الأصول المعرفية للمنهج الأسطوري في الشعر العربي بين التأسيس الغربي والتأصيل العربي

The cognitive origins mythological approach in arabic poatry between the western foundation and Arab fusion

عمر بن صغير *

تاريخ الإرسال: 2021/02/01	تاريخ القبول: 2021/06/14	تاريخ النشر: 2021/12/20

الملخص:

تصبو هذه الورقة البحثية إلى محاولة الكشف عن الأصول المعرفية التي استقى منها المنهج الأسطوري مادته في الوصول إلى دلالات النصوص الأدبية، فإذا كان واقع هذا النقد معلوم الأصول والمحاضن بالنسبة لمنتحليه في الثقافة الغربية، فإن سؤال مرجعياته في الثقافة العربية يعد إشكالا مفتوحا على الناقد العربي المعاصر، خاصة بعد رواجه في الوطن العربي كشأن باقي الطروحات النقدية الحداثية، لذا فمن الأهمية بمكان إدراك الوجهة التأصيلة من الثقافة العربية لهذا المنهج.

الكلمات المفتاحية: المنهج الأسطوري، التأصيل العربي، التأسيس الغربي، الأصول المعرفية.

Abstract:

The objectif of this research paper is to identificate the cognitive origins and how the mythological approach derived his stuff to arrive to the connotations of literary texts. If this criticism originally known for his impersonator in Arabic culture, so the question of his références it's an open problem to the contemporary Arab critic. Especially after entering the Arab world like novelty theses. So it's important to understanding the intrinsic direction from the Arabic culture of this approach.

***Key words**: Mythological approach, Arabic legitimacy, Western fondation, Cognitive origins.*

المؤلف المرسل: عمر بن صغير amer6327@yahoo.com

* جامعة الجزائر2 كلية الآداب واللغات الشرقية amer6327@yahoo.com

مقدمة:

لقد سمحت موجة الحداثة -بمنظوماتها المعرفية المختلفة التي جعلت الإنسان مركزا لها في البحث- للنقد الأسطوري أن يطرح نفسه كمنهج في تفسير الأدب، حيث يشكل هذا الأخير مظهرا فنيا يمكن أن يدرك من خلاله الحياة الإنسانية، ومن اللافت للنظر أن تلك النظريات المعرفية خدمت الدرس الأسطوري من حيثيات مختلفة، تشترك كلها تقريبا في ربط الإنسان بالطبيعة وتفسيره على أساسها، فنظرية داورن كانت تسعى وراء تقليص الفواصل بين الإنسان والحيوان، بجعله يشترك معه في أصل واحد، وبهذا يكون جزءا من الطبيعة، وحاولت مدرسة التحليل النفسي أن تكشف عن التركيبة النفسية للإنسان بالبحث في مستوياتها قصد فهمها وإدراك أحوالها، وقد تطورت النظرية النفسية خاصة مع يونغ الذي أضاف فكرة اللاشعور الجمعي أو مايعرف (بالنماذج الأصليةArchétypes) التي من خلالها حاول أن يحتوي التجارب الإنسانية والثقافية القديمة للشعوب بردها إلى راوسب اللاشعور الجمعي التي تصل إلى حد الأساطير الباقية في المخيالية اللاواعية للجماعات البشرية، وهنا يتجلى ارتباط الإنسان بالجانب الطبيعي، هذه الأخير التي تتجلى أكثر في النظريات الأنثروبولوجية التي تحفر في تاريخ الجنس البشري ونشاطه الثقافي مع الطبيعة، وهو مااستحال مع الفلسفة الرمزية إلى طابع رمزي يتجسد أكثر مايتجسد في اللغة على أساس أنها الصفة مميزة الإنسان، لاشك أن هذه العلوم وتلك النظريات بدراستها للإنسان، قد ساهمت في خدمة موضوع الأسطورة كمادة خام وبعثه بعد ذلك كمنهج نقدي في دراسة الأدب، فالمغزى من معرفة هذا الجانب إذن، يكمن في إدراك أهمية تحديد المرجعيات المعرفية لضبط الخطوات الإجرائية للمنهج، وتفسير مضامينه البحثية المستقاة من تلك المرجعيات.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل عن واقع الدراسات العربية لأساطيرها؟ وعن ماهية مرجعيات النقاد فيها؟ وعن المادة التي يمكن للناقد العربي أن يرجع إليها في تفسيره الأسطوري للشعر القديم، الجاهلي منه خاصة؟ وكيف كانت وجهاتهم في التعامل معه؟ وعلى هذا تتمحور إشكالية البحث التي على ضوءها نحاول التأصيل لمرجعية عربية تعطي الشرعية المعرفية للتفسير الأسطوري للشعر الجاهلي، وقد حاولت هذه الدراسة أن تتغيا هذه الإشكالات وفقا لما يقتضيه المنهج التاريخي، وكذا المنهج الوصفي التحليلي، والمقارن.

2. بين الأسطورة والنقد الأسطوري

1.2 الأسطورة لغة

جاء في (كتاب العين) عن معنى الأسطورة مانصه: «يقال سطَر فلانٌ علينا تسطيرا إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. والواحد من الأساطير إسطارةٌ وأسطورةٌ، وهي أحاديث لا نظام لها بشيء، ويسطر معناه يؤلف، ولا أصل له»[1]، وورد في (لسان العرب) أنّ الأسطورة هي الأحدوثة وجمعها أساطير وهي الأحاديث التي لاسند لها من الحقيقة، وتأتي من الفعل سطر بمعنى كتب، تقول سطَر فلان إذا جاء بالأحاديث المنمقة والأقاويل المكذوبة والباطلة[2]، وهذا المعنى الوارد في (كتاب العين ولسان العرب) يلاحظ على أغلب المعاجم العربية المشهورة، وعلى هذا يبدو أنّ المعنى المعجمي الذي تدور عليه المادة اللغوية لكلمة (سطَر) واشتقاقاتها يدل على إحدى ثلاث معان هي: الكتابة، والكلام الذي لانظام له، والكلام الذي لاحقيقة فيه.

وإذا تكلمنا عن جذور الكلمة في اللغة اليونانية، فإنّ الأسطورة تقابل «MYTHOS (ميثوس)....وهي في الإنجليزية MYTH (ميث)... وعلى ذلك فإن المعنى في اللغتين هو الشيء المنطوق... وهنا نلاحظ القرابة بين هاتين الكلمتين وبين كلمة mouth (ماوث) الإنجليزية التي تعني فم...فمعنى الأسطورة إذن هي الكلام المنطوق، أو القول... ولكن أي قول؟ يذهب الدارسون إلى أنه القول المصاحب للعبادة والطقوس الدينية ... فهي إثبات للجانب الكلامي من الحركة في العبادة، قبل أن تصبح هي نفسها حكاية حول هذه الطقوس أو منبثقة من هذه الطقوس»[3].

2.2 الأسطورة اصطلاحا

يعد مفهوم الأسطورة من المفاهيم التي دار حولها الجدل وكثر حولها اللغط، ذلك أن مفهومها زئبقي يعسر جدا تحديده بشكل مضبوط، حتى غدا من الإشكالات المعرفية الموسومة على الدرس الميثولوجي، ولعل مردّ ذلك إلى تداخل الأسطورة مع مفاهيم أخرى كالخرافة، والقصة الشعبية، والحكايات البطولية من جهة، وتعدد الحقول المعرفية التي تلتقي على دراستها، كعلم الاجتماع وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وعلم الأديان، والأدب، من جهة أخرى، ذلك الذي جعل الأسطورة «واقع ثقافي ممعن في التعقيد، تختلف حوله وجهات النظر»[4]، إذ أنّ كل حقل معرفي يطرح وجهته حول مفهومها.

يتخلص مفهوم الأسطورة عند الأنثروبولوجيين في كونها «الجزء القولي المصاحب للطقوس»[5]، فحين كانت المجتمعات الإنسانية الأولى تفسر مظاهر الطبيعة والوجود بردها للآلهة، كانت تقوم القرابين لها وتقيم لها طقوسا مصحوبة بكلام منطوق، هذا الكلام ذاته يعد عند الأنثروبولوجيين أسطورة، ففهم الأسطورة إذن مرتبط بفهم الطقوس المقامة لأجلها، لذلك قال (أرنست كاسيرر Ernest Cassirer): «علينا أن نبدأ بالطقوس إذا أردنا فهم الأساطير»[6]، ويعطيها (نورثروب فراي Northrop Fray) المعنى الأدبي بأن جعلها «نوعا معينا من القصة. إنها قصة، بعض شخصياتها آلهة أومخلوقات أخرى أكثر قدرة من البشر»[7]، وحاول (مرسيا إلياد Mircea iladeإيجاد معنى يحتوي به مفهوم الأسطوة فقال: «الأسطورة تروي تريخا مقدسا تروي حدثا جرى في الزمن البدئي الزمن الخالي[...]تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكونCosmos مثلا، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعا من نبات أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة.إذن، هي دائما سرد لحكاية خلق»[8]، و يرى (محمد عبد المعيد خان) أن الأسطورة وإن تشتت منابع فكرها فإنها «عبارة عن تفسير علاقة الإنسان بالكائنات، وهذا التفسير هو آراء الإنسان فيما يشاهد حوله في حالة البداوة؛ فالأسطورة مصدر أفكار الأولين وملهمة الشعر والأدب عند الجاهليين»[9].

يمكن أن نخرج بعد هذه التعاريف بفكرة أن الأسطورة فسرت على أسس متعددة، ديني أدبي نفسي تاريخي اجتماعي، ولعل أهمها الأساس الديني الأنثروبولوجي، كما يتضح بعد هذا أن الأساطير معدودة من الأشياء الأكثر رسوخا وتمكنا في المجتمعات بحكم ارتباطها بالمعنى الديني.

لاشك أن تحديد مفهوم الأسطورة يسمح بفرز علاقاتها، ومعرفة مقدار تأثيرها ورسوخها، خاصة بعد أن اتضح اتصالها المباشر بالمعتقدات، كما يساهم في الوقت نفسه على رفع الغشاوة عن سؤال معرفة العرب بالأساطير، لأن الناطق الرسمي بالاسم الأسطورة في جميع الحضارات هو النموذج الفني الأدبي منه خاصة، سواء كان شعرا أو نثرا باعتباره محل التعبير عن وجدان الإنسان الأول في علاقاته وتفسيراته لمظاهر الوجود، لذا كان الشعر أقدم الكتابات الأدبية، وإذا نظرنا إلى أعظم الأعمال الشعرية في الأدب الغربي وجدناها تنبع من الأساطير، راوية لها، أو مستخدمة لها، وحسبنا مثالا عن ذلك الإلياذة

والكوميديا الإلهية وغيرها، الأمر الذي يبعث على التساؤل عن محل الشعر العربي من الأسطورة؟

فإذا علمنا أن نشأة الأساطير كانت في كنف الشعر، كنا بحاجة منطقية إلى تطلب نقد أسطوري يدرس القصيدة وفق مرجعيات وآليات معينة، خاصة بعد افتقادنا للشعر العربي الموغل في القدم، وتطور القصيدة الجاهلية فنيا في لغتها وتراكيب صورها، فأصبح الملمح الأسطوري في لغة الشعر أكثر تخفيا، وأصبح على الناقد مهمة فك رموز اللغة الشعرية وإدراك أبعاد الصور الفنية فيها، فماذا يمكن أن نعني بالنقد الأسطوري؟

3.2 مفهوم النقد الأسطوري

لما كانت الدراسات الأسطورية تتقاطع مع معارف إنسانية كثيرة، وجب تقصد المنحى العلائقي للأسطورة، فالذي يراد هو منحى النقد الأدبي الذي يرمي إلى رؤية الأسطورة في الأدب، وعلى هذا فإن منهج النقد الأسطوري يعرف على أنه: «واحدا من أحدث المناهج النقدية المهتمة بذلك، حيث يلامس النص الأدبي فيبحث بداخله عن تجليات العناصر الأسطورية، ويبرز أهم مطاوعاتها، ومن ثم يرصد الإشعاع الناتج عن توظيفها في النص الإبداعي»[10]، وتجدر الإشارة إلى أن النقد الأسطوري يتعامل مع النص ناقدا له عبر بنياته التصويرية الرامزة، ولذلك تختلف الأسطورة التي يتعامل معها الناقد الأسطوري في الأدب عن تلك الأسطورة التي ابتدعها الرجل البدائي، هذه الأخيرة تختص بمعالجتها الدراسات الأنثروبولوجية، وفي هذا السياق يقول (أحمد رومية): «إن الأسطورة التي يواجهها الناقد في الأدب تختلف من جهات شتى لامن جهة واحدة عن الأسطورة التي يواجهها عالم الأنثروبولوجيا في ميدان عمله، لقد غذاها التاريخ والفن جميعا فعادت خلقا جديدا أو كالجديد. وهو خلق مكتمل يحتمل قراءات شتى، ولكنه لا يحتمل الإضافة على عكس الأسطورة في الحياة، إن الأسطورة في العمل الأدبي مغلقة ومنتهية، أما في الحياة فمفتوحة وقابلة للإضافة والنمو»[11]، ويعبر (حنا عبود) عن هذا الاختلاف بالانزياح الذي يحدث في تركيبية الأسطورة بعد ابتداعها ونقلها إلى عالم الأدب، في ظل عامل الظروف المؤثرة، كشخصية الكاتب وثقافته وعصره فـ «كل أثر أدبي هو طريقة في التعامل مع الأسطورة الأساسية. الأسطورة هي منبع الأدب ومنهج النقد، وكما أن الأدب هو طريقة في التعامل مع الأسطورة فإن النقد راصد يتتبع الانزياحات التي تظهر في الآثار الأدبية. وكل انزياح في

الأسطورة يتصوره الأدب، يضطره إلى التعديل ليتلاءم العمل الأدبي في ذاته ومع روح عصره، وفي هذا الانزياح يكمن التجديد في الأدب»[12].

وقبل أن نعرج على واقع النقد الأسطوري عند العرب، ينبغي أن نضيئ جوانب من أصوله في الثقافة الغربية على اعتبار أن الدراسات النقدية الأسطورية دراسات غربية بالأساس، فهي دخيلة على الثقافة العربية المعاصرة، ثم لنتبين مدى احتكام النقاد العرب إلى أصوله وآلياته.

3. أصول النقد الأسطوري عند الغرب

اعتورت ثلاث حقول معرفية أساسية على دراسة الأساطير، وهي حقول ساهمت في بلورة وبناء مفاهيم النقد الأسطوري فيما بعد، خاصة وأن الناقد الأسطوري يعود إلى مقرراتها ومكتشفاتها لفهم رموز الأسطورة داخل النسق اللغوي، لذا كانت بمثابة الأصول والمرجعيات له، ولعل مدرسة التحليل النفسي من أولى مرجعيات الناقد الأسطوري.

يعد رائد مدرسة التحليل النفسي (سيغموند فرويد Sigmund Freud) من أوائل من تكلم عن الأسطورة، ولكن حديثه عنها لم يكن إلا في معرض كلامه عن اللاشعور، ومحاولة تفسيره لرموز الأحلام، حيث رأى وجود تشابه بين الأساطير المعروفة ورموز المشاهد التي تظهر في الأحلام، كدوافع للغرائز القوية[13]، وهذا ما يفسر ربما إطلاق أسماء شخصيات أسطورية في تحليلاته المكتشفة مثل: (عقدة أوديب)، و(عقدة إلكترا)، و(النرجسية)...فهذه عبارة عن رموز أسطورية تعبر عن مكبوتات جنسية بالأساس في عالم اللاشعور والتي تجسد فيما بعد في الأحلام، لذلك قال (فرويد): «إنما الحلم أسطورة الفرد، ولا يمكن تفسيره إلا بشبقه الفردي.»[14]، وإذا كان (فرويد) قد أشار إلى الأساطير في نظريته، فإن (كارل غوستاف يونغ Karl Gustav Young) قد أوغل البحث فيها حتى عد من مؤسسي المنهج الأسطوري، وذلك بتطويره لفكرة اللاشعور الفردي بنظريته في (اللاشعور الجمعي) التي أفرزت لنا ما يسمى بـ (النماذج الأصلية Archétypes) أو (البدئية) التي يعرفها بقوله: «مفهوم النموذج البدئي مستفاد من الملاحظة المتكررة لما تشتمل عليه الأساطير وقصص الحوار Fairy tales المعروفة في الأدب العالمي من موضوعات محددة رئيسية، شائعة في كل مكان. لكننا نصادف هذه الموضوعات لدى أفراد يعيشون في أيامنا هذه، في خيالاتهم وأحلامهم، هذه الصورة النموذجية، وما يتصل بها، هي ما أطلق عليه اسم الأفكار

البنائية»[15]، فهي تعني إذن في أبسط مدلول لها نمط التفكير البنائي الذي يبقى كرواسب نفسية في فكر المجتمعات، ويأخذ طابع التكرار، لذلك يكون نمطا متداولا، فإذا حاولنا نقل هذا المعنى إلى التوظيف الفني لتلك الرواسب، فإنها تأخذ شكل الرموز في اللغة والصُور الشعرية، كأنماط في التعبير، لذلك نشأ المنهج الأسطوري ليكشف عنها في ضوء معرفة تلك النماذج العليا.

لقد وجدت الأسطورة من ناحية الكمية المكتشفة، ثراء كبيرا مع الدراسات الأنثروبولوجية-التي تعد المرجع الثاني لها- أكثر من طرح يونغ الذي لا يرجع بالضرورة إلى أساطير معينة، وإنما يعزو الصيغ الثقافية إلى الفكر الأسطوري، أما الأنثروبولوجيا فهي تبحث في أصول الفكر البشري وعاداتهم ومعتقداتهم وأعرافهم، ويعد كتاب (جيمس فريزرJames Frazer) (الغصن الذهبي) مرجعا في الدرس الميثولوجي بدراسته للدين في الثقافات البشرية المختلفة وربطه بالسحر، وقام (فريزر) برصد نمط الفكر البشري الأول في علاقة الإنسان بالكون ومظاهر الطبيعة التي كانت الممارسة السحرية والدينية في شعائرها الأساس في طقوسهم، ولعل قيمة الكتاب فيما تراه ريتا عوض، يرتكز «في أن فريزر استند فيه إلى نظرة دينامية تطورية تقول بأن الأساطير تنمو في الدين والأدب والفن بعد أن تموت الطقوس التي كانت علة وجودها»[16]، لذلك كان كتابه –إن صح التعبير- بمثابة المعجم الجامع لأساطير الشعوب، الموضح لعللها ودلالاتها، وهذا ما سمح للأدباء أن يجدوا فيه مادة لتفهم التاريخ، فاتخذوا منها رموزا في أساليبهم، كما أقبل عليه منتحلي النقد الأسطوري في الغرب خاصة، لإعادة دراسة الأعمال الأدبية القديمة، والاستنارة به على الإبداعات الحديثة والمعاصرة.

الرافد الثالث من أصول النقد الأسطوري، كان مع الفلسفة الرمزية لمؤسسها (أرنست كاسيررErnest Cassirer) الذي عُرف عنه اهتمامه بالأسطورة كمعرفة رمزية، حيث يرى في شكل الحياة الحضارية القديمة رموزا إنسانية، وهي وجه التمييز بين الإنسان والحيوان، فالإنسان عنده حيوان رامز، لذلك كان الفكر الأسطوري عنده فكرا إنسانيا حضاريا من إبداع الإنسان على الأخص، لأجل الخصوصية اللغوية التي يتميز بها، يقول: «لقد كشف الإنسان نوعا جديدا من التعبير هو التعبير الرمزي. ويعد هذا التعبير الرمزي عاملا مشتركا في كل الأفعال الحضارية، أي في الأسطورة والشعور واللغة والفن والدين

والعلم»[17]، وبهذا يرى (كاسيرر) أن يبلور أهمية الأشكال الرمزية عموما في تكوين المفاهيم والتصورات، وينطلق من حقيقة أن اللغة هي النتاج الفطري، والنشاط الأولي للعقلية البشرية التي كانت تصطنع الأخيلة، وتقارب الصور والظواهر الطبيعية، لذلك فهي أقرب إلى التشكيل الأسطوري التلقائي منها إلى التفكير العقلي، ولما كانت طبيعة التصورات لا تستقر إلا بعد أن تجسد في الرموز عد الأشكال الرمزية المدخل لفهم تلك التصورات الإنسانية القديمة، ومن هنا كانت اللغة بمنزلة الأداة التي تصنع الأساطير.

دفعت هذه المرجعيات وتلك الدراسات-على اختلاف مشاربها -التي تظافرت في مقاربة الأسطورة إلى نشوء ما يسمى بالمنهج الأسطوري في النقد الأدبي، ويعد (بيير برونيلPierre-Brunel) من النقاد الذين حاولوا صياغة قواعده وأسسه، وذلك عبر ثلاث آليات يقترحها في القراءة الأسطورية للنص وهي: (التجليEmergence) و (المطاوعةFlexibilité) و (الإشعاعirradiation) ونشير إلى أن (برونيل) لا يرى ثبات هذه الآليات بل هي قابلة للتجدد ومعرضة للتغيير، ويقصد بـ (التجلي) ظهور العنصر الأسطوري في النص، وأما (المطاوعة)، فهي دراسة تلك المسافة التطورية، أو ذلك البعد التطوري بين أصل الأسطورة، وكيف أخذت بعدها الجدد في الأدب بعد اقترانها به، وأما (الإشعاع) فيتعلق بالإحالات التي تمنحها العناصر الأسطورية في نصوص الأدب.[18]

كان هذا باختصار عن أصول النقد الأسطوري، وكيف استثمر النقد الأدبي هذه الأصول لبلورة منهج يعنى بدراسة التوظيف الأسطوري في الإبداعات الأدبية، وهنا نتساءل عن إشكالية التلقي العربي لهذا النوع من النقد، وواقع الدراسات العربية له.

4. واقع الدرس الأسطوري في النقد العربي

لم يحتف الخطاب النقدي العربي الحديث بالقراءة الأسطورية إلا في سبعينيات القرن الماضي، ولعل أولى الحوافز التي كان لها أبلغ الأثر في التفاتة النقاد إلى الدرس الميثولوجي فيما يرى (إبراهيم عبد الرحمن) تعود إلى معركة المنهج في دراسة الشعر القديم التي قادها طه حسين بكتابه في الشعر الجاهلي الذي يهدف إلى دراسة الآثار الأدبية على نحو ما كان الأوروبيون في دراسة الأدب الإغريقي والروماني[19]، حيث شكل هذا الحافز دعوة إلى النظرة الميثولوجية لنصوص التراث، خاصة بعدما رأى أن قيام كلتا الحضارتين اليونانية والعربية على الشعر، يقول: «تستطيع أن تبحث عن فلاسفتهم (أي اليونان)

وحكمائهم وقادتهم وساستهم ومدبري أمورهم الاجتماعية أيام البداوة فلا تجد إلا الشعراء. ثم تستطيع أن تبحث عن فلسفتهم (أي العرب) ودينهم ونظمهم المختلفة، وحياة عقولهم وعواطفهم فلا تجدها إلا في الشعر»[20]، ثم توالت بعدها الدراسات التي تدعوا إلى النظر في ميثولوجيا الشعر الجاهلي، حيث سجلت حركة تأليف نشطة خاصة بعد منتصف القرن الماضي، وقد صنفت هذه الدراسات تصنيفات متنوعة، فمنهم من يقسمها إلى مرحلتين على حسب نضج واكتمال الدراسة، فيجعل مثلا (عبد الفتاح محمد أحمد) في كتابه (المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي) الدرسات الأسطورية العربية في مرحلتين: مرحلة البدايات، ومرحلة التوثيق، ومنهم من يصنف هذه الدراسات على أساس موضوعها، (كعماد علي الخطيب) في كتابه (الأسطورة معيارا نقديا) فيجعل الدراسات النقدية للشعر العربي القديم في اتجاهين: الاتجاه الأسطوري ذو الخلفية الدينية، والاتجاه الصوري في تشكيل الأسطورة، وإذا أردنا أن نجمل الرأيين فيمكننا اقتراح قسمين هما: القسم الأول يعنى بالدراسات النظرية لميثولوجيا العرب، والقسم الثاني يمكن أن نطلق عليه بالدراسات المنهجية لميثولوجيا الشعر.

نستطيع أن نتحدث تحت كل اتجاه أو قسم عن مجموعة كبيرة من الدراسات يتقدمها في تصوري-عن القسم الأولى- دراسة محمود سليم الحوت (في طريق الميثولوجيا عند العرب) ودراسة محمد عبد المعيد خان (الأساطير العربية قبل الإسلام) التي تعد «ثمرة من ثمرات دعوة الدكتور طه حسين إلى الاهتمام بالأساطير وعنصرا ضروريا لبحث الفكر الجاهلي»[21]، ويعد كتاب أحمد كمال زكي (الأساطير دراسة حضارية مقارنة) من الدراسات المؤسسة والناقلة للخطاب الأسطوري، عبر مباحث الكتاب الذي اتسم بمحاولة الترويج لهذا الميلاد النقدي الجديد، والناظر للكتاب لا يخفى عليه اتكاؤه على الدرس الميثولوجي الغربي خاصة مع الأنثروبولوجيين وعلماء النفس في تحديد المفاهيم، وفي فكرة القيمة الإنسانية المشتركة في الفكر الديني القديم، ومن بواكير الدراسات التي تصب في نفس الوجهة، كتاب خليل أحمد خليل (مضمون الأسطورة في الفكر العربي)، وكذا ودراسة فراس السواح (مغامرة العقل الأول) وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أن أغلب هذه الدراسات قد أخذت وجهتين في التأصيل، الوجهة الأولى هي المقرر النظري الغربي مع الأنثروبولوجيين وعلماء النفس كما مر، وهو

الغالب على هذه الدراسات، والوجهة الثانية هي محاولة التقاط بعض الإشارات من التراث العربي، بحيث يمكن من خلالها أن نؤصل لقراءة نقدية أسطورية عربية، فرجع كثير من الدارسين إلى التفاتة الجاحظ حين قال: «ومن عادة الشعراء إذا كان الشعر مرثية أو موعظة أن تكون الكلاب هي التي تقتل بقر الوحش، وإذا كان مديحا، وقال كأن ناقتي بقرة من صفتها كذا، أن تكون الكلاب هي المقتولة»[22]، واعتبروا هذا القول من الإشارات الموحية بنمطية معينة عند الشعراء في تراكيبهم البيانية، وأصبح هذا من باب عادة الشعراء، ولم يعلل الجاحظ ذلك، كما لم يبحث في أصل هذه العادة، ولكن مع الطرح الميثيولوجي الجديد حاول كثير من الدارسين المحدثين أن يجدوا تعليلا لذلك، بربطه بمسألة العقائد الطقوسية القديمة -التي ارتبطت بعبادة الحيوانات، وبعض مظاهر الطبيعة- في الحضارات الآشورية والكنعانية والبابلية، ودخول هذا إلى الثقافة العربية القديمة، ويعد (عبد الفتاح محمد أحمد) هذا الجزء من الدراسات -التي كانت تعتمد بالأساس على رصد الأساطير من ديانات الثقافة العربية- مفتقدة للتوثيق العلمي، الأمر الذي جعل دراساتهم التطبيقية في ربط الرموز الشعرية بالتراث الأسطوري غالبا ظنية في دلالاتها، مما أضفى على أحكامهم حسا انطباعيا[23]، وهذا حال أي منهج نقدي أو أي اتجاه علمي لا يزال في طور التأصيل.

وأما بالنسبة للتصنيف الثاني في درس الأساطير العربية الذي تمثل في الدراسات المنهجية لميثولوجيا الشعر القديم، أو الاتجاه الصوري الفني في تشكيل الأسطورة، فهو الاتجاه الذي «تشكل منه مفهوم المنهج الأسطوري في تفسير الشعر القديم»[24]، فيجمع أغلب النقاد والدارسين بم فيهم (عبد الفتاح محمد أحمد وعماد علي الخطيب)، على ريادة (إبراهيم عبد الرحمن محمد) فيه، خاصة في كتابه (الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية) مع الإشارة أنه لا يحسب فقط ضمن هذا الاتجاه الصوري، وإنما كانت له مشاركة تنظيرية في التأصيل والتأسيس للدرس الأسطوري -وهو مانحاول الكشف عنه- كما نجد ذلك في القسم الأول من كتابه حيث يعرض للظواهر الحضارية في البيئة العربية الجاهلية من عبادات وأمثال وأساطير وغيرها، ولكن لابد أن نشير مرة أخرى، إلى أن سبيله في التأصيل، على خلاف سبل النقاد الآخرين الذين حاولوا إعادة صياغة المقرر الغربي، بل وحتى الذين أرادوا التأصيل للنقد الأسطوري من إشارات في التراث لم تكن طروحاتهم

موثقة علميا، كما لم يوغلوا في التأسيس من كتب التراث كشأن (إبراهيم عبد الرحمن)، وهذا وجه الاختلاف بينه وبين غيره من المؤسسين، ولذلك عد (عبد الفتاح محمد أحمد) دراسته من أبرز الدراسات المعدودة في طور التوثيق المنهجي للنقد الأسطوري[25]، وهذا ما يفتح علينا باب التساؤل عن طبيعة هذا الأصول النظرية التي ارتكز عليها (إبراهيم عبد الرحمن) لفهم تعقيدات الصور الفنية، وهو مانحاول تقصيه في العنصر الآتي من هذه الدراسة.

5. من أجل بناء مرجعية أسطورية في النقد العربي

يعد (إبراهيم عبد الرحمن) من النقاد الذين خدموا الاتجاه الذي يعنى بتشكيل العنصر الأسطوري داخل البنية الصورية، حيث يرى أن التأمل في اللغة الرمزية الحاصلة في بعض الصور الفنية عند الشعراء الجاهليين، بوسعه أن يقودنا إلى الكشف عن معان أسطورية فيها، لذلك جعل للأسطورة من حيث الوظيفة جانبين: «ديني، يتصل بالعقيدة التي تمثلها، والآخر فني، هو رمز هذه الأسطورة، ودلالتها الرمزية على الموقف الذي يريد الشاعر التعبير عنه»[26].

لقد جعل هذا الاتجاه النقدي من (إبراهيم عبد الرحمن) مميزا عن النقاد الآخرين، كما يقول (وهب أحمد رومية) من حيثية أنه «يبدأ من اللغة/الشعر، لا من الدين/المجتمع كما فعل د.البطل، وهو يريد أن يحل مغاليق الشعر لا مغاليق الدين الجاهلي كما أراد د.نصرت عبد الرحمن، وحين يتحدث د.إبراهيم عن منابع الصورة الشعرية يجعل الأسطورة واحدة من هذه المنابع، ويضم إليها منبعا أساسيا هو الواقع أو الحياة بمفهومها الشامل الرحب، وهو يرى أن الشعراء يحورون الأصول الميثولوجية لأغراض فنية»[27]، وقد صرح عن وجهة نظره في منهجه التطبيقي حين قال: «إن فهم الشعر الجاهلي خاصة والقديم عامة، لا يتأتى لدارسه إلا بفهم هذا الأسلوب التصويري، وتحليل صوره المركزة تحليلا يكشف أولا عن أصولها الميثولوجية التي نبعت منها، ويبرز ثانيا تلك العلاقات الخفية التي كان يقيمها الشاعر الجاهلي بين عناصر الصورة ومكوناتها المختلفة، وبين مواقفه أو قل "فلسفته" في الحياة وظواهرها المتناقضة في بيئته»[28].

فبعد أن وجد في التفسير الأسطوري تفسيرا منطقيا لطبيعة تلك التعقيدات، أخذ أنموذجين من التصوير الفني هما الأظهر في القصيدة الجاهلية، الأول يتعلق بصورة

الغزل، والثاني بمشاهد الصيد، فأعاد قراءة المرأة وفق تأويل أسطوري، كما قدم فهما جديدا لصورة الحيوان في القصيدة وخاصة صورة الثور، وفق ما توفر من معرفة بالتاريخ الميثولوجي للعرب، فقد لاحظ أن طبيعة الغزل في الشعر الجاهلي يأتي على صورتين متمايزتين هما: الغزل القصصي، والغزل المثالي، يتميز الأول بطابع الحكي وسرد أحداث القصص العاطفية مع المرأة، دون وصف خالص لجمالها، وأما ميزة الغزل المثالي فإنه يتجه للوصف الحسي والجسدي لجمال المرأة، في صورة مادية بعيدة عن العواطف التي نراها في الغزل القصصي، وكأن الشاعر ينحت لنا تمثالا عن امرأة مثالية في خياله، ولعل هذا هو السبب في كثرة ورود المرأة مثلا في معلقة امرئ القيس، لأنه لم يكن يقصد امرأة بعينها يمكن أن نجزم أن الشاعر التقى بها، وكانت له معها ذكريات عاطفية، على عكس الغزل الأول، لذلك كثيرا ما اعترى هذا الوصف بعض الغموض في صوره ومعجمه، لأن المرأة الموصوفة كانت امرأة عامة، أو هي بالأحرى مثال يشخص الجمال الأنثوي، لذلك بالغ الشاعر مبالغة شديدة في الوصف مع التكرار، حتى أضحت «الصور التشبيهية صورا مثالية ونمطية تنتقل من قصيدة إلى أخرى ومن شاعر إلى آخر، كأنها قد أصبحت بمثابة الشعائر المقدسة التي يتلوها جميع الشعراء، وقد أسرف الشعراء في تكرار هذه الصور وحشدها وصبغها بالصبغة المثالية، حتى اختلطت على أيديهم عناصر الصور اختلاطا تلاشت فيه الحواجز بين أطرافها المختلفة، وأصبحت فيها القطاة والمهاة والحية والبقرة والظبية والشمس والغمامة المشرقة وبيضة الأدحى والدمية، أسماء حقيقية للمرأة.. »[29]، كما لاحظ (إبراهيم) أن الثور دائما يظهر في الشعر الجاهلي على «صورتين: الأولى دينية، تتبدى في قدرته الخارقة على مواجهة قوى الشر المتمثلة في الصياد النهم الفقير، وكلابه الضارية، والأخرى إنسانية تجعل منه كائنا بسيطا حريصا على أداء أعمال يومية»[30].

إن هذه التقاليد الفنية المكررة لايراها (إبراهيم عبد الرحمن) مجرد لوحة فنية ذات دلالات وقرائن مباشرة، وإنما يسير بها إلى معان أبعد تصل إلى حد ربطها بمدلولات أسطورية قديمة ضاعت من أخبار العرب الدينية، وبقيت راسبة على هيئة رمزية في اللغة، خاصة وأن في تركيبة التصوير الفني ما يحيل على تلك الأبعاد الأسطورية من ربط المرأة بمظاهر الطبيعة والحيوان، والشأن نفسه مع بعض الحيوانات كالثور الوحشي تحديدا عند ربطه ببعض الكواكب، ورغم أن هذه المظاهر الفنية تتضاءل كلما اقتربنا من زمن

الإسلام وخرجنا من العصر الجاهلي، إلا أن في بعض الأشعار الجاهلية الأولى كشعر امرئ القيس وعبيد بن الأبرص خاصة في المعلقة، مايتوافر على قسط من طبيعة هذا الأسلوب البياني.

يقر (إبراهيم عبد الرحمن) أن ليس من السهولة التصدي لتحليل الرموز الأسطورية، والبحث عما تحيل إليه داخل صور الشعر، فمثل «هذا النوع من التحليل الميثولوجي لصور الشعر القديم من التعقيد والغموض بحيث تحتاج إلى معرفة واسعة وعميقة بحضارة الجاهليين وثقافتهم، وفلسفتهم في الحياة والموت، وتحديد دقيق لتلك الروافد الثقافية والدينية والميثولوجية التي انتقلت إليهم من الحضارات المجاور»[31]، خاصة إذا اقتنعنا أن فهم الثقافة الدينية للعرب، تشتبك مع فهم مظاهر الطبيعة وعلم الحيوان وعلم الفلك، وفي هذا الصدد يقول النويهي: «أفيظن أحدنا أنه يستطيع أن يفهم الشعر الجاهلي فهما صحيحا دون إلمام حسن بعلم الحيوان؟ أو ببسائط علم الفلك؟ أم يظن أنه يستطيع أن يفهم شعر ابن الرومي فهما صحيحا دون إلمام حسن بشتى حقائق علوم الأحياء، والدراسات النفسانية؟ أما عن تقريري الأول في فهم الشعر الجاهلي، فما أظن أن في الشرق العربي كله، من غير المتخصصين في علم الفلك، عشرة يفهمون هذا البيت المشهور لامرئ القيس:

إذا ما الثُريا في السَماءِ تعرَضَت تعرُضَ أثناءِ الوشاحِ المُفصَلِ»[32]

وما يزيد من صعوبة تحليل الصُور الشعرية ذات البعد الأسطوري، عدم وضوحها في الشعر الجاهلي، إذ لم يعهد أن الشاعر تناول الجانب الديني كغرض مستقل في القصيدة، وإنما هو جانب مبثوث في جميع أغراضها، لذا قد يلاحظ ملمحه في أي غرض من أغراض الشعر المعروفة.

إذا انطلقنا من فرضية أن عرب الجاهلية الأولى عرفت الأساطير، سواء أنتجتها أم دخلت عليها من الحضارات المجاورة، فماهي المراجع التي يمكن أن نلتمسها فيها؟ وكيف استحالت إلى صور فنية تحمل في لغتها رمزية تحيل عليها؟ وعلى الرغم من العقبات التي تحولُ دون التأريخ لهذا العصر الغامض والكشف عنه بمحاولة وصله ثقافيا ودينيا بالنمط المعروف الآن عن تاريخ العصر الجاهلي، فإن (إبراهيم عبد الرحمن) يقترح «أن نتلمس هذا التاريخ في ثلاثة أنواع من المصادر العربية: الأول، تلك النقوش الكثيرة التي

اكتشفت في الجزيرة العربية.. وهي نقوش مكتوبة بخطوط مختلفة.. المصدر الثاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وما كتب حولهما من الشروح والتفسيرات، فقد حفلت بمادة تاريخية وأدبية ودينية واسعة يمكن إذا درست درسا دقيقا أن تعطينا صورة صادقة وكاملة عن حياة الجاهليين وثقافاتهم، والمصدر الثالث نصوص الأدبين الجاهلي والإسلامي»[33]، وبالإضافة إلى هذه المصادر يقترح جملة من المراجع التي نقلت الحياة العربية قبل الاسلام، وخاصة الحياة الدينة بحكم أن الأسطورة نشأة في كنف الدين كما هو معلوم، فشكلت هذه الأصول وتلك المراجع مستنده ومرتكزه التبريري في الكلام عن الأسطورة في الثقافة العربية ومنه في الشعر العربي.

إذا أردنا أن نحصي مجموع الكتب التراثية التي رجع إليها (إبراهيم عبد الرحمن) في فهم هذا الموضوع، فيمكننا أن نتكلم عن (تفسير ابن جرير الطبري) للقرآن الكريم الذي حوى جملة كبيرة من أخبار العرب الأوليين، وحتى من أخبار الشعوب الأخرى الغير عربية ممثلة في الإسرائليات خاصة، ومن أهم الكتب كتاب (الأصنام لابن الكلبي) الذي جمع فيه أسماء أصنام الجزيرة العربية، والطقوس التي تقام حولهم، وأماكنهم، واعتقادات العرب في كل صنم، وبعض أشعار العرب التي قيلت فيهم، إلى غير ذلك مما يساعد على فهم طبيعة الحياة الدينية لمحاولة ربطها بعد ذلك مع معاني الصور الفنية في بعض أغراض الشعر الجاهلي، ومن الكتب أيضا، (عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات للقزويني) الذي أورد فيه مادة وافرة يشخص فيها طبيعة التفكير العربي في تفسير مظاهر الطبيعة والكائنات من حولهم، وما يكنونه من اعتقادات في الحيوانات والكواكب والأمطار والأشجار وغيرها، الأمر الذي جعل من كتابه وثيقة تاريخية عن الحياة العربية، ومن أهم الكتب أيضا، كتاب (الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي ريحان البيروني) ولعل ميزة هذا الكتاب أنه لم يخص العرب فقط بالدراسة، وإنما رصد موضوع تاريخ الأديان ومعتقدات الشعوب في صورة مقارنة، وسقلها بدراسة معارف وعلوم جانبية تفسرها، كعلم الفلك وعلم التنجيم، والهندسة وغيرها، بالإضافة إلى كتاب (مجمع الأمثال للميداني) وكتاب (صور الكواكب الثمانية والأربعين لأبي الحسين عبد الرحمن بن عمر الرازي) المعروف بالصوفي وغيرها من الكتب.

ولعلنا هنا نكتشف علة تصنيف (عبد الفتاح محمد أحمد) دراسات (إبراهيم عبد الرحمن) في الأسطورة، ضمن الاتجاه التوثيقي، لأن الدراسات الموثقة هي «التي تعتمد في تفسير الشعر القديم وردِه إلى أصوله ومنابعه على الوثائق التي ترتد إلى هذه الأصول وتلك المنابع، ولعل أبرز هذه الوثائق الملاحم السامية القديمة والدراسات التي قامت على هذه الملاحم... بالإضافة إلى دراسات الأديان والحضارات القديمة التي استقرت في المنطقة، وتتبع رصد طقوسها وشعائرها، مع العودة بالضرورة إلى ما تبقى –وهو قليل- من أخبار عن عبادة عرب ماقبل الإسلام وطقوسهم وشعائر عقائدهم»[34]، وهو ما عمد إليه (إبراهيم عبد الرحمن) بمحاولة تقديم تفسير أسطوري للشعر الجاهلي إنطلاقا من تأصيل مقرراته من تلك الأصول والمراجع السابقة ذكرها.

إن أهم شيء حاول (إبراهيم عبد الرحمن) تقصيه من هذه المصادر هو بيان واقع الحياة الدينة وطبيعتها، فرغم أن لا خلاف في أن العقيدة الجارية في البيئة العربية قبل الإسلام هي الوثنية، إلا أن محل التساؤل كان حول نشأتها في الجزيرة العربية، أهي دخيلة على العرب أم أصيلة فيهم؟ وما هي التطورات التي طرأت عليها والأشكال التي أخذتها؟

إن التفصيل في الإجابة عن هذه التساؤلات، يفتح بابا آخر من البحث، غير أن ملخص ماذهب إليه (إبراهيم عبد الرحمن) عن سؤال أصالة الوثنية، هو أن كلا الرأيين واردان وثابتان في تاريخ الوثنية عند العرب قبل الإسلام[35]، فاحتمال دخول الوثنية إلى البيئة العربية قوي، بل مثبت ذهب إليه أكثر النقاد والمؤرخين، ذلك مانقل في كتب التاريخ والمرويات أن (عمرو بن لحي) أول من أدخل الوثنية إلى الجزيرة العربية، كما أن العرب فيما يراه (جواد علي) لم يكونوا بمعزل عن الأمم المجاورة ودياناتها القديمة، كالاعتقادات التي ظهرت عند اليهود والنصارى، هذا مع احتكاكهم بوثنية أهل العراق وبلاد الشام، لذلك يجزم (جواد علي) أن العرب تعرفوا على عبادة الكواكب عند تلك الأقوام، وهي في الحقيقة ليست سوى مظهرا من الوثنية المنتشرة حينذاك، بل إنه يرى أن عبادة الشمس والقمر والزهرة تحولت عند العرب الشماليين إلى عبادة إله واحد، هو الله، وقد أخذوا يتقربون إليه بالتقرب إلى الأصنام والأوثان[36]، وفي المقابل يذهب (إبراهيم عبد الرحمن) إلى أن الوثنية ليست دخيلة فقط على الجزيرة العربية، وإنما عرفت ألوانا من معتقداتها الخاصة، ويحمل رأي من قال أن (عمرو بن لحي) أو من أدخل الوثنية على أنه أول من نظم

أمورها ورتبها على قبائل العرب، بدليل أنه أدخل الوثنية على البيئة الحجازية وليس على جملة العرب، ثم إنه لم يدرك عادا وثمود، الذين كانوا على الوثنية قبل بعثة الرسل إليهم.[37]

بناء على المصادر التاريخية المذكورة آنفا يذهب (إبراهيم عبد الرحمن) «إلى أن وثنية الجاهليين قد مرت، شأن غيرها من الديانات الوثنية القديمة في مراحل تطورية معينة، بدأت بما يعرف بالطوطمية وهي عبادة الكائنات: الإنسان والحيوان والنبات، ثم تطورت في العصور التالية حتى وصلت في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام إلى ما يعرف بعبادة الكواكب التي تتخذ من القمر أبا ومن الشمس أما ومن الزهرة وغيرها من النجوم الأخرى أبناء وبنات، وقد تطورت هذه العبادة في صورتها الأخيرة بفضل احتكاكها بالديانات السماوية في الجزيرة العربية: الحنيفية، واليهودية والمسيحية، تطورا يتمثل في ميلها في بعض أشكالها إلى التوحيد..»[38]، لاشك وأن هذه الفقرة قد لخصت السيرة الدينية للعرب، والذي يهمنا منها المرحلة الطوطمية، ومرحلة عبادة الكواكب، وهما مرحلتان غامضتان في الحياة الدينية عند العرب، ولاتستقيم الأخبار الوافية عنهما بحيث يمكن أن نطمئن إلى نعته بأنه كان عالما أسطوريا، إلا أنه لايمكننا في الوقت نفسه، أن ننفي هذا العالم عن «العرب بحجة بداوتهم وضيق أفقهم وبساطة تفكيرهم، كما أنه لا يخولنا أيضا الحكم بوجود أساطير عندهم من طراز عال، كما نجده عند اليونان مثلا، ويتبين من بعض روايات الأخباريين، وهي قليلة، أن العرب كانت لهم أساطير، كالذي رووه من أن (العيوق) عاق (الدبران) لما ساق إلى الثريا مهرا، وهي نجوم صغار نحو عشرين نجما، فهو يتبعها أبدا خاطبا لها، لذلك سموا هذه النجوم القلاص...وكالذي رووه من أن (الزهرة) كانت امرأة حسناء، فصعدت إلى السماء ومسخت نجما»[39]، وهذا الخبر ساقه الطبري في تفسيره لقصة هاروت وماروت الواردة في سورة البقرة[40]، وغيرها من الأخبار التي تبين طبيعة فكر العرب في الجاهلية الذي لاريب أن فيه من المعتقدات التي تحيل على الطابع الأسطوري، خاصة في باب مايتعلق بنظرتهم للكواكب وبعض الحيوانات، تلك الأخبار التي يمكن إذا مادرست درسا جيدا أن تكون منطلقا مرجعيا ومعرفيا لتفسير بعض أساليب اللغة الشعرية في القصيدة الجاهلية.

6. خاتمة:

تعد الدراسات الأسطورية على اختلافها من أبرز الدراسات التي خدمت النقد الأدبي في الثقافة الغربية ما بين أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث اتخذ منها أصولا معرفية يستعين بها على دراسة الإبداعات الشعرية القديمة خاصة، فكان أن أسفر منهجا قائما بذاته هو منهج النقد الأسطوري، هذا المنهج الذي لاقى رواجا في الوطن العربي بداية من منتصف القرن العشرين، وتوالت الدراسات فيه بعد ذلك.

ولعل أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة هي كالتالي:

-تتسم دراسات النقد الأسطوري في أصوله وآلياته في الثقافة الغربية بالتقعيد والتقنين وكذا الوضوح، بخلاف ذلك في الثقافة العربية فإن أصوله لم تقنن بعد، وإنما هي أخبار مبثوثة في الكتب عن تاريخ العرب، ولهذا لانجد منهجا أسطوريا بآليات معلومة كالذي نجده في النقد الغربي.

-إن الأسطورة في الأدب ليست كالأسطورة في التاريخ والوقائع بل وفي أي مجال معرفي يقارب الأسطورة، لأنها تستحيل في الأدب إلى تكون آخر يخضع لمقتضياته.

-اللغة التصويرية في الشعر الجاهلي هي الحاضن الرئيسي للأسطورة في القصيدة الجاهلية، لأن فيها المؤشرات الدالة على توافر الأسطورة في معناها، وذلك من خلال توظيف المظاهر الطبيعية فيها كالحيوان والنبات والكواكب.

-يعد إبراهيم عبد الرحمن من أهم النقاد المؤصلين للنقد الأسطوري في الثقافة العربية، وذلك بعد أن كشف عن بعض المصادر العربية التي توفر فيها مايمكن أن يرتكز عليه الناقد في إضفاء بعض المعاني الميثولوجية على بعض أبيات من الشعر الجاهلي، وعلى هذا يمكن فتح باب اجتهادي لتأطير وبلورة آليات منهجية لهذا النقد، تخرج من رحم الثقافة العربية المبثوثة في خبايا الكتب التراثية.

الهوامش:

1-الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج2، ص243.

2-ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تح: ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي االسيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط1، دت، ج6، ص285.

3-فاروق خورشيد: أديب الأسطورة عند العرب جذور التفكير وأصالة الإبداع، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ط1، 1978، ص22.

4-نورثروب فراي: الأدب والأسطورة، تر: عبد الحميد إبراهيم شيحة، دار الدجوى، القاهرة، د.ط، د.ت، ص5.

5-أحمد النعيمي: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1995، ص30.

6-أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي، الهيئة المصرية، القاهرة، ط1، 1985، ص48.

7-نورثروب فراي: الماهية والخر افة، تر: هيفاء هاشم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1992، ص49.

8-مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، داركنعان، دمشق، ط1، 1991، ص10.

9-محمد عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط1، 1937، ص11.

10-هجيرة لعور: الغفران في ضوء النقد الأسطوري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2009، ص10.

11-وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1996، ص36،37.

12-حنا عبود: النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1999، ص114.

13-ينظر: فرويد، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1929، ص363.

14-محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1994، ص51.

15-يونغ: علم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار، سورية، ط2، 1997، ص243،244.

16- ريتا عوض: أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، (رسالة ماجستير مخطوط)، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974، ص4.

17-أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص69.

18-هجيرة لعور: الغفران في ضوء النقد الأسطوري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص34-39.

19ينظر: إبراهيم عبد الرحمن محمد، الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، مكتبة الشباب، القاهرة، ط2، 1979، ص118.

20-طه حسين: قادة الفكر، إدارة الهلال، القاهرة، ط1، 1925، ص6،7.

21-عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987، ص104.

22-الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي، القاهرة، ط2، 1965، ج2، ص20.

23-ينظر: عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص146.

24-عماد علي الخطيب: الأسطورة معيارا نقديا، دار جهينة، عمان، ط1، 2006، ص68.

25-ينظر:عبد الفتاح محمد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص174-178.

26-إبراهيم عبد الرحمن محمد: بين القديم والجديد دراسات في الأدب والنقد، مكتبة الشباب، القاهرة، ط1، 1983، ص9.

27- وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1996، ص69.

28- إبراهيم عبد الرحمن محمد: الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، ص270.

29-المرجع نفسه: ص275،276.

30- المرجع نفسه: ص207.

31- المرجع نفسه: ص272،273.

32-محمد النويهي: ثقافة الناقد الأدبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط1، 1949، ص70.

33- إبراهيم عبد الرحمن محمد: الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، ص17،18.

34-عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص200.

35-ينظر: إبراهيم عبد الرحمن محمد، الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، ص16-23.

36-ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، العراق، ط2، 1993، ج6، ص ص11،176.

37-ينظر: إبراهيم عبد الرحمن محمد، الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، ص22،23.

38- المرجع نفسه: ص أ.

39- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، ص20.

40-ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، 2001، ج2، ص341-349.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊