ISSN :2571-9882
EISSN :2600-6987

دراسات معاصرة

Contemporary Studies

مجلة حاصلة على معامل التأثير العربي منذ 2017

مَجلّةٌ علْميَة دَوْليّة مُحكّمَةٌ نصْف سَنويّة تُعْنَى بالدّرَاسَات الأَدَبيّة وَالنّقْديَة وَاللُّغَويّة
-تَصْدُرُ عَنْ مَخْبَر الدّرَاسَات النّقْديّة وَالأَدَبيّة المُعَاصِرَة بِالمَرْكَزِ الجَامِعِيّ
تِيسْمِسِيلت/الجَزَائِر

السنة الثالثة - المجلد الثالث - العدد الثاني /جوان/ 2019

منشورات مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة
المركز الجامعي الونشريسي تيسمسيلت/الجزائر

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي الونشريسي تيسمسيلت

دراسات معاصرة
Contemporary Studies

معامل التأثير العربي لسنة 2018/ 0.265

ISSN 2571-9882
EISSN 2600-6987

الإيداع القانوني: جوان 2019

مجلة علمية دولية محكّمة نصف سنوية

تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة المركز الجامعي-تيسمسيلت/الجزائر

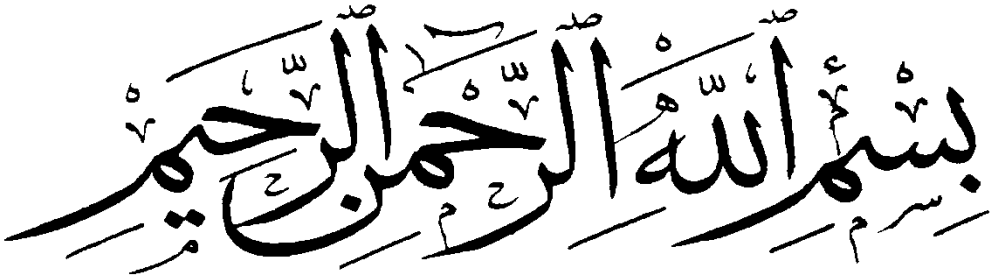
تعنى بالدراسات النقدية والأدبية واللغوية

السنة 03 المجلد 03 العدد 02/ جوان/ 2019

منشورات مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة

المركز الجامعي الونشريسي تيسمسيلت

صدر العدد الاول شهر مارس 2017



عنوان المجلة: المركز الجامعي-تيسمسيلت/الجزائر

البريد الإلكتروني للمجلة: *dirassat.mo3assira@gmail.com*

تستقبل المجلة البحوث عبر المنصة الجزائرية للمجلات العلمية المحكّمة

رابط المجلة:

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297

الرئيس الشرفي للمجلة: أ . د . دحدوح عبد القادر/مدير المركز الجامعي-تيسمسيلت

مدير المجلة: أ . د . خلف الله بن علي- المركز الجامعي-تيسمسيلت

رئيس التحرير: د . فايد محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت

الآراء الواردة في المقالات المنشورة بالمجلة تعبّر عن آراء اصحابها ولا تلزم المجلة في شيء

هيئة التحـــــرير:

أ.د. مصابيح محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر
أ.د. سمر الديوب- عميد كلية الآداب-جامعة حمص/سوريا.
أ.د. فريد أمعضشو- المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق - وجدة / المغرب
أ.د. خلف الله بن علي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر
د.عادل الصالح- كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان/ تونس
د.بشير دردار- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر
د.سحنين علي-جامعة معسكر/الجزائر
د.غربي بكاي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر
د.سليمان زين العابدين- مركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس/المغرب
د.خضر ابو جحجوح-الجامعة الإسلامية -غزة -فلسطين.
د.عبد الحق بلعابد-جامعة قطر-قطر.
د.رضوان شيهان-كلية الآداب-جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف/الجزائر.
د.عواطف منصور-تونس.
د.جمال ولد الخليل-جامعة حائل/المملكة العربية السعودية.
د.يونسي محمّد- المركز الجامعي –تيسمسيلت/الجزائر

الهيئة الاستشارية للمجلة:

أ.د. مصطفى عطية جمعة-كلية التربية الأساسية-الهيئة العامة للتعليم التطبيقي/الكويت
أ.د.يوسف وغليسي-جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة/الجزائر
أ.د.صابر الحباشة-قسم اللغة العربية-جامعة زايد/الإمارات العربية المتّحدة
أ.د. بوزيان أحمد-كلية الآداب-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر
أ.د. فريد أمعضشو-المركز الجهوي لمهن التربية والتعليم-وجدة/المغرب
أ.د. بوشوشة بن جمعة-الجامعة التونسية/تونس
أ.د. علي ملاحي-كلية الآداب واللغات الشرقية-جامعة الجزائر02/الجزائر
أ.د. عقاق قادة-كلية الآداب-جامعة جيلالي ليابس-سيدي بلعباس/الجزائر
أ.د. نعيمة علي عبد الجواد(لغة وأدب إنجليزي)-كلية الآداب-جامعة القصيم/السعودية
أ.د.مباركي بوعلام-كلية الآداب-جامعة الطاهر مولاي-سعيدة/الجزائر
أ.د. مصابيح محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر
أ.د. خلف الله بن علي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر

أ.د. بوعرعارة محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
أ.د. غربي شميسة-كلية الآداب-جامعة جيلالي ليابس-سيدي بلعباس/الجزائر
أ.د.زروقي عبد القادر-كلية الآداب-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر
أ.د. بولفوس زهيرة-جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة/الجزائر
أ.د. ذهبية حمو الحاج-كلية الآداب-جامعة مولود معمري-تيزي وزو/الجزائر
د. مهدان ليلى-كلية الآداب-جامعة خميس مليانة-الجزائر.

اللجنة العلمية للعدد الثاني المجلّد الثالث–السنة الثالثة (جوان 2019):

أ.د. مصابيح محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.يونسي محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
أ.د. سمر الديوب- عميد كلية الآداب-جامعة حمص/سوريا.
أ.د. مصطفى عطية جمعة-كلية التربية الأساسية-الهيئة العامة للتعليم التطبيقي/الكويت.
د.بن قبلية مختارية-كلية الآداب-جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم/الجزائر.
أ.د. فريد أمعضشو- المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق - وجدة / المغرب.
أ.د. خلف الله بن علي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.فاضل دلال-جامعة العربي بن مهيدي-أم البواقي/الجزائر.
أ.د.بن فريحة الجيلالي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.بوزوادة حبيب-كلية الآداب-جامعة معسكر/الجزائر.
د.رز ايقية محمود- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.عادل الصالح- كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان/ تونس.
د.مهدان ليلى-كلية الآداب-جامعة خميس مليانة-الجزائر.
د.مرسلي مسعودة- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.نورة الجهني-جامعة الملك عبد العزيز-جدة/السعودية.
د.بلميهوب هند- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.علاوة كوسة-المركز الجامعي ميلة/الجزائر.
د.عبد العالي السراج- مركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس/المغرب.
د.معازيز بوبكر-كلية الآداب-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر.
د.حاكمي لخضر-كلية الآداب-جامعة د.الطاهر مولاي-سعيدة/الجزائر.
د.بومسحة العربي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.روقاب جميلة-كلية الآداب-جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف/الجزائر.

د.بشير دردار- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.سحنين علي-جامعة معسكر/الجزائر.
د.هدروق لخضر- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.شريف سعاد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.طير ابراهيم-مركز ابن زهر للأبحاث والدراسات في التواصل وتحليل الخطاب (مربد)-أغادير/المغرب.
أ.د.بوعرعارة محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.غربي بكاي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.خضر أبو جحجوح-الجامعة الإسلامية-غزة/فلسطين.
دبولعشار مرسلي- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.دبيح محمّد-كلية الآداب-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر.
د.سليمان زين العابدين- مركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس/المغرب.
د.فايد محمّد- المركز الجامعي-تيسمسيلت/ الجزائر.
د.بوغاري فاطمة-كلية الآداب –ملحقة قصر الشلالة-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر.
د.بوشلقية رزيقة-كلية الآداب-جامعة مولود معمري-تيزي وزو/الجزائر.
د.فارز فاطمة-كلية الآداب –ملحقة قصر الشلالة-جامعة ابن خلدون-تيارت/الجزائر.
د.بوسحابة رحمة (ترجمة)-كلية الآداب-جامعة معسكر/الجزائر.
د.بوفادينة مصطفى- جامعة معسكر/الجزائر.
د.سعاد عبد الله جمعة ابو ركب-جامعة حائل/المملكة العربية السعودية.
د.مكاكي محمّد- جامعة خميس مليانة/الجزائر.
د.عواج حليمة –جامعة باتنة/الجزائر.
د.بلخامسة كريمة- جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية / الجزائر.
د.بلحاجي فتيحة- جامعة تلمسان/الجزائر.
د.محمد مدور-جامعة غرداية الجزائر.
د.رضوان شيهان- كلية الآداب-جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف/الجزائر.
د.طالب عبد القادر- جامعة بومرداس/الجزائر.
د.باديس لهويمل- جامعة بسكرة/الجزائر.
د.محمد حسن بخيت قو اقزة –جامعة الحدود الشمالية/المملكة العربية السعودية.
د.بلعزوقي محمد- كلية الآداب-جامعة البليدة 02/الجزائر.
د.نبيل محمد صغير- جامعة مولود معمري تيزي وزو/الجزائر.
د.قاسم قادة- المركز الجامعي –تيسمسيلت/الجزائر.

د.رحماني عبد القادر-جامعة الجزائر02/الجزائر.
دجعفريايوش- جامعة مستغانم/الجزائر.
د.مرسلي عبد السلام-جامعة سعيدة /الجزائر.

روابط توطين مجلة دراسات معاصرة

المجلة موطنة ضمن موقع الأرضية الجزائرية الإلكترونية للمجلات العلمية المحكّمة asjp

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297

ومفهرسة عبر موقع المركز الجامعي تيسمسيلت عبر الرابط الآتي

/http://www.cuniv-tissemsilt.dz/index.php/dirassat-moaasira

وعبر موقع معامل التأثير العربي عبر الرابط الآتي

http://www.arabimpactfactor.com/Pages/tafaseljournal.php?id=7658

وعبر قاعدة بيانات دار المنظومة بالمملكة العربية السعودية/ رابط دار المنظومة

/http://mandumah.com

وعبر قاعدة بيانات مؤسسة معرفة للمحتوى الرقمي بالأردن/ رابط المؤسسة

/https://e-marefa.net/ar

شروط النشر وضوابطه

مدير النشر: د.بن علي خلف الله رئيس التحرير: د.فايد محمّد.

تتشرف الهيئة المشرفة على مجلة (دراسات معاصرة)، بدعوة السادة الباحثين من داخل الوطن وخارجه للمساهمة في أعدادها المقبلة بإذن الله، وذلك بإرسال أور اقهم البحثية التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة، مع التنويه بضرورة التزام شروط النشر وضوابطه المعتمدة والمبيّنة أدناه:

1- -تنشر المجلة الأبحاث ذات الصلة باللغة والأدب والنقد.

2.يشترط في البحث أن لا يكون نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر، ويتعهد الباحث بذلك خطياً عند تقديم البحث للنشر.

3-تخضع البحوث للتقويم حسب الأصول العلمية المتبعة.

4-يكتب البحث باستعمال برنامج2007 Microsoft Word بصيغة doc أو بصيغة docx. وتكتب الهوامش في آخر البحث يدويا.

5-الخط عربي تقليدي حجم 16 للمتن، 14 للإحالات (باللغة الأجنبية خط (times new roman) حجم 14 للمتن 12 للإحالات.

6-أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 20 ، ولا يقل عن 15.

7العناوين الرئيسة والفرعية: تستخدم لتقسيم أجزاء البحث حسب أهميتها، وبتسلسل منطقي.

8-يقدّم الباحث ملخصا وكلمات مفاتيح باللغتين العربية والانجليزية.

9-لهيئة التحرير حق إجراء تعديلات تتعلّق بالإخراج الفني النهائي لمواد المجلة.

10-قرار هيئة التحرير بقبول إحالة البحث إلى المحكمين أو رفضه مباشرة قرار نهائي مع الاحتفاظ بحقها بعدم إبداء الأسباب.

11-يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المطلوبة.

12-تدرج الإحالات بصيغة يدوية في نهاية البحث ويستعمل الباحث العلامة: "....." لتبيان بداية ونهاية الاقتباس،

13- الكلمات والمصطلحات وأسماء الأعلام باللغتين تُميّز بعلامة تختلف عن علامة الاقتباس... (.....) مثلا.

14-يزود الباحث بنسخة pdf من العدد الذي نشر فيه بحثه.

ملاحظة مهمة: يتم استقبال المقالات على مدار السنة، تصدر المجلة مجلّدا واحدا كلّ سنة يتكوّن من عددين يصدر الأول في الأسبوع الأوّل من شهر ديسمبر من كلّ سنة أمّا الثاني فيصدر في الأسبوع الأول من شهر جوان/ نوقف استقبال المقالات الخاصة بكل عدد قبل موعد نشره بـ 90 يوما

افتتاحية العدد

ويبقى سقف الطموح عاليا، لأن مجلة دراسات معاصرة، مجلة تحمل مشروعها العلمي العربي في رؤيتها ورسالتها، إيمانا منها بأن جودة البحث العلمي في العلوم الإنسانية تقاس بعدد البحوث العلمية المنشورة في المجلات الرصينة عالية التأثير، والمصنفة علميا وعالميا، وبهذا يحدد مقياس الاستشهاد بها، والرجوع إليها.

فالبحث العلمي وجد لينشر بين المتخصصين، والنشر أوجد ليذكر بين المهتمين؛ وبه تحقق الجامعات والكليات والأقسام والمختبرات العلمية ضمان جودتها وتميّزها على مستوى البحث العلمي، من خلال ما ينشره أعضاء هيئة التدريس فيها، والباحثين المنتمين إليها.

وقد سقنا كل هذا لما شهدناه من حراك على مستوى النشر العلمي في الجامعات العربية، والجزائرية تحديدا، وهذا باستحداثها العديد من المجلات العلمية الرصينة، التي تراهن على نشر الأجود من البحوث والدراسات، سعيا منها لإدراج ما تنشره في قواعد بيانات هيئات التصنيف العالمية (*Thomson Reuters- SCOPUS*)، والعربية كدار المنظومة، ومعامل التأثير العربي، تحقيقا للتنافسية الأكاديمية في هذا المجال.

وهذا ما هي عليه مجلة دراسات معاصرة، التي حققت في ظرف ثلاث سنوات خطوة مهمة سعيا منها لتجويد البحوث المنشورة فيها اختيارا وتحكيما من جهة، وتوطينا لما ينشر فيها داخل قواعد بيانات عربية معترف بها، ذات صلات بهيئات التصنيف العالمية؛ وهذا دليل على جدية القائمين عليها، ووعيهم بأن رهان المجلات العلمية المحكمة في الألفية الثالثة، هو رهان التصنيفات الدولية (*ISI*)، والحصول على معامل تأثير عال (*Impact Factor*)، وخدمة الوصول المفتوحة للبحوث المنشورة (*open access journal*).

فقد رفعت مجلة دراسات معاصرة سقف طموحاتها، وهذا مشروع لكل مجلة علمية مجددة، لها رؤية علمية واضحة، ورسالة بحثية هادفة، فبإصدارها هذا العدد السادس، تكون قد حققت حلمها الذي ناشدته من أول عدد أصدرته سنة 2017م، بأن تجد لها مكانة بين ما يصدر من مجلات علمية محكمة محليا وعربيا، وهذا ما كان لها بصدور هذا العدد بحلة جديدة شكلا ومضمونا.

و يظهر هذا جليا برجوعنا إلى البحوث الخاصة بالعدد السادس للمجلة، فقد انسجمت معرفيا، وتساوقت مفاهيميا، ما يظهر لنا الكفاءة العالية في اختيار البحوث الدالة على الأفق المفتوح للمجلة، نجد البحث اللساني ذو البعد التداولي الباحث عن أفعال الكلام في التعليمية، بجنب البحث النحوي الذي يرجع بنا إلى مقولات وآراء سيبويه، إلى جنب البحث اللغوي الذي يستنطق لنا تأويل الأصوليين والمفسرين للكتاب الحكيم، كما نجد البحث البلاغي القديم في النظم الجرجاني والعودة لقضية اللفظ والمعنى، إلى جانب البحث الحجاجي في البلاغة الجديدة، لتنفتح البحوث على جديد الدراسات السردية والمقاربات الشعرية، وما يعرف الدرس النقدي الجديد محليا وعربيا في الكتابة الرقمية والتفاعلية، وهذا ما سميناه بالاختيار ذو الأفق المفتوح التي تراهن عليه مجلة دراسات معاصرة.

وفي الأخير ندعو القارئ المستهدف، ذلك المسكون بالهاجس العلمي والبحثي، أن يتدبر في هذه الأبحاث، ويتفاعل معها فهما وقراءة، وله منا الشكر، ولنا منه المقترح والذِكر.

راجين من الله العون والسداد.

د.عبد الحق بلعابد -كلية الآداب والعلوم -جامعة قطر

محتوى العدد:

أثر اللفظ والمعنى في مفهوم الفصاحة والبلاغة قراءة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب.....11-17
د.رزايقية محمود المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر
آراء سيبويه وأثرها في الشروح النحوية (شروح الألفية أنموذجا). 18-25
د. بوهنوش فاطمة جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر.
البعد الإعلامي لاستحضار الخطاب السياسي في الرواية الجزائرية.....26-32
د. بوطيبان آسية أستاذة مؤقتة بالمركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر
التأويل في التفسير القرآني لدى القدماء بين الأصوليين والمجدّدين.....33-41
الباحثة: بن عيسى فاطمة المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر
التعالق النفسي الأنتروبولوجي الفلسفي الرمزي المؤسس للنقد الأسطوري.....42-50
د.مرسي رشيد المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر
الدلالة الرمزية للنكتة الشعبية الفلسطينية-منطقة الخليل أنموذجا-.....51-63
د. إدريس مُحَمَّد صقر جرادات مركز السنابل -مديرية تربية شمال الخليل فلسطين
السُّلَّميّة الحجاجيّة للكلمة في الحوار القرآنيّ قراءة تداوليّة في مشاهد من قصّتي إبراهيم وموسى عليهما السلام.....64-73
د. بلحرش عبدالحليم جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر
الشعر الجزائري الحديث وعلاقته بالموروث الثقافي.....74-82
د. خالدي ريحة جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس الجزائر
الكتابة الرقمية في الجزائر وآفاق التفاعل النصي.....83-91
الباحثة: نسيمة بوزمام جامعة مُحَمَّد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج الجزائر.
النص والنص والمضاد: قصيدة الومضة أنموذجاً.....92-102
أ.د. سمر الديوب جامعة البعث- حمص- سورية.
تداولية الفعل التعليمي التعلمي وفق نظرية أفعال الكلام.....103-111
الباحث: مصابيح حسين جامعة ابن خلدون-تيارت. الجزائر
خطاب المقدمة السردية عند إدوار خراط.....112-117
د. عبد الحق بلعابد كلية الآداب والعلوم جامعة قطر دولة قطر
رؤية الواقع وهاجس التجريب في رواية أهداب الخشية عزفا على أشواق افتراضية لمنى بشلم.....118-127
د. هدى عماري جامعة مُحَمَّد بوقرة بومرداس الجزائر
علم العنونة (الأنواع، الأصناف، المكان، الزمن، الوظائف) 128-137
الباحث: بادحو أحمد جامعة وهران 01 أحمد بن بلة الجزائر
فاعلية العتبات النصية في الخطاب الشعري لابن عربي ترجمان الأشواق نموذجا.....138-144
د. سعاد شريف المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر
مصطلح الالتفات من الرسيس إلى التأسيس.....145-150
د. عمر بوقمرة جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر
نظريّة النّظم ؛ملامحها و تجلياتها في المنجز اللّغوي الحديث.....151-158

فـارز فاطيمة جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر
نكت وطرائف الجزائريين عبر شبكات التواصل الاجتماعي.....167-159
د. غربي بكاي المركز الجامعي الونشريسي- تيسمسيلت الجزائر
واقع النقد العربيّ المعاصر وظهور النقد الثقافيّ.....174-168
د. سماعيل فاطيمة زهرة جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس الجزائر

مجلة دراسات معاصرة؛ دورية دولية نصف سنوية محكّمة تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة المركز الجامعي تيسمسيلت الجزائر

تاريخ الإرسال: **11** مارس **2019** تاريخ القبول: **30** مارس **2019** تاريخ النشر: **02** جوان **2019**

التعالق النفسي الأنتروبولوجي الفلسفي الرمزي المؤسس للنقد الأسطوري

Psychological and philosophical anthropological interrelation Founder of legendary criticism

د.مرسي رشيد
المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي
تيسمسيلت
الجزائر
abousoltane141@gmail.com

الملخص:

النقد الأسطوري اتجاه نقدي تبلورت ملامحه على يد الناقد الكندي نورثروب فراي الذي يعتبر من أبرز النقاد المنتمين إلى مدرسة النقد الجديد التي ظهرت في أمريكا، وقد أسس لهذا الاتجاه متوكئا على جملة من الحقول المعرفية المتداخلة، حيث كانت أبحاث يونغ في مضمار اللاوعي والأنماط العليا رافده الأساسي في بلورة المنطلقات، وشكلت الأنتروبولوجيا سندا قويا من خلال بحثها في علاقة الطقوس بالأساطير وما يستتبع ذلك من تأثيرات تلقي بظلالها على العمل الأدبي، ثم أتت الفلسفة الرمزية بفتوحاتها عن طبيعة العلاقة بين النشاط الإنساني والرموز، فساهمت في صياغة المفاهيم الأساسية لهذا الاتجاه.

الكلمات المفتاحية: التعالق؛ النقد الأسطوري؛ النقد الجديد؛ الرمز؛ الفلسفة، الأنتروبولوجيا.

Abstract :

The legendary criticism of a criticism trend became evident in the hands of the Canadian critic Northrop Frey. Who is considered one of the most prominent critics of the new school of criticism that emerged in America.

This trend was based on a number of overlapping fields of knowledge; Jung's research in the subconscious and the higher patterns were his main thrust in the crystallization of the premises. Anthropology has formed a strong bond through its research into the relationship between rituals and legends and the consequent effects of shadowing literary work.

Then came the symbolic philosophy of its revelations about the nature of the relationship between human activity and symbols, and contributed to the formulation of the basic concepts of this trend.

key words: *interrelation; The legendary criticism; New criticism; SYMBOL; Philosophy; anthropologist.*

مقدمة

إنَّ المنهج لا ينشأ من فراغ، ولا ينطلق من العدم، فهو حصيلة تفاعلات ثقافية، ونظريات فلسفية وأنساق معرفية، تتجاوب كلها مع وضع إنساني ضمن شروط تاريخية معينة، تطبع بطابعها هذه النظرية أو تلك، لهذا لا يمكن –بأي حال من الأحول- التعاطي مع منهج سواء في ميدان النقد أو ميادين أخرى دون الوقوف على خلفياته واستيعاب أطره.

وكثيرا ما تنزلق المناهج إلى السطحية والسذاجة وتتحول إلى دعايات فجة، وموضات مضللة، تفرغ المنهج من مضمونه، ولا يخفى على أحد من المشتغلين بالنقد الأدبي ما وقعت فيه هذه المناهج

المستوردة من مطبات نتيجة التعاطي معها بعيدا عن الخلفيات النظرية في أصولها الفلسفية التي هي تجسيد أسمى لوعي حضاري، يجد تعبيره الأمثل في طريقة التعاطي مع المنتوج الإنساني بكل أشكاله.

ودون استيعاب هذه الحقائق يبقى تطبيق المنهج - مهما كان إغراؤه - محصورا في مصطلحات معزولة عن سياقها الفكري، لا يحقق للنقد تطورا نوعيا، يتمكن من خلاله من التفاعل الخلاق مع النصوص والكشف عن آلياتها، مما يعيق أي نقلة ثقافية تساهم في إحداث القطيعة المعرفية التي تفضي إلى تجاوز وضعية التخلف الحضاري.

فالنقد لم يعد مجرد تعليقات هامشية على النصوص، تحكم عليها بالرداءة أو الجودة، أو آراء يطلقها هذا الناقد أو ذاك لإبداء رأيه في منتوج ما، فهو الآن ممارسة ثقافية لها أصولها وقواعدها.

فهي ((كنشاط فكري، لها هدف، هو إنتاج معرفة بموضوعها ذلك أنها حين تسقط هذا الهدف المعرفي، تقع في الآلية التي هي انغلاق الحركة على نفسها، والتي هي في ذلك حركة تكرر موضوعها بهذا الشكل أو بذاك، والممارسة حين تكون كذلك، أي حين تصبح تكرارا لموضوعها تصبح أيضا، لا مماثلة له وحسب، بل حتى دونه لأنها في حركة التكرار هذه تتخلى عن معنى الخلق أو عن معنى الإبداع في الإنتاج.))[1].

إلّا أنّ هذه المحاولات لم تكن دائمة موفقة نظرا لتشعب النظريات، وصعوبة استيعابها في مظانها الأصلية، وغموض المرجعيات المرتبطة بفلسفات متعاقبة ضمن مسيرة تاريخية معقدة، وتأسيسا على هذه الرؤية سينصب هذا البحث على تفحص هذه المقولات من خلال البحث في علاقة النقد الأسطوري بجملة من الحقول المعرفية المتداخلة والتي ساهمت بتظافرها في بلورة هذا النقد وأكسبته فعالية في التعاطي مع المنتوج الأدبي، من هنا كان من الضروري الوقوف على هذه الحقول المتمثلة في الاتجاه النفسي، (الأنثروبولوجيا، الفلسفة الرمزية).

الإتجاه النفسي (اللاوعي الجمعي والأنماط العليا):

تعتبر أبحاث العالم النفساني كارل يونغ، المرجعية الأساسية في مجال النقد الأسطوري، حيث كان لبحوثه في اللاوعي الجماعي، والأنماط الأولية الأثر الأكبر في تشكل فكرة النقد الأسطوري فيونغ كما هو معروف قد بنى نظريته –خلافا لفرويد- على اللاوعي الجماعي الذي هو مخزون للتجارب الإنسانية المتراكمة عبر سنوات.

فهو يرى ((أنّ اللّاوعي لا يحتفظ بمواد شخصية فقط، وإنّما بعوامل لا شخصية أيضا هي عوامل جماعية على شكل مجموعات موروثة، ونماذج بدائية))[2]. فاللاوعي عند يونغ يحتوي في طبقاته العميقة مواد جماعية حيّة وفاعلة نسبيا، وانطلاقا من هذه الرؤيا بنى يونغ نظريته في تفسير الأساطير التي هي نمط أوّلي للجنس البشري لم ينم عن مرضه طالما كان يردّده، كما يرى فرويد، بل ينمّ عن مشاركته الطبيعية في اللاشعور الجمعي.

لم ينطلق يونغ من فراغ في إثبات صحة آرائه، وإنما بناها على واقع إمبريقي كما يرى، حيث لاحظ أنّ مرضاه كانوا أثناء تداعي أفكارهم يقدمون له لاوعيا متكررا بمعنى أنّ المريض لا يختلف عن سابقيه، فقد تختلف طريقة العرض، وقد يفشل مريضه حتّى في التعبير عمَّا يريد أن يدلي به، لكن هناك أنماطا أو أشكالا أو صورا أو تجليات تتكرر، وقد دعاه هذا التّكرار إلى تصنيف هذه الأنماط أو الأشكال، منتهيا إلى قناعة وطيدة، هي أنّ ما يسمى اللاوعي الفردي، إنّما هو لاوعي جماعي، يمكن إثباته من مئات المرضى الذين يتلون أحلامهم.

يقسّم كارل يونغ الأنماط إلى مرتبتين الأولى: ((الأنماط العليا الشخصية، وهو ذلك النوع من الأنماط التي يمكن أن تجرّب مباشرة بشكل شخصي، والثانية نسميها أنماط التحوّل))[3] التي ترتبط بمختلف تجليات الأساطير.

قد قام تقسيمه هذا انطلاقا من تمييزه بين نوعين من اللاوعي، لاوعي فردي مركب من مكتسبات وميول، ولاوعي جماعي تختزن فيه محتويات مرتبطة بالغرائز تتموضع فيه التجربة المطابقة لسيرورة دورة الطبيعة.

والجدير بالذكر أن فكرة اللاشعور الجمعي التي بنى عليها يونغ نظريته، لا تعني شعبا معينا وإنّما تعني البشرية جمعاء، التي تختلف شعوبها وأشكال تعابيرها، لكن رموز أحلامها تبقى واحدة لا تتغير، وكما أنّ البشرية واحدة فلابدّ أن يكون الأدب واحدا، لأنّه صدى اللاشعور الضارب بجذوره في أعماق الماضي السحيق، ((حاملا أساطير الموت والبعث بالإضافة إلى أشكال لا تحصى تغدو وتروح عبر هذا الغموض العجيب الممتد))[4] وانطلاقا من هذه الرؤيا ربط يونغ بين الأنماط العليا والأساطير، حيث إن الأسطورة هي ((تعبير آخر عن النموذج الأصلي ولكن اتسمت بطابع خاص وتم تداولها عبر أزمان طويلة، فالتفسير الأسطوري للطبيعة مثل الصيف والشتاء أو أوجه القمر أو الفصول الممطرة وهلمّ جرا، ليست تعابير مجازية لهذه الأحداث الطبيعية، ولكنها بالأحرى تعابير ترمز إلى الدراما الداخلية اللاواعية للنفس التي تمكنها من الوصول إلى الوعي الإنساني عن طريق الإسقاط أي الانعكاس المترامي في أحداث الطبيعة، وهذا الانعكاس أساسي لدرجة أنه استغرق عدة آلاف من السنين في سلم الرّقي الحضاري حتى أمكن فصله إلى حد ما عن موضوعه الخارجي))[5].

وهذا ما دفع يونغ إلى ربط الترجمة الأدبية في أحد تجلياتها بهذه الأنماط العليا التي تعبّر عن نفسها في الأساطير حيث إن المادة التي يقدمها المبدع لا تستمد من عالم الأشياء المألوفة، ولا من التجارب الشخصية، بل من عالم فوق البشرية ((يتباين فيه النور والظلمة تنساب مادته بلا زمن يحددها كأنها رؤيا لعوالم أخرى أو لغوامض الروح أو لحالة بدائية سابقة لعمر الإنسان أو لأجيال المستقبل التي لم تولد بعد))[6] خالعة على الإبداع صور متعددة تكسبه العمق والثراء.

لقد شكّلت فكرة الأنماط العليا منبعا كبيرا لفهم الآداب والوقوف على خلفياتها وما ينفك يونغ يؤكد على أن فكرته هذه ليست جديدة فهي فكرة لها مكانتها في نظرته المعرفية، وهي تستمد شرعيتها من مجالات معرفية أخرى، كعلم الأديان المقارن والأنثروبولوجية.

من هنا ربط يونغ بين الأدب والأنماط العليا حيث رأى أن هذه الأنماط ((هي التي تتحكم في حركة الأدب وهي في حد ذاتها أشبه بالقوالب الفارغة إلّا أن الوعي هو الذي يجسدها ويجعلها قابلة للإدراك بإخراجها من حيز الكمون إلى حيز الفعل، وإدراجها في الزمان والمكان في شكل صورة))[7] متميزة بأبعادها الأسطورية.

فالأدب تعبير رمزي عن هذه الأنماط حيث تتخذ هذه الأنماط أشكالا رمزية فالصراع بين الخير والشر يبدو في صورة صراع بين بطل ووحش، ونموذج الموت والبعث قد يتمثل في صور رمزية شتى تتجدد على مرّ الزمان وتتلون على حسب الظروف والمناسبات.

فمن هيمنة هذه الأنماط ينشأ الأدب، الذي لا يمكن إنتاجه خارج إطار هذه الأنماط فكل ما يعبر عنه من حب وكراهية واغتراب حنين، وصراع بين الخير والشر وروح المغامرة من أجل الحب وغيرها من تجليات لا تخرج عن الأنماط العليا.

لكن السؤال المطروح هنا هو دور الذات، ومحل الأديب كشخص أو كذات من كل هذا الذي يعتمل في اللاوعي الجماعي؟ هل معنى هذا أن الأدب ما هو إلا نماذج منسوخة متطابقة لا ترتبط بشخصية منتجها؟

الحقيقة أن دور الأديب أو الذات المنتجة للعمل الأدبي يكمن في إعادة رسم المشهد ولكن بريشة جديدو، وبألوان جديدة، فالصراع مع الجبابرة مثلا يتجلى في العصر الحديث بالصراع مع المؤسسات الكبرى صناعية كانت أو زراعية أو اجتماعية أو عضوية، وفي هذه الحالة تلعب التجربة الشخصية.

هكذا تتفاوت الأعمال الأدبية في أشكالها وطرائق تعبيرها رغم أنّها – في حدودها- وليدة أنماط عليا، ويوضح يونغ هذه الفكرة قائلا: ((ولذلك نحن نتوقع من الشاعر أن يلجأ إلى الأسطورة يلتمس منها أنسب شكل للتعبير عن خبرته، وأنه يتعامل مع مواد مستغلة، فالخبرة البدئية هي مصدر قدرته المبدعة، إنّها خبرة لا يسبر غورها، ولذلك يتطلب التمثيل (اللغة المجازية) لإعطائها الشكل))[8].

وهذا الشكل هو الذي يتقولب فيه العمل الإبداعي ((لا فرق إن كان الشاعر يعلم أن عمله يولد معه وينمو ويكبر، أو إن كان يحسب أنه إنما يوجد بأعمال الفكر من الفراغ، إن رأيه في المسألة لا يغير من الأمر شيئا، وهو أن عمله يزيد نموه عليه كما يزيد نمو الابن على أمه.))[9] فتتعدد النماذج الأصلية متخذة لنفسها أشكالا ورموزا نامية تتدفق عبرها الإبداعات.

هكذا تتجسد الأسطورة وتقدم أشكالا متعددة للنمط الأعلى تتجلى في أشكال ورموز تشي برغبات الإنسان، وتطلعاته الكبرى عبر رحلة الحياة الشاقة، وهذا لا يعني أن الأنماط العليا تتخذ مسارا مشابها أو شكلا واحدا بل تتسع وتضيق، وتنقسم وتتشظى وتتحول وتتغير عندما تعمل في شؤون العالم الأرضي، وهكذا تتنوع الأعمال الأدبية، متأثرة بما يحيط بها من ظروف اجتماعية، وثقافية، مرتبطة بالتقاليد الأدبية التي يفرضها منطق الأدل في حد ذاته.

وقد قدّم يونغ نماذج للأنماط التي تفعل فعلها وتشكل منطلقات ثم تعبر عن نفسها في تجليات مختلفة، ((فهناك نمط الطفل الإله، الطفل البطل ونمط البنت التي تنتمي في الرجل إلى الأنيمة وفي المرأة إلى نمط الشخصية المتسامية أو الفائقة، وكذلك نمط المخادع الذي يرتبط بالأرواح الشريرة وله القدرة على تغيير شكله وهو الدجّال أو المشعوذ لأنه يمارس على الناس حيلا وألاعيب خبيثة حتى يقعوا في أشراكه))[10] واستنادا إلى هذه الأنماط في مختلف تجلياتها قام التفسير الأسطورة للأدب الذي تجسد في أعمال نور تروب فرأي الذي تبنى فكرة الأنماط وراح يطبقها في كتابه تشريح النقد.

الأنثروبولوجيا:

إذا كان يونغ قد أسس –بفتوحاته في مجال اللاشعور الجمعي والأنماط العليا- لقواعد المنهج الأسطوري، فإن الدراسات الأنثروبولوجية، قد وسعت نطاقه، فأضاف إلى اهتماماته السابقة ما أنجزته الأنثروبولوجيا في دراستها للطقوس الفصلية وتأثير تغيرات الطبيعة في الأنماط الأولية ونشأة الأدب وتنوعه.

وهكذا دعّمت الأنثروبولوجيا النقد الأسطوري بمفاتيح التعامل مع الظاهرة الأسطورية المرتبطة بعالم الإنسان القديم الذي عبّر عن وجوده، وتفاعله مع الحياة عبر الأسطورة التي كانت فلسفته الأولى

ومتكأه الثقافي الذي حاول من خلاله أن ينفذ إلى الطبيعة، محاولا اكتشاف خباياها ومعرفة أسرارها.

لقد ازدهرت الدراسات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر، متزامنة مع رحلة البحث التي عرفتها أوربا في شتى مجالات المعرفة الإنسانية، والتي شكلت بحق الأرضية الفكرية والثقافية لما وصلت إليه معارف القرن العشرين.

وقصد التمكن من الوقوف على هذه الإنجازات الأنثروبولوجية لما لها من تأثير في اتساع نطاق المنهج الأسطوري، سنتعرّض الآراء أشهر الباحثين، الأنثروبولوجيين الذين أغنت دراساتهم البحوث الأسطورية، ملقين الضوء على الطقوس وعلاقتها بالأسطورة.

يعتبر كتاب (الغصن الذهبي) لجيمس فرايزر من أهم المصادر في هذا المجال، وذلك لما تضمنه من أفكار في مجال الطقوس وعلاقاتها بالأدب، ومازال هذا الكتاب يحتفظ ببريقه وإغرائه، رغم أن الكثير من تفسيراته قد أعيد فيها النظر انطلاقا من تطور البحث الأنثروبولوجي، المستند على الاكتشافات والتحليلات التي وفّرها التراكم المعرفي، وخاصة مع بدايات ظهور الاتجاه البنائي الوظيفي على يد بروسلو مالينوفيسكى ورادا كليف براون اللذين تأثرا بأفكار عالم الاجتماع إميل دوركايم.

إلا أن التبلور الحقيقي للتفكير البنائي في التعاطي مع الأنثروبولوجية ظهر مع كلودليفي ستروس الذي استفاد من الثورة الألسنية التي دشنتها مباحث دي سوسير.

وقد تمكن كلودليفي ستروس من صياغة نظرة جديدة تقوم على تحليل المعلومات والواقع العيانية المشخصة، والوصول بالتالي إلى الخصائص العامة للعقل الإنساني، مما يمكّنه من تطبيق منهجه على مجالات فكرية متعددة كالفلسفة والأدب والأسطورة.

لقد عدّت آراء كلود ليفي ستروس في الأسطورة من أهم المتكآت في مضمار البحث عن أصل الأساطير، ووظائفها ومختلف تجلياتها.

سنحاول هنا عرض أهم الآراء الأنثروبولوجية المرتبطة بالأسطورة والتي شكلت سندا للنقد الأسطوري.

يمثل تيلور أحد أبرز الأنثروبولوجين الذين أسّسوا لهذا العلم، وقد شكلت آراؤه حول الأسطورة انطلاقا من نظريته ((القائمة على عدم وجود اختلاف أساسي بين عقلية البدائي والمتحضر وبأن العقل الإنساني يتّصف بالسلامة حتى لدى الإنسان البدائي رغم افتقاره إلى الخبرة والتجربة))[11] وهذه النظرة إلى العقلية البدائية هي التي تأسست عليها الرؤيا الأنثروبولوجية التي ساهمت في إعادة صياغة الكثير من الأفكار وقدمت تصورات تجاوزت النظرة القديمة.

يبقى تأثير تبلور محدودا في مجال النقد الأسطوري إذا قيس بجيمس فريزر صاحب الغصن الذهبي، الذي يمثل –كما سبقت الإشارة- أحد أهم مصادر النقد الأسطوري، وما زالت آراؤه في تفسير الأساطير تلقى صدى وتجاوبا كبيرين، رغم مرور زمن طويل على صدورها، ذلك لأن سفره (الغصن الذهبي) قد تضمن شروحات مسهبة عن كيفية ظهور الأساطير والخرافات والسّحر في المجتمع البشري.

وقد كتب فريزر كتابه في اثني عشر جزءا ثم اضطرّ إلى اختصاره في جزء واحد، تسهيلا على القراء، ورغبة منه في إيصال أفكاه إلى أكبر قدر ممكن من الشغوفين بتفسير نشأة الأساطير، وعلاقتها بالطقوس والشعائر.

وتقوم فكرة فريزر في هذا الكتاب على علاقة الأسطورة بالطقس حيث يرى ((بأن الأسطورة نشأت علما بدائيا يهدف إلى تفسير الحياة والطبيعة والإنسان وأنها متأخرة عن الطقوس))[12]، حيث تقوم العلاقة بين الأسطورة والطقس على التفسير والتبرير، ((فبعد مرور زمن طويل على ممارسة طقس معين، وفقدان الاتصال مع الأجيال التي أسسته، يبدو الطقس خاليا من المعنى ومن السبب والغاية وهنا تأتي الأسطورة لإعطاء تبرير لطقس مبجل قديم، لا يريد أصحابه التخلي عنه.))[13]. هذا ما يتجلّى في الكثير من الأساطير، كأسطورة أدونيس، المستمدة من الطقوس، ((التي كانت تقام لهذا الإله، الذي قتله خترير بري، وبهذه المناسبة كان يعلن الحدود ويصاحب الاحتفال صراخ وعويل النساء في موكب جنائزي، حيث يحمل تمثال الرّب ويكون مرتديا ملابس شبيهة بالجثة في النعش وتسير الجنازة إلى المدائن، ثم يلقي بتمثال الرّب أدونيس في البحر أوفي ينبوع ماء))[14] وما هذه الأسطورة المتصلة بأدونيس إلاّ تبرير لطقوس مرتبطة بالمجتمعات الزراعية التي كانت حياتها تقوم على تجدّد خصوبة الأرض.

لقد شكّلت نظرية فرايزر حول الطقوس مركز الثقل في صياغة مفاهيم النقد الأسطوري عند فراي الذي يقول ((إنّ الغصن الذهبي ورغم كونه جزءا من علم الإناسة إلاّ أن تأثيره على النقد الأدبي كان أكبر من تأثيره في حقله المزعوم، وربما تبيّن فيما بعد أنه عمل من أعمال النقد الأدبي))[15]. ومرد ذلك لما اتصف به أسلوب فريزر في التعامل مع الطقوس، إذ أنه يقدم من الحياة الإنسانية المواد ذاتها التي يقوم عليها الأدب والتي يعمل النقد على الاستفادة منها.

ويتوسع فريزر في تتبع العلاقات بين الطقوس والطبيعة فيتحدث عن تعاقب الفصول وما ينجم عنها من عادات وطقوس، وعن عبادة الشجر وبقاياها في العصر الحالي، والزواج المقدّس، وارتباطه بخصب التربة ونيابة الملوك عن الآلهة، وعن التابو

والرموز الكاريزمية، ويسهب في الحديث عن الحكايات الشعبية ودلالتها على طقوس الموت والقيامة، وغير ذلك من الموضوعات.

وقد وجد فراي للأساطير مكانها المناسب في دورات الفصول التي يتعاقب فيها، الجفاف والنمو والإثمار، وهذا الربط بين دورات الفصول والأسطورة هو الذي شكّل مادة خصبة لتبلور النقد الأسطوري عند فراي الذي ((تعكس أعماله تأثير محاولة فرايزر في تفسير الأساطير عن طريق الإشارة إلى الطقوس التي تستهدف ضمان استمرار خصب الحياة الحيوانية والنباتية))[16] مما يشكّل إطارا لتبلور الإبداع ضمن هذه السيرورة.

لم يقف تأثير كتاب الغصن الذهبي عند فراي نرثروب فقط بل تعداه إلى الكثير من الباحثين والأدباء الذين تأثروا به تأثرا بالغا، وذلك لما اتصف به موسوعية في تناول حياة البدائيين وقدرة على تحليل الطقوس وتتبعها عند الكثير من الشعوب، مما شكّل دعامة قوية لفهم الكثير من الظواهر، ضمن المنهج التطوري الذي كان فريزر أحد أقطابه.

لكن ما يميّز عن غيره من الأنثروبولوجيين هو طريقة العرض وأسلوب التناول حيث ((لم يرتّب حقائقه ترتيبا منطقيا محضا واختيار بديلا لذلك قالبا فنيا لإجتذاب القارئ))[17]، وهذا الأسلوب هو الذي مكّن الغصن الذهبي من ممارسة تأثيره القوي في الأدب أكثر من غيره، بل إن البعض يراه ((قصة رمانس شامخة عن البحث مصاغة في شكل دراسة موضوعية، هذه الناحية النمطية العليا التي هي الأساس في الكتاب هي التي تكشف عن أن واقع الغصن الذهبي في الأدب لم يكن مجرد صدفة، بل كان ضرورة لا محيد عنه.))[18].

هذه المواصفات التي توفرت في كتاب الغصن الذهبي هي التي مكنته من احتلال مكانة كبيرة وممارسة تأثيرات بالغة في الدراسة الأدبية، حيث ((ساهم في نشوء نوع جديد من الدراسة الأدبية والنقدية، التي راحت تسلط المعارف الأنثروبولوجية على الفن والفكر، للوصول إلى الأصل الأسطوري والتكوين الشعائري للفن))[19] مما أثرى أفكار الباحثين وعمّق تصوراتهم حول الكثير من الظواهر الأنثروبولوجية في ارتباطاتها العضوية بالمعارف.

وهذا الأصل الأسطوري والتكوين الشعائري للفن هو الذي شكّل دعامة النقد الأسطوري وساهم في اتساع مجاله كما سبق.

لا نكون مبالغين إذا قلنا إن تأثير سير جيمس فريزر وكتابه الغصن الذهبي في النقد الأسطوري يتجاوز تأثير بقية الأنثروبولوجيين لأسباب كثيرة كنا قد أشرنا إلى بعضها، والتي تلخصها مقولة جون ب فيكيري: ((أحسب أن أحدا ينكر مدى وقع الغصن الذهبي وتأثيره فهو ليس أعظم معالجة موسوعية للحياة البدائية في اللغة الإنكليزية، إنّه الكتاب الذي يعود إليه الفضل في الاهتمام الأدبي الزاهن في موضوع الأسطورة والطقوس))[20] انطلاقا مما توفر عليه من تفسيرات وتعليلات في مجال علاقة الفن بالأساطير.

إذا كان فريزر قد صنع المشهد الأنثروبولوجي بكتابه الغصن الذهبي فإن أنثروبولوجي آخر قد قلب الصفحة وتجاوز المشهد، انطلاقا من رؤيا جديدة ساهمت في تشكّل نظرية مغايرة في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية وعلاقتها بالأسطورة.

إنّه كلود ليفي ستروس الذي أقام نظريته على رفض الاتجاه التطوري الذي أرسى دعائمه أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر والذي يقوم على اعتبار أن الحضارة الغربية هي الأرقى في التطور الإنساني.

لقد رفض لفي ستروس كما هو معروف هذه الفكرة انطلاقا من رؤيا فلسفية وأنثروبولوجية وراح يتساءل ((عن كيفية تحديد معيار التطور، هل هي درجة النسبة الاجتماعية أم حالة الغنى النفسي، أم هي كمية الطاقة الموجودة في كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراده))[21] إن هذه الأسئلة، هي التي قادت ليفي ستروس للبحث في الأساطير بصفتها وجها من أوجه النشاط الفكري عند البدائيين، ومن خلال دراساته المعمقة للأساطير بالاستناد إلى نتائج الدراسات الألسنية، استطاع تجاوز النظريات السابقة مستبعدا الكثير من التفسيرات التي كانت رائجة آنذاك.

انطلق كلود ليفي ستروس يبحث عن معنى المنظومات المكونة للظاهرة الاجتماعية، وهذا البحث هو الذي قاده إلى بلورة تصوراته حول الأساطير، وفي هذا الصدد يقول: ((لقد كان توجهي الأول أن أحاول اكتشاف النظام خلف هذه الفوضى الواضحة وبعد دراستي لأنساق القرابة وقواعد الزواج، تحول انتباهي مصادفة وليس بطريقة مقصودة على الانطلاق في اتجاه الأساطير.))[22].

شكّلت الأساطير وجها من وجوه اهتمامه لارتباطها الوثيق بالمنظومات الاجتماعية، حيث تركز عمله على التنقيب عن الأساطير في علاقتها مع اللاشعور، ولكن تصوره للاشعور يختلف عن تصور يونغ ((إذ أن ستروس يعتقد أن اللاشعور فارغ دائما، إنّه كالمعدة التي يمر بها الطعام، وهو جهاز تكمن وظيفته في أنّه يفرض قوانينه البنائية على العناصر التي تأتيه من الخارج))[23] وهذا لا ينفي تأثير حركة التحليل النفسي في فكر ستروس، حيث قدمت له وللبنائية بشكل عام المبادئ الأساسية في فهم الإنسان، ذلك أن فهم جذور وأصول العقل الإنساني، التي مازالت تمارس تأثيرها على الإنسان المعاصر، لا يمكن إدراكها إلا من خلال اللاشعور الجمعي للإنسانية.

لم يختلف ستروس مع يونغ فقط، وإنما مع الكثير من الأنثروبولوجيين السابقين، حيث نقد تفسيراتهم القائمة على اعتبار أن الأساطير تعبير عن العواطف أو انعكاس لبنى اجتماعية، أو تفسيرات وتعليلات لظواهر غامضة كانت تحيط بالبادئ.

لقد رفض ستروس آراء هؤلاء الأنثروبولوجيين، ((انطلاقا من أنهم يفسرون الظواهر الأسطورية كما كان الفلاسفة الأوائل يفسرون الظاهرة اللغوية، إذ كانوا –حسب رأيه- يربطون بين الأصوات والمعاني، معتبرين أن الأصوات تنطوي على موافقة طبيعية للمعنى، مع أن الأصوات تتشابه في كل اللغات، والمعاني تختلف، ولم يتجاوز هذا التفسير إلا بعد الوصول إلى فكرة اعتباطية الدول اللغوية))[24]، التي كانت مفتاحا لفهم الكثير من الظواهر المعرفية عند البنيويين.

انطلاقا من هذه المرجعية اللسانية التي تتعامل مع اللغة كنظام ضمن زمن بعينه لا بالنظر إلى تحولاته، بنى لفي ستروس تعريفه للأسطورة من خلال علاقتها مع اللغة وتوصل إلى أن ((الأسطورة تقع داخل الكلام وخارجه في آن معا))[25]. ولما كان هذا التصور مثيرا لإشكالات العلاقة بين اللغة والحكي راح ليفي ستروس يبحث تحت مظلة دي سوسير عن حلّ لهذا الإشكال من خلال إبراز العلاقات بين الأسطورة والكلام ((على اعتبارها كلاما بالمعنى الذي حدّده دي سوسير، وبينها وبين الخطاب على اعتبارها جزءا من الكلام بحكم مادتها إلاّ أنّها كلام متميز لأنها تعبير لغوي على درجة من التعقيد ممّا نصادفه في تعبير لغوي عادي))[26]، انطلاقا من أن لهذا التعبير اللغوي المعقد بناء متميزا له أهداف معينة هي التي ستنصب عليها تحليلات ستروس.

بهذه النظرة أرسى ليفي ستروس دعائم المنهج البنيوي في تفسير الأساطير مقدما رؤى تجاوزت من سبقه، فاتحا المجال لتصورات تقوم على تحليل الأساطير، بناء على وحداتها الدلالية التي تميزها عن الحكي وعن أنماط اللغة الأخرى بكلّ حضورها الدلالي والبلاغي.

لقد أتاحت أبحاث ليفي ستروس في مجال الأسطورة فرصا واسعة للنقد الأدبي، وساهمت في تشكل رؤى جديدة للتعامل مع الرموز الأسطورية خلافا ليونغ ((حيث لم يحاول ستروس أن يجد مغزى مستمرا بالنسبة للرموز وإنّما يدرس معانيها في علاقاتها مع العناصر الرمزية الأخرى في عالم الأساطير))[27]، انسجاما مع الرؤيا البنيوية التي تتعامل مع الظواهر ضمن نسق متكامل.

من هنا يمكن القول إن المنهج الأسطوري دخل تحت مظلة البنيوية مرتكزا على بحوث ستروس في الأسطورة التي تجاوزت فكرة الأنماط عند يونغ، ((اعتمادا على المبدأ اللغوي نفسه، ذلك المبدأ الخاص بالطبيعة الجزافية للعلامات))[28] التي شكّلت متكأ لتفسير ظواهر الحياة، وهذا ما تجسّد بوضوح في السيميائيات.

هكذا تبلور المنهج الأسطوري ضمن ما يسمى بالنقد النسقي ((موفرا لدراسة الأدب مشهدا نادرا من محاولة لاختراع أعراف القراءة في الخطاب التخيلي واختيار هذه الأعراف))[29] للوقوف على ما يحفل به الخطاب من إمكانات جمالية.

قد أغرت هذه النتائج بعض النقاد العرب في تبني منهج ستروس في تحليل الأساطير، وتطبيقه على القصيدة الجاهلية، وتمثل دراسة كمال أبي ديب (الموسومة بالرؤى المقنّعة) خير مثال على ذلك.

الفلسفة الرمزية:

تشكل المرجعية الفلسفية النظرية المعرفية والفكرية بتداخلاتها وتعالقاتها وتفاعلاتها وأنساقها خلفية تأسيسية لكلّ المناهج النقدية، والنظريات الأدبية والمعارف الإنسانية ذلك أنّ الخطاب الفلسفي يوظف آليات فكرية معرفية تمكنه من صياغة المفاهيم، وضبط الأطر المعرفية، حيث تنسجم مع الرؤيا الشمولية لسيرورة الإبداع ضمن ثنائية الكشف/الخلق، وقد شكلت الفلسفة الرمزية رافدا تغذى من نسغه النقد الأسطوري متجاوزا التصورات القديمة التي قامت عليها الفلسفة الكلاسيكية التي اعتبرت الأسطورة شكلا من أشكال الهرطقة التي لا يمكنها أن تؤسس فكرا إنسانيا، له القدرة على صياغة المفاهيم وضبط الأطر المعرفية، وذلك نتيجة للتقابل الذي وضعه فلاسفة اليونان بين الميتوس واللوغوس.

ونتيجة لتطور المفاهيم الفلسفية الحديثة، وتمكن العقل الحديث من تجاوز النفي والإلغاء والإقصاء بدأ الاهتمام بالأسطورة باعتبارها تجليا من تجليات الفكر الإنساني، فقد ((استفاق العقل الحديث من غفلته، مدركا أن عقل اللامنقول ليس ننفيه، بل باستيعابه واعتباره أحد تجليات العقل نفسه))[30].

وبذلك بدأ البحث في مناطق الظل واللاوعي، وأصبحت الأسطورة تجليا من تجليات الفكر الإنساني، وقد ((ساهم البحث في الأسطورة والفكر الوحشي واللاوعي الفردي والجمعي وفي كل ما كان يعد خارجا عن دائرة المعقول في فتح أبواب كانت موصدة أمام البحث))[31]، ولهذا اكتسب العقل الحديث آليات جديدة ومرونة فكرية مكنته من فهم وتحليل مختلف الظواهر، وبالتالي فتح مجالات جديدة للبحث في الظواهر الإنسانية.

من هذا المنطلق ذهب الفلاسفة المعاصرون ((يتدبرون تلك الطاقة الخيالية الجبارة التي تتولد عنها التصورات متسائلين عما إذا كانت المعان التي تعبر عنها ضمن الفكر الأسطوري من خلال الأساطير وزمانها له زمان تاريخي، دون تلك التي تعبر عنها بواسطة المفاهيم الفلسفية.))[32] ومن هنا أصبحت الأسطورة في

نظر الفلاسفة والباحثين طريقا من طرق المعرفة، ولم يعد الوعي الأسطوري بما هو وعي قائم على الحدس مناقضا للوعي النظري (الفلسفي)، انطلاقا من أن للأسطورة وظيفة تأسيسية تشكل الطريق للوعي الموضوعي القائم على التجربة.

ولما كانت الأسطورة نظاما سيميائيا له رموزه التي عبر من خلالها الإنسان عن علاقته مع واقعه، اتجه البحث الفلسفي نحو هذه الرموز محاولا كشف طبيعتها وفك مستغلقها، فتبلورت بالتالي مفاهيم جديدة في مقاربة الأسطورة ((بما هي نظام الإنسان المتعدد الأبعاد الذي لا يستطيع أن يرى نفسه خارج العالم الذي يعمل على تفسيره، ويدرك بطريقة ما أن المفسِّر والمفسَّر وجهان لعملة واحدة))[33] مما ساهم في تبلور الفلسفة الرمزية، وقد تجلى ذلك من خلال ما قدّمه روادها من أفكار وتحليلات بهدف الوصول إلى فهم عالم الإنسان.

وقد كان الفيلسوف الإيطالي جيوفاني سانتا فيكو الرائد الحقيقي في هذا المجال حيث ((وضع كتابه العلم الجديد ليكون أول دراسة للأساليب الإبداعية للفكر تحيل فيها المجتمعات البدائية وحكمها وأشكال تفكيرها معظم الاهتمام مستعينا في ذلك بدراسة الأساليب والأشكال البلاغية للأصول القديمة كالقانون الروماني وأنماط الحضارة الإيطالية المبكرة مع متابعة للدراسات والعلوم الأركيلوجية))[34] التي شكلت سندا قويا لبلورة مفاهيمه وتصوراته حول الفكر الإنساني في تجلياته الإبداعية.

ومن إطلالته على الموروث الإنساني البدائي الذي عبّر بالشعر والأسطورة عن حكمته ومواقفه من الحياة، ((محتشدات ذلك في صورة الأسطورة مختلفة، استطاع فيكو أن يبلور تصورا فلسفيا حول وظيفة الرموز الأسطورية بأشكال تعبيرية تتجلى فيها المقدرة على التعامل مع الكلمات واستخدامها في مجالات غير مقنعة مما ساعد الإنسان على تحويل وموضعة تجربته الانفعالية مع الكون والنفس الداخلية، هادفا من خلال ترميزه الأسطوري لهذه التجربة، إلى إنتاج بنية أدبية تحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز))[35].

إن هذا الاتجاه الذي دشنه فيكو قد تعمق مع الفيلسوف الألماني إرنست كاسرر، الذي يعتبر بحق فيلسوف الأسطورة، حيث تركزت فلسفته على البحث في مختلف تجليات العقل باعتباره مصدرا للمعرفة، ولكنّه لم يقف عند حدوده وما أرسته آراء كانط حول العقل، باعتبار أن ما ينتجه لعقل من علوم هو أشكال متباينة للوظيفة الإنسانية، ((وطبقا لهذا المبدأ يجب معرفة وفهم وظيفة الفكر اللغوي ووظيفة الفكر الأسطوري والديني ووظيفة الرؤيا الفنية ليصبح نقد العقل نقدا للثقافة، يحاول أن يبين أنّ كل محتوى ثقافي سيضمن قبل كل شيء فعلا أصيلا من أفعال الروح الإنسانية))[36] التي تسعى إلى التفاعل الخلاق مع الحياة في مختلف تموجاتها.

ومن هذا الرأي تصبح الأسطورة نشاطا من نشاطات الروح، وجزءا من عالم الإنسان الرمزي، الذي يعبّر من خلاله عن وجوده، باعتبار أنّ هذا الوجود يتجاوز الواقع البيولوجي المحدود، وفي هذا الصدد يرى كاسرر أنّ ((الإنسان حيوان رامز وبدون هذا الرمز تصبح حياته شبيهة بحياة السجناء في كهف أفلاطون وينحصر بالتالي في الحدود البيولوجية والعملية دون إمكانية الوصول إلى عالم الدين والفن والفلسفة والعلم وينتهي كاسرر إلى نتيجة مفادها أنّ المعرفة الإنسانية في طبيعتها الجوهرية هي معرفة رمزية))[37] متجاوزا التصور الفلسفي الكلاسيكي.

هكذا تصبح هذه الأشكال الرمزية (اللغة – الأسطورة – الفن – الدين) هي الفاصل بين الإنسان والحيوان وعلى هذا لا يصبح الإنسان حيوانا اجتماعيا كما يرى أرسطو، وإنما حيوان رامز، وبالتالي لا يكون الوصول إلى معرفته إلا عن طريق فلسفة الأشكال الرمزية، وفي هذا الصدد يرى كاسرر ((أنّه لا وجود لظاهرة طبيعية أو إنسانية تستعصي على التفسير الأسطوري أو تستدعي مثل هذا التفسير))[38] انطلاقا من تلك الصلة الوثيقة بين الأسطورة ومختلف النشاطات الإنسانية.

هذا ما يؤكده عندما يرى أنّ الأسطورة ((لا تنفصل عن اللغة والشعر والفن والفكر التاريخي في صورته القديمة، ويمرّ حتّى العلم ذاته خلال مرحلة أسطورية، قبل بلوغه مرحلته المنطقية))[39]، مما يعكس بحق التأثير البارز الذي مارسته الأسطورة على الفكر الإنساني.

كان لا بدّ لكاسرر أن يتطرق للعلاقة بين الشعر والأسطورة باعتبارهما شكلين رمزيين، ويبحث العلاقة بينهما مؤكدا ((أن التشكيل الميتولوجي والتشكيل الشعري لا يقف أحدهما بإزاء الآخر فالاثنان مفسّران مختلفان لنفس التطور الثقافي))[40]، انطلاقا من أنهما تعبير عن رحلة الحياة الإنسانية في أبعادها الحضارية.

لقد أنزل كاسرر الأسطورة منزلة فكرية مرموقة، انسجاما مع تصوراته التي تبلورت من خلال فلسفة الأشكال الرمزية والتي خصص لها كتابا بهذا الاسم، إلا أن ك.ك رائفين ينفي عن هذا الكتاب أية علاقة بالفلسفة قائلا: ((إن هذا الكتاب الذي يزعم أنه فلسفي، ليس إلا مساهمة متكلفة ومتأخرة في التكهنات الرمنسية عن اللغة التعبرية وحيوية اللغة الرائعة فيما يُدعى بالحالة البيدائية))[41]، إن هذا الرأي –على قسوته- يعكس ما انطوى عليه الكتاب من أفكار حاولت إضفاء رؤيا جديدة على الفلسفة، حيث أخرجتها من عالم التقابلية، إلى فضاءات إنسانية رحبة، تعانق فيها الفلسفة الفن بمختلف تجلياته.

قد ساهمت أفكار كاسرر في مجال الفلسفة الرمزية في إعادة صياغة المفاهيم الفلسفية عن الرموز في مختلف مناحيها، ووفّرت للباحثين في النقد الأسطوري أدوات إجرائية مكنتهم من فهم طبيعة العلاقة بين اللغة والأسطورة، فانفتحت أمامهم مجالات البحث لقراءة أكثر مصداقية للأسطورة.

الهوامش:

(1)- يمنى العيد، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1985م. ص 10.

(2)- كارل يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، تر: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 1997م. ص 28.

(3)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م. ص 25.

(4)- المرجع نفسه، ص:16،15.

(5)- يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983م. ص 34.

(6)- أحمد حيدوش، الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1983. ص 30

(7)- مُحَمَّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2005م، ص:55.

(8)- كارل يونغ، علم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط2، 1997م. ص 169.

(9)- المرجع نفسه، ص 174.

(10)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م ، ص ص 34، 35.

(11)- مُحَمَّد عجينة، موسوعة أساطير العرب ، ص 44.

(12)- المرجع نفسه، ص 44.

(13)- فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، دار علاء الدين، دمشق، ط3، 2002م. ص 17.

(14)- مُحَمَّد عبد الحميد أبو زيد، الإنسان والأساطير والسحر، من وحي الغصن الذهبي، دار العالم الثالث، القاهرة، ط1، 2005م. ص 16.

(15) نورثروب فراي، تشريح النقد، تر: محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، تونس، (د ط)، 1991م. ص 160.

(16)- خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مجلة المعرفة، مجلة ثقافية شهرية، ع197، جويلية 1978م. ص 09.

(17)- جون ب فيكيري، الأسطورة والرمز، دراسة نقدية لخمسة عشر ناقدا، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م. ص 155.

(18)- المرجع نفسه، ص :158.

(19)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص 50.

(20)- يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983م. ص 15.

(21)- المرجع نفسه، ص 26.

(22)- كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، تر: شاكـــر عبد الحميد، سلسلة المائـــة كتاب، بغـداد، ط1، 1986م، ص ص 30،31.

(23)- يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي ، ص: 22

(24)- كلود ليفي ستروس، الإناسة البنائية، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م. ص 228.

(25)- المرجع نفسه، ص 228.

(26)- مُحَمَّد عجينة، موسوعة أساطير العرب ، ص 50.

(27)- خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة ، ص 10.

(28)- حسن البنا عز الدين، الكلمات والأشياء،دار المناهل، بيروت، ط1، 1989م. ص 37.

(29)- المرجع نفسه، ص 38.

(30)- علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م. ص 59.

(31)- المرجع نفسه، ص 95.

(32)- مُحَمَّد عجينة، موسوعة أساطير العرب ، ص 62.

(33)- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2001م. ص 21.

(34)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي ، ص 56.

(35)- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، (م.س)، ص 20.

(36)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي ، ص 61.

(37)- يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي ، ص 38.

(38)- المرجع نفسه، ص:37.

(39)- ارنست كاسرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (د ط)، 1975م. ص 41.

(40)- عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد، (م.س)، ص 62.

(41)- ك.ك رائفين، الأسطورة، تر: جعفر صادق الخليلي، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات بيروت باريس، ط1، بيروت، 1981م. ص 122.

المصادر والمراجع

1- أحمد حيدوش: الاتجاه النفسي في النقد الحديث- ديوان المطبوعات الجامعية- ط1-1983.

2- ارنست كاسيرر: الدولة و الأسطورة – تر: أحمد حمدي محمود-مراجعة أحمد خاكي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة – (د.ط)- 1975.

3- جون ب فكيري: الأسطورة و الرمز- دراسة نقدية لخمسة عشر ناقدا- ط2 تر: جبرا ابراهيم جبرا – المؤسسة العربية للدراسات و النشر- بيروت- لبنان- 1980.

4- حسن البنا عز الدين: الكلمات و الأشياء – دار المناهل- بيروت- لبنان – ط1- 1986.

5-عبد الفتاح مُحَمَّد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي-دار المناهل- لبنان- بيروت-ط1-1987.
6- علي حرب: مداخلات، دار الحداثة-لبنان- بيروت-ط1-1985.
7-خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مجلة المعرفة، مجلة ثقافية شهرية، ع 197،وزارة الثقافة والإرشاد القومي-دمشق- سوريا- 1978.
8- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى-سوريا-دمشق-دار علاء الدين-ط 13-2002.
9- فراس السواح: الأسطورة و المعنى –دار علاء الدين- سوريا –دمشق- ط2-2001.
10- ك.ك.راثفين: الاسطورة- تر:جعفر صادق الخليلي-سلسلة زدني علما- منشورات عويدات-بيروت- باريس-ط1-1981.
11- كارل يونغ: جدلية الأنا و الاوعي-تر: نبيل محسن-دار الحوار للنشر و التوزيع-اللاذقية- سوريا-ط1-1997 .
12- كلود ليفي ستروس: الاسطورة و المعنى: تر:شاكر عبد الحميد-سلسلة المائة كتاب- وزارة الشؤون الثقافية العامة-بغداد-ط1-1986.
13- كلود ليفي ستروس: الأناسة البنائية- تر:حسن قبسي- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- بيروت-ط1-1995.
14- مُحَمَّد عبد الحميد أبو زيد: الانسان و الأساطير و السحر، ج2-من وحي الغصن الذهبي لجيمس فرايزر- دار العالم الثالث-مصر-القاهرة-ط1-2005.
15- مُحَمَّد عجينة: موسوعة أساطير العرب-دار الفارابي-بيروت-لبنان-ط1-2005.
16- نورثروب فراي: تشريح النقد-تر: محي الدين صبحي- الدار العربية للكتاب تونس-(د.ط)-1991.
17- يمني العيد: في معرفة النص-دار الآفاق الجديدة-بيروت-لبنان-ط3-1985.
18- يوسف حلاوي:الأسطورة في الشعر الجاهلي-دار الحداثة-بيروت-لبنان-ط1-1983.

دراسات معاصرة
Contemporary Studies

مَجلّة علْمية دَوْليّة مُحكّمة نصْف سَنويّة تُعْنى بالدّراسات الأدَبيّة والنّقْدية واللّغويّة
-تَصْدُر عَن مَخْبر الدّراسات النّقْديّة والأدَبية المُعاصرة بالمَرْكز الجَامعيّ
تيسْمسيلت/الجزائر

صدر العدد الأول شهر مارس 2017