الإرث السقراطي أو الخوف من الكتابة: مركزيّة الصوت في السرد العربي القديم عند عبد اللّه إبراهيم

Socratic legacy or fear of writing: About the Centrality of Sound in the Old Arab Narrative by Abdullah Ibrahim

أ.د سوسن هادي جعفر
كلية الآداب جامعة تكريت

م.م سعد رفعت سرحت
مديرية تربية صلاح الدين

Assit Prof. Sawsan Hadi Jaafar
Faculty of Arts Tikrit University، Iraq

Assist Lec.Saad Rifaat Sarhat
Education Directorate Salahaldi, Iraq

الملخّص:

موضوع هذه الدراسة الإرث السقراطي فيما يتعلّق بالكتابة، فقد شغل هذا الأمرُ الدكتور "عبدالله إبراهيم" في مستهلّ مشروعه عن السرد العربيّ القديم، ويمكن التعبير عنه بـ"مركزية الصوت "في الحضارة العربيّة على غرار مركزيته في الحضارة الغربيّة منذ العهد الإغريقي، في هذه الدراسة نعاين رؤيته إبراهيم الريادية إزاء الشفاهية العربيّة، وهو يستعين بمرجعيات المنهج التفكيكيّ، ونحاول أن نلتمس قدرته على تذويب مضمونها في مشروعه عن السرد العربيّ من جهة، نعاين ومدى تمكّنه من تكييف مقولات هذا المنهج مع السرديات العربيّة من جهة أخرى، وهل ظلّ وفيًّا لهذه المقولات أو تجاوزها برؤية مغايرة تناسب نتاجات الثقافة العربيّة؟. وتكمن أهميّة هذا الموضوع في أنّه يقف عند خطابٍ رائدٍ نجح في تحليل الظاهرة السردية في الثقافة العربية، سعيًا منه للكشف عن أبنيتها وظروف تشكّلها، وبيان العلاقة المتبادلة بين النصوص السردية وسياقاتها الثقافية، وقد مكّنه ذلك من الكشف عن "مركزية إسلامية– عربيّة" على غرار المركزية الغربيّة، ومن ثمّ الانتهاء إلى أنّ المركزيتين كلتيهما تحفلان بالكلام وتقدمانِه على الكتابة، بالنظر إلى أنّهما لغايات إيديولوجيّة كانتا تحفلان بعلاقات الحضور وتقدمانه على علاقات الغياب.

الكلمات المفتاحية: الإرث السقراطي، الخوف من الكتابة، مركزية الصوت، السرد العربي القديم، عبدالله إبراهيم.

Abstract:

The subject of this study is the Socratic legacy of writing. Dr. Abdullah Ibrahim took up this matter at the beginning of his project on the ancient Arab narrative, which can be expressed by"Centralization of sound" in Arab civilization, similar to its centrality in Western civilization since the Greek era,In this study, we see Abraham Al-Raidiya's vision of the Arab question, and he uses the terms of reference of the de constructive approach.We are trying to seek Dr. Ibrahim's ability to dissolve his content from the Arab narrative, on the one hand, and, on the other, to see whether he can adapt this approach to Arab narratives. The importance of this topic lies in the fact that, in a groundbreaking speech that succeeded in analysing the narrative phenomenon in Arab culture, it seeks to reveal its buildings, the conditions that shape them, and the correlation between narrative texts and their cultural contexts. "The centralization of Arab Islam," like the Western Central, thus concluding that both centers were interested in speaking and writing, since for ideological purposes they were concerned with the relations of presence and with the relations of absence.

Keywords: Socrates legacy, fear of writing, centralization of Arabic soundtrack, Arabic narrative, Abdullah Ibrahim.

المقدّمة:

يعدّ الدكتور "**عبد الله إبراهيم**" أحد رواد الدراسات السرديّة في العالم العربي ممّن تصدّوا لمعالجة السرديات العربية وتحليلها بطرائق منهجيّة حديثة، إذ استطاع مقاربة الظاهرة السردية في الثقافة العربية مقاربة معاصرة، سعيًا منه إلى الكشف عن أبنيتها وظروف تشكلها، وبيان العلاقة المتبادلة بين النصوص السردية وسياقاتها الثقافيّة، فقد مكّنه ذلك من الكشف عن "مركزية إسلاميّة" على غرار المركزية الغربية التي تحصنت بالعقل(اللوغوس) وحفلت بالصوت وقدّمته على الكتابة، منطلقا في مشروعه القرائي من خلال تسخير مقولات المنهج التفكيكيّ،مسلطًا إياها على الظاهرة السردية في الثقافة العربية، بغية الكشف عن مضامينها الفكرية وما تحويه من قناعات ورؤى مركزية، فهو يرى أنّ السرد العربيّ بأشكاله وأنواعه كان محكومًا بنسق فكريّ شفاهي تحفّزه وتعضده الأصول والثوابت الدينية والتوجّهات المؤسسيّة، فالأصول الدينية وتوجهات المؤسسة استطاعتا القبض على زمام السرد، الأمر الذي أدّى إلى أن يكون السرد العربي انعكاسًا لإرغاماتهما، فقد ظهرت آثارهما على بنيته لأغراض معينة تخدم السلطة، ممّا يعني أنّ المتن السردي القديم استجاب لمكونات هذه الثقافة، وعندئذٍ هيمنت الموجهات الخارجيّة على مبناه وعلى وظيفته وعلى غاياته.

وإجمالًا تدور مقاربته في مستهلّ مشروعه على فكرة الإرث السقراطي الذي لقيَ متنفسًا في حياة العرب وثقافتها؛ ذلك أنّ الثقافة البشرية في مستهلها، وإلى أمدٍ غير بعيد من صعودها، كانت شفوية بحكم سنن الحياة ونواميس التطور الإنساني، والثقافةُ العربيةُ لم تكن بِدعًا من الثقافات، إذ كانتْ ثقافة روايةٍ ونقلٍ، حتى تُوّجتْ أخيرًا بتقانة (الأسانيد) في عصر التدوين، فالسند إعادة إنتاج كتابي لتعزيز الثقافة الشفهية؛ لأن شروط السند متعِبة ثقيلة تكبح جماح الأهواء، فلا يُروى (يُدوّنُ) إلّا ما كان صدقًا، فالحفظ سمة غالبة على هذه الثقافة، إنّه الأصل الذي لا مراء فيه، ثقافة العرب شفاهية هذا كلّ ما في الأمر. أمّا الكتابة فقد تأخّر ظهورها ومن ثمّ رواجها، إذ كانت تخيف العرب، لا بل كانت مثلبة عند الكثير منهم[1] وإلى اليوم هناك من يفخر بأميّته ويفتعل بُعْدَه عن الكتابة، على ما تؤكد ذلك الشواهد في أمّات الكتب القديمة وفي واقع حياتنا الاجتماعية.

لقيت الكتابة ضروباً من الحذر من المؤسسة الرسمية في التراث، فقد لحظت في الكتابة– بلْه التوثيق والتضبير وحفظ المواثيق والعهود والتعليم– أنّها ذات مردود خطير على الإنسان، فمن شأنها أنْ تفقده بداهته، وتسرق منه براءته، والأهمّ هو أنّ الكتابة من شأنها أن تزين له فكرة (التأجيل) بدعوى التأني والتّأمل والاختلاف والتشتيت، فضلًا عن أنّه مع الكتابة تفقد الكلمات نبضها الحي، وتفقد التراكيب حرارتها، ومن ثمّ يفقد الكلام أشياء كثيرة، كذا الكتّاب يفقدون مع الوقت لباقتهم وقدراتهم على الخطابة ومواجهة الجمهور.

[1] خليف، يوسف (1981): دراسات في الشعر الجاهلي، ط1، الفجالة، دار غريب للطباعة، ص12.

وقد واجهتْ منذ عهد الرسالة مرورًا بالخلفاء الراشدين إلى أيام الأمويين والعباسيين ضروبًا من العنت والحذر، لأنهم رأوا في الكتابة سبيلًا الى التوسّع والانفلات، وبهذا لم تفسح المؤسسة المدنية في الإسلام مجالًا للكتابة، ويسوق الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" أمثلة وشواهد كثيرة من حياة العرب تعبّر عن موقفهم غير المحمود من الكتابة، فضلًا عن استناده إلى دلائل وشواهد تعكسان موقف المؤسسة الإسلامية من الكتابة، وهو بكلّ ذلك يتوصّل إلى أنّ سيادة الشفاهية على متن السرد العربيّ لم تكن إلّا انعكاسًا للثقافة العربية آنذاك.

على الرغم ممّا حظي به الخطاب النقديّ للدكتور"**عبدالله إبراهيم**" من دراسات نقدية من شتّى الجوانب المعرفية في مضامير البحث العلمي، إلّا أنّ أحدًا من الدارسين لم يتناول هذا الجانب من خطابه، وفي رأينا هو جانب حساس، لأنّه يتعلق بأصول السرد العربي ويمسّ جذوره وأشكاله الأولى.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تكمن مشكلة الدراسة في تفحّص رؤية الدكتور إبراهيم الريادية إزاء الحمولة الشفاهية في متون السرد العربي، وتفحّص مرجعياته محاولين التماس قدرته على الاستعانة بالمناهج الغربية وتمكّنه منها في قراءته الرائدة على السرد العربي، وعندئذٍ تحاول الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة:

- ما أهمّ المرجعيات التي استند إليها الدكتور "**عبدالله إبراهيم**"؟
- ما مدى تمكّنه من تكييف مقولات هذا المنهج التفكيكيّ؟
- هل ظلّ وفيًّا لهذه المقولات أو تجاوزها برؤية مغايرة تناسب نتاجات الثقافة العربيّة؟

أهداف الدراسة:

تكمن أهميّة الدراسة في وقوفها عند خطابٍ رائدٍ نجح في تحليل أبنية السرد في الثقافة العربية وظروف تشكّلها، وإيضاح العلاقة الجدلية بين النصوص السردية العربية والبيئة الثقافية، وفي المقابل تسعى الدراسة للوصول الى مرجعيات هذا الخطاب، وبيان مدى تمكّنه من بلوغ أهدافه، ومدى وفائه لهذه المرجعيات.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي، إذ تحاول عرض مفهوم الإرث السقراطي، ومن ثمَّ عرض خطاب الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" بشأن أصول السرد العربيّ وظروف تشكّل بنيته في ظلّ سيادة شفهية مطلقة، ومن خلاله نرصد إشاراته الصريحة والضمنيّة الى فكرة " الخوف من الكتابة" وعرض هذه الإشارات للمساءلة للكشف عن مضامينها، فضلًا عن محاولة الدراسة إرجاع منطلقات الخطاب إلى مرجعياتها، والكشف عن مدى نجاعة الخطاب وبيان مواطن الضعف والقوة فيه.

جاءت الدراسة في ثلاثة مباحث، خصّص الباحثان أولها (الإرث السقراطي: الخوف من الكتابة) للحديث عمّا يراد بالإرث السقراطي، وذلك عبر الرجوع الى الحقبة اليونانية التي توطد عندها التمركز على الصوت، ومنه توطدت المركزية الغربية، أمّا في المبحث الثاني (موقع السرد العربي من بين الشفاهيّة والكتابيّة من منظور الدكتور "**عبدالله إبراهيم**") فقد تناولا موقع السرد العربي بين الشفاهية والكتابية عنده، وفيه عرجا على رؤيته وتسلحه بالمنهج التفكيكيّ، أمّا في المبحث الثالث (المركزية الدينية وركائز الشفاهية) فقد جاءا على المركزية الدينية والركائز التي اعتمدتها في ترسيخ الشفاهيّة.

المبحث الأول: الإرث السقراطي: الخوف من الكتابة.

ارتكزت الثقافات كلُّها على(الصوت)، ونظرت إلى الكتابة نظرة مريبة ملؤها الخوف والشكّ، حتى أنّ هناك ثقافاتٍ ربطت الكتابة بالسحر والشعوذة أو بشيء قريب منهما كأنْ تكون خديعة أو دسيسة أو انفلات في الخلق أو تلويث الفطرة وإلى غير ذلك، هكذا كان الموقف من الكتابة في مدنية الإغريق، فقد كانت حقبة "اللوغوس" حقبة التمركز على الصوت، إذ يمتزج هذا التمركز بالتحديد التاريخي لمعنى الوجود عامة، متكئة في ذلك على الحطّ من الكتابة المنظور إليها بوصفها وساطة للوساطة وسقوطًا في برانية المعنى أو خارجيته [1] ولهذا لم يُؤثَر عن "**سقراط**" ولا عمّن سبقوه أيّ أثر كتابي، ولعلّ ثقافة (الشذرات) الفلسفية خير دليل على ذلك، إذ لم توثّق إلا بعد عهود، وقد لحقها التغيير والتبديل والدسّ والانتحال والوضع بشيء لا يختلف كثيرًا عمّا سيحدث في أدبيات العرب.

في محاورة "**فايدروس**" لـ"**افلاطون**" ينبري "**سقراط**" الى إقناع "**فايدروس**" بفضل الصوت على الخطّ، فحديثهما عن الكتابة مقترن بالخوف حينًا والخزي حينًا وبالسفسطة حينًا، إذ يقول "**فايدروس**": (إنّك لا تجهل فيما اعتقد أنّ من لهم أقوى سلطة في المدن ومن يكون احترامهم راسخًا في النفوس يتوردون خجلاً من كتابة المقالات أو من ترك كتابات بخطهم خوفًا من الأحكام المستقبلية عليهم أو خوفًا من أن يسموا سفسطائيين)[2]، ومن جانبه يؤيد "**سقراط**" قول " **فايدروس**" معزّزًا إياه ومستدلًّا بأمثلة. وفي هذا دليل على أنّ مشاعر الخوف والخجل والرهبة اقترنت بالكتابة

في المدنيات القديمة، مثلما ارتبطت بها لدى البدائيين والثقافات غير المتمدنة.

يستند "**سقراط**" في الترويج لمركزية الصوت إلى أسطورة تأسيسيّة عن الإله " **تحوت المصري**" مكتشف الكتابة، تقول الأسطورة أنّ تحوت عرض على الملك "**تاموز**" اختراعه قائلًا: لقد اكتشفت سرّ الحكمة والذاكرة إلّا أنّ عرضه فيما يبدو لم يعجب الملك، ورأى أنّ اختراعه هذا إذا أسيء تسخيره

---

[1] دريدا، جاك (1988): الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد هلال ناصر، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، ص112.

[2] أفلاطون (1969): فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، ط1، القاهرة، دار المعارف، ص89.

فسيكون ذا تأثير عكسيّ هدّام، إذ ستنعكس نتائجه لما هو سيء وضارّ ((ذلك لأن هذا الاختراع سينتهي بمن يستعملونه إلى ضعف التذكّر، لأنهم سيتوقفون عن تمرين ذاكرتهم حين يعتمدون على المكتوب، وبفضل ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم وليس بما بباطن أنفسهم، إنك لم تجد علاجًا للذاكرة ولكن للتداعي، أمّا بخصوص الحكمة فإنّ ما قدمته لتلاميذك ليس هو الحقيقة بل مظهرها))[1]، فالكتابة أربكت الملك لأنها تتعدى حفظ الذاكرة صوب التداعي والكشف، وأنها تكتفي بنقل مظاهر الحكمة بدلًا من أنْ تعلم الحكمة، وبدوره يعتمد "**سقراط**" هذا الإرث ويتبناه فيقول:((إنّ كلّ من يظنّ أنّه قد ترك بالكتابة فنًّا أو من يظنّ أنّه قد تلقاه معتقدًا أنّ الكتابة تنطوي على تعليم مؤكّد واضح فلا شكّ أنّ مثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة)) [2].

وقد لحظ " **دريدا**" بدهشة وامتعاض حالة التناقض والازدواجية في خطابات " **افلاطون**" حيال الكتابة، إذ تدان الكتابة ويُلجأ إليها في آن واحد لتثبيت إدانتها، فليس من المنطق إدانة المكتوب داخل المكتوب، ويتساءل: أيّ قانون يتحكم بهذا التناقض أو التعارض الذاتي للقول ضدّ الكتابة؟ فهذا القول ينهض ضدّ نفسه بمجرد أن ينكتب[3].

يتسلّل الإرث السقراطي إلى العالم الحديث فيتلقفه "**جان جاك روسو**"، إذ يأتي تعاطفه مع البدائيين وانتصاره للفطرة السليمة، فعنده أنّ ((الأفكار العامة المجردة هي ما أسقط البشر في مهاوي الأخطاء)) [4]، ويرى أن الركون الى الكتابة ليس إلّا تحوّلًا من البداهة إلى الافتعال، فـ((الكتابة التي تبدو من مهامها تثبيت اللغة، هي عينها التي تغيّرها، فهي لا تغيّر كلماتها بل عبقريتها، إنّها تعوّض التفكير بالدقة، فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلم وأفكاره عندما يكتب))[5]، فإذا كانت الكتابة جاءت تلبي الحاجات فإنّ الأصل في الكلام استجابة للأهواء،ولهذ كان ((أولَ اختراع الكلام ليس نتاجًا عن الحاجات بل عن الأهواء))[6]، ومن هنا يصل " **روسو**" الى القول بأنّه ((لا بدّ أنّ اللغة الأولى كانت مجازية... ففي البداية لم يتكلّم الناس الا شعرًا ولم يخطر ببالهم أنْ يفكّروا إلا بعد زمن طويل))[7] إنّ ما يريد قوله هو أنّ الكتابة طارئة على الجبلة، ومن ثمّ ليس من العدل جعلها شرطًا لابدّ منه في المعرفة فيقول: ((لن أتصوّر أبدًا أنّ كلّ ما يجب على الإنسان أن يعرفه محصور في الكتب ...فكيف

---

[1] أفلاطون، فايدروس، مصدر السابق، ص89.

[2] المصدر السابق،124.

[3] دريدا، جاك(1989): صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب للنشر، ص119.

[4] روسو، جان جاك (2012): دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، ص42.

[5] روسو، جان جاك (1984): محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد– تونس، الدار التونسية للنشر، ص44.

[6] روسو، جان جاك، محاولة في أصل اللغات، مصدر سابق، ص٣٣.

[7] المصدر السابق، 35.

أضحت الكتب شرطًا لازمًا لهم لمعرفة واجباتهم كيف عرفوها قبل أن تنشر؟ إمّا أنْ يتعلّم الإنسان واجباته من نفسه،وإمّا هو مُعفى من معرفتها))[1].

يتسلّلُ الإرث السقراطي إلى الخطاب اللساني المعاصر، فحين تقرأ محاضرات " **فرديناند دي سوسير**" سترى كيف يربط بين الكتابة والخداع، حتى أنك تظنه رجلًا يعيش في العصور الوسطى، والسبب في ذلك هو أنّ فكرة (النَّسق) سيطرت عليه، وبما أن الصوت حضور وثبات، وأنّ الكتابة غياب وأهواء وحركة دائبة، فإنّ " **سوسير**" عوّل على الحضور والثبات لإقامة النسق، فارتكز على الصوت، ومن هنا يعتقد "**دريدا**" أنّ أبا اللسانيات الحديثة جارى "**افلاطون**" **و**" **روسو**" في تصوراتهما عن الكتابة، فقد عدّها تابعة قاصرة، ويتلخّص دورها في تمثيل الصوت فلا مبرّر لوجود الكتابة سوى وظيفتها هذه[2]، ولا يتحدّد عنده موضوع الألسنية ((في كونه نتيجة الجمع بين صورة الكلمة مكتوبةً وصورتها منطوقةً، بل ينحصر هذا الموضوع في الكلمة المنطوقة فقط، إلّا أنّ الكلمة المكتوبة– وما هي إلا صورة للكلمة المنطوقة– تمتزج وإياها امتزاجاً عميقًا ينتهي بها الى اغتصاب الدور الأساسي حتى أنّ الأمر يؤول بالناس إلى أنْ يعيروا صورة الدليل الصوتي في الخطّ أهمية تساوي بل تفوق أهمية الدليل نفسه))[3]، ومن هنا تظهر ازدواجية "**سوسير**" إزاء الكتابة ويدخل في تناقض عجيب حين يضيف: أنّ في تفضيل الناس الصورة المكتوبة على الصورة الصوتية لا يعدو أن يكون كمثل المرء يريد معرفة أحد الأشخاص فيتصور أنّ أفضل طريقة لمعرفة ذلك هي النظر في صورته الفوتوغرافية بدل النظر إلى وجهه، وإلّا فإنّ للغة صورة شفوية مستقلة عن الكتابة، وأكثر منها ثباتًا، ولكن تعظيم الناس للصورة المكتوبة يمنعهم من تبيان ذلك، ومن ثمّ يدين "**سوسير**" في التراث الألسني أولئك الذين ساووا بين الاثنتين، إذ يتحتّم في الدرس اللغويّ تغلّب الصورة المكتوبة على الصورة المسموعة؛ وذلك لأن الالتجاء إلى الصورة المكتوبة ما هو إلا من قبيل الركون إلى أيسر السبل، وعلى هذا تبوّأت الكتابة منزلة لا حق لها فيها[4]، وتبلغ النغمة السقراطية في دروسه غايتها القصوى وهو ينتقد شهادة المكتوب على المنطوق، فمن خلال مجموعة من الأمثلة والشواهد عن الجناسات المصحفة_على غرار ما يفعل " **افلاطون**" في محاورة " **كراتيلوس**" يتوصل " **سوسير**" إلى أنّ الكتابة تقوم بتمثيل الصوت تمثيلًا ناقصًا يحول بينها وبين أنْ تُعمّم أو أن تأخذ دورًا كبيرا في التمثيل، وهي في ذلك أبعد ما تكون عن "المنطق" وذلك لِمَا تتصف به من" تضليل وخداع " ومن هنا يكون من التجنّي الاعتقاد بحاجة الألسنية والفونولوجيا إلى إحداث إصلاح قواعد الرسم، فشهادة الكتابة على

---

[1] روسو، دين الفطرة، مصدر سابق، 108.

[2] دوسوسير، فرديناند(1985)، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح الفرمادي ومحمد عجينة، طرابلس، الدار العربية للكتاب، ص49، كذلك، إبراهيم،عبدالله (2010)، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،422.

[3] دوسوسير، فرديناند، دروس في الألسنية العامة، مصدر سابق، ص49.

[4] دوسوسير، فرديناند، دروس في الألسنية العامة، مصدر سابق، ص49–51.

اللغة لا قيمة لها إلّا إذا أولناها تأويلًا، وعليه ينبغي أنْ نتوخى الحذر إزاء تلك الصورة المكتوبة التي يجب أن نمرّ بواسطتها كي ندرك اللغة [1].

وبهذا يرى " **دريدا**" أنّه كان على الألسنية،التي هيّأها "**سوسير**" على هدِي "**افلاطون**" و"**روسو**"، أن تضع الكتابة في الخارج وفي الأوان ذاته تستعير منها مخزونها البرهاني والنظري كلّه، إنّ تمرير هذا التناقض المعتمد وتكريره منذ "**أفلاطون**" وصولًا إلى "**سوسير**" وخلفائه ليس شيئًا عرضيًّا بل يمكننا من متابعة خيط جديد وتمييز عُقَد أخرى في تاريخ الفلسفة أو المعرفة، وعنده أنّ هذا الخيط يشكّل براديمًا(= أنموذجًا إرشاديًّا) يقتضي ويجبر كلّ معرفة على محاذاته والتكييف معه من خلال إحداث انسجام بين موقفين متناقضين أيما تناقض، إذ لابدّ أن ينسجم استبعاد الكتابة والحطّ منها في الموضع الذي يُصرّح عن مكانتهما بالذات[2].

وقد لقي التعاطف مع البدائيين حظوة في الخطاب الأنثروبولوجيّ من بعد " **روسو**" وخير من يمثّله " **كلود ليفي شتراوس**"، إذ يبدو الإرث السقراطي عند عالم الإنثروبولوجيا الفرنسي " **شتراوس** " بصورة أوضح ممّا هي عند " **روسو**"، فيعزو " **إدموند ليتش**" خطاب "**شتراوس**" عن اللغة إلى "**روسو**"[3] مثلما ترى " **ميشال دوشيه**" أنّ " **شتراوس**" يعيد قراءة " **روسو**"، ويتّكئ على "**ديدرو**" في بعض تصوّراته، فالكتابة في أنسكلوبيديا ديدرو عبارة عن ذاكرة مصطنعة مثلما هي تكملة للذاكرة عند " **شتراوس**"[4]، ولكن من يراجع الفصل الثامن والعشرين في كتابه "مداريات حزينة" يرى كيف يحفل " **شتراوس**" بهذا الإرث السقراطي لا من خلال قراءة " **روسو**" و"**ديدرو**" فحسب، بل يستدعيه من محاورات "**افلاطون**" أيضًا، إذ ليس موقفه من الكتابة إلّا تمثيلًا للقصّة التأسيسية المصريّة التي اعتمدتها حقبة اللوغوس منذ "**سقراط**"، ولا يلبث "**شتراوس**" حتى يقوم بتأصيل مضامينها في حياة البدائيين، إذ تقوم فرضيته على أن البشريّة خطت خطوات عملاقة من دون معونة الكتابة، فضلًا عن أنّ الكتابة جمّدت حضارة الغرب التاريخية زمنًا طويلًا، فمع أنه لا ينكر دورها في الازدهار الحضاري، فأنّه لا يجد في انتشار الكتابة شرطًا ضروريًا لهذا الازدهار[5]، وهو حين يتحدث عن وظيفة الكتابة ومغزى وجودها كأنّك به يستدعي فكرة الملك "تاموز" التي يسوقها "**سقراط**" "**لفايدروس**"، فالوظيفة الأولية للتواصل المكتوب –عند " **شتراوس**"– هي تسهيل الاستعباد، أمّا استعمالها لغايات

---

[1] دوسوسير، فرديناند (1985)، دروس في الألسنية العامة، مصدر سابق، ص64.

[2] دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص119–120.

[3] ليتش، أدموند(2010)، كلود ليفي شتراوس– دراسة فكرية، ترجمة: ثائر ديب، ط1، سورية، دار الفرقد، ٣٥.

[4] دوشيه، ميشال(2010)، تقاسم المعارف، ترجمة: حسين جواد قبيسي، ط1، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة،،٢٧٥– 276.

[5] شتراوس، كلود ليفي(2000–2003)، مداريات حزينة، ترجمة: محمد صبح، قدم له د. فيصل درّاج، ط1، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية،٣٨٣.

منزهة عن الغرض بغية الحصول على متع فكرية وجمالية فهو نتيجة ثانوية، ذلك أنّ الشواهد التاريخية تؤكد أنّ ظهور الكتابة كان لغاية تسهيل استغلال بني الإنسان قبل إنارة عقولهم، إذ لم تكن كافية لترسيخ المعارف بقدر ما كانت ضرورية لتوطيد أشكال الهيمنة كلّها، فمن خلال ملاحظاته عن الأهالي لاحظ "**شتراوس**" أنّهم كانوا يفهمون بصورة غامضة أنّ الكتابة والخديعة تدخلان إليهما جنبًا الى جنب، فضلًا عن أنّ عبقرية أحد رؤساء القبائل أثارت إعجابه، حين ((انتبه دفعة واحدة للدعم الذي يمكن أن تقدّمه الكتابة لسلطته، مدركًا هكذا أسس المؤسسة دون أن يمتلك استعمالها))[1]، فما أشبه مضمون هذه الملحوظة بفكرة الملك تاموز التي أوردها "**سقراط**" لـ" **فايدروس**".

والحقّ أنّ هذا القدر من الخوف والحذر تجاه الكتابة واقعٌ في حياة العرب قديمًا ولم يزل لهما آثار في حياتنا، على أنّهما يُترجَمانِ في الغالب بالترفّع والدناءة والعيب، وفي المقابل قد يكونا سبيلًا الى المفاضلة والتفاخر، وقد يبدو ذلك بصورة واضحة في رغبة الشعراء عن الكتابة، إذ كانوا يترفعون عنها، بل تكاد تكون الكتابة مثلبة في أعراف الشعراء، والبعد عنها فضيلة، وفي ذلك يقول " **سليط بن جرير النمري**": [2]–الوافر –

تحقّرني ولستَ لذاك أهلًا * وتُدني الأصغرين من الخوانِ**
جهابذة وكتّابًا وليسوا * بفرسان الكريهة والطّعانِ**
ستعرفني وتذكرني إذا ما * تلاقى الحلقتان من البطانِ**

بل أنّ من الشعراء من يفتعل ويتصنّع جهلَه الكتابةَ ويبالغ في إظهار بدويته، على غرار ما أثر عن "**عيسى بن عمر**" حين سأل " **ذا الرّمة**": أتكتب؟ فقال بيده على فيه: أكتم عليّ فإنه عندنا عيب[3].

ولتأكيد موقف العرب غير السارّ من الكتابة شواهد كثيرة، ويبدو أنّ ترفّع العرب عن الكتابة

والنظر إليها بوصفها مثلبة ظلت آثارها في حياة العرب حتى على المستوى المؤسسيّ والثقافيّ، فعلى المستوى المؤسسيّ واجه " **يزيد بن معاوية زياد بن أبيه**" بفضل بيّته على زياد بقوله: ((لقد نقلناك من ولاء ثقيف إلى عزّ قريش، ومن **عُبيد إلى أبي سفيان**، ومن القلم إلى المنابر))[4].

---

[1] شتراوس، كلود ليفي، مداريات حزينة، مصدر سابق، ص،٣٨٥.

[2] الأبيات في شرح مقامات الحريري(2006)، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية،1 :174. وينظر، أمين، أحمد (2010)، ضحى الإسلام، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية،1 :134.

[3] ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم(1902)، الشعر والشعراء، ليدن، مطبعة بريل،،334.

[4] الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (1988)، **كتاب الوزراء والكتّاب**، قدم له: حسن الزين، ط1، بيروت، دار الفكر الحديث،24، والأصبهاني، الراغب(1420هـ)، محاضرات الأدباء ومحاورات الادباء، بيروت، شركة الأرقم بن الأرقم،1 :501. وضحى الإسلام، 1 :134.

أمّا على المستوى الثقافي فقد رأى أدونيس أنّ الشعر العربي في العصور التي تلت الجاهلية ظلّ وفيًّا لهذه التقاليد، ومن خلاله ظلّ النقد العربي القديم يدعم هذه التقاليد و يتحيّز إليها، وبهذا ظلّ الشعر العربي يكرّر الشفوية الجاهلية ويعيد إنتاجها إلى أمدٍ بعيد[1].

والذي يبدو للباحثَيْنِ أنّ الرغبة عن الكتابة وتقديم الصوت على الخطّ وتمجيده وإبداء مشاعر غير سارة تجاه الكتابة والافتخار بجهلها قدر محتوم على كلّ الثقافات البشرية، وهنا نستبعد مع الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" أن يكون العرب قد اطّلعوا على مواقف "**سقراط**" من الكتابة في القرن الأول الهجري، إلّا أنّه في المقابل يشير الى أنّ استمرار موقف الحذر من الكتابة في الحياة المؤسسية عند العرب تماثل مواقف "**سقراط**" الى حدّ بعيد[2].

وبهذا فنحن حين نتكلّم عن" إرث سقراطيّ في السرد العربي القديم، فإنّ هذا المفهوم ما هو إلّا تجوّزٌ وتعبيرٌ عن الخوف من الكتابة في الثقافة العربية القديمة على غرار ما كان في الحضارة الغربيّة بنسختها الهيلينية التي تمركزت على الصوت وتحصّنت بالحضور.

المبحث الثاني: موقع السرد العربي بين الشفاهيّة والكتابيّة من منظور عبد الله إبراهيم

الشفاهية هي تلك الثقافة التي ترتكز على السمع /الصوت وتحفل بالمشافهة، وهي نسق يسبق النسق الكتابي بزمن بعيد جدًا من حياه الإنسان، ولعلّ أهم خصائص هذا النسق الارتكاز على الصوت وآنية التلقي، على أنّ مفهوم الشفاهية ينسحب على النصوص المكتوبة وعندئذٍ فإنّ أهم خاصية تميّز الصياغة الشفوية في الكتابة هي الشفافيّة والتكرارية العالية التي معها تكرّر توافق الكلمات والعبارات، إذ تأتي المرسلة الشفوية على قوالب صياغة معهودة، وبعبارة أخرى تعدّ النصوص كتابيّةً في حال اعتمادها على القيم الصوتية والضغط عليها عبر التكثيف الصوتي والمماثلة الإيقاعية عبر أساليب التكرار المتنوعة، كالقافية والسجع والازدواج وغير ذلك[3]، ولكن يجدر التنبيه على أن الشفاهية لا تعني(الأميّة) لأنها مفهوم واسع يستوعب الآثار الكتابية والشفوية معًا، وينبغي ألَّا يراد بها حكمًا قيميًّا على "الآخر" بالتقدّم والتخلّف، اذ لا تزال الشفاهية مستمرة، ولها حضورها في أرقى المجتمعات وعلى المستويين: الشعبي والنخبوي.

---

[1] أدونيس، علي أحمد سعيد(1989)، الشعرية العربية، ط2، بيروت، دار الاداب،27-60.

[2] إبراهيم، عبدالله (2008)، موسوعة السرد العربيّ، طبعة موسعة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1 :55.

[3] مونرو، جيمز (1996)، النظم الشفوي، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المغرب، دار فارس للنشر والتوزيع، 36. و،موسوعة السرد العربي، بالأخص حديثه عن الصيغ السجعية،1 :72-73 وسرحت، سعد رفعت(أيلول 2021)، الأثنولوجيا منهجًا في الخطاب الاستشراقيّ نقد فكرة "التقاليد الشفهيّة" في الشعر الجاهلي لدى جيمز مونرو، مجلة آداب الفراهيديّ، كلية الآداب،جامعة تكريت، م(13)ع (47) القسم الأول-،39-40.

أمَّا الكتابية فهي نسق مرئي يرتكز على (الرؤية) ويحفل بالخطّ، والكتابية ثقافة لاحقة، جاءت متأخرة جدًّا عن الشفاهية، وتتميز الثقافة الكتابية بالعمق والرؤية الفكرية المتبصرة، وهي لذلك دليل على النضوج الفكري؛ فالكتابة لا يمكن أن تستغني عن الشفاهية حسب " **والتر–ج–اونج** " الذي يرى أنَّ النصوص المكتوبة مضطرة بطريقة ما، مباشرة أو غير مباشرة،إلى الارتباط بعلم الصوت الموطن الطبيعي للغة كي تعطي معانيها[1].

ولهذا فإنّ كثيرًا من النصوص تحمل سمات مجتمعة للجانبين[2].

في ضوء ما تقدم تتحدّد شفاهية السرد العربي القديم، في أنَّه نشأ في ظلّ سيادة مطلقة للنَّسق الشفويّ، إذ لم يفهم التدوين الذي عرف في وقت لاحق إلا بتثبيت آخر صورة بلغها المروي، فضلًا عن أنّ خواص هذا السرد التركيبية تتألف من: (الراوي وحكايته – المتلقي الضمنيّ) على خلاف السرد الكتابي الذي يعتمد (التمثيل) لكل من (الراوي وحكايته والمتلقي الضمني)، ذلك أن المرويات الشفوية لا توجد إلا بحضور جليّ لطرفي الخطاب: الراوي والمروي له، ولا يمكن تغييب أيّ مكوّن منها، بالنظر إلى أنّ تلك المرويات استمدت وجودها من نمط الإرسال الشّفويّ الذي كان مهيمنًا زمناً طويلاً من البنية الذهنية للمجتمع العربي[3].

ولعلّ أهم الخصائص التي بها تحدَّد شفوية السرد هو أنّ المرويات الشفوية تضع (مسافة) واضحة بين مكونات البنية السردية: (الراوي– والمروي– والمروي له) فمن شأن المشافهة الانفصال بين الراوي والمروي، لأنها تستعين بالصوت المسموع وسيلة لها، على خلاف الكتابة التي تعتمد على الخطّ وسيلة لها، الأمر الذي لا يستدعي انفصالًا بين المؤلف والخطاب، فإذا كانت المتون الكتابية تستعين بـ(الراوي المتماهي بمرويه) فإنّ السرود الشفاهية تستعين بـ(الراوي المفارق لمرويه) لأنه يروى متونًا لا تنتسب إليه وأحداثًا لا تعاصره، وهذا ما يجعل السرود الشفاهية عرضة للتّغيير والتبديل، أي بتغيير الرواة وعصورهم، ولا تتّصف بسمة الثبات والبقاء، الأمر الذي يعرضها للتزييف والفناء بمرور الزمن، في الوقت الذي تبقى فيه السرود الكتابية ثابتة خالدة مع مرور الزمن، والأهم من كلّ ذلك هو أنّ السرود الكتابية تلين لإعادة الانتاج والتأويل في سياقات مختلفة وقراءات جديدة على الرغم من ثباتها، وهذا ما أفضى بـ" **نورثروب فراي**" إلى وصف السرود الشفوية بـ(العرضية) وفي المقابل وصف السرود الكتابية بـ(الدائمة) [4].

---

[1] أونج، والتر.ج (1990)، الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البنا عز الدين، الكويت، سلسله عالم المعرفة(182)، ص44.

[2] أونج، والتر.ج، الشفاهية والكتابية، مصدر سابق، ص31.

[3] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص7.

[4] المصدر السابق، ج1، ص7– 8.

والحقّ أنّ تمييز السرود الكتابية عن السرود الشفوية بالاعتماد على مفهوم (المسافة) يذكّرنا بمفهوم (الفجوة) في مقاربة "**لورد وباري**" على الشعر الهوميري، فقد لاحظا أنّ الاختلاف النوعي بين الشعر الشفوي والكتابيّ يكمن في اللحظة الزمنية للأداء، فاللحظة الزمنية للتأليف هي عينها لحظة الأداء، على خلاف القصيدة المكتوبة التي تكشف عن "فجوة" بين الزمن التأليف والإلقاء الشفويّ، وبذلك تنفصل اللحظة الزمنية للتأليف عن لحظة الأداء [1].

يرى الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" أنّ (النسق الشفاهي) أخذ يتعزّز في البنية الثقافية العربية بفعل موجهات خارجيّة، لعلّ أهمّها الأصول الدينيّة التي انتزعت منها الشفاهية شرعيتها إلى الحدّ الذي جعل منها ممارسة مبجّلة، لها ما ليس للكتابة من فضائل[2].

وهنا ينطلق "**عبدالله إبراهيم**" من رؤية تأصيلية للظاهرة السردية في الثقافة العربية، فهذه الثقافة ثقافة شفاهية، مظهرًا مكانة السرد في حياة العرب عبر البحث في أنواعه وأشكاله ووظائفه ومقاصده الظاهرة والمضمرة، وأثر كلّ ذلك في توجيه العرب.

إنّ السّرد العربي– بما أن مضمار السرد الأثير الكتابة– خضع لإرغامات الشفاهية بشكل فجّ، وذلك بالنظر إلى وقوع السرد تحت سلطة الدّين، فقد خضعت المرويات العربية للمزاج الشفاهي عنوةً، بفعل المؤثرات الخارجية، التي أدت إلى أن يكون التداول الشفاهي ذا أثر مباشر في صياغة المتون السردية، فقد وجدت الشفاهية سنداً من الدين الإسلامي الذي قام بتوجيه الموروث النثري وتغذيتهِ بفعل سلطة تلك الموجهات التي أرغمتهُ على الانحراف عن مسارهِ الصحيح، بحيث أصبحت الشفاهية جزءًا أساساً في بنية المتن السردي، في الوقت الذي كانت فيه بواكير الإسلام وطلائعهِ ترتكز على فضل الكتابة، وتمجيد القلم، ومن هنا تشهد الثقافة العربية إشكالية تتمثل بوقوع السرد العربي في منطقة الصراع بين الشفاهية والكتابية، ذلك الصراع الذي ينتهي بتسيّد

الشفاهية على بنية الثقافة العربية، وسيترك ذلك آثارهُ الواضحة على بنية السرد العربي.

يتبنّى الدكتور "**ابراهيم**" مقولات المنهج التفكيكيّ، لاسيّما ما يتعلق منها ب(مركزية الصوت) التي يشير بها "**جاك دريدا**" إلى الفكرة القائلة بأفضلية (الصوت/ الكلام) على (الكتابة)، ومؤدّى هذهِ الفكرة أنّ الحضارة الغربية منذ نشوئها تقوم على مركزية الصوت، أي أن المنطوق أقرب إلى الفكر من المكتوب؛ لأن المنطوق يمثل الحضور الكامل للعالم[3]، على حين تمثل الكتابة إطار الغياب

[1] قرني، غادة جميل(2014)، الشفاهية والكتابية في الشعر الجاهلي، ط1، الأسكندرية، دار النابغة للنشر، 7.
[2] قرني، غادة جميل، الشفاهية والكتابية في الشعر الجاهلي، مصدر سابق، ج1، ص6–7.
[3] سلدن، رامان (1996)، النظرية الأدبية المعاصرة، ط1، المغرب، دار فارس للنشر والتوزيع، 137.

والاختلاف والتعدّد والتباين، وفي ذلك نقض لمركزية الصوت[1]؛ لأنّ الكتابة ((لا تهدف إلى توصيل المعاني الجاهزة أو الكلمات المنطوقة، وإنّما إحداث الأثر فقط))[2]، فالكتابة مقولة أساسية في فلسفة " دريدا " استعان بها لمناوأة المركزية الغربية، ودحض الحجج التي ثبتتها للحطّ من الكتابة المنظور إليها بوصفها وساطة للوساطة وسقوطا في برّانية المعنى أو خارجه[3]، وذلك بالنظر إلى أنّ الكتابة ظلّت في الفكر الغربي محاطة بالحذر، ذات قدرة خطيرة على التّلاعب والتّضليل ((فهي شيء مرادف للشرّ والعدوان، وضرب من التهديد الخارجي لعالم أوليّ بسيط يعيش متزامنًا ومتطابقًا مع وجوده المباشر الذي لا يكاد يتجاوز حاجاته اليومية، والتي تؤكد له ثقافته الشفاهية من خلال رؤية جمعية بالغه في التبسيط، وربما خالية من كلّ مظاهر التفرّد والخصوصية من جهة أخرى))[4].

للكتابة خصائص تقدمه على (الكلام) ويبدو ذلك في استعدادها على حرية الحركة والانتقال من حالة إلى أخرى، عبر قدرتها على اللعب دلاليًّا وإمكاناتها على استدعاء سياقات شتّى، وعندئذ يرى " **دريدا** " وجوب قلب المعادلة التي تقضي بأسبقية المنطوق على المكتوب، لأنّ العلامة المكتوبة ((تتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثًا ثانويًّا يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلّا أن يدلّ على النطق ويميل إليه. إنّ الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق وتحلّ محله، وبذلك تسبق حتى اللغة، وتكون اللغة نفسها تولّدًا ينتج عن النص، وبذا تدخل الكتابة في محاورة مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاورة لها، ومن ثَمَّ فهي تستوعب اللغة))[5] وعن هذا يتمخّض "الأثر" أيْ التّشكيل السحري الناتج عن الكتابة التي أصبحت القيمة الأولى[6].

إنّ النص الأدبيّ– على غرار اللغة– مبني على أساس (الاختلاف)، ما يعني أنّ الكتابة ماهي إلا عملية إظهار لتلك الاختلافات، لكونها العملية الوحيدة التي تستعمل اللغة وسيلة اللعب على

---

(1) إبراهيم،عبد الله وآخران (1996)، معرفة الآخر– مدخل الى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت،130.

(2) هذيلي، علي حسين (2018): التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة– مقاربة نقدية، ط1، بغداد، دار سطور للنشر، 58.

(3) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 112.

(4) الكردي، محمد علي(2001)، الصوت والتفكيك، مجلة علامات في النقد، مج(10)ج(40)، المملكة العربية السعودية، جدة، ص113.

(5) الغذامي، عبدالله(1998)، الخطيئة والتكفير– من البنيوية إلى التشريحية– قراءة نقدية لنموذج معاصر، ط4، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،55.

(6) الغذامي،عبدالله، الخطيئة والتكفير، مصدر سابق، ص55

المعاني وتجسيدها داخل النصوص التي تجسدها، على حين يتمحور الصوت حول مقولات جامدة لا تتعدّى الذات [1].

أمَّا عن الأثر الحضاريّ للكتابة ومرتبته بالنسبة للكلام، فهي الموروث الحضاريّ الذي به تؤكد الثقافة هويتها واستمرارها، على الرَّغم من أنها لم تحظَ بعناية الفلاسفة وأساطين الفكر الغربيّ[2]، ومرد ذلك يعود إلى خوفهم من المساءلة وخشيتهم من زعزعة قناعتهم، لذا ((عبّر الفلاسفة عن كرههم الكتابة، لأنها تدمر سلطان الحقيقة الفلسفية.))[3].

يتحرّك الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" في مقاربة (الشفاهية العربية) على وفق هذه المرجعية، فوجد أنّ موجهات خارجية عملت على ترسيخ إحلال المشافهة محل الكتابة في الثقافة العربية، وأسهمت في ترسيخها ومنحها قوة لممارسة دورها المركزي في عصر تأسيسها الأول [4]، ممّا ترك ذلك أثرًا واضحًا في أساليب النثر القديم وأبنيته وخصائصه الأسلوبية، وعطل فيه إمكانات كبيرة، وخنقت فيه كلّ المحاولات التي كان من شأنها أن تثري المتن السردي العربي بقيم أدبية وجمالية أخرى، فقد وجدت الشفاهية العربية عونًا من الفكر الديني الذي تأطر بفكرة (الإسناد) الذي فرضته أدبيات الحديث النبوي الشريف على مجالات أخرى لا صلة لها بالدين، إلى درجة أصبح فيها الإسناد ركنًا لا يمكن تجاوزه في أغلب المرويات السردية، وإن كانت لا تمت إلى الدّين بصلة[5].

ولكن لا يعني ذلك أنّ " الشفاهية " كانت نظامًا طارئًا في الثقافة العربية، بل على العكس فقد كانت محضنًا نشأت فيه كثير من مكونات الثقافة العربية في مظاهرها الدينية والتاريخية والأدبية واللغوية، ومع ذلك كان للنظام المعرفي العربي في العصر الإسلامي فرصة في أنْ يخفّف من وطأة الشفوية ويحدّ من فجاجتها، لاسيّما مع نزول القرآن الكريم، هذا الكتاب العظيم الذي مجّد الكتابة في مستهل آياته المباركة، وجعلها مقدمًا على الكلام، لولا أنّ (ثقافة الإسناد) التي كرستها رواية الحديث أعادت للنّسق الشفاهي مكان الصدارة، ودعمها بقوة الدين، على الرّغم من أنَّ متوناً كثيرة لم تكن لها صلة أكيدة بالدين لا من قريب ولا من بعيد، ولكن (انتقلت إليه القداسة بفعل المجاورة، مجاورته

---

[1] تاوريريت، بشير (2010)، الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة والنظريات الشعرية– دراسة في الأصول والمفاهيم، ط1، إربد، عالم الكتب الحديث،243.

[2] تاوريريت، بشير (2010)، الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة والنظريات الشعرية– دراسة في الأصول والمفاهيم، مصدر سابق، ص243.

[3] سيلدن، رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، مصدر سابق، ص137.

[4] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص54 .

[5] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص7 .

لمتون الحديث النبوي، كونه حاملًا لتلك النصوص المقدّسة، وكما أنّ الصلة قوية وضرورية بين السند والمتن، فقد تجلّت بالصورة نفسها في المرويات السردية بين الراوي والمروي)) [1].

ووجه التقصير هنا يتّضح من أن ثقافةً تشهد تحولات كبيره بالانتقال من الجاهلية الى الإسلام، وهي لا تنفكّ تصرّ على الحضور والشفويّة وتحدّ بل تحطّ من مظاهر الكتابة، مع أنّ ((هذا النسق لا يظهر إلّا في الثقافات الشفاهية)) [2] المتأخرة، وعندئذٍ ظلّ دور الكتابة لا يتعدّى كونها تابعًا، ولا يعدّ دورها في تدعيم النسق الشفوي وتقيده ((وإلى ذلك فالشفاهية هي التي منحت المرويات القديمة هويتها المميزة، وربط تلك المرويات بأصولها، والمؤثرات الفاعلة في تكوينها لا يمثّل أيّ خفض لقيمتها الأدبية، وإنّما يصف واقع حالتها من حيث النشأة والتطور، فتلازم الأصول في الثقافات القديمة معروف وشائع)) [3].

لم يعتمد الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" المنهج التفكيكي وآليات اشتغاله على المدونة السردية العربي القديمة من فراغ، بل وجد من المناسب جدًّا قراءة هذا التراث – لاسيّما في بواكيره في ضوء هذا المنهج، والاستعانة بمقولة (الكتابية او الغراموتولوجيا) التي اصطنعها " **جاك دريدا** " لمواجهة (المركزية الغربية) التي اتّكأت في بواكيرها إلى (مركزيه الصوت)، فجاء الدكتور"عبدالله إبراهيم" ليتبناها في مشروعه السردي، لتفكيك الأصول الميتافيزيقية في الشفاهية العربية.

المبحث الثالث: المركزية الدينية وركائز الشفاهية

بنزول القرآن الكريم أُسّستْ المركزية الدينية في الثقافية العربية، بما أنَّ القرآن العظيم خطابٌ متعالٍ انبثقت عنه الرؤية الدينية للوجود، يضاف إلى ذلك (الحديث النبوي) الذي يكتسب وجوده وأهميته من أنّه تفصيل لكتاب الله المجمل، فعلاقة القرآن الكريم والحديث النبوي علاقة متن بالحاشية، فهما يصدران عن رؤية واحدة [4]، وبما أنّ القرآن خطاب لغويّ ذو محمول ديني إلهي صار خطابًا من الدرجة الأولى أسلوبًا وتركيبًا ودلالة، ولمّا كان الحديث الشريف حاشية عليه أصبح خطابًا من الدرجة الثانية، وفي ظلّ هذه التراتبية أُقْصِيتْ الخطابات الأخرى الشعرية منها والسردية، وفي أحسن الأحوال أدمِجتْ في سياقات أخرى لتخدم هذه المركزية، فاحتلتْ – وفق هذا النظام التراتبي – موقع الدرجة الثالثة، أمَّا إذا أرادتْ هذه الخطابات أن تؤسس لنفسها وجودها الخاصّ بعيدًا عن مركزية الوحي، فلا موقع لها في أي مجال تقترحه المركزية الدينية، لأن وجودها رهن بخدمة هذه المركزية،

---

[1] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص7.

[2] المصدر السابق، ج1، ص7.

[3] المصدر السابق، ج1، ص7.

[4] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ص1 :29.

وإلّا فمصيرها الإقصاء، إذ تندرج، حينئذ، في ما اصطُلح عليه بـ " الفضلة" لأنّها لا تُسهم في خدمة العلم الإلهي [1] .

استندت المركزية الدينية في الإسلام الى مفهوم الكتاب، بالنظر إلى أنّ القرآن الكريم مثبت في مصحف، ويمثل المرجع الأساس لكلّ منظومة، والمنهل الذي لا ينضب، وبهذا استطاع أن يقدّم رؤية كتابية للوجود في مجتمع يعوم في المشافهة [2] وقد تأكدت هذه الرؤية ببعض الروايات التي تؤكد على أن أول ما خلق الله هو القلم، وذلك في قوله (ﷺ):((إنّ أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن))[3] .

إلّا أنّ هذه الرؤية لم تستطع أن تمدّ (الكتابة) بقوة خاصّة في بنية الثقافة، بل على خلاف ذلك سوّغت تثبيت الشفاهية، ودعم وجودها بفروض دينية، بحيث ظهرت مقاومة حقيقية للكتاب، فلم تتمكّن هذه الرؤية من إضفاء شرعية تاريخية وواقعية على الكتابة، ونظرًا لهذه المقاومة لم تتحوّل الكتابة إلى ممارسة في التواصل والتفاعل لا على مستوى الحياة، ولا على مستوى الفكر والثقافة، وإنّما أخذت تلحق بالكلام، وتحدّدت وظيفتها في تقييد المنطوق[4]، أمّا عن آليات هذه المقاومة فيمكن إجمالها بما يأتي:

<u>أولا:</u> عدم استعداد البنية الثقافية لاحتضان هذه الرؤية.

احتضنت البنية الثقافية هذه الرؤية، وحفلت بالكتابة في أضيق حدودها، إذ حددت وظيفتها في تقييد المنطوق، ففي ثقافة تموج في الشفاهية الطاغية، لم تدلّ الكتابة على ذاتها، بل أخذت دور التابع، وأدّت دور الدال على غيره، فقد صارت أهميتها تتقرّر في ضوء ما تقوم بتدوينه من كلام شفويّ، ومرد ذلك إلى تغليب تفسير خاص بالقرآن الكريم، وهو تفسير ينطلق من منطلق علوم (كلام الله) وخفض قيمة الكتابة، لأنها صارت وسيلة ثانوية دالّة عليه، فالكتاب الإلهي (القرآن الكريم) تجسّد بالكتابة، ولكنَّه في سياق الثقافة الشفوية خضعت الكتابة لمفاضلة جائرة بينها وبين القرآن الكريم، وهي مفاضلة تفضي إلى الارتقاء بطرف وخفض آخر، ولعل هذه المفاضلة بين (ماهو ربانيّ) و(ماهو إنسانيّ) كانت إحدى الركائز التي ستبنى عليها الشفاهية العربية على يد أساطين الفكر العربي من متكلمين وفلاسفة وفقهاء وأدباء، مثل " **الجاحظ 255هـ**" و"**أبي حسن الأشعري330هـ** "والإمام "**الغزالي505هـ**" و" **ابن الاثير637هـ**" و" **ابن خلدون808هـ**" وغيرهم، فكلّ هؤلاء على ما

---

[1] المصدر السابق،1: 31 .

[2] المصدر السابق،1: 32 – 33.

[3] المصدر السابق،1: 35، والحديث في سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (2013)، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، رقم الحديث،4700.

[4] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص40 –41.

بينهم من تباعد في الزمان والرؤية، كانوا يصدرون عن رؤية واحدة ثابتة تجاه المعنى واللفظ فألحقوا الأول بـ(النّفس) والثاني بـ(الجسم) وهذا يُفضي إلى أن تكون الألفاظ خدماً للمعاني وقوالب لها، وذلك وجه من وجوه المقاومة التي منيت بها الكتابة في بنية هذه الثقافة [1]، حتى أصبحت هذه البنية عاجزة عن احتضان الرؤية الكتابيّة.

ثانياً: أمية الرسول (ﷺ) وموقفه من الكتابة.

إنّ موقف الرّسول (ﷺ) من الكتابة يثير إشكالية كبيرة في الفكر الإسلامي، فقد ورد عنه(ﷺ): ((لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب عنّي غير القرآن فلْيمحِه))[2]، وقوله: ((إنَّما ضلّ من كان قبلكم بالكتابة)) [3]، شجعت هذه التوجهات الآخرين على استخلاص مواقف ذمّ وعدم ارتياح من الكتابة، فساعد ذلك وأدّى إلى تشكيل وعي ثقافيّ يدافع عن المشافهة بالاستناد إلى هذه الأحاديث، وجرى الكثير من الإشارات الواردة في نصوص دينية لتعزيز الشفاهية ونبذ الكتابة[4].

وقد أدت هذه المواقف إلى تأكيد الشفاهية والانتصار لها بأمية الرسول (ﷺ) وهو ما أدّى إلى شحن الشفاهية بالقوة المنطقية التي قامت عليها، بل أخذت هذه القوه تتدخّل في توجيه وعي المقلدين، فمثلًا ظلّ السلاطين العثمانيون وخلفاؤهم يتفاخرون بأميتهم في مراسلاتهم الرسمية إلى وقت متأخر، وذلك اقتداء بأمية الرسول عليه الصلاة والسلام[5].

ثالثا: استبداد ثقافة الإسناد

في خضم هذه الثقافة الغارقة في الشفاهية، اعْتُمد الإسناد في نقل الأخبار والحكايات، لتأكيد صحتها ودرجه موثوقيتها، وشيئا فشيئا انسحبت ثقافه الإسناد على الحقول المعرفيّة الأخرى كلِّها، بحيث ((صارت الأسانيد تخنق المتون، وتطمس أهميتها))[6] ومن ثمَّ فـ((مثلما كان الكلام يستدعي

---

[1] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص41 – 42.

[2] مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري(2012)، صحيح مسلم، ط1، بيروت، دار إحياء الترجمة العربي، 4، ص2298.

[3] الحديث في كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (بدون تاريخ)، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف محمد شرف الدين والتاقيا أحد، طبعة دار إحياء الترجمة العربي، بيروت، 1 :33. وينسبه السمرقندي (1993) في بستان العارفين، ط3، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الى ابن عباس ينظر،1 :305، كذلك ينسبه ابن عبد البر (1994) لابن عباس ويرويه " إنما ضل من كان قبلكم بالكتب" بدلا من "الكتابة"،1رقم الحديث،352 ابن عبد البر (1994)، **جامع بيان العلم وفضله**، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ج1، ص280.

[4] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص44.

[5] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص33.

[6] المصدر السابق، ج1، ص46.

إسنادا، أصبح نظام الاسناد الكتابي يعتمد على النسق الشفوي نفسه))[1] وهذا يقضي إلى أن يأخذ نظام المشافهة دورًا مركزيًّا في عمليه التواصل، وامتدَّ ذلك ((الى القصص الذي كان يتكوّن في هذا الإطار، الأمر الذي جعل المرويات السَّردية العربية، تتميَّز بظهور كامل لثنائية الراوي والمروي، المتحدرة من ثنائيه السند– والمتن)) [2].

وبناء على ذلك أدّى استبداد ثقافة الإسناد الى ظهور قسمين أساسيين في أي كلام شفويًّا كان أم مدوّنًا: القسم الأول يحيل على (الرواة) ويحيل الآخر على (المتن)، ونظرًا لارتكاز نظام المشافهة على عدالة الراوي ومدى صدقه أفضى ذلك إلى وجود عدد من الرواة يتمثَّل دورهم في نقل متن الكلام، من دون أن يكون لهم أثر في عمليه الإرسال، فتظلّ العلاقة بينهم وبين ما يرونه واهية جدًّا، ذلك أنّهم يروون متونًا قديمة تنتسب الى رواة سبقوهم في الزمان[3].

رابعا: اللوغوس العربيّ.

رسم فلاسفة العرب وكُتَّابها نظرية راسخة في فصل الشفاهية وتأصيلها في الثقافة العربية، وهي نظرية كرَّست حججها في الدّفاع عن النَّسق الشفاهي، والعجيب أنَّ أسماء كبيرة في التراث العربي، وأساطين في الكتابة العربية قد بلورت هذه النظرية، فمن أولئك " **الجاحظ**" الذي حاول في رسالته الشهيرة (ذمّ أخلاق الكتاب) تثبيت الشفاهية العربية، حين ألغى أهميه الكتابة، ودعا بشكل صريح إلى تبنّي المشافهة [4]، ومنهم أيضًا الطبيب المصري "**علي بن رضوان453هـ**" الذي عُرف بمحاولاته لتكريس نظريه تسوغ الشفاهية بالاستناد إلى ركائز قوية تلخّص كلّ ما قيل في إرساء

دعائم هذه الثقافة [5].

وعلى خطى "**جاك دريدا**" يستدعى الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" رأي "**سقراط**" الذي عبر عنه "**دريدا**" في كتابه (الكتابة والاختلاف) بمقولة "**فردريك نيتشه**": ((سقراط، هذا الذي لا يكتب))[6]، فيرى "**عبدالله إبراهيم**" أنّ مضمون مواقف "**سقراط**" من الكتابة يماثل الموقف الذي اتخذه المسلمون منها، فالحكمة المقدسة عند "**سقراط**" تقابل العلم الاسلامي الذي هو القرآن والحديث النبوي، وتنزيه الحكمة المقدّسة وعدم إفسادها لدى "**سقراط**"، يقابل تنزيه العلم الإسلامي وعدم إفساده، فموطن العلم الإلهي

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص48.

[2] المصدر السابق، ج1، ص48.

[3] المصدر السابق، ج1، ص48–49.

[4] المصدر السابق، ج1، ص56.

[5] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص55 – 56.

[6] دريدا، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص103.

هو القلوب الطاهرة، ولهذا ظلّ المحدّثون الى وقت قريب يتفاخرون بحفظ سلاسل الإسناد الطويلة [1].

وهكذا ثبتت في الثقافة العربية ركائز متينه تدعم الشفاهية، وتقصي الكتابة إلا في أحوال ضيّقة، وقد اعتمدت هذه الركائز على حجج لا تنطوي على قوة معرفية خاصة بها، وإنّما بالاستناد الى موجهات اجتماعية ودينية كانت توجه رؤية المجتمع صوب الحضور والثبات، من دون أن تولي هذه الموجهات أهمية لقيمة التفكير الكتابي.

الخاتمة ونتائج الدراسة:

موضوع الدراسة الإرث السقراطي الذي يراد به الموقف البشريّ من الكتابة، فقد واجهت الكتابة أشكالًا كثيرة من الرفض في تاريخ الثقافات، والعجيب في الأمر أنّ بناة الفكر في كلّ حضارة كانوا يؤكدون هذا الرفض، ولعلّ خير من يشار إليه في هذا الشأن "**سقراط**"، فعلى ما يحمله اسم "**سقراط**" من وقع على الفكر العالمي، إلّا أنّ له مواقفَ غيرَ محمودة من الكتابة، حتى أصبح جديرًا بأنْ ينسب إليه هذا الإرث، وعلى هذا كان الدكتور "**عبدالله إبراهيم**" في مستهل مشروعه عن السرديّة العربية، يبحث عن الأسباب التي جعلت الروح الشفويّة تغلب على المتون السرديّة في هذه الثقافة، ولعلّه كان يبحث عن هذا الإرث انطلاقًا من خلفية فكريّة تفكيكية، ويبحث عن "مركزية الصوت" في الحضارة العربيّة على غرار مركزيته في الحضارة الغربيّة منذ العهد الإغريقي.

وبعد قراءة مستفيضة لهذا الموضوع واستنطاقه لدى الدكتور "**عبدالله ابراهيم**" كان لابد لهذه الدراسة أن تصل إلى نتائج عدة لعل اهمها:

1. إنّ الخوف والحذر تجاه الكتابة أو ما أطلقنا عليه "الإرث السقراطي" قدرٌ في حياة كلّ الأمم في بواكيرها، فلا يمكن أن تُؤاخذ أمة عليه، على أنّها تؤاخذ حين تصرّ على الشفاهية مع حضور الكتابة وتوافرها في ظلّ التحولات الحضارية التي تشهدها، وعندئذٍ تُترجم مشاعر الخوف والحذر السلبية بمشاعر إيجابية تفضي إلى أن تكون الأمية مفخرة وقمة للتفاضل.
2. أنّ كلّ الأمم حين تنتقل من طور إلى آخر تحترس من الكتابة وتقيّد انتشاره، سعيًا منها الى تحصين ثوابتها، ومن هنا جوبهت الكتابة في الإسلام بضروب من الحذر، وإلّا فمن شأن الكتابة أن تعيق مسيرته في حال شيوعها.
3. تأثرت السرديات العربية ببنيتها ومضامينها بالشفاهية، وقد لقيت في العصر الإسلامي والعصور التي تلته عونًا من المؤسسة الدينية والثقافية، الأمر الذي ترك آثاره واضحة في مكونات البنية

[1] موسوعة السرد العربي، مصدر سابق، ج1، ص55-56.

السردية: (الراوي والمروي والمروي له) عبر وقوع مسافات واضحة بينها، من دون أدنى اندماج بينها.

4. استعان الدكتور "**عبد الله إبراهيم**" في مستهل قراءته للسرد العربيّ بمرجعيات كثيرة كشف عن بعضها وأخفى البعض الآخر، على أنَّه- إذ كشف عن مرجعيته التفكيكية- لا يطاله اللوم كثيرًا على ما أخفاه، وذلك لأن المنهج التفكيكي يلخّص كلّ ما قيل عن الشفاهية والكتابية في الثقافات القديمة والراهنة، ولعلّه أرجأ الكشف عنها احتياطًا من أن تطاله المساءلة الأكاديمية وهو يقدم أطروحته، على أمل أن يكشف عنها في نتاجات أخرى لاحقًا، وقد خصّ لها مساحة على درجة من السّعة في كتابه "المركزية الغربيّة" .

5. تمكّن الدكتور"**عبد الله ابراهيم**" من تكييف مقولات هذا المنهج مع السرديات العربيّة، وقد تجاوزها برؤية تناسب نتاجات الثقافة العربيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم، عبد الله (1996)، **معرفة الآخر، مدخل الى المناهج النقدية الحديثة**، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي.
2. إبراهيم، عبد الله (2008)، **موسوعة السرد العربي**، طبعة موسعة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
3. إبراهيم، عبد الله (2010)، **المركزية الغربية**، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون.
4. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (1994)، **جامع بيان العلم وفضله**، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي.
5. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (1902)، **الشعر والشعراء**، ليدن، مطبعة بريل.
6. ادونيس،علي احمد سعيد(1989)، **الشعرية العربية**، ط2، بيروت، دار الاداب.
7. افلاطون(1969)، **فايدروس أو عن الجمال**، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، ط1، مصر، دار المعارف.
8. أمين، أحمد(2010)، **ضحى الإسلام**، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية .
9. أونج، والتر.ج. (1990)،**الشفاهية والكتابية** تر: حسن البنا عز الدين، الكويت، سلسله عالم المعرفة(182).
10. تاوريريت، بشير (2010)، **الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة والنظريات الشعرية- دراسة في الأصول والمفاهيم**، ط1، إربد، عالم الكتب الحديث.
11. الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (1988)، **كتاب الوزراء والكتّاب**، قدم له : حسن الزين، ط1، بيروت، دار الفكر الحديث.

12. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (1999)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف محمد شرف الدين والتاقيا أحد، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي.
13. خليف، يوسف (1981)، **دراسات في الشعر الجاهلي**، ط1، الفجالة، دار غريب للطباعة.
14. دريدا، جاك (1988)، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم محمد هلال ناصر، ط1، دار توبقال.
15. دريدا، جاك (1989)، **صيدلية افلاطون**، ترجمة: كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر.
16. دو سوسير، فردينان (1985)، **دروس في الألسنية العامة**، تعريب صالح الفرمادي ومحمد عجينة،، طرابلس، الدار العربية للكتاب.
17. دوشيه، ميشال(2010)، **تقاسم المعارف الخطاب التاريخي والخطاب النياسيّ**، تر: حسين جواد قبيسي، ط1، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة.
18. الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (1420هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء**، بيروت، شركة الأرقم بن الأرقم.
19. روسو، جان جاك (1984)، **محاولة في أصل اللغات**، تعريب محمد محجوب، تقديم د.عبد السلام المسدي، بغداد– دار الشؤون الثقافية العامة– تونس– الدار التونسية للنشر.
20. روسو، جان جاك (2012)، **دين الفطرة**، تر: عبد الله العروي، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي.
21. السجستاني، سليمان بن الأشعث (2013)، **سنن أبي داود**، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون.
22. سرحت، سعد رفعت (أيلول2021)، **الأثنولوجيا منهجًا في الخطاب الاستشراقيّ نقد فكرة "التقاليد الشفهيّة" في الشعر الجاهلي لدى جيمز مونرو**، مج: آداب الفراهيديّ، كلية الآداب،م (13)، ع (47) القسم الأول.
23. سلدن، رامان (1996)، **النظرية الأدبية المعاصرة**، تر: سعيد الغانمي، ط1، المغرب، دار فارس للنشر والتوزيع.
24. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد(1993)، **بستان العارفين**، ط3، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
25. شتراوس، كلود ليفي (2000–2003)، **مداريات حزينة**، تر: محمد صبح، قدم له د. فيصل درّاج، ط1، دمشق، دار كنعان، للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية.
26. الشريشي، أبو العباس بن عبد المؤمن (2006)، **شرح مقامات الحريري**، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.

27. الغذامي، عبدالله (1998)، **الخطيئة والتكفير– من البنيوية إلى التشريحية– قراءة نقدية لنموذج معاصر**، ط4، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

28. قرني، غادة جميل (2014)، **الشفاهية والكتابية في الشعر الجاهلي**، ط1، الأسكندرية، دار النابغة للنشر.

29. القشيري، الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج (2012)، **صحيح مسلم**، حققه وصححه محمد فؤاد عبدالباقي، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

30. الكردي، محمد علي (2001)، **الصوت والتفكيك**، مجلة علامات في النقد، مج (10) ج (40) المملكة العربية السعودية، جدة.

31. ليتش أدموند (2010)، **كلود ليفي شتراوس– دراسة فكرية**، ترجمة: ثائر ديب، ط1، سورية، دار الفرقد.

32. مونرو، جيمز(1987)، **النظم الشفوي في الشعر الجاهلي**، تر: فضل بن عمار العماري، ط1، الرياض، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام.

33. هذيلي، علي حسين (2018)، **التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة– مقاربة نقدية**، ط1، بغداد، دار سطور للنشر.