ASJP Algerian Scientific Journal Platform
مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية
ISSN : 1112-9727 EISSN : 2676-1661
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/459

المجلد:08 ، العدد: 01(2023) ص158 / 170

التجربة النقدية في تحليل الخطاب الشعبي بين عبد الملك مرتاض وعبد الحميد بورايو

Critical Experience in the analysis of popular discourse between Abd al-Malik Murtad and Abd al-Hamid Borayo

د. لعور كمال*

جامعة حسيبة بن بوعلي(الشلف)

Laouer.kamel@yahoo.com

معلومات المقال

تاريخ الإرسال:
2022/04/23
تاريخ القبول:
2022/11/21
تاريخ النشر:
2023/03/26

الكلمات المفتاحية:
- ✓ **شعبيات**
- ✓ **خطاب**
- ✓ **منهج**
- ✓ **مرتاض**
- ✓ **بورايو**

الملخص:

اشتدت عناية النقاد الغربيين بالفلكلوريات والشعبيات والأسطوريات، واستطاع بعضهم وضع أصول منهجية لتحليل الحكاية والأسطورة، فأضحت المآثر الشعبية العالمية حقلا تجريبيا مهيئا لتطبيق مناهج التحليل على النصوص الشعبية شعرا ومثلا ولغزا وحكاية؛ وفي الوقت الذي أحجم فيه بعض النقاد العرب عن الغرف من المنهاج الغربي في قراءة الأدب الشعبي بدعوى مسخ الثقافة العربية وتشويه صورتها، عكف نقاد آخرون دون هوادة مثل عبد الملك مرتاض وعبد الحميد بورايو على الاستفادة المتزنة المثمرة من المناهج المعاصرة لخدمة النص الشعبي، فكانت للأول تجربة طويلة في التعامل مع الأمثال الشعبية الجزائرية والألغاز وفق تطبيقات نسقية متميزة، وأسهم الثاني في فهم الثقافة الشعبية الجزائرية، وتحليل سردياتها، وتذليل أوابدها.

Article info

Received
23/04/2022
Accepted
21/11/2022

Keywords:
- ✓ *popular*
- ✓ *speech*
- ✓ *Method*
- ✓ *mortad*
- ✓ *borayo*

Abstract :

Western critics became increasingly interested in folklore, folklore, and mythology, and some of them were able to establish methodological principles for analyzing the tale and legend.The global folk exploits became an empirical field prepared for applying analysis methods to popular texts, poetry, proverb, riddle and tale;At a time when some Arab critics abstained from the Western curriculum in reading popular literature, claiming to distort Arab culture and distort its image, other critics, such as Abdel Malik Murtad and Abdel Hamid Bourayo, worked ceaselessly on the balanced use of contemporary approaches to serve the popular text.The first had a long experience in dealing with Algerian folk proverbs and riddles according to distinct systemic applications, and the second contributed to understanding Algerian popular culture and analyzing its narratives.

*د.لعور كمال

1. مقدمة

باتت الثقافة الشعبية تلقى الاهتمام المتزايد مع التقدم التقني والتكنولوجي، وهي على حد تعبير الباحث بورايو مجموع الرموز وأشكال التعبير الفنية والتصورات والقيم والمعايير والتقنيات والأعراف والتقاليد والأنماط السلوكية التي تتوارثها الأجيال، ويستمر وجودها في المجتمع بحكم تكيفها مع الأوضاع الجديدة، واستمرار وظائفها القيمة، أو اسناد وظائف جديدة لها.(بورايو، 2011 صفحة 7)

وأضحى الخطاب الشعبي بمرّ السنوات صدى للماضي وصوتا مدويا للحاضر، وصار للشعر الشعبي مكانته فهو وثيقة تاريخية هامة اعتمد عليها كتّاب التاريخ نظرا لتعرض تقاليد الكتابة في المجتمع إلى الاضطراب والانقطاع، فبات معتمده على ثقافة شفوية نجمت عن ظروف الصدام الدامي، وعن الحروب، وتحطيم المؤسسات الثقافية(بورايو، 2011 صفحة 161)؛ وقد كشفت الدراسات الحداثية التي سُلطت على الخطاب الشعبي الجزائري في الثلاثين سنة الأخيرة عن تنوع الإنتاج الشعبي من حكايات عجيبة، ومغازي، وشعر جمعي نسوي، وقصص، فماعاد في مقدور الباحثين اغفال هذا الميراث الثقيل الذي ازدان باستهداف المناهج الحداثية لمادته تفكيكا وأسلبة، فلم يعد مدخلا للتعرف على صوت الشعب فقط بل منفذا لتدارس المنهج النسقي، واستلهام اجراءاته، وقد اخترنا علمين بارزين في هذا الخضم تركا كتابات نقدية، وخلفا رصيدا معرفيا متنوعا زاوج بين النظرية والتطبيق، ورَادَا المنهج الغربي بالغرف من التراث، فهل راعى كل من بواريو ومرتاض سلطة النص في اختيار المنهج؟ وكيف وظفا المنهج الغربي في التنقيب عن المخزون الشعبي؟ وما مدى احتكامهما للتراث النقدي العربي في فهم هذا الخطاب المتفلت؟ وكيف تسنى لهما الانتقال من بسطة السياق إلى قبضة النسق؟ لذلك نرنو في هذه الورقة البحثية إلى تفهم التجربة النقدية لهذين العلمين، ودورهما في الكشف عن سمات الخطاب الشعبي الجزائري، ونفض الغبار عن مجاهله، والارتقاء به نحو آفاق الرؤية العلمية المنشودة، وقد ارتكنا في عملنا هذا إلى المنهج الوصفي من أجل سبر قيمة العمل النقدي للرجلين، وتعداد آثار ذلك على الخطاب الشعبي بمختلف نصوصه، وقد توصلنا إلى مدى تمكن الباحثين من تطبيق المناهج النسقية على النصوص العربية والمحلية، مما كشف عن منجم فكري وأدبي ثري يزخر به الحقل الشعبي أضحى قاعدة خلفية للتراث الأدبي العامي والفصيح على حد سواء، وقد عبّد كلاهما الطريق للجيل الجديد من أجل دخول غمار هذا الميدان المتقاطع مع عدة ميادين انسانية.

2.معالم التجربة النقدية عند بواريو:

يجمع الباحث بواريو بين مجال الإبداع والنقد والتكوين والتدريس، فكان في بداياته قاصا وصدرت له مجموعة قصصية بعنوان عيون الجازية؛ وناقدا ومدرسا، وباحثا بمركز البحث في الأنثربولوجيا وما قبل التاريخ والإثنولوجيا؛ ورئيسا لرابطة السيميائيين الجزائريين منذ 1998، ودار بحثه الأكاديمي البكر في نهاية السبعينيات حول القصص الشعبي في منطقة بسكرة فوظف المنهج البنيوي، فعده بعض النقاد أول عمل نقدي حداثي معاصر في الجزائر وتسنى له انجاز رسالة دكتوراه سنة 1996 بجامعة الجزائر، فاتخذ فيها من كتاب ألف ليلة وليلة مادة تراثية لتطبيق المنهج المعاصر؛ كما كان تدريسه بتيزي وزو، وتلمسان، والعاصمة عاملا فاعلا في تنشيط حركة عصرنة مناهج تحليل النص الأدبي، وجعلها واقعا ملموسا وكانت له مساهمات متواصلة في حقل الترجمة للمقالات الأجنبية لأنصار المنهاج الغربي الحداثي، في النص السردي والتناص والمنهج السيميائي والرواية.

وقد سجّل في بحوثه النقدية تأخر الاهتمام العربي بالتراث الشعبي إلى غاية الحرب العالمية الثانية، وأرجع علة ذلك إلى الميولات الدينية الماضوية، والميولات التكنوقراطية التي رأت في مواد الثقافة الشعبية تخلفا وابتذالا،

وعاد الاهتمام بالثقافة الشعبية قويا مع تصاعد المدّ التحرري، وبروز الحركات الشعبية والسياسية في مقاومة الاستعمار، وبناء أسس الدولة الوطنية الحديثة، "وغروب شمس حركة النهضة الإصلاحية الدينية التي وجهت الأنظار نحو التراث الثقافي والأدبي العربي الإسلامي القديم ذي الطبيعة الرسمية، ونظرت بازدراء للإنتاج الشعبي الشفاهي."(بورايو، 2011 صفحة 182)

قدم العديد من الدراسات التطبيقية للنصوص للتراثية كالحكايات الشعبية الخرافية، كليلة ودمنة، والمغازي من التراث، والقصة القصيرة والروايات من الفنون الحديثة(بورايو، 2009 صفحة 45)؛ إلى جانب خطاب الترجمة، فقد ترجم العديد من المقالات لكبار المنهجيين الغربيين.

1.2 الاهتمام بالشعر الملحون القديم والحديث:

أقدم الباحث بورايو منذ السبعينيات من القرن العشرين على زيارات ميدانية للجنوب الجزائري من أجل جمع المواد الشعبية والفولكلورية، والاحتكاك بالسكان والقبائل كزيارته لمدينة سيدي خالد لدراسة الشعر الشعبي والحكاية، مستعرضا لأشعار أشهر شعرائها مثل بلقاسم بن زغادة الذي أطلق عليه تسمية حطيئة الشعر الشعبي الجزائري.

ويرى بواريو أن أقدم مدونة شعرية جزائرية بالدارجة يعود انتاجها إلى القرن السادس عشر ميلادي منسوبة للأخضر بن خلوف، كما شهد شعره تطورا بتخليه عن مجال الأغراض الدنيوية و التغني بحب الحياة ومباهجها ومتعها ليتفرغ لشعر المديح والتشوف للآخرة، "وهكذا دخل المدنس عالم النسيان، ولم يبق سوى المقدس الذي حرصت الأيديولوجيا الدينية السائدة في البلاد المغاربية منذ العصور الوسطى على حفظه وتنزيله منزلة النص المبارك الذي يتوسل به حامله لينال به الحظوة في العالم الآخر"(بورايو، 2011 صفحة 16)؛ ويؤكد أن ما وصلنا من شعره لا يمثل بداية الشعر الملحون بل مرحلة اكتمال قواعد الشعر الملحون الجزائري.

والملاحظة الثانية التي يسجلها في باب الشعر الملحون الجمعي أنه أقرب إلى الشعر النخبوي منه إلى الشعر الجمعي الفولكلوري(بورايو، 1994 صفحة 40)، لأن أغلب شعراء الملحون كانوا ينتمون للنخب الثقافية، فالدافع برأيه لمعالجة هذا الشعر لا يكون سوى من ناحية لغته العامية، والظرف الاستعماري الذي شهد ازدهار هذا النوع من الشعر عندما ذابت طبقة النخبة في روح الجماهير فاحتضنت شعره، ويستند على مقولة لرومان جاكبسون يتحدث فيها عن علاقة الشعر الشفوي بالفولكور، والعمل الأدبي الشعبي لا يستوي في نظره أثرا فنيا إلا بعد أن يتفق مع ذوق الجماعة، ولا يتخذ شكله قبل أن يصير إلى جمهوره الذي يعطي نفسه حق التحوير والتغيير فيه مادام يتوارثه، ويعدّه معبرا عنه، ولذلك تتغير صورة العمل الأدبي الواحد في الأماكن والأوقات المختلفة، ولا يثبت على صورة واحدة.(نصار، 1980 صفحة 13)

كما اهتم بشعر عبد الله محمد بن مسايب في عهد الأتراك، وانتقل حسبه بن مسايب من أغراض الهزل إلى الجد أي الأغراض الدينية، وكشف أن بعض الدارسين نصّ على أن ابن مسايب وضع قصائده الجدية في معارضة قصائده الهزلية واحدة بواحدة، فكان ذلك أقرب إلى المحاكاة الساخرة (الباروديا) التي عرفت في الشعر القديم، والحديث وفق منظور الشعرية الأوربية، فمورست من قبل شعراء الملحون لكن بطريقة معكوسة بتحويل ما هو هزلي إلى ما هو جدي، فيصبح الشعر الدنيوي الوضيع هو الفن المثال الذي تنسج وفق خطته الأشعار في الموضوعات الجدية، ويعتبره تميزا خاصا بالشعر الملحون الجزائري جدير بالبحث والدراسة."(بورايو، 2011 صفحة 178)

ساهم خلال سنوات نشاطه بإخراج عيون الشعر الملحون من دائرة الإغفال، فأخذت قصيدة حيزية قسطا وافرا من هذه العناية، وكان يطلق عليها اسم طلسم الخلود، وراويها هو المتيم سعيد الذي "استعاض عن محبوبته بتمثال صنعه محمد بن قيطون عن طريق الكلمة الشعرية مستعينا بالنظم الرباعي ذي الإيقاع الخفيف، الذي شهد استخداما كبيرا من قبل شعراء الملحون في الحواضر أو البوادي."(بورايو، 2011 صفحة 26)

وتمثل حيزية في نظره هيكل آلهة الجمال الجزائرية كما تصورها بن قيطون لا تختلف في صفاتها عن أفروديت اليونانية أو ايزيس المصرية أو فينوس الرومانية، وهي تكشف عن تحول في الثقافة الشعبية بالانتقال من مرحلة عبادة المثال وتقديسه إلى مرحلة صنع الأساطير حوله؛ وبالنسبة له تمثل القصيدة صورة المرأة الجميلة في مختلف القصائد، فهي بمثابة قسمات التمثال النموذجي والتجسيد النمطي الذي يلجأ إليه جميع الشعراء المثاليين فيستمدون من صفاته ما يبحثون عنه.

فكان في شرحه للأشعار الشعبية يركز على القصائد الملحونة التي لقيت الرواج وتداولها الناس كثيرا سواءا قصائد بن خلوف الصوفية، أو قصائد الحب والعبرة مثل قصيدة حيزية لمحمد بن قيطون البسكرية، أو قصيدة غرود عالية السوفية من عيون الشعر البدوي، وهو يأخذ مقاطعا من هذا الشعر على سبيل الاستشهاد؛ ثم يشرح معانيها باللغة الفصحى، لأن اللهجات مرتبطة ببيئتها الضيقة، وقد يغمض المعنى على من لا يتكلم اللهجة، خاصة وأن العديد من العبارات الموظفة لم تعد مستعملة لتبدل اللهجات السريع، فانصب اهتمامه على شخصية محمد بن قيطون أحد أبناء عرش البوازيد، كما حلّل قصائد بلقاسم بن زغادة (1978،1886) حول الثورة، فألفاه الوريث الشرعي لشعر المغازي القصصي التقليدي وهو مشبع بصوره البطولية وبطريقته في التعبير عن الفعل البطولي(بورايو، 2011 صفحة 169)؛ واعتنى بطائفة من القصائد الملحمية لأحمد الكرومي (1918، 2002).

2.2 التنويه بالرواد المغاربة في حقل الدراسات الشعبية:

لقي رواد الدراسات الشعبية في المغرب العربي عناية بالغة من طرف الناقد بواريو على رأسهم محمد بن أبي شنب في الجزائر، وعثمان الكعاك في تونس، ومحمد الفاسي في المغرب، وكشف عن ضلوع أسماء أخرى في مواصلة مسيرة التأليف في التراث الشعبي مثل أحمد لمين، التلي بن الشيخ، ليلى قريش، عبد الملك مرتاض، والعربي دحو، من ملاحظاته النقدية الهامة في هذا الصدد أن ما كتبه ابن شنب في بداية القرن العشرين في الأدب الشعبي يكشف عن وقوع صراع ثقافي واضح بين ايديولوجيتين متناقضتين، ايديولوجية الباحث الاستعماري، وايديولوجية الباحث المنتمي للجماعة الوطنية.(عبد الحميد بواريو، محمد بن أبي شنب والسياسة، 2009) وهذا ما دفعه لانتقاد نصوص الثقافة الشعبية الجزائرية المترجمة من قبل الدارسين الفرنسيين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين بسبب تشويهات للنصوص الأصلية نابعة "من رؤية مركزية متعالية لا ترى فيها سوى ما ترغب فيه، وما تبحث عنه من مبررات للهيمنة، وممارسة للعنف وفق رؤية مسبقة، وخطة جاهزة تسعى للهيمنة."(بورايو، 2011 صفحة 93)

فأفرد في بعض كتبه حيزا للحديث عن شخصية محمد بن أبي شنب والدفاع عنه، فهو حسب توصيفه شخصية تعرضت للظلم والحيف وسوء المظنة، بالاعتقاد أنه من المنحازين للسياسة الفرنسية لكونه أصبح موضع ثقتهم، وحصل على جوائزهم التشريفية، ويستند إلى شهادة صفوة من المؤرخين لإنصاف الرجل، وعلى رأسهم أبو القاسم سعد الله، وكذلك عبد الرحمن الجيلالي الذي كشف أن عدم عنايته بالسياسة تعود إلى تأثره بالشيخ محمد عبده الذي أفصح على أن السياسة تضطهد الفكر والدين؛ كما يسوق رأي جمعية العلماء المسلمين التي عدّته من رواد النهضة الأدبية والفكرية الجزائرية.

ويخلص في النهاية إلى ملاحظة هامة تدل على أنه يستعين بالمنهج المقارن في تحليل بعض القضايا الشعبية، إذ يرى أن احتفاء فرنسا بابن أبي شنب سببه مواهبه وقدراته ونزاهته في مواقفه، وكذلك بسبب التغيير الذي طرأ على السياسة الفرنسية التي نقلت المفاهيم البيداغوجية والمهام العلمية المندرجة في البحث الاثنولوجي والأنثربولوجي بصفة تدريجية من العسكريين في اتجاه المدنيين من الأساتذة الجامعيين وتلاميذهم في الجزائر من بينهم ابن أبي شنب.

3.2 الإشادة بقيمة دراسة الأمثال:

إن دراسة الأمثال تطرح عدة قضايا أدبية، ثقافية وتاريخية، فالمثل هو البؤرة التي يلتقي فيها خيط الأدب بخيط النسق الثقافي، وخيط التاريخ الإجتماعي أو السياسي .. إنه لا يعكس فقط التجربة الاجتماعية / الجماعية، وإنما كذلك يخترق - باعتباره عقدا تواصليا شفهيا - مجال المكتوب، مما يحدث فجوة لدى المتلقي يتحول معها الخطاب من مستوى التلقي الكتابي، إلى مستوى التلقي الشفهي.(أبلاغ، 2002 صفحة 73)

واعتبر بوارايو كتاب أمثال الجزائر والمغرب لابن شنب عملا أكثر اكتمالا وتخصصا وتوثيقا مما سبقه من مؤلفات المستشرقين، فهذا الرائد كان سباقا في الإشارة للقيمة الأنثربولوجية والتاريخية والحضارية للأمثال، ولم ير في عمله مجرد بحث في الثقافة الشعبية التي اهتم بها الفرنسيون في عهده وقبله لمعرفة وفهم الشعوب المستعمرة، بل هي في اعتقاده "تنبئ عما حدسه من نظرات ذاتية ذات طابع استعماري تنبت في طيات الخطاب العلمي الكولونيالي الصادر عن رؤيا ثقافية مركزية تبجّل كل ما انتجته القريحة الغربية، وتحتقر كل ما أبدعته قريحة الجماعات المستعمرة"؛ واحتوى عمله على 3127 مادة مثلية، ويمثل المصنف حسبه ثروة لغوية هامة يعتمد عليها الدارسون في التعرف على اللغة العربية الدارجة المستعملة في حواضر البلدان المغاربية خاصة في النصف الأول من القرن العشرين.

كما قارن بين مصنف بن أبي شنب، ومصنف شبيه لعبد الحميد بن هدوقة لأمثال قرية الحمراء بسطيف يضم 640 مثل،(هدوقة، 2007 صفحة 10)؛ فوجد أن كلاهما "ركز على الشرح والتعليق بغرض تقريب المثل من الإدراك وتوثيقه عن طريق رده إلى ما يشبهه من الأمثال العربية والأمثال المتداولة في مناطق أخرى من الأقطار المغاربية، كما اعتنى بصفة خاصة ببيان الدلالة الأصلية للمثل والدلالة المستحدثة، وهو أمر يندرج في نطاق التطور الدلالي للغات"(بورايو، 2011 صفحة 152)، مما كشف عن التداخلات الثقافية بين التراث المحلي لهذه المنطقة، والتراث المغاربي بتنوعاته العربية والبربرية من ناحية، والتراث العربي القديم من ناحية أخرى.

وفي درسهلمصنف قادة بوطارن الذي يضم زهاء 1010 مثل(بوطارن، 1987 صفحة 7)؛ ألفاه مختلفا عن المصنفين السابقين في طريقة التبويب، فوجد صاحبه يعتمد على تصنيف المادة المثلية وفق الموضوعات، مخصصا لكل حقل دلالي بابا يورد فيه الأمثال المتداولة في منطقة الجنوب الغربي، وينتقد هذه الطريقة نظرا لتعدد معاني المثل وانتمائه المشترك لعدة حقول دلالية ما يصعّب تصنيفه كما أن مقام ضرب المثل هو الذي يحدد عادة وجهة تأويله وتعيين دلالته.(بورايو، 2011 صفحة 156)

4.2 البحث في السير الشعبية:

كان له اهتمام خاص بالسيرة الهلالية إلى جانب ثلة من الباحثين العرب، فجاءت بحوثهم في هذا الصدد للرد على الآراء التي تتهم العرب بمحدودية الخيال أو بخلو الأدب العربي من الملاحم والأعمال التمثيلية، أو اعتبار الأدب الفصيح هو الممثل الوحيد للعوالم الرمزية للذهنية العربية.

وكشف في تحليله للسيرة الهلالية أنها "تمثل شخصيتا الجازية وذياب الهلالي، قطبي محور تسند لهما قصص السيرة في الجزائر أهم الأدوار، تحمل الأولى بذرة التناقض بين قدرات فائقة، وقيم اجتماعية كاذبة، وبين عقل

ينفذ لجوهر الأشياء، وجمال يغري الرجال بالتملك، وبالتالي إلغاء قيمة البصيرة النافذة عند المرأة، أما الشخصية الثانية فقد احتلت موقعا وسطا في علاقات القرابة الرعوية من جهة، وعلاقات القرابة في المجتمع الزراعي من جهة أخرى مما جعله يمثل نقطة التلاقي الصراعي بين مجتمعين وعقليتين مختلفتين."(بورايو، 2011 صفحة 182)، ويتجلى في هذا التحليل أثر البنيوية الاجتماعية التي تقسم العمل الفني إلى بينية سطحية وعميقة.

5.2 تحليل الحكاية الشعبية:

مثلت الحكاية في دراسات بورايو قطب الرحى، فهي جنس لطالما عرضه على مختلف المناهج النسقية لأنه يعتبره نشاطا لغويا يشترك فيه الرواة والمستمعون، ويخضع لطقوس خاصة وبناءات متميزة وطرق أداء معينة، وله مرجعية ثقافية محددة(بورايو، 2006 صفحة 113)؛ وقد احتكم إلى آليات البنيوية الأنثربولوجية عند شتراوس، فاستفاد من بحوثه في دراسة نظام القرابة في الأسطورة، وقاسه على ميدان الحكاية الخرافية لقربها من الجنس السابق، فسلط الضوء على البناء الاجتماعي في الحكاية، واستنتج سيطرة النظام الأبوي على المجتمع في بعض الحكايات.

ويعتمد في دراسة الحكاية على قراءة مزدوجة لخطاب الحكاية، الأولى خطية تراعي التسلسل السردي، والثانية تعمل على استخراج علاقات التضاد الكامنة في النص الحكائي، فيزاوج بين تحليل الشكل وفهم المضمون، فيجمع بين الجانبين الشكلي(الوظائفي)، والدلالي(البنيوي الأنثربولوجي) ويجتمع الشقين في بؤرة اتفاقية هي التفسير السياقي.(بورايو، 1998 صفحة 90)

ففي تحليل حكاية ولد المتروكة؛ مثلا لم يستنم إلى منهج فلاديمير بروب بحذافيره بل استعان بتصحيحات أو بالأحرى باجتهادات أخرى للمنهج عند كل من غريماس وكلود بريمون ففصل بين الوظيفة والشخصية بعد أن بقيا ملتصقين عند بروب، وحتى الاختبارات الثلاث التي اعتبرت كأساس في بطل الحكاية الخرافية حسب تحليل غريماس يتوسع فيها بواريو متنصلا من ورطة الخضوع في آلية غريماس المخصوصة بالحكايات الغربية.(بورايو، 2007 صفحة 17)

من اسهاماته في باب الحكاية التمكن من استنباط الثوابت البنيوية والدلالية في هذا الجنس العالمي من خلال المقايسة والمقارنة بين حكايات مختلفة لملاحظة الغائب والحاضر مستعينا بأسلوب شتراوس في دراسة الروايات المتعددة للأسطورة الواحدة، فاستلهم منهجه في تحليل الأسطورة ليطبقه على تحليل الوحدة السردية في القصة الخرافية وفق ثلاثية التضاد والوساطة والاستبدال، فقد جمع ليفي شتراوس في كتابه أسطوريات أكثر من خمسمئة قصة من أماكن متباعدة من أمريكا والمناطق المدارية، ورغم أن هذه الأساطير تنتمي إلى أنساق أسطورية عديدة، فإنها مترابطة، بل ويمكن اعتبارها جسدا واحدا، وقد استخدم ليفي شتراوس بعض المصطلحات لوصف هذه العلاقات القائمة بين الوحدات الأسطورية مثل التماثل والتعاكس والتكافؤ والوحدة والتطابق والتشاكل وغيرها.(شتراوس، 1986 صفحة 6)

3.مرتكزات منهجه في دراسة الأدب الشعبي:

يصرّ بواريو على أن منهج تحليل الخطاب الشفوي ذي الطبيعة الجماعية يختلف عن منهج تحليل الخطاب الأدبي المكتوب (الإبداع الفردي)، فميل الأول بنظره نحو البحث في الأبعاد الأنثربولوجية والنفسية والجمعية والتاريخية والاجتماعية، بينما ينحو الثاني منحا جماليا وتحليليا ونفسيا.(بورايو، 2011 صفحة 195)

ويشير إلى بقاء الدرس الشعبي رهين المناهج السياقية التاريخية والاجتماعية، ويراه عقبة في وقت نحتاج لمنهج يراعي خصوصيات النص، ويشيد بدور المنهج المعاصر في تطور الدراسة الشعبية من ناحية الكيف، رغم أن ايديولوجيته كانت يسارية اشتراكية عندما ما استطاعالفكاك من المنهج الاجتماعي، ويبدو تأثره واضحا

بشترواس حينما أهاب بالباحثين اللغويين والاجتماعيين بضرورة تبادل النتائج العلمية المتوصل إليها بمناهج مختلفة للإفادة التقنية والمنهجية.(شتراوس، 1977 صفحة 51)

وقد استفاد الباحث بواريو في تأسيس منهجه من ممارسة تدريسه لنظرية الأدب وسعيه لتعمق خواص الظاهرة الأدبية عن طريق العودة إلى التراث النقدي القديم خاصة عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون،فمزج ذلك بقراءاته النهمة للنقد الحديث لا سيما عند الشكلانيين الروس والبنيويين، فبدأت تتجلى معالم منهجه الذي يستقي من التراث، ويعيد استلهام قواعده رابطا ذلك بما يستجّد عن الغرب من نظريات، فهو يأبى الانطلاق من فراغ، كما ينبذ الذوبان في الماضي أو إعادة إحياءه بصورة آلية.

وقد عرض في بعض الملتقيات التي شارك فيها لمنهجية مغايرة اعتمد فيها على قاعدة خلدونية في دراسة الأدب الشعبي؛ مستندا في منهجه التحليلي للقصص الشعبي على منطلقات نظرية حدّدها ابن خلدون في كتابه المقدمة عن الظاهرة الأدبية، ففرّق بين مستويين للظاهرة الأدبية مستوى مجرد ومستوى متحقق، الأول يتعلق ببنية العمل الأدبي الكامنة خلف اللغة، ويتعلق الثاني بهذه البنية، وهي تتحقق في النص الأدبي المعين لاستنباط وسائل منهجية تعين على دراسة النص، وهي تمت بصلة إلى مناهج النقد الحديثة التي تعمل على وصف النص الأدبي في مختلف مستوياته.

يعتبر تجربته في تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على التراث مغامرة بأتم المعنى، فقد استندت على المنهج الشكلاني الذي وضعه فلاديمير بروب في دراسة الحكاية، دون الالتزام بحرفية الوظائف الواحد وثلاثون، بل قسم الوظائف إلى متتاليات، وكل واحدة بوظيفة معينة(بورايو، 2007 صفحة 123)؛ واستفاد من المنهج البنائي المطوّر من قبل ليفي ستراوس وأندري بولس الألماني، ومن المنهج السيميائي المنبثق من رحمهما، وكان الهدف حسبه لفت الطلبة لأهمية الميدان، ويسلم يوسف وغليسي بأصالة منهج بواريو(وغليسي، 2002 صفحة 126)؛ لأنه خرج من طوق التقعيد البروبي الصارم وتخفف من سلطة وظائفه، وغلواء خطاطته لينسجم مع النصوص الشعبية المدروسة.

ويوافق الباحث بورايو على المناهج المعاصرة لأنها ذات طبيعة نظرية تنحو نحو التعميم والكلية ولا تختص بثقافة معينة دون غيرها، وساهم في تطويرها باحثون ينتمون لشعوب مختلفة، والمطلوب من الباحث حسبه التعرف على المنهج وإدراك خلفيته المعرفية ووجهة النظر الأيديولوجية، فهو ينظر إليها من موقف نقدي متفحص، ويرفض الشوفينية التي تقصي المناهج مطلقا بدعوى أجنبيتها، ويصف مثل هذا النظر بالكسل والتقوقع.(بورايو، 1998 صفحة 89)

ويدعو إلى ما يسميه بالانسجام المنهجي، ويعني به الابتعاد عن ميكانيكية الخضوع للمنهج ثم مراعاة خصوصيات النص العربي الشفوي ذي الطبيعة الفنية، فهو بالتالي يؤمن بالمنهج النقدي الاجرائي المتفاعل باستمرار مع متن النص، فهو يعتقد في مرونة المنهج مع التعويل على معطيات النص بدل الخضوع الأعمى لإرادة المنهج، وقاعدته المثلى لا طاعة لمنهج أجنبي في معصية النص العربي(وغليسي، 2009 صفحة 318)؛ ويمتد رفضه إلى نبذ النقد الانطباعي الخاوي، ويفضل النقد المسلّح بالمعرفة المناسبة المتمكن من فروع علمية لها علاقة بالأدب كعلم النفس والأنثروبولوجيا والفلسفة، وهنا يصبح النقد الانطباعي فاعلا لأنه نابع من معرفة عميقة بأسس العملية الإبداعية.(بورايو، 2011 صفحة 226)

وكان لا يرى ضيرا في المزج بين منهجين في إطار ما يسمى بالمنهج المركب أو التكاملي فكان يضايف بين المنهج البنيوي والشكلاني؛ أو بين السيميائي والبنيوية التكوينية، ومجمل تركيزه على المنهج الوظيفي، كما رأيناه في بعض مقالاته يبحث في الجانب التداولي للخطاب الشعبي لكونه مؤسسة لها طقوسها التلفظية، فكشف

عن أهمية البعد التداولي في دراسة أشكال التعبير الأدبي الشعبي من حيث أنها أفعال في القول.(بورايو، 2006 صفحة 110)

ووظف السيميائيات في كتابه المسار السردي وتنظيم المحتوى، وسماها المدرسة الغريماسية(بورايو، 2008 صفحة 80)؛ التي تدرس حسبه النصوص متكئة على اللسانيات والإناسة والابستيمولوجيا،ثم نراه يسائل ويناقش آراء السيميائيين والبنيويين، ولا يسلم بها، فبعض تصويباته واجتهاداته إنما تدل على إلمامه بالقضايا التي يدرسها، وإحاطته بالموضوع الذي يفككه، وهو يدفع الباحث من وراء ذلك كي لا يستسلم لأفكار المركز أو الغرب المهيمن وأن يرد كل ما لا يقنعه بالحجة والبرهان.

أما المنهج الذي اقترحه لدراسة القصة الشعبية فمعتمده على بحث العلاقات التي تربط ما بين عناصر العمل الأدبي المختلفة لاستنباط نماذج لبنية النص الأدبي المجردة أو الكامنة خلف البناء اللغوي ومعرفة دلالتها الاجتماعية.(بورايو، 2011 صفحة 209)

ويهيب بالباحثين لدراسة التناص في الإبداعات الشعبية لكونه يشكل ظاهرة أساسية في الرواية والقصة الجزائرية، ولا يمكن لأي دراسة موضوعية ومعمقة أن تتجاوزه أو تتجاهله فيرى أن مبحث التناص في الأدب الجزائري وسيلة فعالة لاستكشاف العلاقة المعقدة بين الأدب والتراث الشعبي الجزائري.

ومن عيوب طريقته البحثية طغيان الجانب الرياضي الاحصائي، أو ترجمة المصطلحات بدون دقة متناهية، ومن عورات منهجه كذلك اختراق السياقي لمنهجه النسقي، ففي دراسته للحكاية ببسكرة استعان بالمرجعية السياقية والاجتماعية للتحليل وهو بصدد عمل بنيوي، وكان ذلك دأبه في بداية الممارسة النقدية، لكنه تخلى عن السياق تدريجيا لصالح النسق،ومما يحسب له الجمع بين التنظير والتطبيق في الممارسة النقدية، ومواكبة الراهن النقدي في بحوثه ودراساته.

4.التجربة النقدية عند عبد الملك مرتاض:

تحول الاهتمام بالمآثر الشعبية في نظر عبد الملك مرتاض من التعرف على الذهنية الشعبية، وعاداتها وتقاليدها وطرائق تفكيرها، وأساليب عيشها إلى مجال خصيب من مجالات الدراسة النظرية والتطبيقية معا وصلتها الوثقى بمناهج البحث والتحليل الجديدة(مرتاض، 2012 صفحة 303)؛ فأضحت المآثر الشعبية حقلا تجريبيا واسع المضطرب لتطبيق مناهج التحليل الجديدة على النصوص الشعبية، وليس مجرد أخبار عجائز يبتكرن أحاج ويلغزن ألغاز أو يحكين خرافات.(مرتاض، 2012 صفحة 334)

ولم تتنام عناية الناس بالشعبيات منذ القرن الماضي إلا مع ظهور فلاديمير بروب بكتابه مورفولوجية الحكاية بتأسيس منهج تحليلي للخطاب الحكائي، وقد أحدث حسبه ثورة منهجية في تحليل الحكاية الشعبية؛ والخرافية، وتطورت الأصول الجديدة مع العالم الأنثربولوجي كلود ليفي شترواس بوضعه لآليات جديدة لتحليل الأسطورة والحكاية مشيدا بما نشره في مجلة الفولكلور الأمريكي تحت عنوان الدراسة البنيوية للأسطورة عام 1955، وبكتاب آخر تحت عنوان أسطوريات، ومع تقدم البحوث العربية تطورت الدراسات الجامعية لتعنى بالتراث السردي الشعبي، فجعلت من الحكاية أنواع: الحكاية الشعبية، الحكاية الخرافية على لسان الحيوان ، والأسطورة.

1.4اهتمامه بدراسة الأمثال الشعبية:

يّعظم عبد الملك مرتاض من قيمة الأمثال الشعبية، فيراها بمثابة المرآة المجلوة التي تعكس حياة المجتمع بكل مكوناته المتداخلة، فالأمة في نظره إذا كثرت أمثالها وسارت بين الناس حكمها دل ذلك على حدة ذكائها وجدية تعبيرها كما يدل على تأثرها بحوادث الحياة وتفاعلها معها، والمثل عنده ضرب من أضرب الثقافة الشفوية الجميلة لتنوير العقول وتهذيبها.

فاشتغل كثيرا على المثل الشعبي، ووجه طلاّبه إلى جمع مادة الأمثال من بيئاتهم ثم شرع في تصنيفها وترتيبها، الأمثال الزراعية، الاقتصادية، الطبية، والأمثال التي لها علاقة بالمرأة وصورتها في الذهنية الشعبية.(مرتاض، 2012 صفحة 336)

من الظواهر التي لاحظها في هذه الدراسة التكرار، فما مقداره 12 ألف مثل يتكرر بصيغ مختلفة، واكتفى في مدونته بـ 4 آلاف مثل، وكشف أن 300 مثل استأثر بموضوع المرأة، واتخذا هذا الميدان حقلا لتطبيق المنهج المعاصر عن طريق تحليل المضامين ثم تحليل اللغة والنسيج والملامح الحيزية والزمنية، فالبنية الأسلوبية للأمثال الشعبية في نظره هي امتداد لبنية الجملة العربية في تركيبها الموروث، فكانت دراسته لها بنيوية أسلوبية؛ وكان تحليله للبنية الإفرادية والتركيبية للأمثال في اللغة العربية متفردا.

2.4البحث في باب الألغاز:

يرى الألغاز الشعبية ممثلة للتراث الشعبي بامتياز مثلها مثل الحكايات لأنّها مجهولة المؤلف ومن أصولها أنها تشيع بين النساء أكثر، وبين العجائز إلى الأطفال، وبين الشيوخ الأميين أكثر من الكهول والشباب، وأسلوبها معتمد على الأسجاع، والجمل القصيرة الخفيفة، فجمع ألف لغز شعبي كان يدور في مائتي موضوع.

ولم يتمكن الباحث عبد الملك مرتاض في دراسته للألغاز دراسة بنيوية ألسنية من التجافي عن المضمون ـــــمثله مثل بورايو حين أرهف للمنهج الاجتماعي السياقي بسبب أيديولوجيته الاشتراكيةـــــ مما جعل مقاربته المنهجية تتسم بشيء من النكوص إلى السياق أو أوبة المضطر إلى المنهج التقليدي، ومما زاد من حيرة المنهج عزل الشكل عن المضمون في الدراسة رغم أن البحث البنيوي يعدهما شيئا واحدا(بناني، 2012 صفحة 163)؛ ومنهجه في الألغاز فسيفساء من نظرات بنيوية، وأخرى أسلوبية، وثالثة بلاغية تراثية قديمة.

3.4بين الشعر الشعبي والنبطي:

كان لعبد الملك مرتاض إلمام خاص بالشعر الشعبي لأنه ينتسب إلى الخيال الشعبي العظيم، فهو يُقارن بالملاحم والحكايات والخرافات الجميلة التي تتخيل الأشياء ثم تخالها.(مرتاض، 2012 صفحة 320)

فأرجع تسميته إلى خاصيتين، فمن جهة لكونه منسوبا إلى الشعب، ومن جهة ثانية لأنّه مجهول القائل، كالألغاز والأمثال والحكايات، غير أنّه لاحظ أن معظم الأشعار الشعبية معروف أصحابها، وكان يفضل إطلاق مصطلح الشعر النبطي؛ على إطلاق تسمية الشعر الشعبي، وعندما كان غسان الحسن يرجح أن النبطي من الشعر أقرب ما يكون من الفصحى خالفه مرتاض معتقدا أن الشعر الشعبي في بلاد المغرب العربي أقرب إلى الفصحى وينسب لقبائل عربية نزحت من اليمن والحجاز مثل قبيلتي بني هلال وبني رياح فالعامي كما يقول مرتاض يكتبه في الغالب مثقفون محترفون للمغنين، أما الشعبي فقائلوه في الأصل أولو ثقافة محدودة أو أميون يكتبون على السليقة؛ كما سجل اختلافا آخر في اللغة، فاللغة العامية بسيطة رقيقة، ولغة الشعبي جزلة وأحيانا غريبة.

ففي نظره القصيدة النبطية هي الوريث الشرعي للقصيدة العربية الفصيحة القديمة بل كثيرا ما تكون أصدق منها تعبيرا، وأجمل منها تصويرا، وأدق أداءا عند الشاعر من القصيدة الفصيحة نفسها كما يرى أن القصيدة العامية أدنى مستوى فنيا من القصيدة النبطية، فكاتب الأولى حسبه كثيرا ما يسفّ بألفاظها، ويتدنى بمعانيها، ويضحل بخياله في نسجها، فتخرج عملا سطحيا بكل المواصفات الرديئة.

ومما يشين لغتها أيضا الاغتراف من العاميات المنحطة، وربما من اللغات الأجنبية ذاتها كما قد يشيع في الكلمات المغناة في بعض بلدان المغرب العربي، فيقول: "إن الخيال الشعبي الرائع لا تستطيع القصيدة العامية بمحدودية ألفاظها وبضحالة خيالها، وبقصر نفسها أيضا أن تؤديه، وإنما القصيدة النبطية التي تؤديه بكفاءة واقتدار، وذلك بفضل جزالة لغتها وطول نفسها، وتجنيح خيالها، وانفتاح خيالها في كل المضطربات."(مرتاض، 2012 صفحة 309)

وقد عالج في كتابه العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى قضية كتابة النصوص الشعبية وطريقة نطقها إن بالعامية أو الفصحى، كقولهم جِبْلِي، وهي عبارة مركبة من (جيء، به، لي) "فهل علينا أن نحترم النطق والوزن، أم نحترم الأصل والنحو، وفي العربية هذه الكلمة تحتمل معاني كثيرة جَبَلِي (من الجبل) جَبْلي بالفتح الساحة، جُبُلي، الخلقة والطبيعة.(مرتاض، 2012 صفحة 324)

5.منهجه في دراسة الأدب الشعبي:

لقد كان الناقد عبد الملك مرتاض يدرك حاجة النقد أن يخرج من ورطة المناهج السياقية فأعلن رفضه للنقد التقليدي لأنه قاصر عن بلوغ الأهداف التي يسطرها الناقد لغياب عمليات التفكيك، والتمحيص، وسبر باطن النص، "فعهدنا بالمناهج التقليدية قصاراها تناول النص من حيث مضمونه غالبا، وهل هو نبيل أو غير نبيل، وتناول اللغة من حيث هي شكل، وهل هي سليمة أو غير سليمة، قبل أن نصدر أحكاما فوضوية صارمة على صاحب النص أو له."(مرتاض، 2003 صفحة 42)

ويعترف الناقد "مرتاض" بقلة اهتمامه في بداياته النقدية الأولى بالمتن الشعري(فاضل، 1990 صفحة 215)؛ ويرجع ذلك إلى طبيعة الدراسات الأكاديمية التي ساقته في حياته العلمية ليهتم بالنثر فقط، فكان أول كتاب ظهر له بعنوان القصة في الأدب العربي القديم إلى دكتوراه الحلقة الثالثة التي دارت حول المقامات في الأدب العربي، إلى دكتوراه الدولة التي قدمها عن أجناس النثر الأدبي في الجزائر، ثم تبدل الأمر مع توظيفه للمنهج الجديد.

ويتهم المناهج السياقية بتضليل الناقد والقارئ بل بتغييب جوهر النص، وكانت هذه المناهج في أرقى أطوارها لا تزال تصرّ على ربط صاحب النص ببيئته وزمانه وعرقه، وساء ما انطلقت منه وانتهت إليه، ويقصد في هذا الصدد المنهج التاريخي خاصة، وينعى على أنصاره (تين؛ بوف؛ لانسون) تجميد النقد، وفي الوقت نفسه نراه يعجب بالنقاد الجدد الذين حرّروا النصوص الأدبية من النزعة التاريخية، وعلى رأسهم الاجتماعيون، والنفسانيون؛ والشكلانيون، والبنيويون، والتفكيكيون والسيمائيون، واللسانياتيون، والأسلوبيون.

ويؤمن من جهته بتعدد رؤى النقاد حول النص الواحد لاختلاف المناهج والمدارس، والأدوات الإجرائية ما يعني إيمانه بالدلالة غير النهائية للنص، ويصرّ على مشاركة القارئ في إنتاج المعنى، بل يرى الاختلاف أمر حيويا مطلوبا يحي الأدب، فهو يقول بالقراءة المتعددة وينفي القراءة الواحدة الجامدة.

ولم تكن تنظيرات "عبد الملك مرتاض" خالية من التطبيق على النصوص القديمة والحديثة بل حاول أن يوازن بين التنظير والتطبيق، كما لم يكتف بتطبيق المناهج الحداثية على النصوص المعاصرة، بل أجرى دراسات على نصوص تراثية عربية وجزائرية قديمة، ولم يتوقف عند النص الشعري كدأب الكثير من النقاد، بل سبر غمار النصوص النثرية والسردية منها على الخصوص.

يقول عن قيمة المناهج المعاصرة:"إن التراث بجنسية الفصيح والشعبي لا يمكن صقله من الغبار، ولا بعثه من الموات إلا بتبني بعض هذه المناهج الجديدة بذكاء بحيث لا تطبق على النصوص العربية تطبيقا ميكانيكيا متلبدا، ولكن بالإفادة منها بذوق ووعي، فإذا الناقد الذكي المقتدر المتبني لها كأنه في ممارسته يبدع منهجا بالعربية من حيث هو في أصله يرتكز في منطلقه على المناهج الجديدة الأوربية."(مرتاض، 2012 صفحة 305)

وهو ينتقد فريقين من الباحثين، الأول يقاطع المناهج الغربية خشية مسخ الثقافة العربية رغم أن الأمم حسبه تطعم ثقافاتها بثمار عقول سوائها من غير عقدة ولا مركب نقص، والأمم الغربية برأيه استفادت من أجدادنا دون عقد ولا استخذاء، أما الفريق الثاني فهو الذي يعتقد كمال المنهج العربي فيأخذه بقدّه وقديده دون تحوير ولا

تغيير؛ فكانت قاعدة عبد الملك مرتاض الانصباب على النص وحده، خاصة وأنه مجهول القائل.(مرتاض، 1982 صفحة 7)

ويرجع الناقد مرتاض فضل ما وصله إليه من إنجاز نقدي تحليلي إلى المدرسة الفرنسية على الخصوص، وإلى الناقد "رولان بارت فيؤكد قائلا: "ولعل بعض ذلك، وبعد اتصالنا بالثقافة النقدية الفرنسية من خلال ما تعلمناه في السوربون، وسمعنا به الكوليج دو فرانس هو الذي أغرانا بأن نخوض تيك التجربة المثيرة في تحليل النصوص الأدبية تحليلا مجهريا وهو ما يطلق عليه رولان بارت تقطيع اللفظ المعجمي **DéCOUPé EN LEXIES**...فعمدنا إلى تحليل أكثر من عشرة نصوص أدبية عربية، قديمة ومعاصرة (شعرية، ونثرية، وسردية، ودينية)، كل نص منها استغرق من وكدنا كتابا كاملا."(مرتاض، 2013 صفحة 7)

لكنه يقرّ أيضا بخصوصية تجربته النقدية، وامتيازه عن الغربيين بتأسيسه لمنهج مستوياتي يسلط الضوء على النص من مستويات مختلفة، أدناها خمسة، بل إنه يرى تطبيق منهج التحليل الشعري في مقاربة الأعمال القصصية يحدث على يده لأول مرة في النقد العربي ويصرّ الناقد على ضرورة ولوج عالم النص الأدبي دون رؤية مسبقة، وربما دون منهج محدد قبلي أيضا، فهو ينظر إلى النص الأدبي كحال الحُجرة المغلقة، ومفتاحها بداخلها، ولا تفتح الحجرة إلا من داخلها(مرتاض، 2003 صفحة 33)؛ والمعالج بخارجها، كأنه يوحي إلى أن المنهج ينبع من داخل النص، ولا يفرض عنوة من الخارج، كما يربط عطاء النص الأدبي بقدرة الدارس على تناوله، أي أنه يخضع للمنهج المتطلع القلق الذي به يعالجه.

وفي تنظيرات "عبد الملك مرتاض" وتطبيقاته على النص الشعبي تظهر أيضا آفاق المزج بين المنهج البنيوي والألسني والأسلوبي، أي الإلمام بأكثر من منهج في دراسة واحدة، لكنه يرفض عند اتقان منهج غربي كالبنيوية قراءة وفهما أن نطبقه على النص العربي بشكل جاف ميكانيكي كما يتمثل في الغرب، "فالذكي هو من يستطيع أن يكيّف هذا المنهج بالذوق العربي بحيث لا يصبح غريبا، والتراث كما فهمه الناقد مرتاض ينقسم إلى نوعين تراث معرفي ديني، وتراث معرفي دنيوي، فأما الأول فهو الكتابات الاجتهادية والتقعيدية للفقه الإسلامي والمعرفة الدينية، وهذه مسألة "تعود إلى علماء الدين من المجتهدين، وليس ينبغي خلطها مع التراث المعرفي العام، بل ينظر إليها انطلاقا من الرؤية المركزية التي يقوم عليها الإسلام، وهي كماليته وصلاحيته لكل زمان ومكان، ولكل الجنس البشري على الأرض."(مرتاض، 2012 صفحة 120)

أما التراث الثاني فهو في نظره محروم من كل قداسة، لأنه تراث معرفي دنيوي محض ويرى أفضل طريقة في التعامل معه اصطناع منهج تقويضي من أجل دراسته والتعمق فيه لاستخلاص ما يمكن الاستناد إليه في بناء معرفة عربية إسلامية جديدة أصيلة معا "أي أننا يمكن أن نقوض هذه المعرفة التراثية لنقيم عليها بنيانا يستوحيها ويستلهمها، ويقوم على شيء من توجيهها"(مرتاض، 2012 صفحة 121)؛ ويظل المنهج في نظر عبد الملك مرتاض جاثوما مزعجا؛ وكأن نشدان التوفيق في السعي المنهجي شيء لا يتحقق، وكأن هذا المنهج يشبه إرضاء فضول الناس، بحيث سيظل هو أيضا غاية لا تدرك أبدا.(مرتاض، 2003 صفحة 9)

6. الخاتمة:

لقد ألفينا تجربتي عبد الملك مرتاض وعبد الحميد بورايو لا تختلفان في جوهرها بل تتفقان أشد الاتفاق في المبادئ العامة للنقد المعاصر، كما يشتغلان في الأعم على المناهج نفسها، ويتعاملان مع النص الشعبي بكونه يحوز خصوصيات مفارقة للنص الفصيح، لكن هذا لا يعني في نظرهما أنهما ابداعان يتناقضان أو لا يلتقيان، وكلاهما يهتم بالمنهج المعاصر دون أن يتخلى عن التراث، فهو قاعدة أساسية تكبح جماح التطرف بالمنهج الغربي، وكلاهما يكن احتراما للإنتاج العربي الإسلامي في باب الشعبيات خاصة كتاب ألف ليلة وليلة(مرتاض، 1993 صفحة 10)؛ الذي كان أحد أهم حقول تجاربهم، وأرضية خصبة لتطبيق المنهج الغربي،

كما اتخذا من دراسة النصوص القديمة والتنويه بها حجة للرد على المدّعين بخلو الأدب العربي من السيرة والقصص والأسطورة، ويشبه دفاعهم عن الأدب الشعبي دفاع ستراوس عن الفكر البدائي في مقابل الفكر العلمي؛ فكان عملهما محاولة رأب الصدع بين النقد العلمي والبحث في مجال الشعبيات، كأنه نوع من محاولة اغلاق الفجوة المتسعة بين العلم والفكر الأسطوري عند من يعتبرهما نقيضان لا يلتقيان.

ويبدو أن بورايو كان أكثر تخصصا من مرتاض في الأدب الشعبي لأن بحوثه الأكاديمية والدراسية تكاد تكون مقصورة على حقل الأدب الشعبي، أما عبد الملك مرتاض فقد جمع بين حقل دراسة الأجناس الأدبية الفصيحة، وبعض الأجناس الشعبية، بل يندرج أكثر نقده في باب الإنتاج الفصيح، وهو ما يمنحه رؤية شمولية منفتحة قد لا تتسنى لمن يغطس في النص الشعبي فقط، على أننا نرى أن بواريو يركز على النص السردي الحكائي أكثر من عنايته بالنص الشعري، وتعود خلفية ذلك من دون شك إلى أن الكثير من عيون الشعر الشعبي الجزائري غير مجهولة القائل.

ونرى بورايو أكثر ميلا وانسجاما وتماهيا مع المنهج الغربي ولا يعدل إلى استنباط آليات المنهج التراثي إلا قليلا، بخلاف عبد الملك مرتاض الذي يزاوج بينهما بكفاءة متناهية، وعليه يختلف أسلوب الكتابة النقدية عندهما، فالأول كتابته واصفة علمية رقيقة، فمع الأول نحن أمام أسلوب سهل ممتنع وغير ممتنع، صاحبه معني بالهم الإجرائي والمقاربة النقدية أكثر من عنايته بالأسلوب، أما الثاني فلغته جزلة مثقلة بالمصطلح، ومفعمة بالفحولة والإحاطة، فصاحبها يأخذ كل وقته لنحث لغته وتشفيرها، والنقد عنده ليس علما مجردا بل علم وفن.

ويتبين أن الباحث مرتاض جمع في منهجه بين البنيوية والسيميائيات واللسانيات مع التحذير من التدبير المفلس، ويقصد به الركون الأعمى للمنهج، وجعله غاية ترجى، فيفضل الاستناد إلى منهج شمولي لا تكاملي، وهو لا يختلف من هذه الناحية عن بواريو بل هما صوت واحد يفضل المنهج التركيبي، ويَقُد من كل منهج بعض الإجراءات والمقاربات التي يجذبها النص الشعبي إليه بمادته المتنوعة لأن طبيعته المتفلتة تشحذ الهمة للدخول عليه بأكثر من منهج.

قائمة المراجع:

- **المؤلفات:**

1. بن هدوقة عبد الحميد،(2007) أمثال متداولة في قرية الحمراء، ولاية برج بوعريريج ، الجزائر ،دار القصبة للنشر
2. بواريو عبد الحميد، (2009) محمد بن أبي شنب والسياسة من أعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائرتأليف جماعي، الجزائر الوكالة الإفريقية للإنتاج السينمائي والثقافي.
3. بورايو عبد الحميد، (1994) القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب.
4. بورايو عبد الحميد، (2009) منطق السرد (دراسات في القصة الجزائرية الحديثة)، الجزائر منشورات السهل.
5. بورايو عبد الحميد(1998)، البطل الملحمي والبطل الضحية في الأدب الشفوي الجزائري. دراسة حول خطاب المرويات الشفوية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية.
6. بورايو عبد الحميد، (2007) الحكايات الخرافية للمغرب العربي، دراسة تحليلية لمعنى المعنى لمجموعة من الحكايات، الجزائر الطباعة الشعبية للجيش.

7. بورايو عبد الحميد، (2008)المسار السردي وتنظيم المحتوى (دراسة سيميائية لنماذج من حكايات ألف ليلة وليلة) الجزائر، دار السبيل.
8. بورايو عبد الحميد،(2011) في الثقافة الشعبية الجزائرية، التاريخ والقضايا والتجليات،الجزائر، فيسيرا للنشر.
9. بوطارن قادة،(1987) الأمثال الشعبية الجزائرية، بالأمثال يتضح المقال، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية.
10. فاضل جهاد: (د.ت). أسئلة النقد، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب.
11. كلود ليفي ستراوس،(1977) الأنثربولوجية البنيوية، تر، مصطفى صالح، دمشق، منشورات وزارة الثقافة.
12. كلود ليفي ستراوس،(1986) الأسطورة والمعنى، تر شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
13. مرتاض عبد الملك، (1993) ألف ليلة وليلة تحليلي سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
14. مرتاض عبد الملك، (2012) مائة قضية وقضيةالجزائر دار هومه.
15. مرتاض عبد الملك، (2016)الأدب الجزائري القديم، دراسة في الجذور، الجزائر،دار هومه.
16. مرتاض عبد الملك، (1982) الألغاز الشعبي الجزائرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية.
17. مرتاض عبد الملك، (2003) ألف ياء تحليل مركب لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد، الجزائر، دار الغرب للنشر.
18. مرتاض عبد الملك، (2013)شعرية القص، وسيمائية النص، الجزائر، البصائر.
19. نصار حسن، (1980) الشعر الشعبي العربي، لبنان،منشورات اقرأ.
20. وغليسي يوسف، (2002)النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، الجزائر، رابطة ابداع الثقافة.
21. وغليسي يوسف، (2009)في ظلال النصوص، تأملات نقدية في كتابات جزائرية، الجزائر،جسور للنشر والتوزيع.

- **المقالات:**

1. بناني أحمد،(2012) النص التراثي الأدبي الشعبي العربي وسؤال المنهج في الجزائر (مرتاض وبورايو أنموذجا) مجلة افاق علمية تامنغست عدد7 ،(162،179).
2. بورايو عبد الحميد (2006)، البعد التداولي لأشكال التعبير الشعبي، المثل والقصة الشعبية نموذجا، مجلة اللغة والأدب عدد 17، جانفي ص(105،114).