

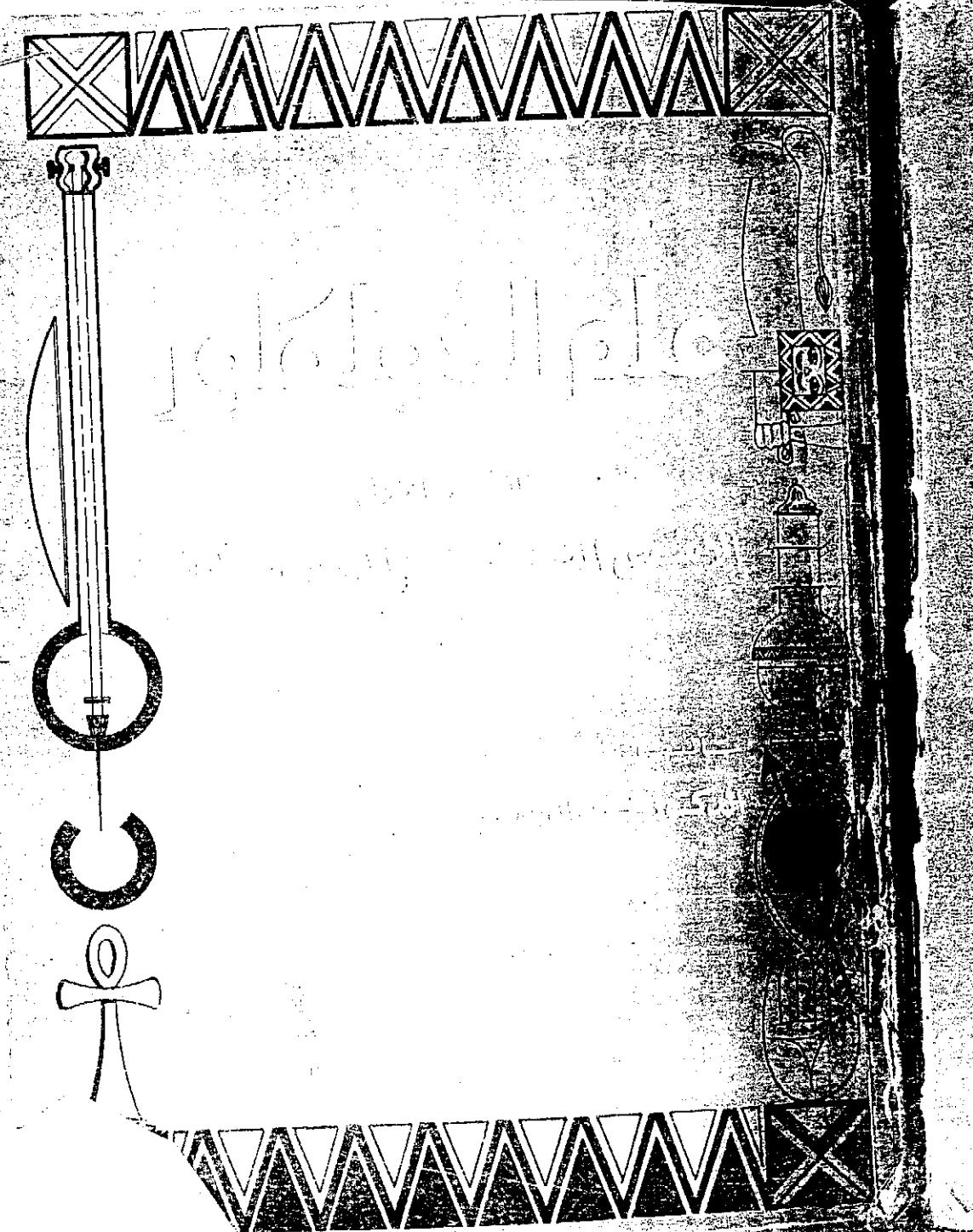
This item is provided to support UOB courses.

Its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission.

However, users may print, download, or email it for individual use for learning and research purposes only.

هذه الوثيقة متوفرة لمساندة مقرارات الجامعة.

ويمنع منعاً باتاً نسخها في نسخ متعددة أو إرسالها بالبريد الإلكتروني إلى قائمة تعميم بدون الحصول على إذن مسبق من صاحب الحق القانوني للملكية الفكرية لكن يمكن للمستفيد أن يطبع أو يحفظ نسخة منها لاستخدام الشخصي لأغراض التعلم والبحث العلمي فقط.



Arab sign
sel ship. >

الفصل الخامس

النظريات الكلاسيكية

لن نحاول أن نقدم في فصول هذا الباب الأربعه تأريخاً للحركات الفولكلورية في بلاد العالم المختلفة . فتاريخ دراسات الفولكلور مرتبط ولا شك في تفاصيله وصوره المختلفة بالظروف الفكرية في كل بلد من هذه البلاد . كما لا يمكن أن نتصور أنها بقصد اجزاء مسح شامل لكل النظريات المتصلة بدراسة التراث الشعبي ، وهذا عمل جدير بمؤلف مستقل . ولكن هدفنا المحدود فيما يلى أن نقدم على عجل نماذج لأبرز نظريات علم الفولكلور ، مرتكزين بشكل خاص على الاتجاهات المعاصرة والمستحدثة .

وعلم الفولكلور – شأنه شأن أي علم آخر – قد عرف في فترات ماضية من تاريخه عديداً من الاتجاهات النظرية التي استطاع بعضها الصمود – مع مروره بالطبع بتعديلات معينة – والاحتفاظ بطرافته برغم مضي الزمن ، بينما حكم التطور العلمي على بعضها الآخر بالفساد ، أو أن المشكلات التي كانت تتبعها محوراً لها لم تعد من «مواضات» البحث العلمي المعاصر (اعتبارات أخرى غير مجرد الصواب والخطأ) . وفي كلتا الحالتين تحولت تلك الاتجاهات أو المدارس إلى تاريخ ، تراث عزيزاً يحفظه أبناء هذا العلم في مكان أثير ، ولكنه لم يعد يوجه البحث العلمي المعاصر .

على أن المسح التاريخي لنظريات أي علم من العلوم يمثل دائماً ضرورة حيوية ، إذ يستحبن علينا بدونه أن نقدم على تأليف علمي مستقل ، فمن الطبيعي أن يرجع الدارس في أي عمل خاص إلى مؤلفات الدارسين القدامى ليأخذ فكرة عن كيفية وظروف ظهور المشكلات الرئيسية

في دراسة الفولكلور ، وعن مدى ما بذل من جهد لحلها ، وما تحقق في هذا المضى .

ويمكنا القول دون اسراف أن كتاب يوري سوكولوف « الفولكلور الروسي »^(١) قد قدم محاولة من أشمل وأفضل المحاولات التي عرفها تراث هذا العلم للتاريخ للاتجاهات النظرية الكلاسيكية في علم الفولكلور . وإن كان علينا أن نستثنى من صفة الكلاسيكية كلامه عن الاتجاهات الماركسية الليينية في دراسة الفولكلور التي مازالت لها اليد الطولى في توجيه الدراسات الموسفية المعاصرة في علم الفولكلور .

ومن أشهر الاتجاهات النظرية الكلاسيكية تلك التي عرفت باسم المدرسة الميثولوجية ، والمدرسة الأنثروبولوجية ، والنظرية الشرقية (أو نظرية الاستعارة) . وقد هجر العلم المعاصر النظريتين الأوليين ، بينما تطورت نظرية الاستعارة على يد المدرسة الفنلندية ، بحيث أصبح هناك ما يبرر لنا ادراجها ضمن الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في نظرية علم الفولكلور ولذلك سنعالجها في الفصل السادس من هذا الكتاب . ونشير فيما يلى بكلمات سريعة إلى أبرز النظريات الكلاسيكية تمييزاً للانتقال إلى معالجة أكبر تفصيلاً للنظريات المعاصرة في الفصل التالي .

المدرسة الميثولوجية : ^(٢) كانت الميثولوجيا – أو دراسة الأساطير – تحمل المركز الرئيسي في تفسير الأخوين جريم Grimm للفولكلور (أو الأدب الشعبي) اللذين يعتبران بحق مؤسساً الدراسة العلمية للفولكلور ^(٣) . ولقد كان مؤلف جاكوب جريم الذي خصمه لتنظيم

(١) Y. Sokolov, Russian Folklore, N. Y., 1966.
ولم تُطبع الترجمة العربية إلى أعلاه على شراوى وعبد الحميد حواس ، بعنوان : الفولكلور قصايا و تاريخه والتي سبقت الإشارة إليها ، بتوسيع مقدمة هذا الكتاب الفصح فقط .
(٢) انظر سوكولوف ، الفولكلور قصايا و تاريخه ، مراجع سابق ، ص ٧٢ وما بعدها .
(٣) انظر محمد الجوهري ، حكايات البيت والأطفال . الآشوان جريم و دراسة الأدب اللييني ، فصل في كتاب ، دراسات في الفولكلور ، مرجع سابق ، ج ١٩ - ١٦ .

وشرح الأساطير الألمانية إلى حد ما المتتبع الذي جعل مفهوم جريم العلمي في الأدب الشعبي يعرف باسم « النظرية الميثولوجية » أو « المدرسة الميثولوجية » ، وهو الاسم الذي ثبت في تاريخ علم الفولكلور .

ولقد كان لجريم كثير من الأتباع ، يأتي في مقدمتهم فيلهلم مانهاردت Mannhardt و شفارتز Schwarz ، وكون Kuhn ، والإنجليزى ماكس مولر Max Muller ، والفرنسى بكتىه Pictet ، والروسى بوسلايف Buslayev ، وأفاناسيف Afanasyev ، وميلر O. F. Miller . وما لا شك فيه أنه كان لكل من هؤلاء موضوعاته العلمية الخاصة و آراءه النظرية الأصلية ، إلى جانب الموقف العام المشترك بينهم . ونحن نركز هنا بالطبع على هذا الخط المشترك ، الذى يمثل جوهر موقف هذه المدرسة الفكرية . ويمكننا لذلك أن ننصر حديثنا على آراء ماكس مولر كنموذج يلaci مفكري المدرسة ، وباعتباره أبرز وجهها التي عرفها تراث علم الفولكلور .

يفسر مولر نشأة الأساطير بتلك الظاهرة التي أسمتها « مرض اللغة » ، ويقصد بذلك عملية الفحوص التدريجية في المعنى الأصلى الكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن – إذا استخدمنا مصطلحات علم اللغة المعاصر – تغير المعنى في اللغة . ويدعى مولر منذ البداية أن الإنسان البشري – وعلى الأخص أجداد الشعوب الهندو أوروبية – قد عبر عن أفكاره بكلمات لها المعنى الحسى الخالص ، فلم يكن قادرًا على التفكير مجرد لأنه لم يكن في لغته إلا الكلمات الحسىة ، واتخذ كل موضوع كما اتتخذ كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . الا أن نفس الموضوع يمكن أن يتذبذب اسمه من خصائص أخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتذبذب مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه في الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول بأن

الآرى للكلمة اليونانية Helios بمعنى الشمس ، وأن الكلمة المحترق هي الأصل الآرى للكلمة السنسكريتية Ahana بمعنى الفجر . ولنفترض كذلك أن الكلمة المطابقة لـ Helios اختلطت بأبollo ذلك الإله الذى يشتراك في ملامحه العامة مع الشمس . كما نفترض أن كلمة « المحترق » قد انتقلت من الكلمة مثل Ahana أو Dahana إلى كلمة Daphne . ويمكننا أن نزعم أن شجرة مشهورة تحمل اسم « دافن » لأنها تحرق بسهولة .

فإذا جرت كل هذه التغيرات ثم نسيت فسيجد اليونان في لغتهم التعبير التالي : « أبولو يتبع دافن » . فإذا ما رأوا أن أبولو كلمة مذكرة ، وأن دافن مؤنثة فلنهم يستنتجون بنفس الطريقة أن أبولو الإله الصغير يحب ويتبع دافن عروس البحر الجميلة العفيفة . وأن دافن - هرباً من يبتاعها - تحول نفسها ، أو هي قد تحولت بالفعل ، إلى شجرة تحمل نفس الاسم » .

ويقول مولر إن كل ذلك يبدو له واضحًا وضوح النهار . وبهذه الطريقة استخراج الأساطير من الظواهر اللغوية . وقد وجّهت إلى آراء المدرسة الميثولوجية انتقادات عديدة ، ونال القسط الأكبر من المجموع بطبيعة الحال ماكس مولر . ومن أبرز الانتقادات التي وجهت إليه تصوره الخاطئ عن مراحل الفكر الإنساني وادعاؤه بناء على ذلك أن الأساطير قد ظهرت في مرحلة متاخرة من تطور الثقافة الإنسانية ، وهو ادعاء لا يبرره أى دليل علمي مقنع . كما أنه ليس صحيحاً كذلك تفسير ماكس مولر لنظرة الإنسان البدائي إلى ظواهر الطبيعة ، فمن الواضح أنه قد نظر إليها بامتعن وواقعية ، كما أنه فهمها جلياً . كما أن ظاهرة « مرض اللغة » يمكن أن تكون أحد أسباب نشأة الأساطير ، ولكنها لا يمكن أن تكون السبب الأوحد كما زعم مولر . وفضلاً عن هذا

اللغة البدائية قد تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمشابهات . فمثلاً قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات « المتلائكة » أو « المشعة » أو « المحرقة » أو « البراقة » . أو قد يشار إلى الأختباب بكلمات « المخشوشن » أو « الأخضر » . ومن جهة أخرى فإن كلمات « المتلائكة » . . . الخ قد تستعمل لا للدلالة على الشمس فحسب ، ولكنها تستعمل كذلك للدلالة على القمر والنجوم والماء وهكذا .

ويرى مولر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار لأبد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراباً في الأفكار متناسبة المعنى الأصلي . للكلمات مما يؤدى إلى ما يعرف « بمرض اللغة » محدثة مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية هي الأساطير .

ولكي نفهم تماماً كيف رسم مولر لنفسه بوضوح عملية تكوين الأساطير نعرض مثال له استعمله أكثر من مرة يقول مولر^(٤) : « لنفرض أن بعضهم قال في زمن خلق الأساطير^(٥) : إن « التوهج » يتبع « المحترق » ، وذلك ليعبر عن فكرة « أن الشمس تتبع الفجر » . بل ، لنفترض أكثر من ذلك : أنه قد اتضح أن كلمة المتوج هي الأصل

(٤) هذا المثال من صياغة الغولكلورى الإنجليزى أندرو لانج Andrew Lang وقد قدمه فى كتابه الميثولوجيا Mythology ونقله عنه يورى سوكولوف فى المراجع السابق الذكر . من ص ٧٤ - ٧٥ . وقد أخذنا المثال عن نص سوكولوف .

(٥) يضم ماكس مولر مراحل الفكر الإنسان بشكل خاص ، كان موضع المجموع عليه ، انتقاده . حيث يقسم تطور الفكر واللغة الإنسانية إلى المراحل التالية .

(أ) المرحلة التكورية : وهى فترة تشكيل الجذور والصيغ التحورية للغة .

(ب) مرحلة الملحمة : تكوين العائلات الرئيسية الآرية ، والسامية ، والتركية .

(ج) المرحلة الميثولوجية : تكوين الأساطير .

(د) المرحلة الشبية : تكوين اللغات القومية .

ومن هنا يتضح أن مولر يقصد بعبارة « زمن الأساطير » المرحلة الثالثة من مراحل تطور اللغة الإنسانية .

نجد أن مولر حدد معظم الأساطير في دائرة ضيقه جداً من الظواهر الطبيعية هي دائرة الظواهر المصلة بالشمس ونشاطها^(٦) .

وأخذ العلم يكشف تدريجياً عن نواحي الصعف والقصور في النظرية الميثولوجية، وأخذت الانتقادات إليها تتعدد وتترداد حدة، بل بدأ أتباعها أنفسهم يهجرونها . ومن أبرز هؤلاء الألماني فيلهلم ماينهاردت وقد أورد مقدماً مفصلاً لناتج المدرسة الميثولوجية في مؤلفه الشهير « عبادات الغابة والحق »^(٧) . وحول نظرية الميثولوجيين من مشكلة البحث عن الأساطير القديمة المفقودة إلى دراسة المتقدرات الشعبية المعاصرة، وتطوير صورة « الميثولوجيا الدنيا » . واقترب في تفسيره لهذه الظواهر إلى حد ما من مبادئ المدرسة الأنثروبولوجية التي سفترض لها فيما بعد . وقد أفسح ماينهاردت بصفة خاصة مجالاً لروابط العادات القديمة في تفسيره للأساطير .

النظريّة الأنثروبولوجية ^(٨) : لقد بدأ ادراك قصور نظرية المجرة — التي سنتكلم عنها فيما بعد — منذ زمن بعيد . اذ ترتبت على نمو « السياسة الاستعمارية لإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من

الدول الغربية أن أخذت تتراكم كميات أضخم وأضخم من المادة الصالحة للدراسة المقارنة . وقام علماء الجغرافية والأنثروباغيا واللغويات والفالكلور بدراسة البلاد البعيدة والقريبة ، ودراسة الشعوب التي تعيش فيها ، سواء في اقتصادياتها أو أساليب حياتها أو عاداتها أو لغتها واحتاجها الابداعي . ولم يكن من الممكن أن تقتصر الدراسة على أوروبا وببلاد الشرق الأدنى القريبة — آسيا الصغرى والوسطى . وكان من الفزوري أن يضم ميدان التحقيق العلمي شعوباً أخرى من أنحاء العالم ، وهنا يمكن لعلماء اللغة ودارسي الأدب الشعبي مرة أخرى أن يقابلوا بين الواقع المتشابهة والمتفقة . اذ أنه لم يعد من الممكن تفسير هذه الواقع عن طريق نظرية « توارث الثقافة عن أصل واحد مشترك » كما فعلت المدرسة الميثولوجية ، ولا عن طريق نظرية « المؤثرات الثقافية والاستعارات » كما فعل أتباع بنفي .

وهذا يتكشف الحجابثل عام على شواهد من الحياة في أفريقيا وأمريكا الجنوبيّة وأستراليا وشرق وجنوب آسيا وعلى جزر المحيطات، ويمكن من ناحية — تبين أوجه الشبه بينها وبين لغة وحياة الشعوب الأوروبيّة . ولكن لا يمكن — من ناحية أخرى — تفسيرها أبداً بروابط ثقافية تربط بين تلك الشعوب والأوربيّين . وكان من الضروري البحث عن تفسيرات جديدة . وهذا تظهر نظرية علمية جديدة اتخذت في تاريخ العلم اسم « المدرسة الأنثروبولوجية » غير الدقيق . ولا بد أن نعتبر الباحث الانجليزي تايلور Taylor وتابعه الباحث الاسكتلندي أندر لانج Lang مؤسساً لهذه المدرسة^(٩) .

(٦) يد البر ادوارد تايلور (١٨٢٢-١٩١٧) مؤسس علم الأنثروبولوجيا(الأنثروبولوجيا الثقافية) الحديث ، وأحد أعلام المدرسة التطورية . فقد كان يؤمن بوجود مرحلة متقدمة في نمو الثقافة البشرية ، وإن لم يستخدم إلهاقاً مصطلح تطور . وقد عين في عام ١٨٨٤ ماعزراً لأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد ، ومنع في عام ١٨٩٦ لقب أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد ، وظل يخسر هناك حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٠٨ .

(٧) ولهذا السبب نلاحظ أن الفرع الذي قدمه ماينهارد من النظرية الميثولوجية يعرف في تاريخ العمل « بالنظرية الشسبية » The Solar Theory ، ويطلق سوكولوف على تلك النسبة قائلاً : « ... قد يبدو لمن اقتتنى تماماً بما ذكر من قبل أن من المفهوم أن نضع تحت هذا الاصطلاح كل هذا النظام المركب من الآراء العلمية التي أتبناها ماينهارد . فنظرية مولر توسع من ذلك بكثير ... » انظر سوكولوف ، الرابع السابق ، من ٢٦ .

Wilhelm Mannhardt, feld-und Waldkulte, 2 Vols., 1875-76. (٧)

2nd ed. 1964, 105.

كما ذكر من تأليف ماينهاردت أيضًا كتاب يضم دراساته الميثولوجية (نشر بعد وفاته) انظر : W. Mannhardt, Mythologische Forschungen aus dem Nachlass, (ed. by Patzig), 1884.

(٨) انظر سوكولوف ، المرسخ العاشر ، جزء ثالث ، ص ١٠٥ - ١١٧ .

نشر تايلور في نهاية سنتينيات القرن التاسع عشر كتاباً بعنوان « دراسات في تاريخ البشرية القديم » الذي يشير في عنوانه إلى أن تايلور كان مهتماً بالراحل الأولى لتطور الثقافة الإنسانية . وفي عام ١٨٧١ نشر تايلور كتابه الشهير « الثقافة البدائية » (١٠) . وعلى أساس المكمية الوفيرة من المواد التي جمعها عن أساليب الحياة والأفكار والعمل الابداعي لشعوب العالم المتباينة انتهى تايلور إلى أن الشعوب تكشف عن شبابها كبير في أساليب حياتها وعاداتها وابداعها للتصورات الدينية والشعرية . ووجد تايلور تفسيراً لهذا في الوحدة الجوهرية للطبيعة البشرية ، وفي العقل والتفكير البشري ، ووحدة مختلف مسارات التطور في الثقافة الإنسانية ، وبالاضافة إلى ذلك اكتشف عدداً من أوجه الاتفاق بين مظاهر حضارة الشعوب البدائية وعناصر معينة في أفكار الشعوب المتحضرة ، وخاصة بين الطبقات الثقافية المختلفة في هذه الأخيرة .

وقد قال تايلور بفكرة توارث الشعوب المتحضرة للرواسب الدينية والثقافية . وسار بشكل حاسم ضد نظرية « المدرسة الميثولوجية » التي رزعمت أن في المراحل الأولى لثقافة نظمها دينية أكثر تطوراً (هي الأسطoir) . وأوضح تايلور أن الإنسان في المراحل البدائية قد وضع حسب المفاهيم الدينية الميدئية التي قامت على أساس ما يسمى « بالروحية » (أو الأنبيازم) ، بمعنى اضفاء صفة الروحية على الظواهر الطبيعية المحيطة بالانسان . وفي صراع تايلور مع قضايا المدرسة الميثولوجية وعمله على كشف الأفكار الروحية بين الشعوب التي في مرحلة ثقافية دنيا ، وفي تفسيره للرواسب المختبئة في ثقافة الشعوب المتحضرة .

- أما اندرولانج (١٨٤٤ - ١٩١٢) فهو عالم فولكلور ومنكر إسكنلندي . وقد اشتهر بمساجلاته العلمية مع ماكن مولر بخصوص تفسير الميثولوجيا والقصص الشعوبية .

انظر قاموس مصطلحات الانثروبولوجيا والفولكلور ، من ٣٥٥ وص ٤٢٠ .

(١٠) Taylor, Edward Bennet, Primitive Culture, 2 Vols., London, 1871, 4th ed. 1903.

وقد تايلور رغم مתחعاً هو أندرولانج صاحب المؤلفات العديدة .
القيمة عن الميثولوجيا (١١) .

ولما كانت مشكلة تشابه الموضوعات القصصية بين مختلف الأمم قد حلّت ، فقد اتخذت نظرية تايلور لأندرولانج الأنثروبولوجيا اسم « نظرية التوالي الذاتي للموضوعات » .

ويبدو النظرية الأنثروبولوجية – بمقارنتها بالنظريتين « الميثولوجية » و « المجرة » – خطوة كبيرة إلى الأمام . وهي بذلك قد وسعت ميدان الملاحظة وتغيرت على قصور القول بالقرابة العنصرية ، والعلاقة التاريخية المباشرة .

ومهما يكن مدى التقدم الذي قادتنا إليه النظرية الأنثروبولوجية ، فإن نقط الصعف فيها واضحة لنا . فالاعتقاد بوحدة العقل البشري ، ووحدة قوانين تطور الثقافة البشرية ، والجوهر الروحي المنفرد للمعتقدات الدينية ، ووجود « رواسب » ثقافية في حياة الشعوب المتحضرة وفي ابداعاتها ، كل ذلك يبدو كمبدأ عام جداً مجرد من الأسس المادية . ما الذي يحكم انتظام التطور البشري ؟ في أي شيء يتشكل مادياً – هذا الانتظام ؟ وما طبيعة تتبع مراحل النمو الثقافي للإنسان ؟ هذا ما لم تفسره نظرية تايلور لأندرولانج . ويرى الماركسيون في تقدّهم بهذه النظرية أنه لا يمكن تفسير معظم الملاحظات المثمرة التي قدمها مثلاً « المدرسة الأنثروبولوجية » و « الروحية » بوضوح إلا حين ت تقوم على أساس ثابت من نظرية ماركس المادية عن التكوينات الاجتماعية – الاقتصادية ، مثل الحتمية في مسار التاريخ الإنساني ، منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر .

(١١) وذكر من أهم هذه المؤلفات : Lang, Andrew, Myth, Ritual and Religion, London, 1887, 2 Vols., 3rd ed. London, 1901.

, The Making of Religion, 2nd ed., London, 1900.
Custom and Myth, 4th ed., London, 1901.

وسرعان ما وجدت النظرية الأنثروبولوجية الانجليزية استجابة لها في بلاد أوربية أخرى . ففي ألمانيا كان لها تأثير واضح في مؤلفات « فيلهلم مانهاردت » ، وفي فرنسا كانت نظرية توالد الحكايات « لجوزيف بيدبيه » تعمل تحت تأثير المدرسة الأنثروبولوجية ... الخ ذلك من الأمثلة .

* * *

نقتصر على تقديم هذين المودجين لأبرز الاتجاهات النظرية الكلاسيكية في علم الفولكلور . وهي تمثل في نفس الوقت نماذج للذكر الذي اندثر من الكتابات المعاصرة ، ولم يستطع أن يثبت أمام الانتقادات التي وجهت إليه ، وأمام مكتشفات هذا العلم الحديثة ، والخطوات التي خطتها مناهج العلوم الإنسانية على طريق التقدم . على أننا نؤكد ما سبق أن بعثنا إليه منذ قليل . وهو أن هذه النظريات لم تكن النظريات الوحيدة التي عرفها علم الفولكلور أيام القرن التاسع عشر . وإنما برزت إلى جوارها النظريات الشرقية (أو نظرية الاستعارة ، أو نظرية بنفي) ، والنظرية التاريخية ، والنظرية النفسية ، واتجاهات المقارنة الثقافية . الخ . إلا أن هذه المجموعة لم تختلف من على مسرح هذا العلم ، وإنما تطورت بشكل أو بآخر . وتغيرت مسمياتها أحياناً لتلائم هذا التطور الجديد ، فماشت أفكارها الأساسية تتبع بالحياة في ثراث علم الفولكلور المعاصر . ويمكن القول دون مبالغة أن النظرية الشرقية (أو نظرية الاستعارة) كانت القاعدة التي انبثقت عنها نظرية إعادة البناء التاريخي ، والمدرسة النفسية كانت الإطار الذي ازدهرت فيه نظرية التحليل النفسي ، وهكذا . ويفرض علينا هذا الوضع أن يشمل عرضنا للنظريات المعاصرة الاشارة بشكل واف إلى أصولها التاريخية ومصادرها الأولى . هذا فضلا عن النظريات التي استحدثت بعد الحرب العالمية الثانية تأثراً ببعض الاتجاهات النظرية المسيطرة في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كالوظيفية أو البنائية مثلاً ، وهي اتجاهات لم يعرفها علم الفولكلور في مرحلة الكلاسيكية .

* * *

الفصل الثاني

النظريات المعاصرة

المدرسة الفنلندية

تطور المنهج الفنلندي (أو النظرية التاريخية الجغرافية) عن نظرية الاستعارة أو النظرية الشرقية كما سبق أن أشرنا . وترجع ظروف تشاء نظرية الاستعارة إلى خمسينيات القرن التاسع عشر عندما حدث تحول كبير في دراسة الأدب الشعبي في أوروبا إذ انعكس عليها التحول العام من الاتجاهات الرومانسية المتأالية إلى طريقة في الفكر أكثر واقعية ووضعيّة ، التي ميزت الفلسفة وسائر العلوم في أواسط القرن التاسع عشر .

نلاحظ أننا كلما اقتربنا من منتصف القرن التاسع عشر ، الذي شهد التوسيع التجاري والصناعي في أوروبا كلما اتسع نطاق دراسة المناطق الشبيهة بالمستعمرات في الشرق الأدنى من ناحية ثقافتها المادية والروحية . ثم ان علم الاستشراق الذي كان قد تقدم في ذلك الوقت قد كشف عن كثير من الظواهر في ميدان اللغة والدين والشعر التي تحمل كثيراً من الشبه مع نفس الظواهر في حياة أوروبا الغربية .

واكتشفت من المواد الجديدة ما جعل من الضروري تقديم تفسير لهذه الحقائق الجديدة . ومن هذا مثلاً : يتحيل تماماً تفسير التشابه في موضوع الحكايات عند مختلف الشعوب بنفس الطريقة القديمة أي عن طريق قراءة الشعوب أو صدورها عن أصل واحد مشترك طبقاً لتفسير « النظرية البيولوجية » وعلم اللغات الهندية – الأوربية .

وقد قدم الباحث الألماني المستشرق تيودور بنفي Benfy في عام

١٨٥٩ محاولة تفسير جديدة لأسباب هذا التشابه . اذ نشر في تلك السنة مجموعة من الحكايات الهندية التي ترجع الى القرن الثالث الميلادي ^(١) .

وقد أشار بنفي في المقدمة الطويلة التي صدر بها هذه الترجمة الى التشابه الملفت بين الحكايات السنسكريتية والحكايات الأوربية . وحكايات الشعوب غير الأوربية . ولا يرجع تشابه الموضوع في نظر «بنفي» الى قرابة الشعوب وإنما الى الصلات التاريخية الثقافية بينها ، أى عن طريق الاستعارة (ومن هنا ينشأ أحد أسماء نظرية بنفي : «نظرية الاستعارة») .

ويشير بنفي الى المراحل المتعددة التي كان للشرق فيها على وجه الخصوص تأثير قوى على الغرب الأوربي حيث استمرت عملية الاستعارة هذه بشكل ملحوظ . وخاصة استعارة الحكايات الأسطورية من الشرق (تحمل النظرية أيضا اسم النظرية الشرقية أو الاستشراقية) .

وعلاوة على تحديد مراحل هذه الاستعارة كشف بنفي عن بعض الطرق التي نفذ منها التأثير الشرقي الى أوروبا . وأول هذه الطرق كان من الساحل الشرقي للبحر المتوسط الى أقصى الغرب الى إسبانيا . وكان الطريق الثاني من الشرق أيضا عبر الأرخبيل اليوناني خلال صقلية وآياليا . أما الطريق الثالث فكان الطريق القديم الى أوروبا الشرقية من أواسط آسيا وآسيا الصغرى عبر بيزنطة وشبه جزيرة البلقان .

واعتبرت الهند القديمة هي المستودع الأساسي الذي أمد الشعوب الأوربية بمادة الابداع الأدبي . ومن الهند رحلت الحكايات الأسطورية بالشكل الشفاهي أو المكتوب – الى فارس والجزيرة العربية وفلسطين .

Benfey, Theodor, *Pantschantra, fünf Gucher indischer Fabeln.* (١) *Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit übersetzt, 2 Cols., 1859.*

ومن هناك عبر البحر المتوسط الى الغرب الى أوروبا . وقد لعبت الشعوب التجارية كاليهود والعرب دورا كبيرا في نقل الحكايات الأسطورية من الشرق الى الغرب .

وفي أسبانيا ترجم العرب واليهود هذه الحكايات الأسطورية الى اللغة اللاتينية ، لغة العلم والأدب في أوروبا في العصور الوسطى . وانتشرت النصوص اللاتينية في أنحاء أوروبا الكاثوليكية واستخدمت كأساس للترجمة الى اللغات الأوربية القومية (الفرنسية ، والإيطالية ، والألمانية ، والبولندية . . . الخ) . وقد طبق بنفي هذه الأسس النظرية العامة على حكايات البانتشانترا الهندية موضحا – تاريخيا وجغرافيا – خط سيرها وصولا الى الصورة العربية لها في كلية ودمنة ، ثم الترجمات الأوربية لكلية ودمنة فيما بعد .

وسرعان ما وجدت نظرية بنفي كثيرا من الأتباع في كل البلاد ، وكان لها أثراها القوى بصفة خاصة على دراسة الحكايات . وأصبح الشغل الشاغل لدارس الفولكلور تتبع ارتحال هذا الموضوع او ذاك . ولهذا السبب تعرف نظرية بنفي أحيانا باسم « نظرية الموضوعات الراحلة او التجولة » او « نظرية الروايات المتنقلة » ، وأخيرا « نظرية الهجرة » .

ولا شك أن نظرية الاستعارة قد أهلحت في تحقيق انتصارات هذه على تفسيرات المدرسة الميثولوجية التي كانت مسيطرة قبلها على مسرح الفولكلور ، بل ان كثيرا من الميثولوجيين استسلموا أمام هذا المنهج الجديد . واعترف ماكس مولر نفسه بانتصار مدرسة بنفي وضعف المدرسة الميثولوجية . بل ان مولر قدم اضافات ممتازة الى نفس نظرية ^(٢) .

(٢) كان من بين الملاحظات القيمة التي نبه إليها أن استهارة موضوع ما لا يعني أن هذا الموضوع ليس قوياً ، كما لا يعني أيضاً إزالته من الثقافة القومية ، بطالما أنه ليس هناك استهارة ل الموضوع ما دون مبالغة مبالغة جديدة له . قارئ يورى سوكولوف ، المربع السابق ، من ٩٤ .

ولكن مدرسة الاستعارة قد وقعت بدورها في بعض الأخطاء الفادحة ، ليس أقلها طائفية من المواقف الدوجماتيكية التي تمسكت بها منها ذهاب غلاة الانتشاريين إلى حد انكار وجود أدب شعبية قومية ، وهي مبالغة وخطأ لا شك فيه . كما بالغ بعضهم في تقدير أهمية الاتفاق أو التشابه العام بين الموضوعات والعناصر القصصية . كما أن تطبيق منهج المقارنة نفسه كان ضعيفاً مختلاً . ذلك أن الاتفاق بين موضوع فولكلوري أو أدبي في كثير من القوميات قد يقابله قدر كافٍ من التعدد والتتوسيع داخل القومية الواحدة . وقد يكون من الضروري القيام بتحليل مفصل لأوجه الاتفاق هذه ومحاولة وجود قضيaya جوهيرية مشتركة تكون في مصلحة الاستعارة من مصدر بعينه وليس من أي مصدر آخر . هذا علاوة على نقطة أخرى خطيرة وهي أن كثيرين من ممثلي هذه المدرسة كانوا يفتقرن إلى التحليل الدقيق للأحوال التاريخية المادية التي جعلت تأثير ثقافة قومية على أخرى ممكناً وضرورياً .

وأخيراً تهافت نظرية الاستعارة – بصورةها الكلاسيكية التي عرضناها هنا – تحت وطأة الانتقادات التي وجهتها إليها الاتجاهات العلمية الأخرى الصاعدة ، خاصة «النظرية الأنثربولوجية» في الغرب ، و «النظرية التاريخية» في روسيا . وانتهت تلك النظرية شكلًا جديداً مختلفاً بعض الشيء أكثر تطوراً وأكثر احكاماً في أعمال المدرسة الفنلندية .

كانت عمليات مسح وتصنيف الحكايات الشعبية قد أحرزت قدرًا كبيراً من التقدم في البلاد الاسكندنافية والسويد والنرويج والدانمرك . إلا أن أول الأعمال الضخمة في مجال الدراسة المقارنة للأدب الشعبي في اسكندنافيا هو ما أخرجه الأستاذ الهيسنكي «كارل كرون» K. Krohn (١٨٦٣ - ١٩٣٣) وهو الذي ابتدع الاتجاه العلمي المعروف باسم «المدرسة الفنلندية» . وفي سنة ١٩٠٧ أسس كرون مع الباحث السويدي «خون سيدوف» وبااحث الدانمركي «أولريث» اتحاداً

دولياً لعلماء الفولكلور (اسمه : أصدقاء الفولكلور) الذي بدأ بنشر سلسلة «تراث أصدقاء الفولكلور» واختصارها F.F.C. وكان من المهام الأساسية للاتحاد دراسة موضوعات الحكايات وتحديد نقطة البداية في أصلها وطرق انتشارها من الناحية الجغرافية . ويمكن أن نجد في مؤلفات أندرسون والأعمال المبكرة لأندرريف أمثلة نموذجية للأعمال الدراسية على طريقة المدرسة الفنلندية . ففي هذه الأعمال نجد دراسة دقيقة للمتغيرات وتصنيفها في موضوعات (على أساس كمية العناصر الأساسية «الموئليات» المتبقية ونوعها) لا كما نجد تحديداً للطرق التي سلكتها هذه المتغيرات خلال البلاد المختلفة . وعادة ما تزود الأبحاث برسومات تاريخية وخرائط جغرافية عليها خطوط مستقيمة أو متعرجة تبين طرق انتقال الموضوع . وقد أطلقت المدرسة الفنلندية على منهجها هذا اسم : «المنهج الجغرافي التاريخي» .

وفي عام ١٩١٣ نشر «آرنى آرنى» Aarne (١٨٦٧ - ١٩٢٥) أحد تلاميذ كرون الفنلنديين المبرزين – دليلاً منهجاً للتعاون على نطاق دولي طبقاً لهذا المنهج وسمى كتابه «المبادئ المرشدة في الدراسة المقارنة للحكايات» . وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كرون نفسه تقريراً مفصلاً عن نظريته ومنهجه تحت عنوان «منهج علمي لدراسة الفولكلور» . وقد قوبلت بالتقدير من جانب الباحثين الناحية الفنية الخالصة من عمل علماء الفولكلور الاسكندنافيين . وقد جمع آرنى في سنة ١٩١٠ «فهرساً بموضوعات الحكايات» قدر له أن يصير النموذج العالمي في تصنيف الخطوط العامة للموضوعات . وقد ساعد هذا النموذج العالمي في تصنيف الخطوط العامة للموضوعات . وقد ساعد هذا الفهرس ولا شك على تسهيل عمل دارسي الأدب الشعبي في أنحاء العالم ، كما ساعد على توحيد جهودهم . وقد استفاد منه الباحثون في البلاد الاسكندنافية ، وألمانيا ، وإنجلترا ، والولايات المتحدة (حيث توجد ترجمة إنجليزية له) ، وكذلك في الاتحاد السوفيتي حيث ترجم الفهرس أيضاً إلى اللغة الروسية .

(١٥ - الفولكلور)

ويتبناه ريتشارد دورسون إلى أنه على الرغم من أن المنهج الفنلندي يرفض اتخاذ مواقف دوجماطية ، فقد اختار احتمالاً بعينه من بين عدة احتمالات لتفصير نشوء وانتشار الحكايات الشفاهية^(٣) ، إذ تقرر قضايا هذه المدرسة أن الحكاية التي توجد لها مئات الروايات^(٤) الشفاهية لابد وأنها قد نشأت في زمان ومكان محددين عن طريق عملية اختيار ارادية وأعوية . ويترتب على هذا أنه لابد وأن تكون هذه الحكاية قد ارتحلت من مكان الاختراع في شكل دوائر تتسع باضطراد . ويتأثر هذا الانتشار للقصة الشعبية « الذي يشبه الموجات الاحذة في الاتساع » بdroب التجارة والسفر ، وربما أيضاً بالتأثير الثانوي للنصوص المخطوطة والمطبوعة ، ولكن الانتشار يحدث فوق رقعة جغرافية تتسع باستمرار . ويستعرض دورسون انخطوات التفصيلية للمنهج الفنلندي في البحث ، الذي يفرض على الباحث في التراث الشعبي المقارن الكبير من الالترامات الشاقة « وبعد اختيار الحكاية Marchen أو الأسطورة Sage^(٥) أو قصة الحيوان ، أو الأغنية القصصية كموضوع للبحث ،

(٣) انظر : ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الذي سبقت الإشارة إليه ، ص ٤٣ وما بعدها .

(٤) الرواية : Variant عبارة عن إحدى الصور التي يبروي بها مثل أو حكاية أو نوع أدب شعبي بحيث تتشابه روايات الطراز الواحد في الأحداث الأساسية ، وال الجهات العامة ، بينما تتبادر بعد هذا ففي بيان الفاصيل .

(٥) يرى الدكتور حسن الشامي أن الأسطورة Legend (وبقابلها بالألمانية Sage) تصنف وقائع تاريخية متقدمة أو غير عادية يعتقد بصحتها وجوائزها ، وإن لم يمكن إثباتها تاريخياً . وهو ما يطلق عليه عبد العين خان المصطلح العام « قصة ». ويعتبر مصطلح Legend في الإنجليزية كلمة « أسطورة » في العربية . وهي مستعملة في القرآن للدلالة على وقائع « الأولين » . مثل أخبار سد مارب وقصة يوسف وإخوهه وما إلى ذلك مما هو ممكن تاريχياً ويتميز بأقل قدر ممكن من الموارق والمستويات . فالأسطورة في العربية أيضاً تشير إلى شيء ممكن تاريχياً وإن كان مستبعداً في حين أن الأسطورة الخرافية Myth تشير إلى شيء مستحيل ، وإن اعتقاد البعض بصحته وجوائز سده . ويمثل هذا التمييز وجهة نظر العلوم الأنثروبولوجية والاجتماعية .

انظر : إيكه هولتكرانس ، قاموس الإثنولوجيا والفولكلور ، الذي سبقت الإشارة إليه ، حاشية ص ٤٢ ، وألمراجع الواردات هناك .

وهي بالضرورة واحدة من مئات الروايات Variants الموجودة منها . بعد ذلك يجب على الباحث جمع نصوص هذه الروايات من التجمعيات المطبوعة ، وأرشيفات الفولكلور ، والكتب المختلفة . ويقوم الباحث بتحليل الحبة الأساسية إلى وحدات أو عناصر أساسية ، وأعداد جداول النسب المئوية لعدد مرات ظهور كل عنصر على حدة في منطقة معينة ، وأعداد خرائط تبين التوزيع الجغرافي لهذه العناصر كذلك يقوم بتقييم التسجيلات الأدبية المبكرة ، ثم تحديد أنهم عناصر القصة . ويستهدف في الوصول إلى حكمه ببعض مباديء التنوع التي تتم نتيجة عملية النقل الشفاهي مثل التركيز Compression ، والاحكام ، والأبدال Substitution . وفي نهاية مطاف البحث المرهق يقدم الباحث نتائجه الموثقة توثيقاً غنياً . وهي الطراز المنشي Ur-type^(٦) الذي انتقلا عنه في صورته الأصلية كل روايات القصة أو الأغنية القصصية ، ونقطة البدء الجغرافية ، وdroب ارتحاله التاريخية .

وما زالت المدرسة الفنلندية تمثل القوة الأساسية على المساحة النظرية لعلم الفولكلور ، برغم كثرة وخطورة ما وجه إلى مناهجها وبعض نتائجها من انتقادات . ويمكننى القول بأن الانتقادات التي وجهت إلى هذه المدرسة يمكن أن تمثل موضوعاً لدراسة مستقلة من حيث أنها تحاول أن تقطعى بتقييمها ترايا غريضاً من الفكر النظري في هذا العلم ،

(٦) ويضرب دورسون المثل بشفرة العلاقة التي تظهر في « قصة » الفروب المisor كواحد من الأشياء التي تنمو حتى تصل إلى حجم ضخم يسد طريق النول في مطارده للبطل ، إذ تمثل شكلاً حديباً متطوراً من الأشياء السحرية ظهر في مرحلة لاحقة على الحصاة أو فرع الشجرة .

(٧) عن الطراز المنشي انظر قاموس بودكر عن الأدب الشعبي Laurits Bodker, Folk Literature (Vol. II The International Dictionary of Regional European Ethnology and folklore), Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, 1965.

الذى انكمش فى العصر الحاضر وأصبح أشباهها وعقاربها بالية فى
الخيال الشعبى .

روسي خالص . وقد حاولت ربط الأدب资料ى بالتأريخ الروسى
الكتشى عن التربة التاريخية التى نما وتطور فيها الفولكلور الروسى^(١) .
ويعتبر عماد المدرسة بحق الروسى ميللر Miller (١٨٤٨ - ١٩١٣)
الذى تدين له بتنظيم وتفصيل أساسها . ومع أن الطريق إلى تلك
المدرسة كان مرئيا من سنوات قبل أن يحدد ميللر وضعها فى منتصف
تسعينات القرن الماضى هاجراً فى سبيل ذلك نظرية الاستعارة التى كان
قد دافع عنها بحرارة .

بدأ ميللر منذ ذلك التاريخ يراجع ويحلل بنجاح «بيليما»
(الملامح الروسية) بعد أخرى محاولاً أن يحدد في كل منها الأسس
التاريخية أو اتفاقها مع حقائق التاريخ . وقد كونت مقالاته الجموعة
عن موضوعات محددة في بيليما المجلدات الثلاثة لكتابه الشهير «الخطوط
العامة للأدب资料ى الروسى» . وقد ظهر آخر تلك الأجزاء بعد وفاته .

وقد عرض ميللر في مقدمة المجلد الأول بالتفصيل لأغراضه النظرية
ومنهجه ، كما قدم كذلك نقداً للاتجاهات السابقة في النظرية العملية
عن الأدب資料ى الشفاهي وكتب عن اتجاهه ومنهجه يقول :

«..... إنى كثيراً ما أشغل نفسي أكثر بتاريخ الملامح وبانعكاس
التاريخ فيها ، بادئاً أول هذه الدراسات لا بعصور ما قبل التاريخ
لا من القاع ، وإنما أبدأ من القمة . إن هذه الطبقات العليا من الملحمة
ليست لها الطابع العامض الذى يجعل القدم الموجل بهذه الدرجة من
الجاذبية للباحث ، وإن جعلتها أقل اقتناعاً إلا أنه يمكن بالفعل تفسيرها ،
كما يمكن أن تقدم – لا تخمينا – بل تمثيلاً لحياة الملامح الأقرب إليها

وأخذت آراء جاكوب جريم علماء فولكلور القرن التاسع عشر
البريطانيين بشدة . إلا أنه حدث بعد ادخال النزعة التطورية إلى الفكر
العلمى – عقب نشر داروين لكتاب «أصل الأنواع» (١٨٥٩) –
أن أضافت النظرية التاريخية إلى مخططها عن تتبع الحقب الزمنية مقدمة
عن عصر ما قبل التاريخ ، وبحثت في أعماق التاريخ عن العناصر المتوجهة
البدائية بدلاً من العناصر الوثنية المتحضرة . بل أن جميع الدارسين في
العهد الفيكتوري قد أبدوا – نظراً لارتباطهم بميدا الرواسب^(١٠) –
اهتمامًا بالتطبيقات التاريخية للفولكلور ، وخاصة جورج لورانس جوم
Gomme ، الذي تتبع هذه المسألة بكل حماس في سلسلة من الكتب
بلغت ذروتها في كتابه المعنون «الفولكلور كعلم تاريخي»^(١١) . وكان
جوم يعتقد بمكان الفصل بين رفقات زمانية من التراث الشعبي التي
ترسبت عن الأجناس المختلفة التي غزت وسكنت نفس الموقع بصفة
متعاقبة جنساً بعد آخر . وفيما يتعلق بإنجلترا يميز جوم بين ما قبل
الآرى والآرى الذي ينتهي الآن إلى التراث الشعبي في القرية . وهكذا
يعيد جوم بناء صورة النظم الثقافية للجماعات العنصرية الأصلية^(١٢) .

الآن أعظم إنجازات هذه المدرسة قد ارتبطت دون شك بمساهمات
العلماء الروس . بل إن يورى سوكولوف يدعى أن هذه المدرسة ثبتت

(١٠) الرواسب Survivals عناصر ثقافية ترسب من مواقف ثقافية قديمة كانت
أكثر تكيناً منها . قازان الدراسة التي قدمها هو تكرانس لهذا المفهوم في قاموس الإثنولوجيا
والفولكلور ، ص ٢٤٤ وما يليها .

(١١) البرى جورج لورانس جوم عالم فولكلور إنجليزي ، ومؤسس جمعية الفولكلور
البريطانية ، ما بين عام ١٨٥٣ حتى ١٩١٦ ، انظر : G. L. Gomme, Folklore as an Historical Science, London, 1908.

(١٢) انظر دروسون ، المراجع السابق ، ص ٦٢ وما يليها ، خاصة صفحى ٦٢ - ٦٣ .

(١) انظر يورى سوكولوف ، المراجع السابق ، ص ١١٨ وما يليها .

على أساس تحليل الأسماء والألقاب . ولذلك كانت هناك جهود للبحث في المحوليات والوثائق الأخرى عن الأسماء والألقاب المشابهة .

ولا شك أن ذلك المنهج قد أفسح مكاناً للذاتية والتأويلات والتخيّلات . فقد يختلف باحثان أو أكثر عن بعضهم بعدد من القرون وبمساحات شاسعة في تحديدهم للأصل التاريخي الجغرافي للحمة ما . وهذا ، كما ثبت أن التشابه في أصوات الأسماء والألقاب مادة صلبة ، بحيث زرع الفروض التي بنيت عليها . ذلك أن الشعب يمكن أن يتقطّع موضوعاً — المهمة أو حكاية — من خارج البلاد أو داخلاً ، ويرجع إلى عصر بعيد مثلاً فيدخل عليه من الأسماء والتفضيلات — في الرزى والأكل وغيره — ما يقود صاحب هذا المنهج السطحي إلى ارجاعه إلى تاريخ أحدث بكثير من تاريخه الحقيقي . ولذلك لمجرد ورود تلك الأسماء وهذه التفضيلات فيه . كما يمكن أن يخلع الشعب على موضوعات حديثة خصائص قديمة — مثل نسبة ولد حديث إلى عصر الرسول والغزوات . . الخ — كي يجعل الاعتقاد بها يرسخ في نفوس المؤمنين بها . . الخ ذلك من الأمثلة التي تدعونا إلى مزيد من الحذر في تطبيق هذا المنهج .

وبرغم ذلك فقد كانت المدرسة التاريخية على وجه العموم موثقاً بها ، وكانت تعتبر إلى حد كبير الكلمة الأخيرة في العلم حتى العقود الأولى من القرن العشرين وفي روسيا حتى سنة ١٩١٧ سنة الثورة الاشتراكية الكبرى .

ويصرف النظر عما في المنهج المشار إليه من قصور ومزالق فقد ظهر في «المدرسة التاريخية» اتجاه نظري غير صحيح ، ذلك الذي يقلل من قيمة النتاج الأدبي الشعبي كأعمال أدبية وفنية . وكان النظر إليها يتساوى في غموضه بين اعتبارها وثيقة تاريخية وبين اعتبارها معلم على طريق الفن الابداعي الأدبي .

إلى حد ما . ولذلك فكثيراً ما نجد في ملحمة ما آثاراً لحكاية شعبية مما ينشر في طبعات رخيصة ، أو رواية قديمة مدونة ، وأحياناً نجد آثاراً واضحة للنقل المهزلي عن حكايات أخرى . وأحياناً أخرى نجد هذا الاسم أو ذاك من الأسماء المعروفة . كل ذلك يمكننا من استنتاج ترتيبها الزمني . وشرح تاريخ الملحمة حاولت من خلال مقارنة المتغيرات أن أستنتج روایاتها الأقدم ، وأن أبحث الموضوعات على أنها تاريخ وأساليب الحياة منعكسة في هذا التغير لتتبين إلى حد كبير عصر إنشائها ومنطقة أصلها »^(١٤) .

ولذلك قلنا أن المدرسة التاريخية تمثل بالمقارنة إلى «المدرسة الميثولوجية» و«المدرسة الاستعارة» و«المدرسة النفسية» خطوة كبيرة للأمام على طريق التقدم العام للبحث العلمي . إلا أن ممثلة المدرسة التاريخية قد فهموا الاتجاه التاريخي نفسه فهما سطحياً للأسف . وكانت المسائل الرئيسية التي أولاًها ممثلة المدرسة التاريخية ، اهتمامهم هي : «أين» (أى في أي إقليم ، أو مدينة . . . الخ) و«متى» (في أي عصر أو قرن أو عقد ، بل في أي سنة) وعلى أساس أي الواقع التاريخي (أحداث الحياة السياسية والاجتماعية والحروب الداخلية والخارجية والحياة الدبلوماسية ، وأحداث الحياة الخاصة للقياصرة والأمراء والتجار) وبمساعدة أي المصادر الأدبية (المدونة وغير المدونة ، المحلية أو المهاجرة) يمكن أن نجمع معًا النتاج الأدبي غير المدون ؟ .

أما المسائل الجغرافية والتاريخية (أين ومتى) فعادةً ما تقررا

(١٤) ف. ميلر ، مجلد الأدب الروسي الشعبي ، المجلد ١ (موسكو ١٨٩٧) ، والمجلد ٢ (موسكو ١٩١٠) ، والمجلد ٣ (موسكو ١٩٣٤) ، والبعض عن المجلد الأول ص ١١١ وما بعدها ، نقلًا عن سوكولوف ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ - ١٢١ .

ومن الانتقادات الخطيرة التي توجه إلى المدرسة التاريخية عدم اهتمامها الكافى بالطبيعة الطبقية والاجتماعية للنتاج الشعبي ، ثم أنها حلتها — بعد أن اهتمت بها — حلا خاطئاً ، وقد بدأت مشكلة الطبيعة الطبقية للفولكلور — في وقت متاخر نسبياً — تشتعل ممثلاً آخرين للمدرسة التاريخية ، فخلوها بطرق عديدة مختلفة لكنها في أساسها تلتقي في طريق واحد ، إذ يؤكدون جميعاً أن أي نتاج فولكلوري أو أى جانب منه قد ألف وسط جماعات الطبقة الحاكمة ، أو الطبقة العليا أو الأرستقراطية بوجه عام ، ومن أبرز النظريات التي شغلت الفكر الأوروبي — شرقية وغربية — في هذا الصدد نظرية الألماني هائز ناومان في أصل التراث الشعبي^(١٥) .

الاتجاه الأيديولوجي

المفروض أن يقتصر الحديث عن هذا الاتجاه على الاشارة إلى تلك الجهود « العلمية » التي تهدف إلى استخدام مواد التراث الشعبي كرأس مال سياسى لتدعم مواقف أيدىولوجية معينة ، أو توجهه الدراسات الفولكلورية وجهة معينة لتأييد هذه المواقف الأيدىولوجية وتدعيمها والدفاع عنها ، أبرز نموذجين لذلك الاتجاه هو الموقف في ألمانيا النازية والموقف في الاتحاد السوفياتي ، وإن كانا نؤكدا هنا ما سبق أن أكدناه في سياق سابق من أن هذا الربط بين المثلين لا يعني بحال من الأحوال المساواة بينهما أو أي نوع من أنواع المطابقة ، وذلك أن مثل هذه المساواة بين الموقفين تتطلب — في نظرنا — على غير قليل من التحيز ، وعلى تجاهل لحقائق الأمور ، وإنكار للواقع المعروفة ، وذلك أن استخدام الفولكلور في الاتحاد السوفياتي لم يكن أبداً للتزييف ، وإنما لتوحيد العاطفة القومية وخدمة أغراض التنمية والتطوير

(١٥) انظر مزيداً من الانتقادات المأبطة لنظرية هائز ناومان في المراجع السابقة ، ص ١٢٥ وما يليها.

الاشتراكى ، ولم يكن دعوة لتفوق جنس معين على سائر أجناس البشر ، وإنما كان دعوة لنشر قيم إنسانية رفيعة .

ولكن برغم هذا فإن تتبع الجذور التاريخية لهذا الاتجاه يقتضى منا الإشارة إلى ظروف الاستخدام الأيديولوجي للتراث الشعبي في أغراض قومية خلال الفترة الرومانسية من عمر هذا العلم (خلال القرن التاسع عشر) فلقد قام الدارسون من كل بلد أوروبى تلو الآخر — سيراً على نهج الشاعر الألماني يوهان جوتيريد هيردر ، الذى حدد كيانات قومية من الشعر الشعبي — بالبحث عن روح الشعب التى تتضمن من خلال اللهجات الوطنية ، والقصص الشعبى ، والأغانى الشعبية التى تؤدى بتلك اللهجات ، ومن خلال الأدب (الرسمى) الذى يستلزم موضوعات التراث الشعبى ، ومن خلال التاريخ الذى يمجد أعمال الأبطال القوميين . وقد عرض يورى سوكولوف العديد من النماذج لتلك المواقف القومية خلال الفترة الرومانسية من تاريخ علم الفولكلور .

« فقد كان من أكثر الأفكار شيوعاً في الفكر الرومانسى — عند بداية فكرة العقالية الشعبية — الدراسات الفولكلورية Popular Mind التي تؤكد وجود الوحدة القومية ، كما تذهب — في نفس الوقت — الاختلافات الطبقية في الأمة . فقد كان مفهوم العقلية الشعبية من مستحدثات الطبقة البرجوازية الناشئة التي كانت تميل إلى الحديث باسم كل الأمة في مجموعها . وقد كرس الدارسون جهودهم في مختلف ميادين المعرفة لدراسة « الروح القومية » ونفسية الأمة بما في ذلك الفلسفة والمؤرخون ومؤرخو القانون وعلماء اللغة ودارسو الأدب .. وغيرهم . وبالمثل قام الفولكلور الذي بدأ أيضاً في هذا الوقت ، على نفس هذه الأفكار أساساً »^(١٦) .

ولعل تأثير هيردر على الأخوين جريم ، بل وعلى الحركة الفكرية على أيامه عموماً ، يوضح لنا هذا بعد توضيحاً كافياً • لقد أدرك هيردر أن بعث الأدب القومي الألماني ، الذي كان يرتبط به ارتباطاً عاطفياً ، ويدرك طابعه الشعبي وأهميته القومية ، لا يتبرر إلا على أساس الأدب الشعبي وفي ضوئه • ولم يكل هيردر عن التشدة بالطابع الأصيل والقوة العاطفية الكامنة في الأدب الشعبي • وقد اعتبر روح الشعب و «روح الشعبية» Volksseele الكامنة في هذا الأدب هي النبع الوحيد الذي يمكن أن تنهل منه كل الألوان الثقافية • كما أشار إلى الطابع التاريخي المتفرد لعناصر لتراث الألماني القديم •

وقد أكد هيردر بصفة خاصة على أهمية الحكايات الشعبية والأساطير كبقايا للمعتقدات الشعبية القديمة • فالحكايات الشعبية في رأيه ليست بثريرة عجائز لا منطق لها ، ولا هي اختراع صرف ، وإنما هي ملك للشعب ونتاج قواه الشاعرية المبدعة • وفي هذا يقول : «إن الحكايات الشعبية بأسرها ، ومثلها الحكايات الخرافية والأساطير ، هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية ، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته ، عندما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف ، وعندما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقضة على نفسها » (١٧) •

ولم يقدم هيردر أفكاره هذه في مؤلفاته ذات الطابع الفلسفى التارىخي والفلسفى اللغوى فحسب ، ولكنه قدم إلى جانب هذا شاهداً حياً على ما يقول عن طريق جمع بعض عناصر الأدب الشعبي وبعثها من جديد ، وخاصة مجموعة الأغانى الشعبية التي صدرت عام ١٧٧٨ ، والتي سميت منذ طبعتها الثانية عام ١٨٠٧ باسم «أصوات الشعوب في

أغانيها» (١٨) • كما اطلع هيردر إلى جانب هذا على جانب من الأدب الألماني القديم ، وأدرك بحسه الشعبي الأصيل ، أن هناك حتماً الكثير الذي يجب التتقيب عنه في بطون المدونات وفي صدور الناس • ولذلك ترددت وتعددت ميحياته العاطفية الجياشة تدعو الناس إلى العناية بهذا التراث «المغطى بالوحل مجھولاً ومحتبراً من الناس» ، والعمل على جمعه وتدوينه ونشره • ومع أنه لم يلعب دوراً ريادياً في وضع دعوته هذه موضع التنفيذ ، إلا أنه كان عظيم التأثير في معاصره ، فمن أخذهم الحماس لهذا التراث الغالى ، بذلوا جهوداً مضنية من أجل اكتشاف هذه الثروات المطمورة •

ثم كانت الحركة الرومانسية ابتداءً من حوالي عام ١٨٠٠ — مصدر دفعات قوية للأهتمام بالعصور الوسطى وبالأدب الشعبي • وقد لعبت ظروف العصر دوراً في توجيهه اهتمام الباحثين إلى العناية بتراث العصور الوسطى • وكان كثير من الرومانسيين قد بحروا في مبدأ الأمّ بالثورة الفرنسية ومبادئها ، ثم أفرزتهم الاتجاهات الراديكالية فيها ، وأزعمت حركة التوسعية لفرنسا بعد الثورة • فقادتهم هذه الأفكار تدريجياً إلى رفض المجتمع البرجوازى ، بل ورفض المسوّرة الحديثة للحياة على الاطلاق • ثم كان لعامل الشعور بالاحباط إزاء الظروف في ألمانيا أثره في دفع كثير من المفكرين إلى الهروب الفكري من الواقع الراهن الأليم إلى جنة الماضي وإلى البلاد الأجنبية ، وألى عالم العصور الوسطى الذي صوره خيالهم بصورة وردية زائفة ، وإلى الاتجاهات اللامعقولة ، وإلى الأغرار في الدين أو نوع من التصوف •

ولكن كان من فضائل الرومانسية على الحياة الأدبية على أي حال أن عملت على بعث الأدب الشعبي والأدب الألماني القديم ، واعادة

(١٧) قارن : فريديريش فون دير لاين ، الحكاية المعرفية (شيئاً ، مناج دراستها ، فنيتها) ، الترجمة العربية للحكومة نبيلة إبراهيم ، سلسلة الألف كتاب ، دار نهر مصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢١.

تقديمها للناس من جديد . ومن ثم عملت الرومانسيية — من سبيل آخر — على تدعيم الوعي القومي في ألمانيا .

وقد بلغ حماس الرومانسيين لكل ما هو ألماني حدا فائقاً ، دفعهم إلى العمل دون كلل والدعوة في غير يأس إلى جمع كل ما يمكن جمعه من عناصر التراث الشعبي في تلك الأشياء المطحورة ، العادمة المأولة التي لا تسترعى النظر ، والتي بدأت تتراجع بسرعة أمام زحف المدينة الصناعية الحديثة . وفي هذا يقول جون ماير J. Meier عن الرومانسيين : « لقد خلعوا على الشعب رداء الشحاذين الذي كان يرتديه من قبل ، وألبسوه بدلاً منه رداء الملك ووضعوا على رأسه ثاج الملك » . وهكذا سيطرت فكرة الإنقاذ ، وانقاد كل ما يمكن انقاده ، على عقول الرومانسيين وتلاميذهم ، فكل ما هو شعبي كفيل بأن يهبيء الفرصة من جديد لميلاد الروح الوطنية الألمانية ، ويخلص الأجيال من جريمة التفكك للتراث الوطني .

والواقع أن هذا المفهوم لفائدة عملية جمع التراث الشعبي — ألا وهو الوصل إلى ادراك روح الشعب Volksseele — لم يستمر ولم يحصل على طول مراحل تاريخ علم الفولكلور . فقد تحول الجمع في مراحل تالية في القرن التاسع عشر إلى هدف في ذاته ، وأصبح الهواة والباحثون يجمعون مجرد الجمع ، ودون استناد هذا الجمع إلى خطة أو أهداف محددة سلفاً قبل الجمع ^(١٩) .

وكان من الطبيعي في ضوء هذا التراث ذي النزعة القومية الحادة

(١٩) نحن لا نخالب هنا فكرة الجمع أبداً ، وإنما ندين فكرة الجمع الجميع ، أما الجمع المنتظم فهو الأساس الذي لا يمكن بدوره أن يقوم علم الدراسة التراث الشعبي .
قارن كذلك : أدولف باخ ، الفولكلور الألماني ، هايدلبرج ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٠ .

ص ص ٤٧ - ٤٨ .

= A. Bach, Deutsche Volkskunde, Heidelberg, 1960.

أن تكون ألمانيا — خاصة في العصر النازي — أول دولة قومية تستخدم دراسات الفولكلور وتوظيفها لأغراض سياسية . فقد شررت في ألمانيا خلال العقد الرابع من القرن العشرين كميات ضخمة من الكتابات الفولكلورية ، التي تدعم المفهوم النازي للشعب السيد Herrenvolk الذي توحد بين روابط صوفية قائمة على الدم ، واللغة ، والتقاليف ، والتراكم . وبذلك تحول مفهوم الشعب Volk إلى مفهوم سياسي ، يدل أنه أصبح يعني الأمة nation كما نتج عن تعاليم هتلر بشأن الوحدة العنصرية أن نحي النازيون جانبًا مفهوم هائزناومن عن نشأة التراث الشعبي في المراق الأعلى (أي المصفوة المثقفة) ثم نزوله إلى راق أدنى (هم الفلاحين) وتبني النازيون بدلاً من هذا مفاهيم فيلهلم ريل W. Riehl ، خاصة توصيات ريل بضرورة تركيز الفولكلور ، والعلوم الاجتماعية بوجه عام على الأشياء الألمانية ، وبضرورة الانتفاع بهذه المعرفة في الأغراض العملية . وبذلك يمكن لعلوم السياسة أن تفيض من المعرفة بالعادات والتقاليد الشعبية .

ولما كان استخدام علم الفولكلور لأغراض سياسية قد بلغ ذروته أبان العصر النازي ، فلانت نرى أن هذه المرحلة السوداء في تاريخ هذا العلم تستأهل منا وقفة خاصة مدفقة ، حتى يتذكر منها علم الفولكلور الناشيء في بلادنا عبرة وموعظة ، كي لا يقع أبداً فريسة أي متاجرة سياسية بمفاهيمه ونتائجها وقضاياها .

بدأت النازية في ألمانيا في عام ١٩٣٣ بتوجيهه اهتمام كبير وغير عادي إلى علم الفولكلور ودراساته . وأعلنت في الأشهر الأولى للحكم النازي عن موقفها الأساسي من قضايا هذا العلم ومفهوم الحزب النازي طبيعة هذا العلم ورسالته . فيبدأ مفكرو النازية بالهجوم الشديد على نظرية هائز ناومن التي تميز بين التراث الثقافي الاجتماعي والتراث

= وكذلك مقالنا : « حكايات البيت والأطفال . الأخوان جريم دراسة الأدب الشعبي » . الذي سبق الإشارة إليه .

أيديهم من أساليب . وعلى رأس هؤلاء ما تياس زيجلر M. Ziegler^(٣٠) . ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن الدراسات والبحوث التي نشرها زيجلر وأتباعه قد عملت جاهدة على تطوير الحقيقة العلمية للعقيدة السياسية ، دون أي اعتبار لأى قيود أو قواعد منهجية . فترك ذلك متسعاً للتخييمات ، والأحكام المترغبة ، والإجراءات العلمية التي لا يدعها أساس من الواقع ، في الكتابات الفولكلورية التي ظهرت في ألمانيا في الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٤٥ . وهو الأمر الذي كان له في النهاية أسوأ الأثر على سمعة العلم والمشتغلين به في ألمانيا وخارج ألمانيا على المسواء^(٣١) .

(٢٠) انظر : أدولف باخ ، الفولكلور الألماني ، مرجع سابق ، ص ص ٨٩ - ١٠٨ .
خاصة ص ٨٩ .

(٢١) بل إن المؤسف أن أصداء هذه السمعة السيئة ما زالت . لالة يادهان كثير من المفكرين الأوزويين حتى اليوم . وقد عرض الدكتور لويس غوش في مقالة بعنوان « الفولكلور والرجمية » (جريدة الأهرام بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٩٦٩) لوجهة نظره بورى متذوب فرنسا في مؤتمر المائدة المستديرة الذي نظمته هيئة اليونسكو في بيروت في آخر شهر أكتوبر ١٩٦٩ . حيث عبر هذا المتذوب الفرنسي عن رأيه بأن بعث الفولكلور أو الفنون والأداب الشعبية قد اقترب دامياً بقيام الأنظمة الرجمية في البلاد المختلفة . . . وقد ثبّت متذوب فرنسا رأيه على تجربة ألمانيا النازية وعلى تجربة فرنسا أيام حكم المارشال بيتان . منها وهناك اهتممت الدولة بإحياء التراث الشعبي القوئي الذي ورثه الألمان والفرنسيون عن المصادر الوسطى ، كما اهتمت بإعادة أمجاد التاريخ القوئي لهذا ذكرى المواطنين . وفي الحالين رأى متذوب فرنسا أن قصد الدولة من ذلك كان لتعويض الشعب بالحياة في الماضي عن الحياة في الحاضر ، ولهذه الناس على المذهب من مشاكل اليوم بالاعتصام في قلعة عتيقة أبداً راجحها من الذكريات والآلام وأنيابها من بطولات الواقع الشائع أو الشيئ . أو بلغة متذوب فرنسي المقرئ : « ومكذا كان الفولكلور بالنسبة لنا خدمة كان طريقاً بحلتنا ندير ظهورنا للحاضر وتذير وجهنا نحو التاريخ : طريقة للهرب ، لتجنب مواهيم مشاكتنا الفعلية » . وقد ناقش لويس عرض هذه القضية ، وانتهى في مقالة إلى أنه إذا كان بعث التاريخ القوئي والفولكلور القوئي والتراث القوئي بجزءاً لا يتجزأ من كل دعوة قومية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نسميه دعوة رجمية على طول الخط ، أو غير رجمية على طول الخط ، ذلك أن الآخر في رأيه أعتقد من كل هذا : « ... فهو دعوة رجمية إذا كان العصبة من إثارة النزرة القومية المطرفة الداعية إلى سيادة جنس على جنس ولها على لغة وثقافة على ثقافة ، مـ ١٦ - الفولكلور » .

الثقاف النازل . كما وجهت هجوماً عنيفاً إلى النظرية الثقافية الممارنة إلى عناصر التراث الشعبي التي تتجاوز حدود الثقافات القومية ، كما كان ينادي بها جورج شرايبر G. Schreiber ومساعده .

وحدد الحزب النازى رسالة علم الفولكلور بأنها تمثل في الكشف عن العناصر الحرمانية « الأصلية » في التراث الشعبي الألماني المعاصر ، وتميزها عن العناصر « الداخلية » عليه من الثقافات الأخرى (التي تختلف عن صریاعن الشعب الألماني) . بل إن مفكري هذا الحزب ذهبوا إلى أبعد من عن الشعب الألماني) . بل إن مفكري هذا الحزب ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث طالبوا علماء الفولكلور في بلادهم بتمييز هذا التراث الجرماني الأصيل وفصله عن العناصر المسيحية الداخلية التي وفت إلى البلاد مع دخول المسيحية .

و واضح ارتباط هذه الدعوة بسياسة الحكم النازى التي كانت تقوم على تحقيق النقاء العنصري الجرماني وانطلاق السياسة النازية ببرمتها من منظور عنصري . ولما كان الحكم النازى ديكاتورية فاشية ، فلم يكن يسمح بوجود أيديولوجيات أو نظريات مختلفة للايديولوجية الرسمية للدولة . ومن ثم عملت الأجهزة الحكومية على ممارسة مختلف صنوف القهر على علماء الفولكلور الألمان لكي يعدلوا من نظرياتهم وآرائهم القديمة ويفاجموا تلك النظريات التي أدانها الحزب (والتي تتقدّل بتائرة التراث الشعبي الألماني بعناصر غير جرمانية) ويضعوا من المناهج والأساليب ما يكفل توجيه العلم ودراسته نحو هذه القضايا الجديدة . وغنى عن البيان أن هذه السياسة قد كلفت عدداً من دارسي الفولكلور حريتهم أو وظائفهم ، ومن رفضوا الأذعان لهذا التدخل المسافر من رجال السياسة في شؤون العلم ، ومحاولة لـ عنق الحقيقة لكي تناسب الإيديولوجية الرسمية .

ومن الطبيعي — حيث يوجد في كل مجتمع نفر من أصحاب النفوس الوضيعة — أن يتخصص بعض المشتغلين بعلم الفولكلور للنظرية النازية الجديدة ، ويتبنونها ويعملون على تدعيمها وتأكيدها بكل ما تحت

ولا تقتصر رسالة علم الفولكلور عند النازيين على مجرد تمييز الجermanي عن غير الجermanي في التراث الشعبي الألماني ، وإنما تتجاوز ذلك إلى الجانب التطبيقي العملي مباشرة . إذ يجب إبراز تلك العناصر الجermanية التي « تجري في الفرد الألماني مجرى الدم في العروق » ، والترويج لها ونشرها بكل وسائل النشر الممكنة ، وغرسها في نفوس الصغار . (ولذلك انتشرت دراسات الفولكلور خلال العصر النازى كبرنامج دراسي في البرامج الدراسية لمختلف معاهد التعليم رأسياً ابتداءً من المستوى الابتدائي حتى الجامعة ، وأفقياً في كل أنواع التعليم : العام والفنى على السواء) .

ومن غير المعقول أن تقوم النظرية الفولكلورية النازية الجديدة على انفاس النظريات العلمية المسائدة فحسب ، وتبدو بذلك هي نفسها مفتقرة إلى كل « تراث » . وإنما لابد من أن يجد الفولكلوريون النازيون في التقنيات عن بعض الأسماء اللامعة في تاريخ علم الفولكلور الألماني العريق ، لكي تستند إليها وتحتمي فيها وتنتفع في تفسير آرائها ونظرياتها بحيث تناسب هذا « القالب » الإيديولوجي الجديد . وعثرت على ضالتها المشودة في شخصية عالم الفولكلور والمجتمع الألماني الشهير هينريش ريل H. Richl .

ويرجع السبب في هذا الاستناد المبالغ فيه إلى آراء ريل التي كان أول من انتبه إلى الأبعاد العنصرية لعناصر التراث الشعبي ، والتي انكاسات التكوينات العنصرية لشعب من الشعوب على قراه . هذا في الوقت الذي لم تكن الدراسات العنصرية قد حققت في أيامه أي تقديم

سوإذا كانقصد منه توكيد الفوارق بين البشر بدلاً من توثيق الروابط بين البشر . ولكنه يمد دعوة تقنية إذا كان المراد منه المخاطة على الشخصية القومية وتجسيدها حتى تنمو وترعرع وتشكّل من رد كل عذران عليها من التقويمات الأخرى التي تهدى كيانها وتحاول أن تطمسها . فحق الحياة والإزدهار حق مشروع ، ولكن الحياة والإزدهار على حساب الغير اغتصاب غير شرعي .

يذكر ، وبالطبع دون أن ^(٢٢) تساوه الأفكار والنزوات العنصرية بالقدر الذى كل يعتدل في صدور وعقل مفكري الفولكلور النازيين . فقد كان ريل يعد الجنس Stamm (وكان يعني به التراث العنصري) أحد المعطيات الأساسية لكل ثقافة شعبية ، إلى جانب : اللغة ، بوالعادات ، والمكان ^(٢٣) .

وكان من الآثار الضارة لهذه الإيديولوجية النازية على علم الفولكلور أن طلب الإيديولوجيون علماء الفولكلور بأن يقتصرُوا على تحليل وتمييز العناصر الجermanية وغير الجermanية ، أما نوع الارتباط العضوي بين أنواع معينة من التراث وكيفيات عنصرية معينة فأن يجب أن يتركوه للمختصين من علماء الأجناس للذين ينطأ بهم واجب تحديد هذا الارتباط وتفسيره وتأصيله . وبذلك يمكن القول بأن علم الفولكلور لم يعد – حتى في ظل ذلك التشويه – قادرًا على أن يقود مسيرته العلمية بمفرده ، وإنما يجب أن يكتب نفسه هو الآخر ، بعد الاقتصاد والسياسة والجغرافيا والتاريخ والأديان . . الخ ، بقيود الفكر العنصري المتخصص . الأمر الذي يهدى استقلاله ، بعد أن هدم بناءه ومناهجه وأصوله ^(٢٤) .

(٢٢) فيلهلم هيريش ريل H. Richl (١٨٢٣ - ١٩٨٧) عالم فولكلور ألماني . صاحب مؤلفات شخمة ومتعددة في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والفولكلور (الفولكلور الألماني) . وهو أول من دعا إلى علم الفولكلور كمحاضرة الشهيرة الاشتاذية بجامعة ميونخ عام ١٨٥٨ . وكان يدعى بجزءاً إلى جعل الاتجاه السوسيولوجي حجر الزاوية في مناجم البحث الفولكلوري بل إنه كان يهدى الفولكلور علمًا اجتماعياً .

(٢٣) راجع قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ٤٠٨ .

(٢٤) انظر مزيداً من التفاصيل عند دواف باخ ، الفولكلور الألماني ، مرجع سابق ، ص ٥٠ وما بعدها .

Vgl. M. Ziegler, Volkskunde auf rassische Grundlage in : N. S.-Manatshefte, (5), 1934, pp. 711-717.

Nationalsozialistische Voraussetzungen und Aufgaben einer Deutschen Volkskunde, in : Jahrbuch für historische Volkskunde, (5), 1935.

وأبرز الخطوات الاستراتيجية التي اعتمدتها دراسات الفولكلور النازى البحث عن صور الاستمرار من العصر الجermanي حتى العصر الحاضر . وقد ركزت الدراسات اهتمامها على قطاع الفلاحين المعاصرين لتنقىءه عن تلك الرواسب المزعومة . ولعل ذلك هو الذى جعل دراسات الفولكلور الألماني – حتى بعد العصر النازى – تبدي اهتماما خاصا بقطاع الفلاحين ، على نحو ما أوضحنا في دراسة سابقة لنا^(٢٥) .

ولا كانت محاولة امساك تلك الرواسب باليد تبدو أمرا شاقا ، ان لم يكن مستحيلا ، نجد الفولكلوريين النازيين يجنحون إلى خطأ استراتيجي آخر ، عندما اعتمدوا أسلوب البحث الرمزي ، أو تفسيرا الشواهد الواقعية القائمة كرموز تدل على وقائع جرمانية منقرضة أو « راقدة تحت السطح » . ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك ، خاصة إذا اعتمدت المبالغة والتعسف أسلوبا له ، إلى ادخال البحث الفولكلوري في متأهله لا نهاية لها ، وجذبه نحو تفسيرات تخمينية لا تستند إلى أساس من الواقع ولا يصبح بامكان باحث معين أن يتحقق من القضايا

— Kirchliche Oder Religiöse Volkskunde, in N. S-Monatshefte, (9), 1935, pp. 674-685.

W. Steller, Volkskundliche Arbeit in Lichte des Nationalsozialismus, in : Volkskundliche Gaben, Festschrift Fur John Meier 1934, p. 244 ff.

—, Volkskunde als nationalsozialistische, wissenschaftl, 1935.
F. Maurer, Deutsches Volkskunde, Bericht über edn Stand der Forschung und ufer neuere Literatur, 1933/36. in : Zeitshrif fur deutsche Bildung (13), 1937, p. 204 ff und P. 252 ff.

انظر كذلك مزيدا من المراجع ملخصاً ، الفولكلور الألماني ، المرجع السابق ..
ص ٩٠-٩١ .
(٢٥) قارن: محمد ابو هرئيل، الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي ، مرجع سابق ..

والحكام التي يدلّى بها زميل طالما أن الأمر في النهاية تحويل للوقائع إلى رموز^(٢٦) .

وإذا كان نقلب صفحة النازية ، وتناول فيما يلى الاستخدام الأيديولوجي لعناصر التراث الشعبي في روسيا السوفيتية ، فإن ذلك يجب لا يدخل في روع القاريء أتنا نسوى بين الطرفين ، أو نضع التجربة النازية والتجربة السوفيتية في الفولكلور على مستوى واحد . فهذا أمر تدحضه الملاحظة الدقيقة لما قلناه عن النازية وما سنقوله عن السوفيت . ولعلنا نتذكر كلمات لويس عوض في المقال الذى سبقت الاشارة اليه (جريدة الأهرام عدد ١١/١١/١٩٦٩) حينما الفت إلى الفارق الكبير بين التجربتين ، سواء من حيث مداهما أو أهدافهما ، وتتأثيرهما على نمو العلم وأوضاع المشتغلين به ، حيث يشير إلى أن : « روسيا السوفيتية قد عمدت بعد ثورة ١٩١٧ إلى حماية الفنون والآداب والمعتقدات الشعبية وكل ما يدخل في باب التراث القومى في الجمهوريات غير الروسية التابعة لها . وقد كانت بينما أقوام لا أجدهم للغاتها ، فوضعت لها الأبدجيات حتى تستطيع أن تناوم عناصر النساء ومع ذلك فلا أحسب مسيو بورى أو سواه مستطينا أن يصف اهتمام الاتحاد السوفيتى بمساعدة الشعوب الآسيوية التابعة له على صيانة شخصيتها القومية بصفة الرجعية . بل على العكس من ذلك ، فإن كل مفكر منصف يصف هذا المدخل إلى مشكلة القوميات بأنه مدخل تقدمي » .

ورغم حرصنا على أن نسبق كلانا عن التجربة السوفيتية في الاستخدام الأيديولوجي لعناصر التراث الشعبي بهذا الموقف الشخصى الأساسى ، إلا أتنا نرى أن تصنيف هذه التجربة تحت الاتهام الأيديولوجي لا يتطوى على أي انفصال عن قيمة الموقف السوفيتى للعلم الفولكلور ، حتى ولو بدت الصورة في ظاهرها موحية بغير هذا . ولكن التأمل الدقيق كفيل كما قلت بازالة هذا الغموض .

(٢٦) قارن: بلع ، المرجع السابق ، عن ٩٣ ، وكذلك المرجع الجديد الوارد هناك .

قطعت دراسات الفولكلور شوطاً بعيداً من التقدم في روسيا قبل الثورة الشيوعية بوقت طويلاً وانعكست في دراسات العلماء الروس كافة الاتجاهات النظرية التي عرفتها بلاد أوروبا الغربية، فقد كان الاتصال بين علماء الفولكلور في روسيا القديمة وزملائهم في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وفنلندا وغيرها من بلاد أوروبا حياً ومتصلًا. إلا أن الاتجاهات النظرية الفنلندية، والتاريخية، والسوسيولوجية (خاصة بصورةها المعروفة عند ناومان) كانت تتمتع بقدر أكبر من الذيع والانتشار، وتحتل مكانة بارزة على مسرح الدراسة الأكademية في علم الفولكلور. وقد عرض يوري سوكولوف في كتابه *الضمخ* «الفولكلور الروسي» لتاريخ ذلك العلم في روسيا، ولوصلات التي جمعت بينه وبين العلم على المستوى العالمي بتفصيل كبير، مما لا مجال للخوض فيه هنا.

وظهرت تلك الاتجاهات على وضعها المتميز توجه الدراسات السوفيتية في علم الفولكلور حتى بعد قيام ثورة أكتوبر الاشتراكية في عام ١٩١٧. ثم التفت مفكرو الحزب الشيوعي السوفيتي إلى خطورة ما يتعدد من آراء في كتابات المشتغلين بذلك العلم. وكانت ثمرة تلك الافتتانة «تصحيح» جوهري للكثير من الآراء النظرية الأساسية التي كانت تعتبر موضع تسليم علماء الفولكلور السوفييت حتى ذلك الوقت.

وترکز ذلك التصحيح على الغاء النظرة العتمدة على آراء هائز ناومان في تفسير شأنه التراث الشعبي وحركته الاجتماعية. كما حدث تحول كبير في تركيز المفهوم في موضوعات الدراسة أو على الاهتمامات بمختلف جوانب مضمون الأعمال الشعبية.

غافماً يتعلق بال نقطة الأولى فلعلماء الفولكلور السوفييت حتى الحرب العالمية الثانية يعتقدون نظرية مضادة للماركسية، فالتراث الشعبي من وجهة النظر الواسعة انتشار بين علماء الفولكلور في القرارة

الأوروبية والذي صاغها فأدق صورها الألماني هائز ناومان - يهبط من الصفة Elite إلى الشعب Folk ، أو من الراق الأعلى إلى اراق الأدنى . وبهذا يعيش التراث الشعبي بين أبناء هذا الراق الأدنى وبهذا يعيش التراث الشعبي بين أبناء هذا الراق الأدنى على شكل «تراث ثقافي نازل»^(٢٧) . وبناء على توجيهات الحزب قالت هذه النظرية المتعلقة بأصول التراث الشعبي . وتم النص كذلك على مبدأ أن التراث الشعبي نشأ كتعبير خالق عن الطبقة العاملة .

ومن أبرز الشواهد على ذلك « المحاكمة » العلمية التي جرت للنظريات الكلاسيكية في علم الفولكلور، أو ما يسميه سوكولوف «الاختبار النقدى» للنظريات المضلة الأخرى (أى غير الماركسية)^(٢٨) . وفي تاريخ مبكر يرجع إلى عام ١٩٣٣ قدم يوري سوكوف^(٢٩) في بحث قرأه أمام Mogainik (قسم موسكو من أكاديمية الدولة لتاريخ الثقافة المادية) وفي قسم الفولكلور بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي قدم استعراضاً نقدياً عميقاً لنظرية هائز ناومان عن الفولكلور باعتباره «تراثاً ثقافياً نازلاً» كشف فيه عن الاتجاهات الرجعية لهذه النظرية . وفي مؤتمر علمي عقده في أبريل سنة ١٩٣٦ قسم الفولكلور بأكاديمية العلوم بالتجرباد قرئت أبحاث في تقد المثلثيات النظرية التي يقوم بها الفولكلوريون الألمان والإيطاليون البرجوازيون^(٣٠) . أما بالنسبة لما قرأه الأستاذ أندرييف والأستاذ بروب من أبحاث في نفس هذه المؤتمرات فقد كان مناقشة نقدية واسعة النطاق للأخطاء النظرية والمنهجية

(٢٧) انظر مادة «تراث ثقافي نازل» في قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذي سبقت الإشارة إليه .

(٢٨) سوكولوف يشير إلى نفسه هنا . ونفس من كتابه «الفولكلور الروسي» الذي سبقت الإشارة إليه .

(٢٩) ويشير سوكولوف هنا إلى البحوث التي قرآها هو وكذلك أ. ف. دونان ، وأ. ح. كاجاروف ، وف. ب. بيروف وغيرهم . ويجعلنا إلى عرض يختصر لهه المقالات في أعداد مجلة «الفولكلور السوفييتي» ، العددان ٤ - ٥ ، ١٩٣٦ ، ص من ٤٢٩ - ٤٣١ .

السابقة لكل أولئك الذين كانوا يسمون بعلماء الفولكلور ، فتناقش الأول
أغراض المدرسة الفنلندية ، وناقشت الثاني المبادئ الشكلية . وفي هذا
المؤتمر وضع الأستاذ تبر منسكي موضع النقد الذاتي مؤلفاته الشكلية
القديمة ، ونظريته عن طبيعة الفولكلور باعتباره « بقايا قديمة » وأتجاهه
السوسيولوجي الذي كان معروفاً عنه فيما مضى والذي أخذه عن
هانز ناومان » (٣٠) .

أما عن المحور الرئيسي الثاني للتحولات التي طرأت على النظرية إلى الفولكلور السوفيتى ، فتتعلق بدراسة مصامين معينة مما يحويه الأعمال الشعبية بأنواعها المختلفة . وفي هذا يقول سوكولوف ما يعبر عن هذا الاتجاه بكل وضوح : « ٠٠٠٠٠ وفي الفولكلوريات السوفيتية نجد أن قدرًا كبيرا من الانتباه قد حظيت به موضوعات الفولكلور المعاصرة مثل الحرب الأهلية (الأغاني الحزبية ذات الأهمية التاريخية) ، ومراحل تطور التنظيم الاشتراكى ، وتجميع الاقتصاد الريفى ، وأسلوب الحياة الجديد في تعارضه مع الأسلوب القديم ، والدفاع عن البلاد ، والحياة في الجيش الأحمر . كما درس الفولكلوريون بعينية خاصة سمات القادة العظام للثورة الاشتراكية (ليتين وستالين) كما صورها الابداع الشعري الشفاهى » .

أما بالنسبة للتراث الشعبي الماضي فقد حدث في الفولكلوريات السوفيتية تحول ملحوظ في مركز الانتباه بالمقارنة إلى الدراسة فيما قبل ثورة أكتوبر ، اذ حدث تطور كبير في جم ودراسة كل النتاج الفولكلوري القديم الذي ظل الباحثون فيما قبل الثورة يجهلونه الى

(٣٠) وفيما يتعلّق بترابع بروب عن الترّعة الشكليّة التقديمية يشير سوكولوف إلى مقالاته عن «قضية أصل الحكاية الأسطوريّة» المنشورة في مجلّة «الإثنولوجيا» السوفييّة، العددان ١ - ٢ - ١٩٣٤، وفي أماكن أخرى عدا تلك المجلّة. انتظر منزيداً من التفاصيل في الماشيّة رقم ١٧٢ في كتاب بوري سوكولوف، «الفولكلور»، الترجمة العربيّة، مراجع سابق، ص ١٨٤.

ـ حد كبير ، وهو الذى يعكس فى كثير من الوضوح والقوة حرکات الجماهير الثورية والصراع الطبقى ضد الطغاة وكل أنواع المقاومة الظالم الاجتماعية ، » (٢١) .

والخلاصة — كما تبين كلمات سوكولوف أيضاً — أن علم الفولكلور السوفيتي ، شأنه شأن الدراسات الأدبية السوفيتية بوجه عام ، قد أخذ يوجه انتباذه أساساً إلى انعكاس ظواهر الحياة الاجتماعية والصراع الطبقي في النتاج الفني وأعتبر أن من مهامه الرئيسية الكشف عن الطبيعة الاجتماعية والطبقية لكل إنتاج شعبي .

الاتجاهات النظرية النفسية

يمكن القول بصفة عامة بأن الاتجاهات النظرية النفسية تنقسم إلى تيارين رئيسيين يضم كل منهما عدداً من الاتجاهات المتباعدة • التيار الأول هو ذلك الذي يعتبر - إلى حد ما - تطويراً للنظرية الأنثروبولوجية التي أشرنا إليها من قبل • ويدخل بذلك تحت ما اشتهر باسم «علم النفس الشعبي» Folk Psychology أو Volkerpsychologie وهو على هذا النحو فرع من علم النفس المقارن • أما التيار الثاني فيضم مختلف اتجاهات التحليل النفسي التي حاولت تفسير عناصر التراث الشعبي من وجهة نظر التحليل النفسي •

وفيما يتعلّق بالتّيار الأوّل نلاحظ أّنه مع اقتراب نهاية القرن التّاسع عشر اتّخذت النّظرية الأنثربولوجية في العلم الألماني شكلاً آخر تماماً، هو ما يمكن أن تسمّيه المدرسة النفسيّة أو السّيكلولوجية فقد أشار كل من تايلور ولانج عند تفسيرهما لتشابه الظواهر الدينية والأدبية بين

(٤١) يورى سوكولوف ، الفولكلور ، الترجمة العربية ، المرجع السابق ، ص ١٤٢
وما بعدها ، خاصة من ص ١٤٦ - ١٤٧ .

^{٤٢}) انظر : سوكولوف ، المرجع السابق ، من ص ٢٠٧٦ - ٢٠٨١ .

ثم تطور هذا التيار بعد ذلك فيما يعرف باسم علم النفس المسلط على Culture and Personality أو ميدان الثقافة والشخصية Ethnopsychology أو ما أصبح حديثاً جدًا يعرف باسم الأنثروبولوجيا السيكولوجية Psychological Anthropology وهي تتناول طريق تأثير الإنسان في الثقافة أو تأثيره بها وقد دخلت دراسات الشخصية ميدان علم الفولكلور كذلك، وكان أريكتسون من بين من أكدوا أهميتها بالنسبة لدراسات الحياة الشعوبية (٣٢) .

أما التيار الثاني في الاتجاه النفسي فيرتبط بتطبيق منهج التحليل النفسي — بالصورة المعروفة عند سيموند فرويد — في تفسير الأساطير والحكايات الشعبية، وقد استبدلت نظرية التحليل رمزية ظواهر الأجرام السماوية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر برمزية جنسية، ويفسر ريتشارد دورسون هذا الحكم العام على النحو التالي: « .. غالباً ما يكتنف الشعوب والأسطoir الخرافية التي كانت قد فبرقت من قبل بأنها تتغور معركة سماوية، والصراع بين الشمس والليل، والعاصفة الرعدية وسماء الصبح، أصبحت تفسير الآن بأنها تصف المعاناة الشهوانية للذكر والأنثى، وأصبح البطل الشمسي السابق — ومن أمثاله أخيلوس، وتيسيوس، وبيرسيوس، وهرقليس — يفسر بأنه ذكر الرجل، وأصبح الليل الذي يحتوي الأشياء يفسر بأنه رحم المرأة، وقد قام فروم Fromm بفهمة الرموز الفرويدية: غالعاً، والأشجار، والمظلات، والسكانين، والأنفلام، والمطارات، والطارات، والطارات، ترمز لعضو الذكورة .. وعلى نفس المنوال تمثل الكهوف، والزجاجات، والصناديق، والأبواب، وعلبة المجوهرات، والحدائق، والأزهار .. عضو الأنوثة .. وتتمثل الأحلام أو الحكايات التي تدور حول الرقص، والركوب، والتشلّق، والطيران.

(٣٤)قارن بادا «درأسات الشخصية» في ثقافتين مصلحهات، الإثيو-لوجيا والفو-لكلور الذي سبقت الاشارة إليه، ص ١٢٥ وما يليها.

مختلف الأمم إلى وحدة النفس البشرية ، لكنهم لم ينتقلوا إلى تفسير العمليات الحقيقة في خلق عناصر الأساطير والأدب . إلا أن هذا الجانب من القضية بالتحديد هو ما ركز عليه الباحثون الألمان وعلى رأسهم عالم النفس الشهير فيلهلم فوندلت Wundt فحلل فوندلت في كتابه «علم النفس الشعبي » مختلف الأساطير والحكايات الأدبية عند أكثر الشعوب تباعداً ، وانتهى إلى أن كثيرة من المفاهيم الدينية والأدبية قد أبدعها العقل البشري في ظروف خاصة ، هي حالة من الحلم والملوسة المرضية . وتطور هذه الفكرة بحماس شديد عالم الفولكلور الألماني « لا يستنز » Leistner ، ومن بعده « فون دير لайн » Von der Leyen . ولو أتنا تعاضينا عن أن الواقعية الفردية التي أبدتها ملاحظات دارسي الأدب الشعبي المعاصرين إنما تؤكد الدور المعروف لحالات اللاشعور وشبه الشعور النفسي في خلق كل من المفاهيم الدينية والأدبية ، فسيظل من المستحيل ، بالطبع ، أن يصدر كل التراث الأدبي الشعبي عن هذا المصدر . ولهذا السبب أيضاً لم تجد مدرسة فوندلت السينولوجية شيئاً كبراً .

ولكن هذا التيار من النظريات الميكولوجية - المعروف باسم علم النفس الشعبي - أصبح بفضل ما أجرى فيه من دراسات جزءاً لا يتجزأا من علم النفس المعاصر يختص بدراسة الخصائص المميزة للشعوب والجماعات القبلية ، والمجتمعات الشعبية ٠٠٠ الخ وأثرته أعمال هيربارت Herbart في ألمانيا ، وليتورنـوـ Letourneau في فرنسا (٢٢) وغيرهم ٠

(٢٣) انظر على سبيل المثال :

Letaurneau, Ch, La Sociologie d'après L'ethnographie. Paris, 1890, et
La Psychologie ethnique, Paris, 1901.

و كذلك مؤلف فوزدت الشہزادہ :

Wundt, Wilhelm, Volkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, I-X, Stuttgart und Leipzig, 1900-1920.

النظرية الوظيفية

لعله من اللازم أن نميز في البداية بين الوظيفية كنزعه علمية لها مؤيدوها المتخصصون في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وبين الوظيفية بصورتها المعروفة بين المشتغلين بعلم الفولكلور . فالوظيفية كنظيرية تقول بوجوب دراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية من حيث الوظيفة التي تؤديها . أما الوظيفية في علم الفولكلور (أو الفولكلور الوظيفي Functional Folklore) فهي دراسة التراث الشعبي طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي . وأبدأ بالإشارة على عجل إلى النزعه الوظيفية بصورةها التي اشتهرت بها في الاجتماع والأنثروبولوجيا .

تنادي النزعه الوظيفية كما أشرت بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية من حيث الوظيفة التي تؤديها . ويمكن القول على العموم بأن الوظيفية كانت موجودة باستمراً في الأنثropolجيا ، وخاصة في الأنثropolجيا الوصفية (أو الأنثوجرافيا) . وذلك لأن أي وصف موسع وشامل لثقافة ما أو لعادتها يكون وظيفيا غالباً . ولقد صدق لوى حين دعا بواس الرائد الأول للوظيفية في الدراسات الأنثروبولوجية وفي الفولكلور .^(٣٧)

(٣٧) فرانز بواس Franz Boas (١٨٥٨ - ١٩٤٢) أحد أعلام الأنثروبولوجيا الثقافية ، لأماني الأصل . هاجر إلى أمريكا عام ١٨٨٧ . وكان له تأثير قوي على دراسات الأنثروبولوجيا في أمريكا ، إذ كان من تلاميذه كروبر Kroeber ، ولوى Lowie ، ورادين Radin و هيرسكوفيش Herskovich . وغيرهم من أعلام هذا العلم . استطاع أن يجعل اهتمامات الدارسين من الدوران حول النظريات والتأميات إلى الجماع الميداني الدقيق ، وتصنيف المواد المجموعة . ويعد كما أوضحتنا أحد الرؤاد الأوائل للنزعه الوظيفية . ومن أهم مؤلفاته :

١ - عقليات الإنسان البشري ، ١٩١١ .

٢ - الفن البشري ، ١٩٢٦ .

٣ - الأنثروبولوجيا والحياة الجذبية ، ١٩٢٨ .

الاستمتاع بالجنس ، ويرمز تساقط الشعر لعملية الخصي (٣٥) .

وقد اجتهد تلميذ فرويد اجهاداً شديداً في متابعة رسالة فك هذه الرموز الجنسية التي يعتقد أنها متضمنة في الأعمال الأدبية والدرامية الشعبية ، وفي المعتقدات ، والطقس ، والألعاب الشعبية . وقد نشرت تفسيراتهم في بعض الدوريات العلمية وفي سلاسل دراسات مونوغرافية ، وفي الكتب الجماهيرية الواسعة الاستشار . وتأتي في مقدمة دارسي الفولكلور من وجهة نظر التحليل النفسي أسماء ثلاثة من العلماء هم جونز Jones ، وفروم Froom ، وروهaim Roheim . وقد عرض ريتشارد دورسون Dorsen ملخصاً وافياً لأهم آراء العلماء في كتابه «نظريات الفولكلور المعاصرة» الذي ساهمنا في نقله إلى العربية .^(٣٦)

* * *

(٣٥) انظر على سبيل المثال :

Psychoanalytic Quarterly and American Legende.

وكل ذلك أفرد المثلثات الثالثة :

Jones, Ernest, «Psychoanalysis and Folklore» in : Essays in Folklore, Anthropology and Religion, 2, 1951, 1-21, and «The Connections between nightmare and Certain medieval superstitions, in : On the Nightmare, Part II, pp. 55-239, New York, Evergreen Edition, first publisher 1931.

Fromm, Erich, The Forgotten Language, an introduction to the understanding of dreams, fairy tales and Myths, New York, Rinehart, 1951.

Roheim, Geza, The eternal ones of The dreams, A Psychoanalytic interpretation of Australian Myth and Ritual, New York, International Universities Press, 1945, and, The gates of The dream, New York, International Universities Press, 1952.

(٣٦) انظر : دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الترجمة العربية ، مرجع سابق .
صفحة ١٠١ - ١٢٦ .

والحق أن بواس كان طيلة حياته العلمية مهتماً أكثر الاهتمام بالفولكلور، كما كان ممتنعاً بأهمية التراث الشعبي الأساسية في فهم الثقافات العربية. وقد ساهم بواس بدور كبير في دراسة الأدب الشعبي والثقافة عند ثقافات قبائل تسمشيان Tsimshian، وكواكيوت Kwakiutl ووكوتيناي، وكريس (وكلها من قبائل الهنود الحمر الأمريكية) واليه يعود الفضل بصفته رئيس تحرير «مجلة الفولكلور الأمريكي» Journal of American Folklore من ١٩٠٨ حتى ١٩٢٥ في اذكاء الاهتمام الذي أدى إلى ايجاد كم هائل من المعلومات عن هنود أمريكا الشمالية.

وقد أكد بواس في دراسته لأساطير قبائل تسمشيان (وهي أشهر دراسة له في هذا المجال) العلاقة المباشرة بين الأسطورة وحياة الناس اليومية. فيقول «... هذه الحوادث من الحياة اليومية التي يهتمون بها سويف تبدو أما عرضاً أو كأساس لقصة... ان أكثر الاشارات الى أسلوب معيشة لدى شعب من الشعوب إنما هي انعكاسات دقيقة لعاداته، كما نلاحظ - علاوة على هذا - أن تطور القصة الشعبية يبين بوضوح، وبوجه عام - ما يعتبر حقاً وما يعتبر باطلًا... فهو الى حد ما، تاريخ حياة القبيلة ». وقد أكد بواس دائماً على ضرورة النظر حتى الى أعمق الأفكار الفلسفية والدينية بوصفها تعبير منظم عن الأفكار اليومية والآراء والقيم المنشقة عن سواد الشعب ».

وهذا ما يبرر في نظر الكثرين ابراز دور بواس في ريادة الترعة الوظيفية مدة طويلة قبل أن يخط مالينوفسكي أو رادكليف براون سطرا واحداً في أي من مؤلفاتها. ويشار في هذا الصدد الى جهود بواس في ربط الأدب الشعبي والأسطورة والفلسفة والدين مع الحياة اليومية

٤ - الأنثروبولوجيا العامة ، ١٩٣٨ .

٥ - الجنون واللغة والذلة ، ١٩٤٠ .

٦ - دراسة عن الإسكيمو صدرت عام ١٨٨٨ وكان قد أجرأها خلال عامي ١٨٨٣ - ١٨٨٤ .

انظر ترجمتنا لها في نهاية قاموس مصطلحات الأنثروبولوجيا والفولكلور : من ٣٨١ - ٣٨٢ .

للشعوب المختلفة، وكذلك الى اهتمامه بالعلاقة بين التطور الطبيعي والتطور الحضاري، وجهوده في مجال اللغويات حيث يرجع الأسلوب اللغوی لجتماع معين الى الفترة الثقافية لذلك المجتمع. قد كتب بنيمان T. K. Penniman حول مؤلف بواس عن قبائل الاسكيمو الوسطى (الذي صدر عام ١٨٨٨) : « بامكاننا أن نرى العلاقة بين كل مظهر وآخر، وكذلك وظيفته الحقيقية في نطاق الثقافة العام » ^(٣٨) .

الآن رسوخ الأساس المنجلي للترعنة الوظيفية في الأنثروبولوجيا يرجع - كما أشار غيرث - الى ذلك الكيان النظري الكبير الذي ثنا بنمو العمل الميداني المركز الملزام له. ولا يختلف اثنان على أن ازدهار البحث الميداني الأنثروبولوجي يرتبط بجهود باحث عظيم هو برونيسلاو مالينوفسكي B. Malinowski

لقد كان مالينوفسكي مهاجماً عنيفاً للاتجاهات النظرية التي سبقته في الأنثروبولوجيا والفولكلور خاصة الاتجاهات التاريخية (والتي اعتمدت اعتماداً واسعاً على التاريخ التخييمي أو الظني لأنجاز مشروعاتها العلمية) والاتجاهات الانتشراسية ، والكلية . ومع أن مالينوفسكي قد عرف الأنثروبولوجيا بأنها « علم الثقافات المقارن »، إلا أنه غالباً ما كان ينتقد كيفية استخدام الأنثروبولوجيين التطوريين لطريقة المقارنة ، لقد كان ينتقد بشكل خاص ، فكرة الرواسب التي لعبت ذلك الدور البارز في إعادة البناء التاريخي . فلم يكن يقبل القول بأن نظاماً اجتماعياً معيناً

Penniman, T. K. A Hundred Years of Anthropology, 1955. (٣٨)

والعبارة مقتبسة عن كتاب كاردنير وبريلل : هؤلاء درساً الإنسان ، ترجمة الدكتور أمين الشريف ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٢١ .

وقد اعتمدنا على هذا الكتاب في حديثنا عن بواس ، انظر : ص ١٨٩ - ٢٢٦ .

(والفترات التي ذكرناها عن الترجمة العربية لهذا الكتاب أخصناها لمدحات طيبة تنص على تصحيح المصطلح العربي المتخصص أساساً، ليناسب الإجماع السائد بين المختصين بالأنثروبولوجيا في بلادنا ، وما التزمان في ترجمة ثالثة مصطلحات الأنثروبولوجيا والفولكلور) .

يمكن أن يستمر في البقاء بعد انتهاء مهمته كما أشار إلى أن ما نسميه بالرواسب يزول كلما ازدادت معرفتنا بمجتمع ما ، وبالمعنى النسقاني المحدد لنظام معين . ويوضح مالينوفسكي كيف يمكن للرواسب أن تكون مضللة: « لم يكن الزواج في الماضي مجرد مشاركة في أكل السمك والبيض المسلوق ، أو ذر حبات الأرض ، ولا حتى هز العصى أو الأشجار الخضراء . عليه فلييس ثمة للاعتراض بأنه إذا كان فعل الزواج لدى بعض القبائل يتم كأنما هو تمثيل لعملية سبئي فإن السبئي الحقيقي هو بالفعل أصل الزواج »^(٣٩) .

ولا أعتقد أن بنا حاجة إلى الدخول في جدل عقيم حول اعتبار أي من مالينوفسكي أو رادكليف براون الرائد الأول للوظيفية . المهم أن كليهما قد ساهم بدور لا يمكن إغفاله في تدعيم النظرية الوظيفية في كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع على السواء »^(٤٠) .

(٣٩) انظر كاردينير وبريل ، « هؤلاء درسوا الإنسان » ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ .
 (٤٠) هناك على أي حال اختلافات واضحة بين مالينوفسكي ورادكليف براون ، منها على سبيل المثال ، إصرار مالينوفسكي (الذى كان وظيفياً متخصصاً) على الوظائف الإيجابية لجميع العناصر الثقافية . إلا أن كل نوع من الممارسة وكل عادة ، وكل شيء مادي ، وكل تكراه ومتعدد تحقق بعض الوظائف الحيوية ، وعليها أن تتجزء مهمة من نوع ما ، وتمثل جزءاً لا غنى عنه داخل كيان كل فعالة . وعلاوة على ذلك يتحدث رادكليف براون عن الوظائف الاجتماعية ، على حين يتحدث مالينوفسكي عن الوظائف الثقافية . ويرى جيسنج Gessing أن كليهما على صواب . إذ أن مفهومه عن الكيان الشفافي الاجتماعي يسلم بوجود نوعين من الديناميات : أحدها اجتماعي والآخر ثقافي . ومن ناحية أخرى يؤكد كل منهما النظرية التاريχية للثقافة والمجتمع (الأسر الذى جعلهما ضد الاتجاه التاريخي إلى حد ما في موقفهما العام) . ويسعد كل منهما الوصول إلى تعميمات وإلى استخلاصات القوائز التي تتمكن المذاقات الوظيفية التي يدرسونها . وقد نجد عند كل المؤلفين أيضاً نوعاً من التفوارق من لجهة المقارنات (ويظهر هذا بوضوح أكثر في الوظيفية البريطانية المتاخرة ، كما هو الحال عند إيفانز بريتشارد ميلار) .

انظر مزيداً من التفاصيل ، عند هوإنكرلين ، « قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفنون » ، مرجع سابق ، الوظيفية ، ص ٣٧٦ وما يليها ، خاصة صفحتي ٣٧٣ - ٣٧٤ . وكذلك الرابع الورادة هناك .

وهكذا استقرت الوظيفية وترسخت كثرية علمية قوية على مسرح الدراسات الأنثروبولوجية ، أصبح مدلول كلمة وظيفية يعطي في وقت واحد الروابط القائمة بين العناصر الثقافية ، وكذلك المساهمة التي يقدمها جزء من الثقافة إلى تلك الثقافة ككل »^(٤١) .

وعندما انتقلت الوظيفية إلى الفولكلور اتسع مدلولها بعض الشيء ، خاصة في الكتابات الأوربية عن الفولكلور ، وبصفة أخص تلك التي في بلاد الشمال الأوروبي وفي ألمانيا وفي فرنسا بدرجة أقل . فأصبح الفولكلور الوظيفي – على حد تعبير هولترانس – هو دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي ونلهمع هذا الفهم في كتاب « هان جنب Van Gennep ، كما نلمسه في دراسة شرينين Schrijnen »^(٤٢) وأخيراً في مقال ويليام باسكوم W. Bascom عن وظائف الفولكلور .

يقول هان جنب أن الفولكلور يدرس « الواقع في تفاعله مع البيئات التي تطورت فيها » . وهو يصف هذه الواقع بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما هي وقائع راهنة ، أرى تسميتها « الظواهر المتولدة »^(٤٣) ومن ذلك الحين وشرينين يدعون إلى هذا النوع من الدراسة مطلقًا عليه اسم « الفولكلور الوظيفية »^(٤٤) .

(٤١) انظر مزيداً من التفاصيل في قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفنون ، ص ٣٦٦ .

(٤٢) تأرن ناموس مصطلحات الإثنولوجيا والفنون ، مرجع سابق ، ص ٢٩٠ .

(٤٣) Van Gennep ، Arnold ، Le folklore , Paris , 1924 . وكذلك :

وكذلك الفصل الام الذي عقدته عليه شكري عن هان جنب في كتابها : علم الاجتماع الفرنسي المعاصر ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٤٣ - ١٧٥ .

Schrijnen , Funktionelle Volkskunde , Eigen Volk , Scheveningen , Holland , 1938 .

(٤٤) م ١٧ - الفولكلور)

أما مقال باسكوم المذكور (٤٤) فيحدد أركان الدراسة الوظيفية للفولكلور بثلاثة عناصر أساسية هي :

- ١ - السياق الاجتماعي للفولكلور (أى لعناصر التراث الشعبي) .
- ٢ - علاقة التراث الشعبي بالثقافة ، وهو ما يطلق عليه اسم السياق الثقافي للفولكلور . وأخيراً :
- ٣ - وظائف الفولكلور .

ومن المسترعى للنظر أن أغلب الذين نقلوا عن باسكوم أو عرضوا آرائهم - وأحدثهم وأبرزهم دورسون - قد ركزوا على النقطتين الثانية والثالثة فقط ، بل والثالثة بوجه خاص . ذلك أن النقطة الأولى تغطى ما يمكن تسميته التناول السوسنولوجي لعناصر التراث الشعبي ، وإن كانت تختلف في بعض جوانبها عن تصورنا الخاص والتحديد الذي قدمناه لهذا الاتجاه (في الفصل الحادى عشر من هذا الكتاب) .

ويشرح باسكوم مفهومه عن السياق الاجتماعي للتراث الشعبي بأنه ينصب على دراسة موقع تلك العناصر في الحياة اليومية لأولئك الذين يتداولونها . وهو يدرك بالطبع أن هذا التحديد لا يعني «مشكلة» بالمعنى العلمي الدقيق ، بقدر ما يعني مجموعة من الحقائق والوقائع التي يتعين تسجيلها إلى جانب النصوص (حيث ينصب كلامه بالدرجة الأولى على الأعمال الأدبية الشعبية ، أو الفنون القولية Verbal Arts كما يحلو للبعض أن يسميها) ، إذا ما أراد الباحث أن يلقى خوضاً كافياً على مشكلات العلاقة بين عناصر التراث الشعبي والثقافة ، أو وظائف عناصر

التراث الشعبي المختلفة ، أو حتى الالتفاف على الدور الخالق لرواية التراث الأدبي . وتنطوى قائمة تلك الحقائق والوقائع التي يجب تسجيلها طبقاً لهذا الفهم البنود التالية :

- ١ - متى وأين تتم رواية مختلف أشكال التراث (الأدبي) .
- ٢ - من الذي يقوم بروايتها ، وما إذا كانت ملكية خاصة لأحد الأفراد أم لا ، ومن هم الجمهور الذي يستمع إليها .

٣ - الأساليب والوسائل الدرامية التي يستخدمها الراوى : كالإيماءات ، أو تعبيرات الوجه ، أو حركات التمثيل الصامت ، أو تقمص الشخصيات ، أو المحاكاة .

٤ - مشاركة جمهور الراوى في صورة صحيحة ، أو الموافقة ، أو غيرهما من صور الاستجابة أو اطلاق الانتقادات أو صيحات التشجيع للراوى أو الغناء ، أو الرقص ، أو تمثيل أجزاء من الحكاية التي يقوم بروايتها .

٥ - أنواع التراث الشعبي التي يعترف بها الشعب نفسه ، وأخيراً ،
٦ - اتجاهات الناس نحو هذه الأنواع الشعبية .

يعلق باسكوم على هذه القائمة بقوله أنه كثيراً ما ثامن الباحثون الميدانيون في علم الفولكلور يتسبّل هذه العوامل ، وإن كان ذلك قد جاء في بعض الأحيان بشكل عفوٍ وغير مكتمل . ولكنه يؤكّد أن التفضيل يرجع إلى مالينوفسكي في أنه أكد مراراً وتكراراً على أهمية «الاطمار الاجتماعي» لعناصر التراث الشعبي ، أو فهم «موقعه في الحياة الواقعية» ، وخاصة في كتابه «الأسطورة في السيمولوجيا البدائية» (٤٥)

B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York, (٤٥) 1920.

وقد أعيد نشر هذا المقال أعلاه في الكتاب الذي خُمِّل بمجموعة من مقالات مالينوفسكي ، انظر :
B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, Anchor Paperback, Garden City, N. Y., 1954.

Basom, William, R., *Four Functions of Folklore*, Journal (٤٤) of American Folklore, Vol. 67, 195, pp. 333-49. Reprinted in : Dundes, Alan (ed), *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1965, pp. 279-298.

الاجتماعي » التي أشرنا إليها من قبل . ويلاحظ أن هذه المشكلة ذات شقين متميزين : الأول هو إلى أي حد تعكس عناصر التراث الشعبي - كاللغة مثلاً - ثقافة الجماعة وتتضمنها أيضاً لتفاصيل الشعائر الدينية ، والنظم الاجتماعية والأساليب التكنولوجية المستخدمة ، وتعبر عن المعتقدات والاتجاهات السائدة في الثقافة . ويستشهد باسكوم هنا أيضاً بكلمات بواسطتها تؤكد هذا المعنى ، كما أوردها هيرسكوفيفيس^(٤٨) .

والشق الثاني أن تسجيل مواد التراث الشعبي في ذاتها يعد أداءً ميدانية مفيدة للباحث الأنثروبولوجي على وجه العموم . فهى بمثابة مرشد له وموجه لمزيد من دراسة وتأمل مضمون الثقافة التي يدرسها ، كما تتضمن له أنه لم يغفل التفاصيل الثقافية الهامة ، وتقديم له أسلوب معيشة الناس الذين يدرسههم بصورة محايضة لا تنطوى على شيء من التحصب السلالى ، بحيث يستطيع أن يرى الأشياء بعيون أبناء الثقافة أنفسهم . وهى علاوة على هذا تمثل مفاتيح لهم للأحداث الماضية والعادات الاجتماعية العقيقة التي لم يعد لها وجود في الواقع المعاصر ، ولكن ليس بالضرورة التي يذهب إليها أصحاب النزعة التطورية الثقافية^(٤٩) . كما ت Medina بوسيلة للتوصل إلى بعض الجوانب الإيسوتيرية للثقافة لم يكن يتسعني ادراكها بأى وسيلة أخرى^(٥٠) esoteric .

M. J. Herskovits, *Man and His works*, New York 1948, (٤٨)
p. 418.

(٤٩) وقد أوردت روث بندكت بعض الشواهد على بعض العناصر الثقافية الشعيبة التي حازت مواجهة حتى اليوم - في شكل روابط - في ثقافة الزوف وخدم ، انظر :

R. Benedict, *Zuni Mythology*, Columbia University Contributions to Anthropology, No. 21, New York, 1935, Vol. 1, XIV-XV.

(٥٠) العامل الإيسوتيرى esoteric هو نظرة الجماعة إلى نفسها ، وأفرادها عن تفكير الآخرين (الجماعات الأخرى) عنها هي . أما العامل الإكسوتيرى exoteric فهو فكرة الجماعة عن جماعة أو جماعات أخرى ، بما تفهمه تلك الجماعة عن تصور الجماعات الأخرى عن فكرها هي . وقد قدم الأمريكي ويليم^(٤٧)

ومن الملاحظ أن أغلب الكتابات العربية في علم الفولكلور كانت تؤكد على هذا الجانب فقط عند الكلام عن النزعة الوظيفية في دراسة عناصر التراث الشعبي (خاصة الأدب الشعبي) . ونلخص مثل هذا التأكيد في اهتمام الأستاذة الدكتورة سهير القلماوى باستعراض دراسة « ليinda ديج Linda Degh المعروفة » القصة الشعبية في قرية مجرية » حيث « تتخذ الدراسة القاصى ومستمعيه محوراً لها » على حد تعبير المؤلفة^(٤٨) . لقد اعتمدت على تسجيل مستحسن لكل المادة حررت فيه على رصد تنوع الرواية وأسباب ذلك ثم صفت القصاص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملحوظاتها النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم ، وسبقت كل هذا بدراسة المجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه . كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضغطت على التجاوب ونوعه ومداه الذى يستتر على النظر بين القاصى وجمهوره . بل أنها - كما أسلفنا - حررت على التدوين في فترات متباينة لترصد جزءاً من عملية التطور لاستخلاص قوانين أو قواعد عملية قص القصاص في هذه البيئة^(٤٩) . وتلاحظ المؤلفة من ذلك أن الدراسة المجرية قد اهتمت بالقصاص الفرد اهتماماً زائداً (مخالفه بذلك المدرسة الروسية الحديثة)، بحيث إننا إذا انتقلنا بعد ذلك إلى مادة القصاص نفسها « وضعنا أيديينا على أضعف جزء من هذه الدراسة . فلأن أفلحت المدرسة المجرية بعامة في تتنين الاتجاه الاجتماعي الأنثروبولوجي ، فإنها لم تفلح في تتنين ، أو حتى وضع الأساس لدراسة الأسلوب والمحظى ٠٠٠ »^(٤٧) .

يتنتقل باسكوم بعد ذلك إلى شرح ما يعنيه بالاطار الثقافي لعناصر التراث الشعبي ، ويقصد به العلاقة بين عناصر التراث الشعبي وبقية جوانب الثقافة ، ويعتبره أكثر أهمية وأخطر وزناً بكثير من نقطة « السياق

^(٤٦) انظر انتيرنال قلماوى ، القصاص الشعبي ، مقال في مجلة عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٢ ، ص ١٣١ وما بعدها ، خاصة ص ١٤١ .
^(٤٧) المرجع السابق ، صفحة ١٤٠ .

وتكشف عن العناصر العاطفية (الروحية) للثقافة كالاتجاهات ، والقيم ، والأهداف الثقافية بل أن الأهم من ذلك أن العمل الأدبي الشعبي قد يصوغ لنا في كلمات هذه المعانى بحيث لا تحتاج إلا إلى ترجمته واقتباسه كدليل على رأى يجمع عليه أبناء الثقافة .

ثم يعيّب باسكوم بعد ذلك على الأنثروبولوجيين بعامة أنهم — فيما عدا قلة قليلة — لم ينتبهوا إلى ادراك العلاقة بين عناصر التراث الشعبي والثقافة بشكل كامل ، برغم وعيهم بهذه عامة بأهمية عناصر التراث الشعبي كجزء من ثقافة الجماعة ، وكأدلة هامة من أدوات الدراسة الميدانية .

ويلخص ريتشارد دورسون الشواهد العديدة المفصلة التي يقدمها باسكوم على الأدوار الوظيفية المتعددة التي يلعبها التراث الشعبي ، والتي تمثل الركن الثالث للدراسة الوظيفية للفولكلور عنده . فالآمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية ، والفوائز تشحذ الأذنان ، والأساطير الغرافية تضفي شرعية على الممارسات السلوكية ، والاغانى المجائية تتفس عن مشاعر العداء المكبوتة ، وتأكيد بعض العادات والمحرمات Taboos في نفوس الناس ، والتنفيذ عن بعض مشاعر العداء عن طريق الخيال ، وتقديم بعض التفسيرات التعليمية للعالم الطبيعي ، وممارسة الضغوط من أجل تحقيق السلوك التقليدي (٥١) .

= هيرو يانسن W. H. Jansen هذه الفكرة وتربيتها عام ١٩٥٨ في مجلة فابولا Fabula الألمانية ، الجزء ٢، ١٩٢٩ ، ص ٢٠٥ - ٢١١ .

وتجدر بالذكر أن هذه الفكرة قد عربخت من قبل ولكن بطريقة أقل تحديدًا وأقل شولا في مفهوم ethnic slur و blasan populaire . إنظر :

A. Dundes, The Study of Folklore, op. cit., pp. 43-44.

وكذلك كتابنا نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٣٨ ، حاشية رقم ٣٦ .

(٥١) دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

وهناك طائفة كبيرة من الشواهد الإثنوجرافية التي يمكن أن توضح أداء مختلف عناصر التراث الشعبي لوظائفها في الثقافة . فقد أشار الباحثون الذين درسوا بعض الثقافات الأفريقية إلى استخدام الأمثال في الاجراءات القضائية على نطاق واسع . وقد أوضح جون ميسنجر J. Messenger في دراسته لقبيلة الأنانج (في جنوب نيجيريا) كيف أثار المدعى عطف المحكمة عليه باستخدام هذا المثل ضد لص من متاد على السرقة : « اذا استطاع الكلب أن يقطف ثمار نخيل الزيت من العنقد (أي من وسط الأشواك) فإنه لن يخشى القنفذ » (٥٢) فالمثل يفيد أنه إذا كان في استطاعة كلب أن يقطف ثمار شجرة نخيل الزيت بغرم أشواكه الحادة ، فإنه لن يتزدد في مناوشة قنفذ ذى أشواك . ولذلك فإن الشخص الذى عرف عنه اعتياد السرقة لن يتزدد في السرقة من جاره . الا أن الدعى عليه نجح في تحويل المشاعر العدائية التى كانت تزداد حدة ضده إلى صالحه بقوله : « ان طائر الحجل الذى يطير وحيدا خلا غابة كثيفة لا يترك وراءه أثرا يدل على طريقه » (٥٣) . إذ أنه لما كان من الممكن تتبع سرب من طائر الحجل عن طريق الأعشاب المتوية على خط مساره فمضمون المثل أن الشخص الذى لا أصدقاء له لن يكون له وزن كبير ويسهل اصدار حكم جائز ضده . وقد حكم ببراءة المدعى عليه فعلا (٥٤) ، وليس الأنانج أنفسهم على دراية بهذا الدور الحاسم الذى تلعبه الأمثال في تغيير آراء القضاة ، إذ أنهم قد اعتادوا إلى حد كبير استخدام العبارات المثلية في حديثهم اليومى كوسيلة لتلقين الصغار ، وفي أثناء الاحتفالات الطقوسية (٥٥) .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٩١ ، حيث أوردنا النص الإنجليزى لهذا المثل .

(٥٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة ، حيث يوجه النص الإنجليزى للمثل أيضاً .

J. Messenger, «The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System» in : Alan Dundes (ed.) The Study of Folklore, Prentice Hall, Inc., Englewood Chiff N. J., 1965, pp. 299-307.

(٥٤) يعرف حسن الشاي « المبارزة المثلية » Proverbial Phrase . ملخصاً لتعريف آرثر تايلور بما في كتابه The Proverb . يأتينا عبارة لا تكتفى أبداً ، وتختلف تماماً

أحد أفراد قبيلة الهوبى Hopi الهندية الحمراء ، أن ثلثها يتضمن شخصيات أو عناصر من التراث الشعبي استخدمت على نحو معين بحيث تعالج بنجاح مشاكل صاحب الأحلام – واسمها سام – في عالم الواقع . وتظهر في ثلاثة وسبعين حلمًا منها روح حارسة في شكل آدمي ، ولكن تصور عضو قبيلة الهوبى لها غامض غير محدد . يلعب صاحب هذه الروح الحارسة دور الصديق القوى الذى يرشد « سام » إلى الكنوز ، وينقذه من الكوارث ، وبهذا يأخذاته . وهو بصفة عامية يفيض على « سام » من حكمته وقوته . و « سام » مهموم لأنّه صياد فقير ، وحزين بسبب موت مواليدته الخمسة ، مذعور من عجزه الجنسي المؤقت ، وهو في أحلامه يصطاد الأرانب التي تحول إلى أطفال رضع تبكي ، ويعطيه الدليل حسوبا لاطعامهم . ويرى « سام » ثلاًث فتيات بیبن يسجدن ويحيطنه ، ولكنه يتربّد في الاستجابة لهن ، حتى يأمره دليله (الروح الحارس) بمضاجعتهن . حينئذ تحول الفتیات إلى كيران ذرة ، ويدرك « سام » أن فحولته التي استعادها حديثاً قد خمنت بطریقة سحرية محاصيل جيدة لأبناء قبيلته . وهكذا يخلق الروح الحارس في « سام » ثقته بنفسه عندما يواجه عالم الواقع الذي كان يشعر بعدم قدرته على التكيف معه .

« كذلك تصور لنا ممارسة التنجيم عند شعوب داهومى ، واليوروبى والأشانتى Ashanti في غرب أفريقيا ، وعند أهل البرازيل وكوبا أحد الأوجه الآخر لاستخدام التراث الشعبي وظيفياً ، اذ يستخدم أحد أساليب التنجيم المرتبط بالاله أيفا Ifa كلّا من القصص الأسطوري الخارق والقصص الخيالى لايجاد الحلول ولاقتراح القرابين التي يتبغى أن يقدمها العمالء الذين يستشieren العراف . يصف ويليام باسكوم هذا الأسلوب في مقاله عن التنجيم في ديانة الأيفا (٤٨) : يرتئى العراف الأشعار تبعاً لترتيب العجوب أو البذور التي يلقى بها على الأرض . ويفحظ بعض المراقبين أشعاراً قد تصطل إلى أربعة آلاف بيت ، بينما يحفظ كل

(٤٨)

William Bascom, Ifa Divination, 1969.

ومن الوظائف الأخرى التي يؤيدتها التراث القبلى تأكيد وتدعم him المعتقدات والسلوك العام والطقوس ، وخصوصاً من خلال الأساطير الخرافية القصصية . فقد حدث في داهومى – على نحو ما يخبرنا به ميلفيل هيرسكونيفيتز وزوجته – أن جمجم الملك أجادجا Agadga مرت في مطلع القرن الثامن عشر ، وطلب من منشديه نظمها ، ثم جمعها الملك جليلي Glele ثانية في أواخر القرن التاسع عشر . وكان لدى ملوك داهومى رواتهم الخصوصيين ، الذين كانوا يقومون بالقاء الأنساب العظيمة للحاكم على مسامعه قبل قيامه كل صباح . وكانت هذه التواريخ (أو كما تسمى محلياً هوينوهو hyenoho) – التي كانت تتضمن أو ترثى أو تغنى – تبتدئ بمطالع أسطورية خارقة حتى تصل إلى المتصور الحديثة . وهي بهذا تندّم السجل التاريخي بأسلاف الالهية للملك . ولقد كانت الهوينوهو تمثل المرجع الأعلى عند الفصل في قضايا الحقوق والمكانات القانونية والسياسية ، والاجتماعية والاقتصادية . وحدث ذات مرة أن نسى أحد الرواة لقباً من ألقاب التمجيد فلكله ذلك حياته . ويسجل ميلفيل هيرسكونيفيتز ذهول أحد الداهوميين عند سماعه حادثة من أحداث تاريخ قبيلته هو تكرر في هوينوهو (تواريخت) عائلة أخرى (٤٩) .

ويخلص دورسون في حديثه عن النظرية الوظيفية في دراسة الفولكلور مزيداً من الشوامد ، فيوضح أن الأساطير الخرافية القبلية قد تكون كذلك وسيلة لتأكيد الذات في الأحلام . فقد وجدت دوروثى إيجان D. Eggan (٥٠) من دراستها لثمانية عشر حلمًا من أحلام

٤٨ طبقتها من موقف آخر . على خلاف المثل الذى تستخدم صيغته مكتوبة وبدون تعديل تبعاً ل薨وف من حالة لأخرى . انظر نظريات الفولكلور المعاصرة ، مراجع سابق ، حاشية رقم ١٠٢ من ٩٢ .

(٤٩) المراجع السابق ، ص ٩٣ - ٩٤ . Dorothy Eggan, «The Personal Use of Myth in Dreams», in : Journal of American Folklore 68, 1955, pp. 445-53.

ينطلق منه الساحر أو المنجم (المحترف) والعميل الذي يلجأ إليه • خالساحر أو المنجم من ناحيته يتطلب من عميله ثقة كاملة — تصل إلى حد الایمان القاطع — فيتأثير الطرق الشعبية السحرية التي سيمارسها منه • كذلك العميل يبدأ في اللجوء إلى الساحر أو المنجم أو العراف وكله يقين من صدق الإجابة • وقد أوضحت خبرتنا الميدانية مع السحرة ، كما توضح كتب التراث السحرى بأنواعها المختلفة ، أن الساحر أو العراف يرجع النبوءات أو الوصفات الفاشلة التى لا تتحقق الأثر المرجو منها أو يتبيّن كذبها ، يرجع ذلك إلى العميل نفسه • وذلك لنقص في ايمانه (بنجاح العمل) أو تقصير في تنفيذ التعليمات المرسومة ، أو خطأ في تنفيذ الخطوات المتالية المعقدة ، أو عدم صدق النية على الوفاء بالذذر (إذا كان ذذر شيئاً لقاء تحقيق أمنيته ، ولكنه لم يكن صادق النية في ذلك) •^(٦١) •

ويشير دورسون إلى نفس هذه الظاهرة في منطقة ثقافية بعيدة أشد البعد عن المناطق التي تحدثنا عنها ، وهي بولينيزيا Polynesia

(٦١) وفي هذا المعنى يقول البون (أشهر ساحر مصرى مسلم) في كتابه شمس المعارف الكبير : « ... وإن لم تحصل الإجابة فمن تصريحك . فإن هذا الدعاء لا يخيب من دعا به موقتاً غالباً أكلاً للحلال ، صواماً قواماً ، صاحب صلاة ورباطة وصدق نية . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فن يدعوا والطمع حرام والشرب حرام وأن يستجاب له . فعليك بالحلال يستجب لك ، لأنك دعاء الأربلي ، والأصنفاء » . انظر أحد أبو الباس البون ، شمس المعارف الكبير ولطائف الموارف ، طبعة عباس عبد السلام شقرور بالفحامين ، القاهرة ، بدون تاريخ (حوالى ١٩٦٠) ، ص ١٠٧ . وانظر مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع عند محمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في المزارات المنسوبة للبون ، رسالة دكتوراه متقدمة ، (بالألمانية) ، بون ١٩٦٨ ، ص من ٩٠ - ٧٢ ، خاصة صفحتي ٩٠ - ٩٣ . وكذلك المراجع الواردة هناك . كذلك يلاحظ ابن المبارك في رسالته مؤكداً نفس المعنى ، ولكنه يزيد عليه قوله إن سرعة تحقيق الإجابة تتوقف على درجة تقوى التصوف أو الشخص الذى يتضرع إلى الله أو يتوسل بالعمل السحرى لتحقيق غايته . انظر ناصر الدين أبو عبد الله محمد ابن المبارك ، جواب من استفهم عن أسم الله الأعظم (خطوطة بدار الكتب المصرية ، القاهرة ، تحت رقم ٢٢١٨٠ - ب) ، تاريخ النسخة ٣ ربى الأول ٨٣٥ هـ (الموافق ١٤٣١ م) ، ص ٥٩ - ب .

منهم ألف بيت على الأقل . ويحكى النص قصة تقليدية ، وقد يقص المعرف قصة تتطابق على موقف عميله ، الذى يتقمص شخصية أسطورية أو شخصية أحد الحيوانات الواردة في القصة . وهكذا نجد في أحدي القصص التى أوردها باسكوم أن الفهد يرفض أن يقدم كيساً من أغلفة الفضة وأربع حمامات كقرابان عند اعداده لقطعة من الأرض ليبني عليها بيتاً جديداً . وبسبب ذلك نراه يفقد فيما بعد أرضه وبيته وحياته للتنيس . وهنا يدرك العميل توافر ضرورة القرابان وكذلك ، طبيعته ، فالتنجيم يعمل على أن تظل حصيلة ضخمة من القصص الشعبى بين شعوب غرب أفريقيا في حالة تداول دائم . ويرفض العرافون الاعتراف بالوجود العلماني المستقل للقصص الشعبية ، ويدعون أن الآلهة قد نقلتها في الأصل جميعاً لعراف الأيفا — تشرح بعض الأساطير أصول العرافة عند الفا أو الأيفا Ifa ، مما يضفي شرعية تاريخية على الوسيلة التي تقوم بدورها بالعمل على نشر القصص وتداولها^(٦٢) .

ولا يدرك المتشككون في طريقة الأيفا — على نحو ما يوضح باسكوم — أن العمالء لا يتذكرون سوى النبوءات الناجحة وينهرون النبوءات الفاشلة أو يرفضون تصديقها ، وبهذا بالهم من خلال نقل مسئولية اتخاذ القرارات إلى الأيفا ، على نحو يشبه إلى حد كبير لجوء المزارعين الأمريكيين الذين يحتاجون إلى الماء إلى سحرة الماء لكي يساعدوهم في مواجهة الأزمة المشحونة بالقلق النفسي ، كما أوضح رأى هيمان وأيفون فوجت في كتابهما البحث عن الماء بالسحر في الولايات المتحدة الأمريكية^(٦٣) .

والواقع أن من يشك في ثقة العمالء بالطرق الشعبية المختلفة للتنجيم أو الدعاء أو السحر أو غيرها إنما يفضل الموقف الفكرى الذى

(٦٢) دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٩٣ - ٩٥ .
(٦٣) Ray Hyman and Egon Vogt , Water Witching in the U. S. A.

حيث توجد طائفة من الأساطير التي تدعم عملية التنجيم أيضاً وقد شرح ويليام ليسا هذه الظاهرة في كتابه عن طريقة التنجيم في جزائر كارولايتر المعروفة باسم بوي Bwe^(١) . «فبمقدسي هذه الطريقة يقوم العراف بحساب العقد التي تعمل من خصوص أشجار النخيل أو أشجار جوز الهند ووضعها في اليد أو على حصيره ، ثم يقوم بالربط بين كل زوج من الأرقام الناتجة عن مائتين وستة وخمسين من التوافيق الممكنة في عملية العد وبين أسماء بحارة أسطوريين وهؤلاء البحارة خلقيهم الأله سوبونين Supunemen ، وعلمهم فن التنجيم ، الذين قاموا بدورهم - بتعليمهم لأنفسهم معينين من سكان الجزيرة . وفي بعض الأشكال الأخرى لهذه الأسطورة الخارقة يكون البحارة أزواجاً من السماء أو من البحر ، وينقل منجمو البوى - الذين تعتبر أشخاصهم مقدسة وتنظم الطقوس عاداتهم القردية - لعملائهم معلومات عن الكائنات الخارجية العدوانية والشريرة ، ويشهد سكان الجزر مثل الياب Yab والتروك Truck العرافين بخصوص آلية واقعة مهمة ، سواء وكانت صيد السمك ، أم بناء منزل ، أو القيام ببرحلة ، أو المرض أو الوقوع في الحب ، أو اعتناق المسيحية أو اختيار الحلفاء في حرب عالية . ومن الأشياء التي يخشها الناس هناك بشكل خاص الأخطار الناجمة عن عواصف التايفون ، ولذلك يلجأون بسببيها إلى العرافين . وهكذا تسيطر الأساطير الخارقة للبوى على المعاملات اليومية من خلال مباركتها للدور الذي يقوم به العرافون^(٢) . »

وقد نبه دورسون ، كما سبق أن أشرنا في دراسة سابقة لنا ، إلى أنه من الممكن تطبيق النهج الوظيفي في دراسة الثقافة المادية مثلاً يطبق

William A. Lessa, «Diving from Knots in the Carolines», (١) . . . Journal of the Polynesian Society 68, 1959; pp. 188 - 207.

(١) انظر : نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

على الأدب الشفاهي^(١) . وقد أوضحنا أن المستشرق الألماني هانز فينcker قد حاول ذلك في دراسته الرائدة عن الفولكلور المصري . حيث أولى فينcker أهمية كبيرة لبعض عناصر الثقافة - المادية من أدوات عمل ، وانتاج - في البيئة المصرية الشعبية . كذلك أشار دورسون في نظريات الفولكلور المعاصرة إلى محاولة بيتر بوجاتيريف في كتابه *وظائف الزر* الشعبى في الجزء المورافى من سلوفاكيا تحديد وظائف الزر الشعوبى بأنواعها المختلفة : السحرية ، والدينية ، والإقليمية ، والقومية ، والخاصة بجماعات العمر والجنس ، والخاصة بالحياة اليومية . ويعكس شكل الزر وظيفته المعينة ، كما يقرر بوجاتيريف أن النهج الوظيفي يوسع ميدان دراسة الأنثropolجيا بحيث يمكن دراسة مبانى القرية ، وأدوات الزراعة ، والترااث الشعبى الشفاهى جماعياً من وجهة النظر الوظيفية^(٢) .

* * *

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه النقطة - فيها يتعلق بالثقافة المادية بالذات - في ثانياً عرضنا التقديم التحليلي لكتاب الفولكلور المصري للألماني هانز فينcker ، انظر : محمد الجودري ، *الفولكلور المصري* ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، عدد سبتمبر ١٩٦٩ ، وكذلك المنشآت : محاضرات في علم الفولكلور ، مذكرات على الآلة الباسنة ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص من ٤٣ - ٧٠ ، خاتمة صفحة ٦٢ وما بعدها (وهو المماضي بعرض دراسة فينcker عن المهراث المصري) .

(٢) انظر دراسة بوجاتيريف : Peter Bogatyrev, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, 1969.

وانظر كذلك : نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص من ٩٩ - ١٠٠ .
ويذكر القاريء أن يرجع إلى هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً في الجزء الذي منصبه عن الثقافة المادية والفنون الشعبية من هذا الكتاب في وقت ترتيب بإذن الله .

الفصل السابع

النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبي

تمثل المدرسة البنائية أبرز التطورات النهجية التي ظهرت على مسرح العلوم الاجتماعية واللغوية وعلم الفولكلور خلال النصف الثاني من القرن العشرين . ويدلنا التتبع التاريخي لظهور هذه المدرسة الفكرية التي حاولت أن تطور أسلوباً جديداً ونهجها مستحدثاً في النظر إلى التراث الشعبي على وجه الخصوص أن جذورها الأولى تمتد إلى علم اللغة في أوروبا . ولكنها مع ذلك لم تتحصر فيه ، بل شعبت إلى بعض العلوم الاجتماعية التي أحس علماؤها اهتمامات الافادة من هذا النهج الجديد في رؤية موضوع دراستهم من منظور جديد « أكثر علمية » . وكانت الأنثروبولوجيا (الاجتماعية والثقافية على السواء) وكذلك الفولكلور من أبرز العلوم الاجتماعية التي حاولت تبني أساليب البحث البنائية (١)

أما في ميدان علم الفولكلور على وجه التحديد فتمثل البنائية أكثر النظريات التي ظهرت إبان المستينيات تأثيراً ، وأكثرها جميراً جذباً للاهتمام . وكان أصحاب التحليل البنائي قد استطاعوا تطوير بعض آرائهم قبل المستينيات بكثير . نذكر منهم على سبيل المثال العالم الألماني

(١) انظر حول هذا الموضوع ، دكتور محمود فهمي حجازى ، أصول البنوية في علم اللغة والدراسات الإثنولوجية ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٢ ، ص من ١٥١ - ١٨٠ . وكذلك محمد الجوهري ، سفر التكوين كأنطورة ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الخامس ، العدد الثاني ، يونيو ١٩٧٤ ، ص ٢٤٦ - ٢٥٤ . وأنطون شاهين ، البنوية واللاعقلانية ، مقال بمجلة المعرفة ، العدد ١١٦ ، تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧١ ، ص من ٧١ - ٨٥ . وأخيراً دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص من ١٢٧ - ١٣٣ .

ولكن دورسون يؤكد دون مواربة أن بروب هو دون شك الأب الشرعي لهذه الحركة الجديدة . فقد « كان بروب قد قدم مشروعه هذا عاماً ليحل محل تصنيف آرني ، إذرأى بروب أن تصنيف الحكايات الشعبية في ضوء شخصيات الحكاية — على نحو ما فعل آرني — أمرًا مضلل . ذلك أن نفس الفعل يمكن أن يأتيه في حكاية مختلفة غول ، أو تنين ، أو شيطان ، أو مارد ، أو دب ، ولكن الفعل يظل مع ذلك هو نفسه يتذكر ، ويعقب الحديث الآخر في تسلسل يشكل نسيطا ثابتا محددا ، على الأقل كما يحدث ذلك في مجموعة الحكايات الخرافية الروسية التي وردت ضمن مجموعة أفالانسييف Afanasev التي حلها بروب . ويسمي بروب ثنيات الحدث Action slots التي تملؤها الشخصيات العامة الواسعة الانتشار اسم البطل « والشرير » Villain وقد عدد بروب أحدي وثلاثين وظيفة من هذا النوع كما يشكل ترتيبها المتابع مورفولوجية الحكاية الخرافية وأمكن تحديد مكان كل حكاية روسية من المجموعة داخل هذا الإطار الهيكلي العام ^(٥) .

وقد كان مؤلف بروب المشار إليه بمثابة نقطة تحول حاسمة — وإن جاءت متأخرة بعض الشيء — في دراسات الفولكلور على مستوى العالم . وكانت سعد ستيت ثومبسون S. Thompson وكما سعد ستيت ثومبسون وكانت سعد ستيت ثومبسون S. Thompson . وغيره من الأمريكان بتصنيف آرني لدى ظهوره في أمريكا — بعد بضع سنوات من صدوره في فنلندا عام ١٩١٠ — إذ خلق شيئاً من النظام في فوقي الحكايات الشعبية الأمريكية ، كذلك سعدAlan دندس وغيره من الدارسين أكبن السعادة بترجمة دراسة بروب التي تأخرت حتى عام ١٩٥٨ . ولاشك أن هذه النقلة من أسلوب التنميط على أساس المضمون إلى التتميط على أساس البناء كان يناسب المزاج العلمي السائد في الخمسينيات والستينيات . فقد كانت الأنماط (الطرز) Types والموئفات Motifs تعكس أهواء

(٥) النظر : دورسون ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

رسالة علمية ، نسخة رقم ٢٠٢٢ ، ج ١ ، ص ١٨ - ٢٢ . (م ١٨ - الفولكلور)

«أندريله يوليس A. Jolles في كتابه «الأشكال البسيطة»^(٦) (الذى ظهر عام ١٩٣٠) . ويمثل هذا الكتاب محاولة لتحديد الأشكال الأولية الأساسية للتعبير الشعبي والأدبي . كما يدخل ضمن هذه الفتة اللورد راجلان Raglan بكتابه الذى أثار كثيراً من الجدل والنقاش ، والموسوم «البطل» (الصادر عام ١٩٣٠) . وقد حدد في هذا الكتاب تمديداً محكم النمط العام لأحداث حكايات الأبطال الكلاسيكية والأسطورية .

ثم جاءت دراسة العالم الروسي فلاديمير بروب Propp لنفوق هذه المحاولات وغيرها من محاولات التسريح البنائي . وقد نشرت الدراسة لأول مرة باللغة الروسية في عام ١٩٢٨ ، ثم صدرت لها ترجمة إنجلزية في عام ١٩٥٨ بعنوان «مorfologija hikajije shubbye»^(٧) .

وقد قام عالم الفولكلور الأمريكي المعاصرAlan دندس A. Dundes بتطبيق هذا الاتجاه في التحليل البنائي على مجموعة من الحكايات الشعبية عند هنود أمريكا الشمالية في كتابه «مorfologija hikajije shubbye عند هنود أمريكا الشمالية»^(٨) (الصادر عام ١٩٦٤) . وبذلك استطاع دندس أن يطبق التحليل البنائي على مجموعة من الحكايات التي كانت تعتبر في الماضي عديمة الملامح لا شكل لها . واستطاع أيضاً أن يقدم تصوره للنظرية البنائية من منظور فكري رحب . كذلك قام بعض علماء الفولكلور الشبان الآخرين من جيل دندس بصياغة بعض النماذج البنائية الخاصة في الرسائل العلمية وفي المقالات .

Jolles, André, Einfache Formen, Berlin, 1930.

Propp, Vladimir, Morphology of the Folktale, english translation, 1958.

Dundes, Alan, The Morphology of North American Indian Folktales, 1964.

الجمع الميداني العشوائي الذي كان سائداً من قبل . فلم تكن تربط تلك الأنماط والموسيقات ببعضها البعض ثمة علاقة جوهرية . ثم جاء بروب وشيد نموذجاً وكشف لنا عن الخطة التي فسرت بناء جميع الحكايات الشعبية الروسية .

شتراوس منهجاً آخر من مناهج التحليل البنائي للنصوص الفولكلورية قائماً على النظرية اللغوية ، وإليه يرجع الفضل الأكبر في محاولة إفاده الأنثربولوجيا بشكل مركز من منجزات البنائية في علم اللغة ، لأن هذه المنجزات هي الكفيلة في رأيه بتدعم الطابع العلمي للأنثربولوجيا وتأكيده . وهكذا وجدها يسوق الشوامد على ضرورة استخدام منهج التحليل البنائي الذي طوره اللغويون في الدراسات الأنثربولوجية الاجتماعية والثقافية . فيقول : « لا شك أن علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، وبرغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقى العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذي أحرز - مع الفارق البعيد - أكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذي يستحق - في الواقع الأمر - اسم العلم . وهو في نفس الوقت ذلك العلم الذي نجح في صياغة منهج ايجابي ، ونجح في معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوي بعض الالتراتامات . فكثيراً ما يرى اللغوي باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستثمرون منه المثال ويحاولون المدى في طريقه »^(٦) .

واقتحم شتراوس ميدان الدراسة البنائية للأدب الشعبي بمقاله المعنون « الدراسة البنائية للأسطورة » ، الذي اقترح فيه اتجاهًا جديداً تماماً في تفسير الأساطير . فقد كانت المدارس القديمة تحاول دائمًا التوصل إلى بعض الاستنتاجات من واقع المقارنة المبسطة بين الأساطير والثقافة التي تعيش فيها ، وكانت الأساطير في نظرهم أما تعكس وقائع الثقافة أو تشوهها ولكن لماذا إذن تتصرف الأساطير بكثير من الملامح المشابهة في أرجاء العالم المختلفة ؟ يعتقد شتراوس أننا

(٦) لين شتراوس في مقالة « التحليل البنائي في علم اللغة والأنثربولوجيا » الذي نشر لأول مرة في إحدى المجلatas اللغوية الأمريكية ، أعيد ترجمته في كتاب شتراوس ، « الأنثربولوجيا البنائية » الذي طبع بالفرنسية (١٩٥٨) والإنجليزية والآلمانية (١٩٦٩) . والنص نقلًا عن مقال محمود نهى جزارى ، المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

وقد جعل هذا الانجاز بروب يستائز بمحبة وتقدير علماء الفولكلور الشبان - خاصة الأنجلو-ساكسونيين - الذين تعجبهم دقة تعميمات العلوم الاجتماعية واستنادها إلى قدر كافٍ من البيانات . وكما أدرك دنديس فقد تغيرت الموضة السائدة في عالم الفكر ابن الثلاثينيات والأربعينيات من الجزء إلى الكل ، أو من الذرات الدقيقة إلى التصور الواحد الشامل المتكامل . وفي تلك الفترة أخذ الرواد يتكلمون عن فكرة المنظ في الثقافة ، وعن حركة النقد الجديدة التي تنظر إلى العمل الفني بكل ، وعن علم النفس الجسطالي Gestalt Psychology ، وعن الأبنية اللغوية .

وإذا استطاع التحليل البنائي أن ينجح في حالة ما ، فإنه قادر على النجاح في حالات أخرى . فقد فسر لنا الحكاية الخرافية الروسية ، ثم فسر بعدها حكايات هنود أمريكا الشمالية ، وعلى ذلك أدعى أصحاب التحليل البنائي أنه قادر على كشف وتوضيح أرصدة أخرى من الحكايات ، وأنواع أخرى من الأدب الشعبي : كالخرافات ، والحكايات الساخرة ، والألغاز . وبذلك يستطيع هذا المنجم أن يكتفى عن السياق الاجتماعي والبناء اللغوي كما يوضح النص الفولكلوري ويحدد التفصيلات الثقافية ، ويتبناها بالسلوك الناشئ عن غلبة التشقق ، ويربط بين الأنواع الأدبية الشعبية المختلفة ، ويزيد الموارد الوظيفية والتسلكولوجية دقة وضيقاً . تلك كانت بعض الآمال الطموحة التي تكونت عند أصحاب هذا الاتجاه البنائي في الفولكلور .

والى جانب هذا الاتجاه قدم عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي

كتاب أدموند ليتش « سفر التكوين كأسطورة »^(٤)

يحمل هذا الكتاب الصغير الحجم الكبير القيمة عنواناً له اسم أحد المقالات الثلاثة التي تمثل كل محتوياته ، وأعني هنا المقال الأول : « سفر التكوين كأسطورة » .

وقد سبق للمؤلف أن نشر هذه المقالات في أماكن متفرقة فنشر المقال الأول « سفر التكوين كأسطورة » لأول مرة في مجلة « ديسكوفوري » Discovery (التي اندمجت الآن في « ساينس جورنال » Science Journal) المجلد الثالث والعشرين ، مايو ١٩٦٣ .

Edmund Leach, Genesis as Myth and other Essays. Cape editions, London, 1969. (١)

وانظر مقالاتنا عن هذا الكتاب الذي سبق الإشارة إليه .

Edmund Leach واحد من أربع علماء الأنثropolوجيا البريطانيين المعاصرين ، ولد في بريطانيا عام ١٩١٠ ، ودرس الرياضيات والعلوم الميكانيكية في جامعة كيمبرidge ، وحصل على درجة الليسانس في الآداب من تلك الجامعة عام ١٩٢٢ ، والتحق بخدمة الحكومة بعد تخرجه من الجامعة ، حيث اشتغل عدة سنوات في الصين عاد بعدها إلى إنجلترا ، حيث شرع في دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، على كل من ماليزيا وسريلانكا ورومانيا وفرنسا ، واستمر في إطارات دراسة هذه للقيام برحلة علمية إلى كردستان في عام ١٩٣٨ ولكنها اخترت بسبب الظروف الدولية آنذاك التي سبّبت انفلات العرب العالمية الثانية . وقد كانت نفس تلك الظروف سبباً في نشل ترتيباته للقيام برحلة علمية جديدة طويلة إلى بورما في عام ١٩٣٩ ، ثم قدر له أن يجوب معظم الأجزاء الشهادية من بورما في الفترة من خريف ١٩٣٩ حتى صيف ١٩٤٥ بوصفه شاباً في جيش بورما . وبعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها عاد إلى بريطانيا حيث حصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ ، وقام في أعقاب ذلك بإجراء سلس في سارواوك . ثم عين عضواً ببرلمان التدريس بمدرسة الاقتصاد التابعة لجامعة لندن ، وتخلّ عن وظيفة أستاذ مساعد بذلك الجامدة ، فوقى عام ١٩٦٦ خلف الورود آلان Annan كمعيد لكلية « كينج » بجامعة كيمبرidge حتى كانت معاشرة رايت Reith التي أقامتا عام ١٩٦٧ مناسبة سلطت عليه أصوات الجمهور العام ، ولفتت إلى أنظار الجميع ولكن ذلك على حرصه على متابعة بحوثه ونشاطه العلمي . كتوحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بلاده .

يمكن أن نعثر على اجابة على هذا التساؤل في البناء المنطقي الموجود داخل العقل الإنساني ، بما في ذلك العقل « البدائي المهمجي » وقد استشهد لييفي شتراوس بأسطورة أوديب وبعض أساطير هنود أمريكا الشمالية فشرحها على أساس مجموعات أو « حزم العلاقات » .

ويقارن ريتشارد دورسون R. Dorson بين هذين الاتجاهين الأساسيين في التحليل البنائي للأنواع الأدبية الشعبية فيقول : « نلاحظ أن نسق لييفي شتراوس يعتمد على تصنيف وترتيب الملامح القصصية في الأسطورة على نحو معين بحيث تكشف عن البناء الكامن وراء تلك الملامح ، بينما يتبع نسق بروب خط القصة نفسه . وتمثل هاتان النظرتان أبرز أنواع التحليل البنائي ، اللذين يقترح دنس أن نطلق عليهم مصطلحاً : المنهج التموزجي Paradigmatic والمنهج التركيبية Synntagmatic (استقاقاً من مصطلح Syntax أي بناء الجملة ، وهو ترتيب كلمات الجملة في أشكالها وعلاقاتها الصحيحة) . وذلك على أساس أن لييفي شتراوس يسعى إلى التوصل إلى المثال أو النموذج Paradigm أو الإطار التصورى الكامن وراء الأسطورة ، على حين يضع بروب بناء التحكيمية (أو ترتيب أجزائها في أشكالها وعلاقاتها الصحيحة) في محل الأول من اعتباره . وتعنى هذه الأساليب البنائية وغيرها إلى تخفيف الأنواع الفولكلورية إلى نماذج وصيغ عامة »^(٥) .

وسوف نعمد فيما يلى إلى تقديم دراسة نقدية لكتاب أدموندليتش « سفر التكوين كأسطورة » تستعرض من خلالها النظرية البنائية في دراسة الأدب الشعبي ، ونحاول أن نتبين توافق الضعف ونواحي القوة فيها . ذلك أن كتاب ليتش هذا هو الا محاولة لتطبيق منهج التحليل البنائي (كما هو معروف عند لييفي شتراوس) على بعض قصص الكتاب المقدس . فالنظرية البنائية هي المنطلق الأساسي لمؤلف هذا الكتاب ، وهي الخلية العامة لكل ما يطرحه من قضايا .

أما المقال الثاني المعنون «حقيقة سليمان» فقد نشر لأول مرة في المجلة الأوربية لعلم الاجتماع ، المجلد السابع ، عام ١٩٦٦ ، من صفحة ٥٨ إلى صفحة ١٠١ .

ونشر المقال الثالث وعنوانه «الولادة العذرية» في الأصل في (أعمال المعهد الأنثروبولوجي الملكي لبريطانيا العظمى وأيرلندا) عام ١٩٦٦ .

على أننا لا نرى في المقال الأول ما يميزه عن سائر المقالات بحيث يستحوذ على عنوان الكتاب ، اللهم إلا أنه أقدمها جمياً وأسبقهما إلى النشر . أما فيما عدا هذا فواضح أن عنوان هذا المقال هو أكثرها جمياً طرافة وجذباً للقاريء ، ولا بد أن يكون وقع الاسم على ذهن القاريء قد أعب دوراً – على الأقل – لدى الناشر في تفضيله اسمه للكتاب كله .

أما المقال الرئيسي في الواقع بين هذه المقالات الثلاث فهو المقال الثاني بلا جدال . فهو من الناحية الشكلية البحتة يشغل أكثر من مساحة المقالتين الآخرين مجتمعين ، وهو من الناحية الموضوعية أخصبها جمياً . كما أن هناك اعتباراً آخر ، ربما كان هو أهم هذه الاعتبارات جمياً بالنسبة لنا ، أنه أكثر دلالة على فكر المؤلف وأفصاحها عن موقفه العام ، وذلك من خلال القضايا المنهجية والعلمية التي يثيرها فيه .

وسنعتمد في عرضنا لهذا الكتاب إلى تقديم الموضوع الأساسي لكل من فصول الكتاب الثلاثة على التوالي ، محاولين توضيحه بكل ما يمكن من تصوّص نقلها عن المؤلف ، على أن الإسهام الأساسي الذي نراه في مؤلف ليتش ليس فقط التحليل البنائي لتلك القصص الثلاث ، وإنما طرح ومناقشة بعض القضايا العامة المتصلة بتطبيق متنه التحليل البنائي في دراسة الأنواع الأدبية الشعبية . وكثير من تلك القضايا يتميز بأهمية منهجية كبيرة ، لم تحظ حتى الآن بما هي حديقة به من اهتمام في الكتابات العربية المحدودة عن الموضوع . ذلك رأينا أن شرك القاريء في مناقشة

ليش بعض تلك القضايا في فقرة مستقلة ثم نختتم عرضنا ببعض الملاحظات النقدية والتقييمية .

(١) قصة خلق الكون :

ويتمثل تحليل التركيب الثنائي للأسطورة أحد الانجازات الرئيسية التي تدين بها دراسة الأساطير لاسهامات ذلك الفرع الثاني المشار إليه من الاتجاه البنائي . وهو الاتجاه الذي ارتبط باسم رومان جاكوبسون ، ثم باسم كلووديني شتراوس .

يوضح ليتش في البداية أن التقاضيات الثنائية سمة جوهريّة من سمات عملية التفكير الإنساني . وتلاحظ أن أي وصف للعالم يجب أن يميز المفاهيم عن بعضها في الصورة التالية : « إن س هو ما ليس غير س » . فالشيء حي أو غير حي ، ولا يستطيع الإنسان أن يصوغ تعبيراً يوضح مفهوم الشيء الحي الا من خلال الاشارة إلى نقificeه وهو الشيء « الميت » . كذلك البشر اما ذكور او غير ذكور . وأفراد الجنس الآخر اما يمكن الاتصال بهم جنسياً او لا يمكن . وتلك هي بوجه عام أكثر أنواع المقابلة أهمية في التجربة الإنسانية بأجمعها .

وتتّهم الأديان في كل مكان بال نوع الأول من المقابلة ، وأعني المقابلة بين الحياة والموت . فالذين يحاولون – في رأي المؤلف – أن ينكر الرابطة الثنائية بين الكلمتين . هو يفعل ذلك من خلال خلق الفكرة الغريبة عن « العالم الآخر » ، وهو : أرض الموتى التي توجد فيها الحياة الأبدية . ويلاحظ أن الصفات التي تتصفى على ذلك العالم الآخر هي بالضرورة تلك التي لا تتطابق على عالمنا هذا فالانتصارات والقصور في هذا العالم يقابلها الكمال في العالم الآخر من كل وجه من الوجوه . الا أن هذا الترتيب المنظقي للأفكار تترتب عليه نتيجة غير مستجدة معه في الواقع ، اذ يتّهم الله إلى ذلك العالم الآخر ، ومن ثم تصبح « المشكلة » المحورية في الدين هي محاولة خلق نوع من الصلة بين الإنسان والله .

ونلاحظ هذا النمط العام في بناء كل أسطورة أو نسق أسطوري معين ، إذ تبدأ الأسطورة فتميز أولاً بين الآلهة والبشر ، ثم تهتم بعد ذلك بالعلاقات والصلات التي تربط بين البشر والآلهة . ويشير المؤلف إلى أن هذه الجوانب موجودة ضمناً في التعريف المبدئي الذي قدمه .

كذلك الشأن بالنسبة للعلاقات بين الجنسين (الذكور والإناث) .
فإذ كل مجتمع بشري قواعد فيما يتعلق بالزنا بالمحارم والزواج من الخارج . وعلى الرغم من أن تلك القواعد تختلف من مجتمع بشرى لآخر مجتمع آخر فإنها تعنى دائماً — في أي زمان أو مكان — أن جميع الإناث تتكون بالنسبة لأى ذكر إلى فتدين اثنين على الأقل : نساء منا تكون العلاقات الجنسية معهن عبارة عن زنا ، ونساء ليس منا ، يباح الاتصال الجنسي بهن ، ولكننا سرعان ما ندخل في تناقض مرة أخرى إذ كيف كان الوضع في بداية الخليقة ؟ فإذا كان آباءنا الأول أشخاصاً ينتسبون إلى نوعين مختلفين ، فماذا كان ذلك النوع الآخر ؟ ولكن إذا كانوا جميعاً من نوعنا نحن ، فلا بد أن العلاقات بينهم كانت عبارة عن زنا بالمحارم ، ومن ثم فنحن كثنا أبناء خطيبة ، وتقدم أساطير شعوب العالم حولاً مختلفة ومتعددة لهذه المخلة تظل هي كما كانت من قبل . فإذا كان منطق تفكيرنا يقودنا إلى تمييز النحن عن الآخرين ، فكيف يمكننا أن نعبر المفهوة ونخلق علاقات اجتماعية وجنسية مع « هؤلاء الآخرين » دون أن نضحي بما نفهمه أو نختلف معها ؟

وهكذا نجد أن هذا الجانب من جوانب الأسطورة يظل ماثلاً ملحاً برغم اختلاف البيانات وتعدد المذاهب . إذ ما زلنا نجد في كل نسق أسطوري سلسلة ثابتة من المقابلات الثنائية ، كالمقابلة بين ما هو بشري وما هو فوق بشري ، وبين الفاني والباقي ، وبين الذكر والأنثى ، وبين المشروع وغير المشروع وبين الخير والشر . . الخ يتبعها دائماً نوع من « الوساطة » بين كل من هذين النوعين المتقابلين .

وتتم تلك الوساطة Mediation دائماً عن طريق ادخال نوع ثالث « غير سوى » أو « شاذ » في ضوء المفاهيم العقلية العادلة . وهكذا نجد الأساطير مليئة بكائنات خرافية عبارة عن وحوش خرافية ، وألة متجسدة ، وأمهات عذاري . . . الخ . فهذا النوع الثالث غير قياسي أو شاذ بالقياس إلى تلك المفاهيم النمطية ، وهو كذلك من طبيعة مختلفة ، وهو أخيراً شئ مقدس ، وهو دائماً البؤرة التي تدور حولها كل المحرمات Taboo وكل الأوامر والتواهي الشعاعية .

ويشير ليتش إلى تطبيقات هذه الأفكار في دراسة أساطير شعوب معينة مما أجزأه الباحثون البنائيون . ويشير على وجه الخصوص إلى أسطير شعب البوبييلو Pueblo الهندى الأحمر الذى ترکز على المقابلة بين الحياة الموت ، فنجد في هذه الأساطير تقسيماً للعالم إلى ثلاثة أنواع: إنزراعة (وتعنى الحياة) وال الحرب (وتعنى الموت) ، والمصيد (وهو نوع وسيط بين النوعين حيث أنه يعني حياة للبشر ، ولكنه يعني موتها الحيوانات التى يجري صيدها) . ويشير إلى أسطير أخرى من نفس المجموعة تحدد تقسيماً ثالثاً مختلفاً عن هذا : الحيوانات أكلة الحشائش (أي تلك التى تعيش بدون قتل) ، والضوارى (التى تعيش من خلال قتل حيوانات أخرى) ، والملحوقات أكلة الجيفة (وهو نوع وسيط بين النوعين طالما أنها تأكل اللحم ، ولكنها لا تقتل لكي تأكل) . ويقر المؤلف أنه يهدف من وراء حشد كل هذه الرموز إلى أن يوضح أن الحياة والموت ليسا بالتحديد وجهي عملة واحدة ، فاليس الموت هو بالضرورة المرحلة التي تعقب الحياة (صفحات ٩ - ١٢ من الكتاب) .

بعد أن فرغ المؤلف من مناقشة تلك القضية العامة ، ينتقل إلى استعراض ثلاث قصص من قصص سفر التكوين في الكتاب المقدس هي: قصة خلق العالم في سنته أيام . . وقصة جنةeden ، وأخيراً قصة قابيل وهابيل . وهو يتبع نفس أسلوب التحليل البنائى للقصص الثلاث ، بحيث

أن استعراض أهدافها يكفي لاعطاء فكرة كافية عن الكل . وفيما يلى تحليله لقصة خلق العالم .

اليوم الأول : تمييز السماء عن الأرض ، والنور عن الظلام ، والنهار عن الليل ، والمساء عن الصباح .

اليوم الثاني : الماء (الخشب) في السماء (أى المطر) ، والماء العقيم في الأرض (أى مياه البحر) تتوسط بينهما السماء .

اليوم الثالث : البحر في مقابل اليابسة . تتوسط بينهما «الجشائش الخضراء ، وبذور الأشجار (نباتات الحبوب : القمح والشعير والذرة والأرز) ، وأشجار الفاكهة ». وهذه النباتات جميعاً تنمو على الأرض اليابسة ولكنها تحتاج لنموها إلى الماء . وهى تصنف بأنواع «تحمل بذورها في داخلها» ، ومن ثم تختلف عن الأشياء الأخرى التي تتولد عن امتصاص جنسين كالحيوانات والطيور

وبذلك اكتمل خلق العالم ككيان ثابت (أى ميت) ، وتنقابل مرحلة الخلق هذه الأشياء المتحركة (أى الحية) .

اليوم الرابع : وضع كل من الشمس والقمر المتحركين في السماء الثابتة الساكنة ، وأصبح كل من النور والظلام بمثابة بدليين (كما أن الحياة وأنوث أصبحا بدليين) .

اليوم الخامس : خلق السمك والطيور كأشياء حية تنقابل تعارض البحر واليابسة السابق الاشارة إليه ، ولكنها يمثلان في نفس الوقت عوامل وبسيطة بين السماء والأرض من ناحية وبين الماء المالح والماء العذب من ناحية أخرى .

اليوم السادس : خلق الماشية (الحيوانات الأليفة) ، والضوارى (الحيوانات المليوحة) ، والزواحف . وتنقابل هذه الأشياء الثلاثية

التقسيم الثلاثي الذى سبق الاشارة اليه فاليوم الثالث لا أن التقسيم هو فقط المخصصة لاطعام الحيوانات ، أما كل شيء آخر ، بما في ذلك لحوم الحيوانات ، فمخصص لاستخدام الإنسان . ثم جاء فيما بعد في سفر اللاويين (الاصحاح الحادى عشر) أن المخلوقات التي لا تدرج تحت هذا التقسيم الصارم للعالم — من هذا مثلاً الأحياء المائية التي لا زعنف لها ، والحيوانات والطيور التي تأكل اللحوم أو الأسماك الخ — هذه المخلوقات تصنف كأشياء «مكرورة» والزواحف والأشياء الزاحفة تعتبر شاذة بالنظر إلى الأنواع الرئيسية : الطيور والأسماك والماشية ، والضوارى ، ومن ثم تعتبر مكرورة منذ البداية^(٩) . ثم يؤدى هذا التصنيف بدوره إلى تناقض شاذ . من ثم كان على مؤلف سفر اللاويين (الاصحاح الحادى عشر) لكي يمكن الإسرائييليين منأكل الجراد أن يقول شرطاً خاصاً لتحريرهم أكل الأشياء الزاحفة . فتفتول الآية الحادية والعشرون من الاصحاح الحادى عشر (لاويين) : «الإله تأكلونه من جميع دبيب الطير الماشى على أربع . ماله كراعان حقوق رجليه يثبت بهما على الأرض» . ويعمل ليشن على هذا النص بأن عمليات التمييز الثنائي لا يمكن أن تسير إلى مدى أبعد من هذا .

وقد تم خلق الرجل والمرأة في نفس الوقت . وأوحى إلى نظام المخلوقات كله أن يكون مثراً ويتناقض ، ولكن مشكلات الحياة في مقابلة الأنوث والزنا في مقابل التناقض السليم لم تتمس هنا على الاطلاق .

والملاحظ على اتجاه ليشن الأساسي في معالجة هذا الموضوع أنه قد ركز على مسألة القواعد المنظمة للسلوك الجنسي ، والخروج عليها لكي يوضح كيف أن عدداً متعدداً من صور التكرار ، والقلب (أو العكس) والتنوعيات يمكن أن تدعم «رسالة» واحدة متستقة . ويقول عن ذلك :

(٩) انظر : سفر اللاويين ، الاصحاح الحادى عشر ، الآيات ٢ - ٤ .

« إننى لا أعنى أن ذلك هو النمط البنائى الوحيد الذى تنطوى عليه تلك الأساطير » (١) .

ويستطرد المؤلف قائلاً : « على أن طرافة التحليل الذى قدمته لا يمكن فى الحقائق وإنما فى عملية التحليل نفسها . بدلًا من النظر إلى كل أسطورة كثىء قائم بنفسه له « معناه » الخاص به ، يفترض ، — منذ البداية — أن كل أسطورة تمثل جزءاً من كيان مركب وأن أي نمط يظهر فى أسطورة معينة سوف يتكرر ، سواء بنفس المقدمة أو فى صورة تنويعية عليه ، فى أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب . من ثم يتضح البناء المشترك بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها » .

وما ان يرد ذكر أي عدد من الأساطير في خلفيتها الدينية حتى « يشعر » الإنسان بمثل هذه النماذج البنائية ، ويتنقل المعنى المراد توصيله كما يوصل الشعر المعنى إلى حد بعيد . وعلى الرغم من أن المستمع العادى لا يكون واعياً كلياً بما نقل إليه فان « الرسالة » تتقل بمعنى موضوعى تماماً . ولذلك فإذا أمكن اعداد البرامج بشكل سليم فإن الحاسوبات الالكترونية يمكن أن تؤدى التحليل الفعلى أفضل من أي إنسان بكثير ، وعلاوة على هذا يبدو من الواضح أن نفس الاتساع (النماذج) تقريباً تتكرر في أشد أنواع الأساطير تبايناً . وهذه حقيقة تبدو لى على جانب عظيم من الأهمية السينكرونية ، والسوسيولوجية ، والعلمية . فهنا نصادف حقيقة ظواهر وأوضحة جلية هي تعبير عن وقائع غير ظاهرة وغير مرئية .

(أ) حقيقة سليمان :

يسعى المؤلف في هذا الفصل الثاني إلى التتحقق من حقيقة التناقض في بيانات العهد القديم عن أصل سليمان . فيبدأ أولاً بتقرير وجود هذا

التناقض ، ثم يحاول أن يقدم تفسيراً لوظيفة هذا التناقض ودلاته . ومن خلال محاولة تفسير هذا التناقض ، يقنعوا بأن النظر إلى العهد القديم كأسطورة كفيل بأن يفسر هذا التناقض ويجعل له دلالة . ثم ينتقل أخيراً إلى التركيز على نقطتين بالذات في دراسة هذا التناقض ، وسنفصل القول في تلك الموضوعات على التوالى .

ففيما يتعلق بالتناقض في بيانات العهد القديم حول أصل سليمان ، يلاحظ ليتش أن التوراة — من ناحية — تحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود ، وخاصة سفر نحميا ، تحريراً ما قاطعاً . ولكننا نجد — من ناحية أخرى — في سلسلة ثالثة سليمان أن داود من أصل نصف موآبى (أى غير إسرائىلى) ، فهناك إذن نوع من التناقض في هذا .

وهنا يميز ليتش بين نوعين من التناقض : تناقض بنائى (وهو عبارة عن تضارب في المضمن في أمور جوهرية عظيمة الشأن) وتناقض في المضمن (وهو عبارة عن عدم اتساق في التفاصيل القليلة الشأن الواردة في نسخة القصة) . والنوع الثانى من التناقض هو الأكثر انتشاراً . وهو يرجح في الغالبية العظمى من الحالات إلى تعليلات وتفسيرات محرفة من جانب محررى النص الذى يقحمونها على النص بهدف القضاء على تناقضات تبدو أخطر وزناً وأعظم شأنًا . ونجد أن الانحراف الكامل مثل هذا التضارب هو الذى يجعل هذه النصوص « التارikhية » مادة صالحة للتحليل البنائى . اذ في ظل مثل هذه الظروف لا يصبح البناء الأساسى للقصة بعد تحت السيطرة الواعية لمحررى النص ، ومن ثم يتميز بطبع خاص مميز . وعند هذا الحد لا تصبح القصة مجرد تتبع فى الأحداث ، وإنما تتحول إلى دراما حية حقيقية .

وإذا تأملنا الواقع العملى كما تنقله علينا نصوص العهد القديم وجدناه لا يفرق تعرضاً قاطعاً وأضحا وجازماً بين القريب والغريب ، أو بين الإسرائىلى وغير الإسرائىلى . يقدم ليتش خريطة عامة لموزيع

(١) انظر : ليتش ، مقدمة كوكين كأسطورة ، مترجم سابق ، ص ١٢ .

القبائل في أرض فلسطين يخلص من تحليها إلى أن التمييز بين الأسرائيليين والأغرب ليس تميزاً محدداً أسود وأبيض ، وإنما توجد بين الأسرائيلى «الحقيقى» والغريب «الكافر» سلسلة طويلة من الظلال ومن القرابة المتردجة ، وهنا يتساءل المؤلف كيف يمكن في ظل مثل هذه الظروف الالتزام بقواعد الزواج من الداخل ؟

ثم يتعقب المؤلف التناقض في صورة أخرى ، إذ يخبرنا «التاريخ» أنه كانت هناك مملكتان أسرائيليتان : مملكة أسرائيلية في الجنوب (ملكة يهودا) ومملكة ثانية في الشمال (ملكة أسرائيل) . فكيف يتضمن تقبل هذه الحقيقة والعهد القديم يؤكد أن أبناء أسرائيل يجب أن يكونوا شعباً واحداً وليس شعبيين منفصلين ؟ هل أبناء المملكة الشمالية أسرائيليون حقيقة أم أغرب ؟ الواقع أن النص يراوغ في هذه النقطة ولا يقدم أجابة محددة . وان كنا نلاحظ أن نصوص العهد القديم تتضمن - ضمناً - أبناء المملكة الشمالية في وضع أدنى ، بل ويعاملهم في بعض الأحيان ككفار كليه (١١) .

ولتكن نجد البيتين المذكورين يتضاهران دائماً أبداً ، ويعامل النص تلك الزيجات كزيجات شرعية ، مما يعني - في هذا السياق بالذات - أن الشماليين هم في النهاية أسرائيليون . وأبناء نفس الدين ! فهل يمكن اذن أن تعتبر المملكة الشمالية كياناً شرعياً ؟ ولكن التسليم بأمر كهذا ينطوي على تناقض مع ضرورة وحدة البيت المالك الإسرائيلي في أبناء يهودا ، والأهل الواحد لسليمان وللقديس . فوجود مملكتين يمثل أذن نوعاً من التناقض في ذاته .

ويخلص المؤلف من استعراض عشرات التفاصيل - التي لن يتسع المجال لاستعراضها - إلى أننا لو وضعنا تفاصيل النص بجوار بعضها

(١١) انظر على سبيل المثال بميرزا راغب عن هذا الموقف في قصة آماب سليمان الإسرائيلي ، كما في المقدمة إلى كتابه «الله في العصر» . إنما يشير إلى سليمان الإسرائيلي في المقدمة إلى كتابه «الله في العصر» .

لوجدناه متتاقضاً أشد التناقض . ولا نجد أمامنا سوى «التاريخ» مليء بأحداث عشوائية لها بناء «الأسطورة» وما تزيد أن تقوله الأسطورة نيس هو بالتحديد ما يريد محرروها التعبير عنه واعين ، وأنما هي تعبير عن أشياء كامنة وأصلية في الثقافة اليهودية التقليدية كل (١٢) .

و هنا تتضح لنا خائدة هذه النظرة إلى نصوص العهد القديم ، فالأسطورة كما أشار لييفي شتراوس من قبل - تحاول أن تتضمن حلولاً لأشياء يستحيل حلها في الواقع ، وأن توفق بين متناقضات لا يمكن بغير الطريق الأسطوري التوفيق بينها . وهذا التوفيق أو الحل الوسط خاص بوضع اليهود في المجتمع . فهم يرغبون في السيطرة على مجتمعهم فيه أهلية . ومع كونهم أقلية فهم لا يريدون الامتناع في هذا البحر الخضم والا فقدوا وحدتهم وهو يتمم التي هي مصدر قوتهم .

يسعني المؤلف في توضيح هذا التناقض الأساسي باستعراض بنائي لمخطط العلاقة الزوجية في قصص العهد القديم على النحو التالي :

١ - تحريم الزنا بالمحارم وأرتباطه بقاعدة الزواج من الخارج ، كأساس لتكوين اتحادات زواجية بين جماعات متعارضة داخل مجتمع سياسي واحد .

٢ - قاعدة الزواج من الداخل كأساس للحفاظ على وحدة الجماعة الدينية . وتلحظ هنا التناقض بين هذه القاعدة وبدأ تحريم الزنا بالمحارم ، أو بين الزواج من الداخل والتسليم بأن المجتمع يتكون من جماعات متعارضة متعددة يؤلف الزواج بينها .

٣ - يميز محررو العهد القديم طبقاً لهذا بين الشعب الإسرائيلي

(١٢) انظر : ليشن ، المترجم السابق له من آثاره بـ «الله في العصر» .

مروراً بداود حتى القديس يوسف . ولم يرد في هذه القائمة كجدات لسليمان سوى أربعة شخصيات من شخصيات العهد القديم . فما هي هذه الشخصيات وما هي السمات المشتركة التي تجمعها بحيث اختارها مؤلف هذين السفرين ليقنع بها المسيحيين اليهود أو آخر القرن الميلادي الأول ؟

ويخلاص المؤلف من عرضه إلى أن تقصص هذه النساء تدور جميعا حول محور واحد يتركز حول التساؤل عما إذا كان من الممكن لاسرائيلي « نقى » أن ينجب أبناء شرعيين من امرأة غير اسرائيلية ، أو العكس إذا كان من الممكن لامرأة اسرائيلية أن تحمل بطفل بعد معاشرة رجل ليس باسرائيلي نقى . والاجابة عن المسؤولين بالمعنى المحدود هي النفي بالطبع . إلا أن القصص القانونية كتلك المتضمنة في الزواج الليفراطي (أي زواج أرملة المتوفى بشقيق زوجها) أو في المبدأ الفائق بأن « ابن البغي لا أب له » تجعل المسألة أقل تحديداً ووضوحاً وأصعب على التحليل القاطع النهائي .

فإذا تساءلنا عن السبب في ادراج مثل هؤلاء النساء «المشبوهات» في سلسلة نسب الملك سليمان ، لوجدنا أن الإجابة بالقطع تصبح عديمة المعنى خالية من كل دلالة في ضوء الظروف السياسية التي سادت أرض فلسطين بعد ذلك ككيان متميز عن اليهود كجماعة دينية ، ولكن إذا أخذنا تلك القصص بمعناها الواسع لوجدناها تتيح القول بأن الملك سليمان ليس فقط سليل بيت يعقوب (اسرائيل) ، وإنما هو بنفس القدر سليل بيت « عيساو » Esau « أડوميٽ » Edomite ، بل و « هيث » الكلعناني . معنى هذا أنه الوريث الشرعي للملك كل تلك الأراضي والمالك .

وإذا كان هذا التفسير يمثل نوعاً من المراوغة والتناقض فإن هذا بالتحديد هو ذلك النوع من المراوغات والتحايلات التي ينطوي عليها «التاريخ الأسطوري » ، وذلك إن صحت تفسيرات ليفي شتراوبين (١٩٣ - التولكتور)

وبين غير الإبراهيليين . ولكننا نجد هنا – كما نجد في الطبيعة – فئاته وسيطة لا هي إسرائيلية تماماً ولا هي غربية كلية : كأبناء راشيل ، وبيت يوسف ، وقبيلة بنiamين ٠٠٠ الخ .

من خلال هذا المدخل يحاول المؤلف أن يدرس هذا التناقض بالتفصيل معتمداً على التحليل البنائي للقصة . ويقدم لتحليله هذا بملحوظة أساسية يقول فيها :

« إن التحليل البنائي يتطلب تحديد مجموعة من القصص واستخراج النساء المشتركة بينها جميعاً ، وبما أن العهد القديم يتضمن عدداً هائلاً من القصص المتميزة التي يمكن من وجهة نظر معينة اعتبارها جميعاً عناصر مجموعة واحدة ، فإن التحليل البنائي الكامل يتطلب منا ربط هذه القصص جميعاً معاً . ولكن هدف هنا محدود عن ذلك بكثير . فكل ما أود أن أوضحه أن التتابع الزمني لأحداث تاريخ الكتاب المقدس نفسه قد ينطوي على دلالة « بنائية » معينة . ولهذا الغرض فما على إلا أن أختار مجموعة فرعية من القصص التي تبدو أكثر صلاحية للتخليل الجزئي . ولا شك أن تحديد نقطة البدء أمر جزاف ، فلنبدأ بطرح المشكلة التالية : ما هو الأساس القانوني لسيطرة سليمان على ملك أرض اسرائيل كلها ؟ » .

بعد هذا يبدأ المؤلف في تتبع الإجابة على تسؤاله الأول عن كيفية اكتساب حقه هذا فيستعرض السبل المختلفة لاكتساب الشرعية أو حق السيادة على شيء معين ، كالشراء ، والوراثة . ويفصل إلى أن الوراثة هي السبيل الوحيد المشروع مشروعية كاملة . وفي ضوء هذه النقطة فإن معرفة سلسلة النسب تصبح ذات أهمية فائقة . وحاسمة فيما هي سلسلة نسب سليمان التي تخوله هذا الحق ؟

يتبع المؤلف سلسلة نسب سليمان كما جاءت في الانجيل (سفر متى وسفر لوقا) . وهي تعدد أربعة عشر جيلاً بين ابراهيم وسليمان

للامسطورة بوجه عام . كما أن تلك القصص توضح نقطة أخرى أكثر عمومية ، « وهي أن الاشم في الأساطير سعة ذات معنى مزدوج أشد الازدواج تقترب بها من التقوى والورع . فنبابيل – الذى ذبح أخيه هابيل – قد أصبح لذلك شخصاً مقدساً يتمتع بحماية الله وعنياته . كذلك البغاء في الكتاب المقدس ، فمع كونه « خطأ » وأثما ، إلا أنه يمثل سجيلاً يسيراً إلى القدس والورع من خلال التوبة والندم . فقد كانت ثامار ، وراحاب ، ورووث جميعاً بغايا على نحو ما ، ولكنهن مثل مريم الجدلية قدسيات . كذلك العكس يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً . فالحماس ازداد في أداء الواجبات الشعائرية يمكن أن يتمحول إلى التقيض في بعض الأحيان ، ويجعل من مؤدى تلك الشعائر آثماً ومخططاً . ولعلنا لو تأملنا شرور « شاول » عن كثب لوجدناها شديدة الشبه – بشكل غريب – بفضائل داود » (١٣) .

بعد ذلك ينتقل المؤلف ، بعد أن فرغ من مناقشة الدلالة البنائية لسلسلة نسب سليمان ، ينتقل إلى استعراض النظام الثنائي الكامن في التسلسل الزمني لأحداث قصة سليمان كما وردت في الكتاب المقدس . وهو يتنهج في هذا العرض أسلوب الكشف عن البناء الثنائي للقصة ، وما بين هذين العنصرين النقيبين من عنصر ثالث وسيط . « ففي الاصحاح التاسع والعشرين من سفر حموبل الأول نجد المقابلة بين « شاول » (من بيت بنiamين) وداود (من بيت يهوذا) ومن ثم المقابلة بين الاسرائيلي والأجنبي . ثم نجد داود (أى بيت يهوذا) يتحالف مع الأجانب » وهكذا (١٤) .

وفي نهاية هذا الفصل يقدم المؤلف تلخيصاً بارعاً لنتائج دراسته المستفيضة عن حقيقة سليمان ، ويعده تلك النتائج على النحو التالي :

(١٣) انظر المرجع السابق ، ص ٦٤-٦٥ .

(١٤) قارن المرجع السابق ، ص ٧٠ وما بعدها . ولن يسع المقام بالطبع لاستعراض بقية نتائج هذا التحليل .

أولاً : يوضح التحليل أن التتابع التاريخي – في هذه الحالة – له في ذاته دلالة بنائية . وهو أمر يميز تلك الحالة بالذات عن سائر المواد التي تعرضنا لها بالدراسة في هذا الفصل .

ثانياً : أن التحليل قد استفاد استفادة كبيرة من التفاصيل المتعلقة بسلسلة النسب وبالأسماء الجغرافية التي وردت في النص بكثرة . وأن الواقع أن اتجاهات التفسير تتباين حول دلالة هذه الأمور . فعلماء الlahorot المحظوظون اليهود والمسيحيون على السواء ، يفترضون سلفاً بوجه عام أن هذه التفاصيل لم تعد ذات شأن وأنها فقدت كل أهمية ودلالتها . هذا بينما كان كتاب القرن التاسع عشر ، باحترامهم الزائد لحقيقة « الحقيقة الانجليزية » التي لا فساد فيها ، يرون أنه من الضروري تفسير سلسلة النسب هذه عن طريق افتراض وجود ذاكرة شعبية تعي الحركات القبلية القديمة . أما بالنسبة لعالم الأشروبولوجيا فإن تفاصيل النسب تنطوي على أهمية فائقة . فهو يسلم بأن تفاصيل علاقات القرابة وروابط المصاهرة « لا تذكر » الا كثیر لتأكيد حقوق معينة .

والحالات التي قمت بتحليلها تقدم دليلاً أكيداً على صحة هذا الافتراض وقد أوضحت في ثانياً استعراضي لتلك الحالات أن العمليات الفكرية عند مؤلفي وجامعي الكتاب المقدس تختلف عن عملياتنا الفكرية على نحو خاص . وتبدو لي تلك النقطة ذات دلالات كبيرة لفهم التاريخ القديم .

ثالثاً : أن هذا النوع من التحليل يستند إلى فرض أولى مؤداته أن النص في مجموعه يجب أن يعالج كوحدة وكيان كلٍّ مترابط ، ويتعارض هذا الموقف تعارضاً حاداً مع منهج الدارسين التقليديين المتزمتين . فإذا حسافت هؤلاء الدارسون تكراراً صريحاً أو عدم اتساق . . . الخ فإنه يعتبره دليلاً على فساد النص . وهنا يرى أن مهمته تتتمثل في استخلاص الحقيقة من الزيف ، وفي تمييز الرواية القديمة عن رواية أخرى قديمة

وهذا . فالنص في نظر الدارس التقليدي ليس وحدة وكياناً كلياً وإنما الخليط من الوثائق التي يمكن فصل بعضها عن بعض . ولم يسع في معالجتي اطلاقاً إلى تحدي هذه القضية . ولكنني حاولت أن أدرس النص كوحدة . ولو تناولنا النص كوحدة مترابطة فسوف يختفي التمييز العادى بين الأسطورة والتاريخ فالشريعة التاريخية في المهد القديم تكون تاريخاً أسطورياً متكاملاً كان بمثابة تبرير لحالة المجتمع اليهودي في وقت معين عندما وصل ذلك الجزء من نص الكتاب المقدس إلى مستوى من الاستقرار التقريبي كشريعة دينية^(١٥) .

(٤) الولادة العذرية :

يبدأ ليشن مقاله الثالث المعنون «الولادة العذرية» Virgin Birth بتوضيح المناسبة التي دفعته إلى بحث هذا الموضوع . وهي خلاف علمي بينه وبين البروفسور شبيرو Spiro حول تفسير البيانات الإثنوجرافية التي تدعى أن بعض القبائل البدائية (خاصة بعض قبائل سكان استراليا الأصليين) يجهلون طبيعة الأمومة الفسيولوجية . ومن ثم لا يرون ثمة علاقة بين المعاشرة الزوجية وحمل الأم . وإنما يقدّمون لذلك تفسيرات مختلفة ولكن ليشن يرى أن تلك البيانات لا تعنى أنهم يجهلون العلاقة بين المعاشرة والحمل . «فالتفسير الحديث للشعائر التي وردت عنهم يعني أن العلاقة بين ابن المرأة وأفراد عشيرتها زوجها في هذا المجتمع تتّسّع من الاعتراف العام بروابط الزواج ، وليس عن حقائق المعاشرة وهو وضع طبيعي للغاية»^(١٦) .

ويربط المؤلف هذه القضية الجزئية بقضية أخرى أعم وأشمل هي الأساوب المتبع في إجراء المقارنة الأنתרופولوجية . فهذا الأسلوب يتوقف

يدوره على نوع «المعنى» الذي تضفيه نحن على البيانات الإثنوجرافية المتوفّرة لدينا .

«فعندما يقرر الباحث الإثنوجراف أن «آفراد القبيلة» سيعتقدون أن . . .» فهو بذلك يقدم وصفاً لعقيدة معينة . . . لشيء يصدق على الشفاعة لكل . . ولكن البروفسور شبيرو (وجميع ذوى الاتجاه التأثيرى الجديد الذين يفكرون مثله) يريدون عيناً الاعتقاد بأن الشواهد يمكن أن تنبئنا بأكثر من ذلك . . إن العقيدة والطقس (أو الشعيرة) يجب أن يتطابقاً مع الاتجاهات السينكولوجية الداخلية لمؤيديها . وما علينا إلا أن ننكر في عادات مجتمعنا لنرى كيف أن الأمر ليس كذلك . ذلك أن نسبة عالية من القبائل الانجليزيات يجترن طقس المرور الذي يتمثل في أحد احتفالات الزواج الدينية في كنيسة انجلترا و يحدث في خلال هذا الاحتفال أن يقدم الزوج لفتاة خاتماً ويرفع خمارها ، وينثر عليها الزهور ، ويعظّها القسيس عن أهمية تنجّاب الأطفال ، وينثر الأرز على رأسها إلى آخر ذلك من الممارسات التي تشبه إلى حد ما الممارسات التي وصفها روثر Roth عن قبائل نهر التولى Tully السوداء . ولكن كل تلك الممارسات لا تنبئ على الاطلاق عن الحالة النفسية الداخلية للعروسين المشار إليها . فلا أستطيع أن أستخلص من تلك الشعائر ما تخسّ به ولا ما تعرفه . فقد تكون ملحة تماماً وصراحة . وقد تعتقد - بدلاً من هذا - أن الزواج الكاثوليكي أمر جوهرى بالنسبة لضمان سلامه أولادها شيئاً بعد ، ومن المؤكد أن جهلها بالتفاصيل الدقيقة لفسيولوجيا الجنس قد يكون بنفس درجة وعمق جهل عروس عند سكان استراليا الأصليين . ونلاحظ من ناحية أخرى أن شعائر الزواج الانجليزية تكشف للملاحظ الخارجي الكثير عن العلاقات الاجتماعية الصورية بين الفئات المختلفة في ذلك المجتمع وهو أمر يصدق بنفس القدر على السكان الأستراليين الأقلين»^(١٧) .

(١٧) ليشن ، المراجع السابعة ، ص ٨٩ .

(١٥) ليشن : سفر التكوين ككتاب مأمور ، من ٧٩ وما يليها .
(١٦) المراجع السابق ، ص ٨٧ .

ويستطرد ليشن بعد ذلك في استعراض الاعتبارات العامة التي تنفي عن الشعوب البدائية جهلها بالأبوة الفسيولوجية ، مما لا مجال لاستعراضه هنا (صفحة ٩٤ وما بعدها) ويأخذ بعد ذلك في تحليل أسباب هذا الموقف من جانب العلماء الذين يرون هذا الرأي من خلال استعراض مواقف الدارسين السابقين من قضية «الولادة العذرية» في المسيحية . وهي مواقف ترجع إلى اعتبار هذه الظاهرة رواسب من ثقافات قديمة « مختلفة » ، أو إلى عدم اتاحة أساطير الديانات الراقية للبحث الأنثروبولوجي بمناهجه الحديثة أصلاً .

ويرى ليشن أن الباحثين الذين أدلو برأي في تفسير جهل البدائيين للأبوة الفسيولوجية قد تأثروا في ذلك بالدراسات النظرية التطورية السابقة حول مختلف نظم الحياة . ومن تلك دراسات ماك لينان ولويس مورجان . خاصة ربط ماك لينان بين الشيوعية الجنسية ونظام الانتساب للأم من ناحية ، وبين هذا النظام الأمومي والجهل بالأبوة الفسيولوجية . ومن ثم ظل الباحثون بعد ذلك يتمسون هذا الجهل بالأبوة الفسيولوجية حينما وجه نظام الانتساب للأم^(١٨) .

وأخيراً يتصدى المؤلف في الجزء الثاني من المقال ، لتحليل الاعتقاد في الولادة العذرية مستهدياً في ذلك بموقف عالم حده بوضوح : وهو أن الأنثروبولوجي يعتمد أساساً بالبحث عن أوجه الاختلاف بين حياته (الراشية) وحياة الشعوب الأخرى (البدائية) . ولكن ليشن نفسه يهمه من هذه المقارنة استخلاص أوجه التقارب والتشبه بين حياتنا ومعتقداتنا وحياة ومتقدرات أولئك « البدائيين » .

أبرز القضايا المنهجية والعلمية التي يثيرها الكتاب

لعل القيمة الحقيقية لهذا الكتاب لا تمثل فيما قدمه من دراساته لمشكلات محددة مشخصة (على أهميتها الكبرى وطراحتها كما أوضحنا) بقدر ما تمثل فيما أثاره من قضايا ذات طبيعة منهجية أو ذات طبيعة عامة . فقد أكد بوضوح البناء الثنائي للأسطورة (وقد عرضنا لمناقشته هذا الموضوع في سياق ، حديثنا عن مقاله الأول) . وناقش بالفاضحة منهجه في التحليل البنائي وما يرتبط به من مشكلات تعدد النصوص ، وصيغها المنتهدة وهي مشكلة ذات وزن خطير لكل من يتصدى لدراسة الأدب ، الشعبي بأنيواعه جميعاً . وتعرض كذلك لفرق الجوهرى والهام بين أسلوب المقارنة على أساس المضمون ، والمقارنة على أساس البناء ، ودلالة ذلك بالنسبة للتخليل البنائي الذي يقدمه . وقيمة هذا التمييز أنه يغير نظرة الباحث تغييراً أساسياً إلى تفاصيل الأسطورة أو الأساطير موضوع الدراسة ، وإلى تبيان ظل التفاصيل من زاوية لأخرى .

وعلاوة على تلك المشكلات الهامة أثار المؤلف بعض مشكلات تطبيق المنهج البنائي عند شراؤس ، وعلاقة ذلك بتحليلاته التي يقدمها ، ونوع المادة التي اختارها لهذا التحليل ، وكذلك تعرض مشكلة تنوع وتقرب روايات الأسطورة الواحدة ، وحاول أن يقدم جهداً أحلياً في تحديد خوائد منهج التحليل البنائي وقيمة العلمية التي تبرر ما يبذل فيه من جهود .

ولما كان المقام لا يتسم لاستعراض تلك القضايا والمشكلات جميعاً ، فسوف نقتصر فيما يلى على مناقشة القضايا والموضوعات الثلاثة الأخيرة .

(١) مشكلات تطبيق المنهج البنائي عند شراؤس :

أشار بعض المعلقين المحدثين على مؤلفات ليفى شراؤس إلى شيء قد يبدو نوعاً من عدم الاتساق بين نظريته وتطبيقاته لتلك النظرية ، غالباً

شتراوس لم يقدم لنا كتابه « التفكير البدائي » على أنه تصوير للتفكير البدائي في خصوصه ، وإنما قدمه لنا باعتباره أسلوباً أساسياً في ترتيب العالم وتنظيمه بوسائل التعبير اللغطي . وقد تكون إلى جانب هذا الأسلوب أنواع أخرى من المنطق ، ولكن البنائية تدعى أنها تعبير عن الطابع العام للنفس والعقلية البشرية أينما وجدت وأنني وجدت ، من ثم ذن من الواجب أن تثبت وجودها في كل فرع وفي كل مستوى من مستويات الثقافة ، وفي كل نوع من أنواع المجتمعات ، بدائياً كان أو متقدماً .

ولكنا نلاحظ أنه عندما يتضمن ليфи شتراوس لعرض منهجه بالتفصيل — كما فعل في كتابه « الأبنية الأولية للأبوة » أو أحدث من ذلك في كتابه ذي العنوان الطريف « النبي والمطبخ » — فإنه في عرضه هذا يقتصر اهتمامه على الأنساق الشديدة البدائية التي لا تتوفر لدينا عنها سوى شواهد اثنوجرافية ضئيلة كل الضالة وتنعدم أي بيانات تاريخية عنها كلياً . وقد تساءل نقاد شتراوس — وخاصة بول ريكور Paul Ricoeur — عما إذا كان النجاح البارز الذي أحقرزه منهجه ليفي شتراوس راجعاً إلى نوع المادة التي طبق عليها قبل أي شيء آخر . فيما يتعلق بتفسير الأساطير لاحظ ريكور ، أنه على الرغم من أن ليفي شتراوس قد بدأ شرح أسلوبه المنهجي بالاستعانة بأسطورة أوديب فإنه لم يعد بعد ذلك اطلاقاً للتمدد لتفسير أي أساطير أو مواد أسطورية مأخوذة من مجتمعات تاريخية من مجتمعات الحضارة الغربية . فنجد أن جميع تحليلاته التفصيلية التي أعقبت ذلك قد دارت حول أساطير من النوع « التوتمي » من بيئات موغلة في البدائية . أي من أساطير تتتميز بالخلط الواضح بين الكائنات البشرية والحيوانات ، ولكنها تتصرف بالافتقار كلياً إلى أي بيئات ذات تتابع زمني تاريجي واقعى أو خيالى ، ويرى ريكور أنه قد يكون هناك ثمة تناقض جوهري بين الأساطير التوتمية التي من هذا النوع وأساطير الشعوب المتحضررة وهكذا نجد أن التفسير التقليدي في كل من اليهودية والمسيحية قد استند إلى فرض مؤداه أن الكتاب المقدس نفسه يؤلف تاريخاً مقدساً ، يعتبر عنصر التتابع

الزمي محوراً أساسياً من محاوره . وينظر رجل اللاهوت إلى الكتاب المقدس على أنه سجل تتجلى فيه أراده الله خلال عمليات التاريخ . على أننا لا نستطيع هنا أن نفصل أهمية الرسالة الأسطورية ، ودلائلها عن التقسيم بأن تلك الأحداث تجري وفق تتابع تاريخي معين ، وبغض النظر عن مصدر بعض القصص الواردة في الكتاب المقدس فإن الأسلوب الذي تم به التأليف بينها قد أضفى عليها وحدة معينة . فهي ليست مجرد « مجموعة من القصص » وإنما هي عبارة عن قصص تتكون تاريخاً مقدساً ، وهذا العنصر التاريخي بالذات هو الذي يضفي على العهد القديم قيمة كرم لوحدة الشعب اليهودي .

وهما يتساءل المؤلف تساؤلاً محقاً لا يكفي يمكن اذن ارتباط هذا التتابع الزماني الجوهرى للتفسير التقليدى بتراكم التحليل البنائى ؟ ويريد ليش على هذا التساؤل الأساسى بأن الأسطورة الحق تفتقر إلى عنصر التتابع الزماني بمعناه الدقيق المحدد ، فالبداية والنهاية يجب أن تفهمها وتحسماً في نفس الوقت . ولا يمكن تبيان أهمية أي موضوع إلا من خلال العلاقات القائمة بين العناصر المكونة للقصة . والتتابع هنا ليس الا عملية إعادة ترتيب متصلة لبعض العناصر المتوفرة فعلاً منذ البداية .

ومن هذه الناحية فإن تحليل ليفي شتراوس للتتابع الأسطورية يقترب افتراضياً شديداً من تحليل فرويد للتتابع الحلم . ومن المافت للنظر والعجب فعلاً أن الأحداث الواردة في الحكايات الأسطورية لسكان آسيا والأمريكتين توصف صراحة بأنها قد وقعت في « الحلم » ولعل هذا الوصف أن يوضح بحق السياق الزماني لجميع الحكايات الأسطورية تفريباً التي تصدى ليفي شتراوس لتحليلها بنائياً حتى الآن .

أما فيما يتعلق بالرد على انتقادات ريكور فقد رد ليفي شتراوس بأن العذر العلمي يتطلب ضرورة التقدم ببطء وتدريجياً في طريقة

ولذلك فعندما يقول ليفي شتراوس ان نصوص الكتاب المقدس قد تعرضت «للتشويه» فلعله يقصد بذلك أن العمليات الفكرية الجامعي ومحرري الكتاب المقدس قد سارت في اتجاه مخالف للتأثيرات العشوائية غير الفكرية لبناء الثقافة اليهودية القديمة ، الآخر الذي جعل تلك الأخيرة تستعصى على الفهم .

ويشير ليتش إلى أنه يعتقد أن ليفي شتراوس سوف يرفض بالتأكيد أي تفسير ببائي لنصوص الكتاب المقدس على أي أساس آخر خلاف هذا . فعنصر أي السطورة (أو «رموزها») لا يكون لها في التحليل البنائي أي معنى خاص فطري كائن فيها . فالعنصر لا تكون له أي دلالة الا من خلال وضعه في البناء الكلى وفي ضوء علاقاته بعناصر المجموعة الأخرى كلها . وهكذا نستطيع أن نقارب أسطورة بأخرى وتقارب الأوضاع المتباعدة التي تشغله تلك العناصر داخل كل منها والعلاقات المتبادلة بين تلك العناصر المختلفة ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك دون أن نأخذ في اعتبارنا السياق الاثنوجرافى الكلى الذى تعيش فيه تلك الأسطورة وتشير إليه وتدل عليه . وهو أمر أكدته شتراوس نفسه من قبل .

ويخلص ليتش رأيه في موقف شتراوس هذا بأنه مفرط في الحذر ، وبرغم ذلك سوف يواصل العمل في تطبيق منهج ليفي شتراوس في التحليل البنائي في مشروع لم يجد شتراوس نفسه حماساً شديداً له^(١٩) .

(ب) مشكلة تنويع وتكرر روایات الأسطورة الواحدة :

يوضح المؤلف هنا احدى القضايا التي تهم دارس الاتصال ودارس الأساطير (أو الأدب الشعبي ، والفوكلور بصفة عامة) ألا وهي تنويع وتكرر روایات نفس الأسطورة ، وكذلك نفس الحكاية الشعبية .

التحليل . إلا أن اقتصاره حتى الآن في تطبيق منهجه على ظروف موجلة في البدائية لا يجب أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن هذا المنهج غير قابل للتطبيق على ظروف أكثر تقدماً ورقباً . كما رد شتراوس نفسه بأن أدمندليتش (مؤلف كتابنا هذا) قد أثبت كفاءة هذا المنهج في التطبيق على قصص الكتاب المقدس وخاصة قصص سفر التكوين ، وأن كان شتراوس نفسه يلتزم الحذر فيما يتعلق بتقييم نتائج هذه التحليلات . بل إن شتراوس قد ذهب إلى مدى أبعد في التحفظ على أعمال أدمندليتش إذ ترر أن أساطير العهد القديم قد تعرضت «للتشويه» من خلال العمليات الفكرية الراقية التي أقحمها محررو الكتاب المقدس . ومن ثم فإنه يعتقد أن أي تحليل بنائي لثل هذه القصص سوف يكون مثابة تضييع للوقت بدون طائل .

ويرد المؤلف على ذلك قائلاً : « الواقع أنتي يجب أن أتعترف بأنني لا أستطيع أن أفهم تماماً الأساس الذي بني عليه شتراوس رأيه هذا » . ونعمل رأيه هذا يرتبط بقضيته العامة التي تقول أن المجتمع عبارة عن كيان كلي يتلخص جوهره في بناء معين . ويتجلى هذا البناء في أشكال مختلفة ، كالأسطورة ، والطقس وقواعد الزواج ، والقواعد القانونية . . . الخ . ومن الطبيعي أن تتبادر تلك الأبنية جغرافياً من مكان إلى آخر ، وزمانياً من زمان إلى زمان . ويتحول البناء إلى بناء قريب من خلال التباين الجدلية لمعاصره المكونة له . وستتواءز تلك التباينات الجدلية لنمط بنائي معين بطريقة عشوائية عبر المكان وعبر الزمان ، فإذا كان هذا البناء ينطوي على «رسالة» معينة ، فإنها لا تكون بذلك رسالة موضوعية بشكل واضح من جانب أي فرد معين ، وإنما تكون ثمرة النسق ابتكاري كله ، وأكتابنا نلاحظ على الفكرين من ذلك أن تفسير أي نمط بنائي سوف يعتمد على توزيع عشوائي لمعاصر النسق-الأكثر سطحية من حيث المعنى وبرغم ما ينطوي عليه هذا من تناقض ، خاصة في التعبير عنها بسلسلة المبارزة الشديدة الأيجاز ، إلا أنها تتفق مع أسس نظرية الاتصال التي انصهرت منذ أمد بعيد انصرافاً كاملاً في نظريات علم اللغة العام .

(١٩) المرجع السابق ، من ص ٢٧ - ٣١ .

فيبدأ بعرض وجهة نظر مهندس الاتصال في تحليل تلك المشكلة وهم يرون أن المشكلة تثور عندما يريد شخص معين (هو المرسل) أن يبعث برسالة مرموزة إلى شخص آخر (هو المستقبل) في ظل خلفية تداخل معينة (هي الموضوع مثلاً) فالاعلام يشير من ناحية إلى درجات الاختيار المتاحة للمرسل لفك رموز رسالته . ويشير من ناحية أخرى إلى درجات الاختيار المتاحة للمستقبل لتفسير الشيء الذي يتلقاه (والذي يكون بالضرورة من الرموز المقولبة أصلاً علاوة على الموضوع المشار إليها) ففي مثل هذا الموقف يكون الاطناب الشديد عاملًا فعالاً في تصويب الأخطاء التي تحدثها الموضوعات في مادة الرسالة المقولبة .

اما بالنسبة لتفكير الإنسان المؤمن فإن الأسطورة تحمل إليه رسالة هي كلمة الله . والاطناب بالنسبة لهذا الإنسان عامل فعال في تأكيد الحقيقة التي يؤمن بها . أما الأسطورة الوحيدة الفريدة فأقرب إلى الرسالة المختلطة اختلاطًا سينماً مشوشًا بالمواضيع المشار إليها . وتجد حتى أكثر المؤمنين يقيناً وقد دخله شيء من الشك في تحديد ماهية المسمون الذي تتعلق به الأسطورة تحديداً دقيقة . أما في حالة الاطناب والحسو الكبير فتجد المؤمن قادرًا على الاحساس بأن كل رواية من الأسطورة — حتى وإن اختلفت فيما بينها في بعض التفاصيل — متواعدة وتدعم في قلبها المعنى الجوهري لسائر الروايات .

أما نظرة دارس الأنثروبولوجيا إلى تلك المشكلة فيرى المؤلف أنها تختلف عن ذلك . فهو لا يأخذ بدأة بفكرة وجود مرسل المهي لرسالة ما تحويها هذه الروايات من الأساطير . ولا يرى إلا أن هناك أكثر من مرسل . أو أكثر من مصدر صدرت عنه هذه الروايات . وتصبح وظيفة الاطناب هنا العمل على زيادة المعلومات ، أو عدم يقين الوسائل المتاحة لحل رموز الرسالة . ويفسر لنا هذا الوضع الأمر الذي يعتبر بانقطع أغرب الظواهر الدينية على الاطلاق ، وأعني به الانتقام العاطفي المتخم بمعتقدات طائفة أو مذهب ديني معين . ثم نجد طائفة

متناولة من الأساطير التي تنتشر بين أبناء الديانة المسيحية جميماً مثلاً ، بحيث إننا نجد من الأمور الملفقة أن أفراد كل طائفة مسيحية يستطيعون اقناع أنفسهم بأنهم وحدهم الذين يملكون سر الحقيقة التي أوحى الله بها . ومن شأن القضايا المجردة لنظرية الاعلام أن تباعدنا على فهم هذا التناقض الذي أشرنا إليه .

(د) فوائد منهج التحليل البنائي :

بعد ذلك يطرح المؤلف تساؤلاً هاماً وطريفاً عن جدوى استخدام هذا المنهج ، ما هي على وجه التحديد فوائد التحليل البنائي في دراسة الأدب الشعبي بصفة عامة والأساطير على وجه الخصوص ؟ لماذا نرقق أنفسنا بعمليات المقارنة البنائية بين أنماط المكابيات والأساطير المختلفة وما هي دلالة ادراك أوجه الشبه أو الاختلاف بين أبنية المكابيات ؟ .

يمهد المؤلف لاجابتة عن هذا التساؤل الأساسي ، بالقول بأنه لا توجد في الواقع فوائد عملية محددة يمكن ايرادها كرد مباشر على هذا التساؤل ، ففائدة استخدام المنهج قائمة جمالية في المقام الأول . وهو يقارن هنا متعة الباحث الذي يستخدم منهج التحليل البنائي بمتعة رجل الرياضيات الذي يشعر أن حلاً ما لمسألة معينة أكبر « وجاهة » و « سلاسة » من حل آخر « غير وجاهة » لنفس المسألة . ولذلك كان جدوى التحليل البنائي لا يمكن أن تقوم من خلال منظور ضيق على أساس أي معيار عملى لأن تساؤل : هل يؤدى هذا الاتجاه في البحث إلى أي نتيجة مفيدة ؟ ويؤكد ليتش أن ابراز « سلاسة » « العمليات اللاشعورية للعقل الانساني » هو قيمة في ذاته ، حتى وإن اختلفنا فيما بيننا عن طبيعة الدور الذي تؤديه تلك العمليات العقلية الإنسانية .

ولكنه ينتقل بعد هذا التمهيد الطريف إلى الرد على المباشر على هذا التساؤل عن جدوى التحليل البنائي . فيقول إن اكتشاف نمط بنائي موحد في مجموعة من البيانات الانثوغرافية من شأنه أن يؤدى بنا إلى

المقارنة بين أشياء كان يستحيل علينا اجراء مقارنة بينها فيما مضى .
كما أنه يدعونا الى طرح مزيد من التساؤلات من نوع جديد على مستوى
ملموس وأكثر واقعية من الدراسة الانثropolجافية . ويضرب مثالا على
ذلك بالإشارة الى قصة تضخيم « يفتاح الجلعادى » بابته (٢٠) . وكذلك
الى قصة خداء اسحق (على خلاف قصة الفداء في القرآن الكريم التي
تنص على أن إبراهيم قدم ابنه اسماعيل وليس اسحق للذبح) . ويلاحظ
المؤلف أن التوفيق الشديد في التفاصيل الجغرافية للقصتين توضح أن
هناك على الأقل مكانين مختلفين يسميان « مذبح » في نصوص التوراة .
ولذن النظرة البنائية مستقدونا بعد ادرراك تلك الحقيقة إلى محاولة التعرف
عما إذا كانت تربطهما بالقدس أي رابطة ما خلاف عمليات التبديل
والتحريف في السرد الأسطوري .

ولكن ليش ينتقل من هذا المستوى العام الشامل في الكلام عن
فوائد التحليل البنائي إلى مستوى أكثر تحديدا وأكثر تشخيصا إلا وهو
أهمية التحليل البنائي للتتابعات الزمنية . فيشير إلى القضية التي أثارها
ريكور Ricoeur وهي أن نص الكتاب المقدس - كما هو أمامنا -
عبارة عن تاريخ زمني ، وليس مجرد أسطورة لا ترتبط بزمان معين .
فما هي صلة النقطة بموضوعنا ؟

الواقع أن حتاائق الموضوع على جانب كاف من الوضوح ، فعلاوة
على ما يحويه الكتاب المقدس من حديث عن القوانين والعادات القبلية
ومواعظ الأنبياء ، فإن المحور الأساسي للتوراة يقدم اليتنا كما لو كان
تارينا للشعب اليهودي منذ بدء الخليقة وصولا إلى عصر عزرا ونحنيا .
كما أنه من الأمور الواضحة كل الوضوح أن العهد القديم يحوى بين
دفتيه مواد أخذت من مصادر متباينة ومنتوعة كل التتنوع ثم صهرت مع

عنيبة تحرير مأهورة وربما متكررة . على أن هذا ليس مثيرا في ذاته .
فالواقع أن معظم هذا الكلام يمكن أن يقال عن أي كتاب تاريخ
من أي نوع ، سواء كان التاريخ الذي يتحدث عنه الكتاب حقيقيا أم
كاذبا ، أو مختلفا كلية . فالواقع أنه قد حدث بالفعل في الماضي أحاديث
ووقائع لا تكاد تقع تحت حصره . ولكن شريحة صغيرة فقط من تلك الوقائع
المحديدة هي التي توصف بأنها « تاريخ » . وتنتمي العملية التي يتم
بمقتضاها اختيار مزيجا من الصدقه البختة والمصلحة المقصودة
الهادفة لحرر هذا التاريخ ، ولكن النتيجة النهائية التي تخرج في آخر
المطاف تدل شيئا جزافيا تماما ، فقد احتلت الأحداث السياسية مكانة
مؤثرة في السجلات التاريخية لأن صفوتها الناس في كل مكان وزمان كانوا
يؤمنون بإنما رأساً بأهمية السياسة . ولكن هذا الحكم ليس في الواقع
 سوى حكم قيم ، فإذا كان مؤرخو المالك القديمة قد كتبوا عن أمور
 أخرى فاننا لا نجد حديثهم عن تلك الأمور أقل أهمية من حديثهم عن
 السياسة .

فائزون اليمام الذي يوجهه دارس علم الاجتماع الى نفسه فيما
يتعلق بالتاريخ وفيما يتعلق بالأسطورة على السواء هو : « لماذا وردت
هذه الواقعة بالذات (ولبيست أي وقائع أخرى) في القصة بهذا الشكل
بالذات (وليس بأي شكل آخر) ؟ ولا يكفي رجل الاجتماع أن يقنع
بالاجابة التقليدية للمؤرخ على هذا التساؤل وهي : « لأن ذلك هو
 ما حدث فعلًا » وذلك ببساطة لأنه قد حدثت فعلًا أمور أخرى كثيرة
 مما لا ذكر له في القصة على الإطلاق ، فما هي علة ذلك ؟

ونحن الباحث ذا الاتجاه البنائي له اجابة من نوع خاص على هذا
 النوع من التساؤلات . فهو يرى أن دلالة الموضوعات (العناصر) الفردية
 في أي نوع من القصص تكمن في طريقة ترتيبها في نمط معين . فالشيء
 الذي يلغى انتباه الباحث البنائي ليس هو مضمون أي قصة معينة ،

وانما اختلاف نمط قصة معينة عن قصة أخرى . كذلك يجب أن ينطبق هذا المبدأ على القصص التي تسمى « تاريا » تماما كما ينطبق على تلك التي تسمى « أساطير » .

ويعتقد أى انسان شريف يكتب تاريخاً أن ما يكتبه حقيقي وواقع ، بل قد يعتقد في حالة التاريخ الديني بأنه فيما يكتبه إنما هو يصدر عن وحي من الله . ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يستطيع أن ما يكتبه هو الحقيقة الكاملة . فذلك الذي يسجله على أنه حقيقة واقعة ليس سوى ذلك الجزء من الكل الذي يعتبره ذلك المؤرخ هاما . ومن الواضح أن مضمون تلك الأهمية التاريخية يمكن أن يختلف اختلافاً كبيراً من مكان لآخر ومن عصر إلى آخر . وقد بات من الأمور التي تتفق عليها جميعاً أن علينا لكي نفهم أي كتاب تاريخي معين أن نعرف أولاً شيئاً عن اهتمامات واتجاهات آخر من توراه بالكتابة أو التحرير . مع ملاحظة أن المحررين ليسوا مؤلفين . فمعظم المحررين يكتون احتراماً كبيراً للنصوص التي يريدون تناولها بالتقدير أو الترجمة أو الشرح أو غير ذلك من صور التحرير . يصدق ذلك بصفة خاصة على رجال الدين الذين يتمدون لتحرير النصوص الدينية . ولكننا نلاحظ بالرغم من ذلك أن إعادة ترتيب عناصر الموضوع ، وما يضاف إليه من تعليقات وحواشى ، وما يجري عليه من تقييمات وغير ذلك مما يجريه المحرر على النص إنما يعكس بالضرورة الاتجاهات الخاصة لعصره أكثر مما يعكس اتجاهات ونواباً سابقيه .

ويقول ليتش إننا إذا نظرنا إلى العهد القديم من هذا المنظور — أي ككتب تاريخي تعرض لنتيجهات عديدة — فإننا يجب بالضرورة أن نعتبره تجميعاً لمجموعة من الوثائق القديمة والحديثة ألف بينها في النهاية مجموعة من المحررين الذين يشتغلون في الاتجاهات العامة المؤلفى سفرى نجمياً وعزرا (٢١) .

(٢١) انظر : ليتش ، المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤٤ .

تعليق :

لعل بعضنا يحس نوعاً من الصدمة من الأسلوب المتحرر الموضوعى الذى عالج به أدمند ليتش موضوعه ، وما فى هذا الأسلوب من حرية فىتناول النصوص الدينية بالتحليل والتفسير ، وقد سبق أن جلت عليه هذه النزعة اتهامه « بالوضعيه السوقيه » Vulgar Positivism — على حد تعبير البروفسور كلينور دجيرتز Geertz . وقد رد هو نفسه على هذا الاتهام بأنه سعيد بأن يوصف بالوضعيه . فالوضعيه تعنى أن البحث العلمي الجاد يجب أن يتلمس أسباب الواقع المدرسته من مصدر خارجي ، وإنما ينبغى أن يقتصر على دراسة العلاقات القائمه بين الواقعين القابلة للملاحظة المباشرة . فالوضعيون — سواء كانوا سوقيين أو غير سوقيين — ينمون عادة عن معرفة بالموضوع الذى يتكلمون عنه على خلأ غيرهم . وأنه يعتبر لذلك أن أئمه ما فى دراسته تلك هو منهجها قبل أى شيء آخر .

ولعل أبلغ رد على هذه النقطة أن ليتش كان فى معالجته — في هذا الكتاب وغيره — أكثر انسانية وأكثر خيرية من مهاجمه . فتحليلاته بالشكل الذى عرضناها به هنا ، خطوة تقدمية إلى الأمام فى سبيل تصحيح النظرة التقليدية إلى الشعوب التى اعتاد الأنثروبولوجيون — ومنهم صاحب الاتهام — أن يطلقوا عليها اسم « بدائية » و « همجية » إلى آخر ذلك من صفات محققة .

فالتركيز على شكل العمليات الفكرية ، وعلى العلاقات البنائية التى تربط الجزئيات المختلفة والنظام الذى تتبع وفتله تلكالجزئيات قد جعل الكلام عن المضمون يتمقر إلى مركز متاخر ، بل جعله عديم الفائدة أو حتى خاطئاً في بعض الأحيان . وقد لسنا بذلك الموقف بوضوح في دفاع ليتش الحار عن البدائية في قضية اتهامهم بجهل كل شيء عن الأبوة الفسيولوجية .

وبذلك يختفي الكلام عن « العقلية البدائية » « والأسلوب البدائي في التفكير » . طالما أن العمليات وال العلاقات البنائية واضحة ومتقاربة عند الناس سواء كانوا بدائيين أو متقدمين . ولا شك أن فضل ليشن في تحقيق هذه النتيجة أكبر من أي مفكر بنائي آخر . فهو صاحب الفضل في نقل مستوى التحليل البنائي من الجماعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة ، كما نرى في كتابه هذا الذي يطبق فيه منهج التحليل البنائي على أساطير الكتاب المقدس .

ولقد كان نجاح ليشن في هذه المهمة بمثابة رد مباشر على الدعوى التي تقول أن المنوج البنائي لا يصلح للتطبيق إلا على حكايات البدائيين ودليلهم على ذلك أنه لم يطبق إلا على ذلك النوع من الحكايات فعلاً . وقد أولينا تلك النقطة عنايتها في الفقرة الرابعة من هذا الفصل .

ولعل تلك المحاولات الناجحة تحفزنا إلى الاقدام على تطبيق المنهج البنائي في دراسة القصص العربية ومختلف أنواع الأدب الشعبي العربي مع ملاحظة أن المقارنات البنائية ستكون في هذه الحالة أكثر يسراً بسبب تقارب الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية . وستكون تلك الدراسات ، فوق تقيتها في الكشف عن الملامح الحقيقة لتراثنا الشعبي الأدبي ، ذات تنوع كبير في اجراء المقارنات البنائية ل مختلف عناصر الأدب الشعبي على المستوى العالمي الكبير ، خاصة وأن هناك عدة مشروعات تجرى الآن على المستوى العالمي لوضع برامج لدراسات مقارنة لبعض العناصر البنائية لأنواع الأدب الشعبي على الحاسوبات الالكترونية . ومشاركة في مرحلة وضع البرامج والتخطيط لتلك المشروعات أمر حيوي ولازم قبل أن يفوت الوقت وتضيع على تراثنا فرصة نادرة لاستكشاف أبعاده الفنية .

ولا شك أن تبني دراسات الأدب الشعبي لهذا المنهج البنائي في بحوثها سيتيح في نفس الوقت التوصل إلى قدر من الموضوعية على

المستوى الثقافي العام ، فوق الثقافات المختلفة وخارج نطاق تلك الثقافات . وهذه النظرة تمهد الطريق أمام استخدام الرياضيات والمنطق الرمزي في الدراسات الأنثروبولوجية ، فحتى الآن ظلت مصطلحاتها وماهيتها الشائعة المتداولة قاصرة بالفعل ، فهي ليست سوى نتاج لما هيأهينا ومقولاتنا الاجتماعية الخاصة بثقافتنا نحن ، عاجزة عن وصف خبرات ووقائع اجتماعية شديدة التباين والتتنوع فيما بينها ، وبذلك أصبح الطريق مفتوحاً أمام الدارس ، لا لكي يتتجاوز قيم جماعته ومجتمعه ، وثقافته فحسب ، وإنما لكي يتتجاوز أسلوبه التقليدي في التفكير . وهو أمر أقل ما يوصف به أنه ثورة في عالم الفكر .

وأخيراً فقد تردد أكثر من مرة توجيه الاتهام للبنائية بأنها تغفل البعد التاريخي ، وتغفل السياق الاجتماعي والثقافي العام ، أو تتجاهل بربط موضوعها الذي تدرسه بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية العامة .

رقد تكتل نطبون شاهين^(٢٢) بالرد على النقطة الأخيرة فيما يتعلق بالبنائية اللغوية حيث يقول : « اذا كان من الصائب أن كل مجتمع هو عبارة عن نظام نظراً عليه تغيرات داخلية مستمرة لا هواة فيها ، فلابد أن نقرر كما يقول البنويون ، من أن تغير العلاقات والاشارات والرموز وتبدل المعلومات وغيرها في هذا المجتمع ينبغي أن يلقى أهمية كبيرة لاتساعه وشموله جوانب المجتمع المتغير وهذا نلمس الطفرة البنوية في مجالها اللغوي إلى مجالات حياتية أخرى ، إذ أنها تستنتاج مما تقدم مبدأها المنهجي الأساسي ذاهبة إلى أن التغيرات الباقية التي تناول المجتمع ، المتعلقة بالخبرات والخدمات (التحولات الاقتصادية) والمتعلقة بصلات القرابة ينبغي أن تترجم مباشرة أو غير مباشرة من خلال التغيير الطارئ على اللغة » .

(٢٢) في مقاله « البنوية واللاعقلانية » بمجلة المعرفة ، الذي سبقت الإشارة إليه .

وقد أكد ليتش في مقالته الثاني ضرورة مراعاة السياق الاجتماعي والثقافي العام عند القيام بأى تحليل بنائي لأى تراث أسطوري لدى أي شعب من الشعوب ، وأورد في هذا الصدد عبارة اقتبسها من ليفي شتراوس تدعم هذا الموقف وتلخص عليه بدرجة أقوى .

وأخيراً وليس آخرأ فقد أوضح العالم الروسي ميليتينسكي Meletinsky في مقالته المعنون «الدراسة التنموية البنائية للفولكلور» (٢٢) أوضح بكل جلاء أن بنائية ليفي شتراوس لا تتجاهل البعد التاريخي في دراساتها ، على خلاف ما كان شائعاً من تعارض بين الاتجاه التاريخي والاتجاه البنائي .

وختاماً فنحن بصدق دراسة عظيمة تستمد عظمتها من دقة تحليلاتها واجادتها دراسة موضوعها المحدد الذي اختارته ، ومن تفوقها المنهجي . وقد حاولنا في عرضنا أن ننصف المؤلف بأن تناولنا في عرضنا للإسهامات المنهجية العامة التي قدمها بنفس القدر من العناية الذي تناولنا به دراسته لموضوعه المحدد ، فقد أسدى إدموند ليتش بكتابه هذا خدمة جليلة للاتجاه البنائي ، وللدراسات الأنثروبولوجية بعامة ، ولدراسة أساطير الكتاب المقدس في ضوء جديد ، ونرجو أن تكون هذه الدراسة دعوة للقارئ العربي ليزيد له اهتماماً بهذا النهج في الدراسة ليكون أكثر قدرة على ملاحة تقدم العلم الإنساني في العالم .

من الواضح من عنوان هذا الفصل أن اهتمامنا سوف يتركز على بعض الاتجاهات النظرية والدراسات الفكرية التي ظهرت في حقل الفولكلور مؤخراً ونعني بذلك أنها بدأت بصورة أولية وعلى استحياء بعد الحرب العالمية الثانية ، ولكنها أخذت تكمل وتنضج وتؤثى ثمارها — التي سنبحث عنها التعرض لأبرزها بالمناقشة — في المستينيات وأواخر السبعينيات .

ولا شك أن هذه الحقيقة الواضحة تضفي على تلك الاتجاهات طابعاً خاصاً ، فهي ما زالت بعد في مرحلة الطرح على جمهور المشتغلين بالعلم . ولم تستطع بعد أن ترسخ أقدامها وتنتسب اعتراضاً بموضوعية وجودها ب والاستثناء ما أسماء دورسون «نظريّة الثقافة الشعبية» التي تعبّر في الواقع عن وجهة نظر راسخة لدى جمهور علماء الفولكلور في شتى أركان الأرض ، وهو ما سنبحث عنه أيضاً بالتفصيل فيما بعد . وسوف تحدد العقود القليلة القادمة الوضع النهائي لتلك الدراسات والنظريات ، من المؤكد أن بعضها لن يستطيع الصمود أمام سهام النقد ، في حين سوف يتمكن البعض الآخر من تطوير مناهجه ووجهات نظره والدفاع عن وجوده وفرض نفسه على الدارسين . ولذلك يجب أن نتوقع أن يتجدد الحديث عن هذه الاتجاهات في غضون السنوات القادمة نتيجة تأثير ما يبذله أتباعها من جهود الدفاع عنها ، ومن تعديلات يدخلونها على آرائهم ومناهجهم . ولعل الدليل على ذلك ما طرأ من تعديلات ومن احكام على أساليب عمل البنائيين في تطبيق نظريتهم على عناصر التراث الشعبي .

أولاً : نظرية دراسة الصيغ الشفاهية

استثرت عناصر الأدب الشعبي — بأنواعه المختلفة — باهتمام الل غالبية العظمى من دارسي الفولكلور على مدى تاريخه . وتتنوع الزوايا

Meletinsky, l'étude structurale et typologique du Folklore. (٢٢)
dans, Sciences Sociales, Academie des sciences de l'U.R.S.S., (3),
1971, pp. 66-83.