاد بأن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، وهذا الوهم يعود إلى طبيعة القراءة السلفية للتراث، وهي قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث.[22] ومن الطبيعي أن يتسبب مثل هذا الفهم الأحادي للتراث (حسب اعتقادنا) في نشأة نوع من الوصاية على التراث، حيث يصبح حكرا على هذا التيار الذي لا يقف على نفس المسافة من جميع مكونات، بل يعمد إلى إلغاء وإقصاء بعض العناصر التي لا تنسجم مع رؤيته ولا تخدم أهدافه وتوجهاته

**الاتجاه الثاني:** ويمثله التيار الليبرالي العربي، الذي يرى في التراث وسيلة مساعدة لنا كي نعيش حاضرنا على أحسن وجه من خلال التعامل الجيد مع هذا التراث، لكن الحاضر الذي يبتغي هذا التيار أن نعيشه، هو الحاضر الذي يصنعه الغرب، وبالتالي فإن النظرة إلى التراث تكون بعيون ومناهج ورؤى غربية، أي أن الأمر هنا يتعلق بالقراءة الاستشراقية وما يترتب عنها من تأثر للأساتذة والباحثين العرب، الذين لا يمكن لقراءتهم للتراث أن تتجاوز رده إلى أصول يهودية ومسيحية وفارسية ويونانية وهندية وغيرها.[23]

**الاتجاه الثالث:** ويمثله تيار اليسار العربي الذي يرى في إعادة بناء التراث وسيلة لتحقيق الثورة، وفق العلاقة الجدلية المعروفة، حيث المطلوب من التراث المساعدة على إنجاز الثورة، والمطلوب من الثورة إعادة بناء التراث، لكن المشكل حسب الجابري يكمن في طريقة تبني المنهج الجدلي، كمنهج (مطبق) وليس كمنهج (للتطبيق)، وهكذا ــ يضيف الجابري ــ فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين "المادية" و"المثالية" من جهة أخرى، ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع "المضاعف"[24]

إن هذا التيار هو الذي ينتمي إليه إدريس بلمليح، وهو ذاته الذي كان ينتمي إليه في يوم من الأيام محمد عابد الجابري نفسه قبل أن تنضج رؤاه ويتحول إلى التحليل الابستيمولوجي، وهو التيار ذاته الذي سيشكل الزمرة الاجتماعية التي تتقاسم مع إدريس بلمليح رؤيته التراثية.

**النقد الأدبي المغربي وقضايا التراث:** لعل النضج الذي بلغه النقد المغربي ابتداء من سبعينيات القرن الماضي، سمح له بتأسيس معرفته الخاصة به، القائمة على اكتشاف عوالم النص وفق إجراءات منهجية واضحة، فسحت له المجال كي يتحول إلى خطاب متعدد التوجهات متنوع التجليات، فقد أدرجت ضمن هذا الخطاب موضوعات لم تكن من صميم اهتمامه، كموضوع التراث الذي تحول مع الوقت إلى هاجس عند بعض النقاد، الذين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

**01 ــ عبد الفتاح كيليطو وتحديات تأويل النص التراثي:** من بين أكثر النقاد المغاربة الذين اشتغلوا على التراث، نجد عبد الفتاح كيليطو، الذي أنجز عديد الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، نذكر منها: الأدب والغرابة، الحكاية والتأويل (دراسات في السرد العربي)، المقامات: (الحكايات والأنساق الثقافية لدى الهمذاني والحريري)، وأبو العلاء المعري أو متاهات القول، لن تتكلم لغتي، العين والإبرة (دراسة في ألف ليلة وليلة) وغيرها من الدراسات التي تشكل العمود الفقري لمشروعه النقدي الذي يقوم على استنطاق التراث بأدوات وآليات مناهج الحداثة وما بعد الحداثة، ولكن مع مراعاة خصوصية عصر التراث، الذي يختلف بكل تأكيد عن عصر كيليطو، وهذا الأمر لا يتم إلا بمطابقة الماضي مع ما يتلاءم والعصر، فعبد الفتاح كيليطو نجده حريصا على هذا الأمر من خلال انتقائه لنماذج بعينها دون غيرها، رغم اعترافه بما يمكن أن يسببه هذا الانتقاء من ضرر للنصوص حيث يقول: "صحيح أنني باختياري هذا سأقطع رجلي النص لكن لي بعض العذر"[25]

**02 ــ سعيد يقطين والدعوة لوعي جديد بالتراث السردي العربي:** من بين الأسماء التي اهتمت بالتراث السردي العربي نجد السعيد يقطين، الذي نشر العديد من الأبحاث والدراسات التي تؤكد على خصوصية

السرديات العربية القديمة، نذكر منها: الرواية والتراث السردي من أجل وعي جديد للتراث، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، السرد العربي القديم مفاهيم وتجليات، قال الراوي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية ،ذخيرة العجائب العربية (سيف بن ذي يزن)، وغيرها من الأعمال التي قد لا يكون بعضها مستقلا بموضوع التراث السردي، ولكنه على صلة وثيقة به، مادام التراث بالنسبة لسعيد يقطين عبارة عن "نص" رغم ما في هذا النص من تنوع واختلاف.[26]، ولذلك فقد طرح في كتابه (الكلام والخبر) رؤية جديدة تتعلق بالموقف من التراث، رؤية تقوم على إعادة النظر في المفاهيم، ومن بينها مفهوم التراث ذاته الذي يراه متشعبا وفضفاضا، لا يستجيب للإجراء العلمي الدقيق، لأنه يشمل عديد الحقول كالأدب والفن والعمران والعادات والتقاليد وغيرها، ولذلك فإنه من الصعب جدا ــ كما يرى ــ حصره إذا نحن أخذناه، انطلاقا من مفهومه المتشعب، ذلك أن كثيرا من العناصر في الحياة العربية، لها صلة بالماضي ولكن لا نتعامل معها باعتبارها تراثا.[27]

**03 ــ محمد مفتاح وهاجس التوفيق بين الحداثة والتراث:** اهتم محمد مفتاح بقراءة التراث من خلال مجموعة من الدراسات نذكر منها: في سيمياء الشعر القديم ــ مجهول البيان ــ الخطاب الصوفي، التلقي والتأويل، وغيرها من الدراسات التي جمع فيها بين التنظير والتطبيق، وهي ميزة يكاد ينفرد بها محمد مفتاح الذي يسعى للتأسيس لمنهجه الخاص الذي يقوم على التوفيق بين الحداثة والتراث، لأنه يرى أن ثمة قصور ونقص في الجانبين وجب تحاشيه، فمناهج الدارسين العرب ــ حسبه ــ فيها قصور لأنها لم تأخذ في الحسبان كل مكونات الخطاب، كما أن قصور ونقص دراسات الغربيين تكمن في مبالغتها في الاختزال.[28] هذا الأمر دفع محمد مفتاح للبحث عن منهجه الخاص الذي يقوم على المزج ــ في الدراسة الواحدة ــ بين عدة مناهج عربية وغربية بغية الوصول إلى صيغة توفيقية بين ما تستدعيه الحداثة وما يتطلبه التراث.

هذا، وقد اكتفينا بذكر هذه النماذج لأن المقام لا يتسع لتفصيل كل الأعمال التي اهتمت بالتراث، والتي يكفي أن نذكر منها: (نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة)، (النقد واللغة في رسالة الغفران)، **لأمجد الطرابلسي**، (بلاغة الخطاب الإقناعي) و(البلاغة العربية أصولها وامتداداتها) و(الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية) **لمحمد العمري**، (شعرية النوع الأدبي في قراءة النقد القديم) و(التبالغ والتبالغية، نحو نظرية تواصلية في التراث) **ليحياوي رشيد** (من وحي التراث) **لعباس الجراري** (العرب وتاريخ الأدب، نموذج كتاب الأغاني) **لبوحسن أحمد** (نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث) و(مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين) و(مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ ) **للشاهد البوشيخي** (تأبط شعرا، دراسة تحليلية في الشعر الجاهلي) **لأحمد بوزفور** وغيرها من الدراسات.

**الأساس الاجتماعي للرؤية التراثية:** من الطبيعي جدا أن يكون ثمة ارتباط وثيق بين الفنون والآداب والمجتمعات التي تحتضنها، فرغم كل المحاولات الرامية إلى تجريد الفن والأدب من أي التزام اجتماعي، إلا أن التجربة الإنسانية أثبتت عمق الصلة بينهما، ولذلك فإن محاولة البحث عن الأساس الاجتماعي للرؤية التراثية ــ التي تبناها الناقد إدريس بلمليح وثلة من النقاد والمفكرين المغاربة ــ تمر حتما عبر معرفة الواقع الاجتماعي المغربي في المرحلة التي بدأت تتبلور فيها ملامح هذه الرؤية، ونقصد بذلك مرحلة ما بعد إعلان الاستقلال عن الحمايتين الفرنسية والاسبانية، وما رافقها من أحداث سياسية وانتفاضات شعبية، بسبب الأوضاع المزرية التي أسفر عنها هذا الاستقلال.

## الوضع الاجتماعي والاقتصادي لمغرب ما بعد الاستقلال

يرسم الناقد المغربي نجيب العوفي في كتابه (مقاربة الواقع في القصة القصيرة المغربية) صورة قاتمة لاستقلال المغرب، فهو يصفه بالوضع المزري على جميع النواحي والأصعدة، فالمجال الاقتصادي فقد استقلاليته وأصبح رهن سيطرة أقلية تمادت في تجويع الشعب واستعباده، ففي قطاع الفلاحة مثلا كان **10 %** فقط من كبار الملاكين والزراعيين يستحوذون على **60%** من الأراضي الخصبة، و**50 %** من سكان البادية لا يملكون شبرا واحدا، الأمر الذي دفع بمئات الآلاف من الفلاحين إلى هجرة البوادي والنزوح إلى المدن عبر أحياء الصفيح التي اتسعت وتضاعفت وهي التي وُضعت لبناتها الأولى في عهد الاستعمار.[29]

وهكذا فقد تزايدت جيوش البطالين والمعدمين والمتسولين والمشردين، الأمر الذي كانت له انعكاساته الوخيمة على قطاعات أخرى، فعلى المستوى التعليمي مثلا تجاوزت نسبة الذين تتراوح أعمارهم بين (**07** و**24** سنة) و لم يلتحقوا بمقاعد الدراسة نسبة **70%**، وحتى بالنسبة للذين يسعفهم الحظ في الالتحاق بمقاعد الدراسة، فإنه من بين كل **1000** تلميذ لا يصل منهم إلا **321** تلميذا إلى الصف الثانوي، فيما يتم طرد الآخرين.[30]

هذا الوضع المزري كان يدفع دائما بالقوى الحية ــ من سياسيين ونقابيين وطلبة ــ إلى رفض هذا الوضع الذي كان أسوأ مما كان عليه في وجود الاستعمار، لكن هذا الرفض قابلته سلطات المخزن بالعنف والقمع والاضطهاد، "حيث تعرض مناضلو حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية لحملة قمع شاملة وعنيفة، أعادت إلى الأذهان حملات القمع التي كانت تمارسها السلطات الاستعمارية ضد الجماهير والقوى الوطنية، كما تعرضت المنظمة الطلابية، الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، لسلسلة متواصلة من حملات القمع والملاحقة.[31]

وقد كان من الطبيعي أن تنجم عن مثل هذا الوضع الكثير من الانتفاضات والثورات الدامية التي يمكن أن نذكر منها:

**أحداث السنوات الأولى للاستقلال (1956 - 1959):** التي تميزت بالاغتيالات والتصفية الجسدية لخيرة المجاهدين

**ــ أحداث مدينة الدار البيضاء سنة 1981:** التي يعتبرها البعض من بين أكثر الأحداث دموية في تاريخ المغرب الحديث.

**ــ انتفاضة 1984:** وتُعرف أيضا بانتفاضة الخبز أو انتفاضة الجوع، وهي مجموعة من الحركات الاحتجاجية التي اندلعت في **19** جانفي **1984** في مجموعة من المدن المغربية، احتجاجا على ارتفاع كلفة المعيشة، وعلى تطبيق رسوم إضافية على التعليم وقد راح ضحيتها المئات[32]

**ــ أحداث مدينة فاس العام 1990:** انتفاضة أخرى شهدتها مدينة فاس هذه المرة ، بتاريخ **14** ديسمبر **1990**، وقد امتد لهيب هذه الأحداث إلى مدن طنجة والقنيطرة، وقد تراوح عدد قتلاها بين **500** و**800** قتيل حسب بعض المصادر الإعلامية (خاصة الاسبانية)، في وقت لم يتطرق فيه التقارير المحلية إلا لوجود **109** قتيلا[33].

**الغطاء الإيديولوجي للأحداث والانتفاضات الشعبية التي شهدها المغرب:** من الطبيعي جدا أن تكون ثمة أياد هي التي حركت الأحداث والانتفاضات التي عرفها المغرب على امتداد سنوات الاستقلال، لكن ما يهمنا نحن هو الكشف عن الهوية الإيديولوجية لمدبري هذه الأحداث والانتفاضات.

فبالنسبة لأحداث السنوات الأولى للاستقلال (**1956 - 1959**)، فإن العقل المدبر لمعظمها كما تشهد على ذلك جميع الوثائق (على قلتها) هو المهدي بن بركة، وهو أحد مؤسسي حركة اليسار المغربي، حيث ترأس منذ العام **1945** حزب الاستقلال اليساري، وعندما رأى في هذا الأخير حيادا عن النهج المطلوب استقال منه وأسس

حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية[34]، الذي أصبح فيما بعد القوة السياسية في البلاد، ولكنه حاد بدوره عن النهج المرسوم له، فتأسس على أنقاضه حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

بالنسبة لأحداث مدينة الدار البيضاء سنة **1981**، فكما هو مذكور في جميع الوثائق، فقد حركتها نقابة الاتحاد المغربي للشغل، وقد ساندتها في ذلك الكونفدرالية الديمقراطية للشغل، وهما نقابتان محسوبتان على حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية اليساري.[35]

بالنسبة لانتفاضة **1984**، فقد حدد الملك الحسن الثاني ــ من خلال الخطاب الذي ألقاه بعد هذه الانتفاضة بتاريخ **22** جانفي **1984** ــ أطرافها في ثلاثة أطراف متآمرة، الطرف الأول ممثلا في الماركسيين اللينينيين ويقصد بهم منظمة إلى الأمام اليسارية، التي كانت (حسبه) ترغب في إفشال المؤتمر الإسلامي بسبب مشاركة أفغانستان، الطرف الثاني هو المخابرات الصهيونية التي أرادت أيضا إفشال المؤتمر الذي يمكن أن يتمخض عن ميلاد قوة إسلامية، أما الطرف الثالث فهو إيران الخمينية الشيعية التي كانت تقف ضد عقد مؤتمر للإسلام السني[36]

رغم العداء والاختلاف الموجود بين الأطراف الثلاثة التي يتهمها الملك الحسن الثاني، ولكن يتضح أن الطرف الوحيد الداخلي الذي يتهمه بالضلوع في تحريك تلك الأحداث، هو قوى اليسار التي سماها (الماركسيين اللينينيين).

بالنسبة لأحداث مدينة فاس العام **1990**، فكما هو معلوم فقد انفجرت على خلفية الإضراب العام الذي دعت إليه كل من نقابة الكونفدرالية الديمقراطية للشغل التابعة لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وكذا نقابة الاتحاد العام للشغالين بالمغرب التابعة لحزب الاستقلال[37]، وهو حزب يساري أيضا كما هو معروف.

يتضح مما سبق، من خلال استعراضنا للتنظيمات أو القوى التي كانت تقف وراء الأحداث والانتفاضات التي شهدها المغرب وتحركها، أنها جميعها، سواء كانت أحزاب أو نقابات أو منظمات أو أشخاص، كانت كلها تتدثر بغطاء إيديولوجي واحد، وهو إيديولوجيا تيار اليسار، ولعله من الأسباب الرئيسة التي ساعدت هذا التيار السياسي اليساري على التحول إلى القوة السياسية الأولى في البلاد، هو نجاحه في استقطاب عديد المثقفين والمفكرين والنقاد والأدباء من ذوي التوجه اليساري، الذين أصبحوا يعبرون عن قناعات وطموحات وأهداف هذا الحزب، مما سمح بطريقة أو بأخرى بتوسع قاعدته الجماهيرية بمزيد من المنخرطين والمناضلين.

فقد تحول حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية بما يحمله من إيديولوجية يسارية، إلى وعاء تنصهر فيه أفكار العديد من الكتاب والنقاد الماركسيين من ذوي الرؤية التراثية الذين أشرنا إليهم سابقا، والذين كان بعضهم من المؤثرين في الحزب، على غرار محمد عابد الجابري ومحمد برادة، أحمد اليابوري، محمد الأشعري، عبد الرفيع الجواهري، حسن نجمي، عبد الكريم غلاب، عبد الحميد عقار، محمد المريني، عبد الرحيم العلام، وغيرها من الأسماء التي كان لها إسهامها الفكري والأدبي والنضالي، خاصة وأن بعض هؤلاء تبوؤوا مسئولية رئاسة اتحاد الكتاب في المغرب، وهذا يعني ــ بصورة أو بأخرى ــ أن حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية كان بمثابة الطبقة الاجتماعية التي تولدت عنها زمرة النقاد والكتاب والمفكرين من أصحاب النظرة التراثية.

وهكذا سيتضح لنا في ختام هذه الدراسة أن الرؤية التراثية عند إدريس بلمليح، هي في الأساس رؤية متولدة عن رؤية العالم عند مجموعة من الكتاب والنقاد الذين اهتموا بالمقاربات والدراسات التراثية، وهذه الرؤية بدورها تولدت عن رؤية أشمل وأعم هي رؤية حركة اليسار التي استقطبت هؤلاء النقاد والمفكرين، وقد كانت ترى في إعادة بناء التراث وسيلة لتحقيق الثورة كما يقول الجابري، قبل أن تتخلى في مرحلة من مراحل نضالها عن هذه الثورة التي كانت موجهة ضد الملكية، واكتفت بالمرافعة عن التراث الذي باتت ترى فيه ملاذها.

# الهوامش

01 - إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب 1984

02 - شاعر وباحث ومحقق وأستاذ جامعي ووزير، سوري الأصل عاش في المغرب، يعتبر من رموز الثقافة العربية وأحد مؤسسي التعليم الجامعي في الجمهورية السورية منتصف الأربعينيات، وفي المملكة المغربية مطلع الستينيات من القرن الماضي، حصل على شهادة الدكتوراه ببحث عنوانه (نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة ) تحت إشراف المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، وهو البحث الذي ترجمه فيما بعد إدريس بلمليح إلى العربية.

03 - إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 07

04 - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط01، مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1995

05 - المرجع السابق، ص 08

06 - إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية ـــ دراسة لنصوص شعرية حديثة ـــ، ط 01، دار توبـــــقال للنشر، المغرب، 2000، ص05

07 - لوسيان غولدمان وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، الترجمة تحت إشراف محمد سبيلا، ط2، مؤسسة الأبحاث العربي، لبنان 1986، ص 56

08 - المرجع نفسه، ص 57

09 - إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص09

10 - المرجع نفسه، ص 253

11 - إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، ص 07

12 - المرجع نفسه، ص 553

13 - إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية - دراسة لنصوص شعرية حديثة، ص05

14 - المرجع نفسه، ص 19

15 - المرجع نفسه، ص 41

16 - المرجع نفسه، ص79

17 - المرجع نفسه، ص 102

18 - إدريس بلمليح، خط الفزع، رواية، نشر إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998

19 - يوسف ناوري، رواية خط الفزع لإدريس بلمليح: تحول الأزمنة الفاجعة وتباين الأمكنة، يومية الحياة اللندنية، العدد 13153، الصادر بتاريخ 1999/03/12، ص 17

20 - المرجع نفسه

21 - محمد داني، مدخل إلى عالم القصبة، دنيا الوطن الالكترونية، بتاريخ 2007/08/15

22 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط 06 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص 13

23 - المرجع نفسه، ص 14

24 - المرجع نفسه، ص 15

25 - عبد الفتاح كيليطو ـــ الحكاية والتأويل (دراسات في السرد العربي)، ط 01، توبقال للنشر، د. البيضاء، 1988، ص21

26 - سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، المغرب 1992، ص 127

27 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء 1997، ص 47

28 - محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم دراسة نظرية وتطبيقية، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1989، ص 05

29 - العوفي نجيب، مقاربة الواقع في القصة القصيرة المغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 192 و193

30 - المرجع نفسه، ص 193 و194

31 - المرجع نفسه، ص 194

32 الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)

33 - التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة، الكتاب الثاني، ص 102

34 - الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)

35 - مقال بدون توقيع بعنوان "انتفاضة يونيو المجيدة، ج الشيوعي المغربية، العدد 03، ص 07

36 - شكيب الخياري، انتفاضة يناير بالناظور ..الأسباب والنتائج، موقع الحوار المتمدن، العدد 1301، بتاريخ 2005/08/29

37 - 02محمد بوداري، انتفاضة فاس 1990 والأسئلة المعلقة، موقع شعب بريس الإلكتروني، بتاريخ 22 أكتوبر 201