IRAQI Academic Scientific Journals
العراقية المجلات الاكاديمية العلمية
JORNAL OF LANGUAGE STUDIES
ISSN: 2663-9033 (Online) | ISSN: 2616-6224 (Print)
Journal of Language Studies
Contents available at: http://jls.tu.edu.iq

# The Poet and Identity: A Critical Reading of Identity and Belonging in Mahmud Darwish's Poetry

**Asst. Prof. Dr. Mahmood Ayed Atiya***
**Mosul University, College of Education for Women, Depart. Of Arabic Language.**
**E-mail: Mahmoud_alatiya@yahoo.com**

**Keywords:**

*- identity*
*- core*
*- the hidden*
*- the apparent*
*- Mahmud Darwish*

**Article Info**

**Article history:**

**-Received:13\12\2019**

**Abstract**:

A new literary and critical phenomenon emerged lately after the appearance of globalization and it attracted the attention of Arab critics and scholars because it raises a question about the position of Arabic literature and thought in the contemporary intellectual milieu. It also indicated that an intellectual crisis is at hand which may drive the Arab intellectual to the verge on the unknown creating disorder and confusion in his thinking by trying to thrust him into the turmoil of the information technological revolution, driving him to forget his past under the pretext of the demise of ideology, self-denial, freedom and awareness. In the field of literature and literary criticism, these nomenclatures produced new literary and critical movements which did not belong to a particular identity; on the contrary, they were close to unconsciousness and absorbed in unawareness and irresponsibility which contributed to man's loss of identity. These thoughts caused the vanishing of many principles and values of the Arabs. However, literature as an enormous organism of values retained some of them that upkept the spirit of belonging and showed the importance of identity as thought and practice which are able to bring originality back to maintain the Arabian poet's attitude to

* **Corresponding Author**: Asst. Prof. Dr. Mahmood Ayed Atiya,
**E-Mail:** Mahmoud_alatiya@yahoo.com
**Tel**: 009647700327376, **Affiliation** :Department of Arabic Language - University of Mosul / College of Education for Women – Iraq.

**-Accepted: 20\1\2020**

**Available online**

colonialist wars, cultural invasion, alienation and attempts of annihilating the Arabic identity. Mahmud Darwish is among the poets who succeeded in mingling the interior and the exterior; the past and the present of the Arabic personality. His attitude is that of the omniscient of the splendor of his personality and its unique potentialities in many of his poetic texts; he even wrote a poem entitled "An Identity Card" which will be the main concern of this paper.

This paper attempts to shed light on the concept of identity and belonging and to analyze the poem to explore its aesthetic value in expressing the contemporary phase, sustaining the importance of identity and belonging, and emphasizing the necessity of identity for man as different from others in cultural, spiritual and material aspects. The paper shows, through analysis, the nature of identity and belonging, according to the poet, from aesthetic perspective. What gives the text more significance is the poet's deep personal experience in facing the attitude of anti-Arabic identity.

# الشّاعر والهويّة
# قراءة نقديّة في أنموذج الهويّة والانتماء
# عند محمود درويش

**ا.م.د. محمود عايد عطية**

**جامعة الموصل/ كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية**

**الكلمات الدالة:**

- *الهوية*
- *البؤرة*
- *النسق المضمر*
- *النسق الظاهر*
- *محمود درويش*

**معلومات البحث**

**الخلاصة** : برزت في الآونة الأخيرة ، بعد ظهور العولمة تحديداً، ظاهرة أدبية ونقدية أثارت اهتمام الدارسين والمفكرين العرب، إذ إنها طرحت تساؤلاً جديداً عن موقع الفكر و الأدب العربيين من الساحة الجديدة، ولفتت إلى حلول أزمة فكرية قد تجرف الإنسان العربي إلى حافات المجهول وتحدث ارتباكاً وتشويشاً في بنيته الذهنية، لأنها تحاول قذفه في لجة الثورة المعلوماتية وتدفعه إلى نسيان ماضيه بدعوى هدم الايدولوجيا ونكران الذات لصالح الديمقراطية والتحرر والمعرفة. وفي المجال الأدبي والنقدي فقد أنتجت هذه المسميات تيارات أدبية ونقدية جديدة أيضاً، لا تنتمي في مجملها إلى هوية معينة، بل تقترب إلى غيبوبة في الوعي والإدراك وذوبان في اللامسؤول و اللامنتمي، مما يسهم في فقدان الإنسان هويته وانتماءه. وقد غيبت هذه الأفكار كثيراً من

**تاريخ البحث:**

*- الاستلام: ١٣|١٢|٢٠٢٠*

*- القبول: ٢٠|١١|٢٠٢٠*

*التوفر على الانترنت*

المبادئ والقيم عند الإنسان العربي؛ والأدب بوصفه منظومة قيمية هائلة فقد احتفظ لنا بنماذج تعزز روح الانتماء العربية، بما يبين أهمية الهوية والانتماء بوصفهما فكراً وفعلاً قادرين على إعادة الفكر إلى بنيته الأصلية. تعزز موقف الشاعر العربي من الحروب الاستعمارية والغزو الثقافي والتغريب ومحاولات طمس الهوية العربية. ومن الشعراء الذين استطاعوا دمج باطن الشخصية العربية بظاهرها، والربط بين ماضيها وحاضرها، الشاعر محمود درويش، فنجد أنه يقف موقف العارف المتبصر بجماليات هذه الشخصية وإمكانياتها الفريدة في كثير من نصوصه الشعرية، فقد كتب لنا قصيدة بعنوان صريح في الهوية؛ وهي: (بطاقة هوية ) التي ستكون مادة بحثنا. يقوم هذا البحث على بيان مفهوم الهوية والانتماء، واستنطاق هذا النص وبيان أهميته التعبيرية عن المرحلة الراهنة إذ يعزز قيمة الهوية والانتماء، ويبين ضرورة الهوية للإنسان بوصفه كائناً مختلفاً عن غيره بالجوانب الثقافية والروحية والمادية، وسيبين البحث، من خلال التحليل، طبيعة الهوية والانتماء عند الشاعر من الزاوية الجمالية والقيمية، وليس من الزاوية المجردة التي تضع التعريفات الجافة، التي لا تحمل روح الممارسة والمعايشة. ومما يزيد أهمية هذا النص أيضاً هو تجربة صاحبها العميقة في مواجهة الاتجاه المضاد للهوية العربية.

**المقدمة** : ليس من شك أن الفكر الحداثي يمثل إطاراً ثوريَاً ينفذ إلى صميم الثقافة البشرية وفكرها بعامة، إذ إنه لم يدع قضية تنقل الإنسان من وعي وفعل معين إلى وعي وفعل آخر، إلا أسهم في تفكيكها وقدم بين يديها رؤى جديدة تضعها أمام الأبصار. وقد شُخّصت إشكالية الهوية بوصفها إشكالية كبرى، بعد شيوع الفكر الاستبدادي ومركزية القوى التي هيمنت على مختلف الهويات وصادرت حقها في الوجود. وعندما برزت فكرة التعدد الثقافي والاعتراف بالثقافات التي كانت تعد هامشية؛ صارت إشكالية الهوية محور هذه الفكرة، وتفعلت النقاشات والأفكار الخاصة بها، و"لا شك أن هذا الاهتمام الذي يبديه الفكر بمسألة الهوية يعبر عن أزمة هوية ولا يتورع ليفي شتراوس عن اعتبارها الداء الجديد الذي يميز عصرنا، غير أن هذا الأمر لا يعني الالتفات إلى المظاهر الذاتية لهذه الأزمة، بقدر ما يعني النظر إلى الشروط الموضوعية التي تعكسها أزمة الهوية أو تشكل عرضاً من أعراضها" [١] وهذا يعني السعي إلى تعزيز ما هو

خاص أو نزع الاعتراف بالذوات الفردية والجماعية وتأكيد حضورها عبر وسائل اجتماعية وقانونية وسياسية وأدبية وغيرها، ولذلك كانت لكل فئة محددات تبيّن هويتها، يظهرها الفعل قبل أن تنتظم في فلسفة أو أفكار. ويبدو أن الشروط التي أثارت إشكالية الهوية مختلفة ومتباينة فـ"إذا كانت مشكلة الهوية، بما هي توكيد على التمايز عن الآخر وبما هي مطالبة بحق الاختلاف تطبع عصرنا الحالي، فإن الاختلاف إشكالية تطرح نفسها على كل ثقافة (...) ففي البدء كان الاختلاف والتفاوت وعندما نقول في البدء نعني أن الطبيعة ذاتها هي التي تملي الفروق والاختلاف. وأما التماثل والائتلاف والتوحد فكل ذلك هو من صناعة العقل وثمرة الثقافة ونتاج المفهوم. فالثقافة هي مشروع يرمي إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم" (٢) وهذا يعني ضمهم على هوية ما. ومن هنا تتم عملية الإلغاء والتهميش أو عملية الانعتاق والتميز والتفرد، مما يدلل على أن الهوية تقع في خارطة يتنازع إحداثياتها التشابه والاختلاف.

بدءاً من الجانب اللغوي تظهر علامات التناوب على انتزاع تحديدٍ مفردٍ لها؛ فـ"الهوية كلمة مشتقة من ضمير المفرد الغائب هو وتعني الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود"(٣)وتبدو هذه الإشارة اللغوية ملمحاً إلى ما يكون منفصلاً عن غيره ومتملكاً لوجوده الذي يميزه عنه، لأن الاكتفاء بالذات هو أساس في الجوهر والكينونة التي تعني الاستقلال بخصائص رئيسة تجعل الأمر الأول ليس الأمر الثاني، وعلى ذلك تطرح الفلسفة إشكالية الهوية بوصفها أصلاً في مبحث المعرفة، كما يطرح المنطق هذه الإشكالية بوصفها مبدأً من مبادئ التفكير. وقد تم الانتقال تدريجاً من المعنى اللغوي بضمير الغائب هو عبر ترجمته من اليونانية إلى العربية للإشارة إلى عنصر متحقق في نقطة ما في أي شيء، هو سبب وجوده وهويته. ومن البيّن أن التناول الفلسفي للهوية مفاده أن شيئاً ما موجود أو مستوى الشيء الموجود (٤) الذي تمكن الإشارة إليه بوصفه موضوعاً يمكن نقاشه والاستدلال عليه والاستنتاج بشأنه، وهذا ما قاد إلى الانزياح من الـ هو الضمير النحوي إلى الـ هو المبدأ المنطقي (٥)، إذ يشتغل هذا المبدأ على أنه من الثابت وجود نقطة في الفكر تدرك الأشياء عندما تكون لها استقلالية وثبوت. ويعد "مبدأ الهوية القانون الأعلى للتفكير. وتعليل ذلك أن هذا المبدأ يعد ضرورياً لأي إمكانية حديث عن أي شيء، فإذا لم تكن للشيء هوية – أعني إذا لم يكن الشيء هو ذاته– لما أمكن الحديث عن شيء ما" (٦)، لأن المعرفة الصورية تبحث في كل ما هو قابل للإدراك، أو ما يكون حاضراً، فالفكر عندما يبني أية معرفة

فلا بد له أن يثق بإمكانية هذه المعرفة، والتسليم بهذه الإمكانية يقتضي وجود شيء يعرف، ولا يوجد شيء يعرف من دون أن يتمتع بخصائص الوحدة أو عدم التشتت أو التداخل مع غيره، بمعنى أن تكون له هوية؛ لأن تفكيك البنيات الأساسية للمعرفة يؤدي إلى إلغاء هويتها مما يفضي إلى عدم حصول معرفة إطلاقاً، بل قد يوقع في الخطأ المنطقي الذي تستحيل مجاوزته، فالهوية بهذا المعنى "تستدعي لفظ التشابه والمماثلة أو أن يحضر ضمنها معنى الاستمرار والمماهاة مع الذات بأن تكون هي هي محافظة على مكوناتها وقوام وجودها"(٧) مهما اختلفت الظروف، فيُقرَر ائتلاف الشيء واستقلاله وثبوته في مستوى الفكر، ولا يُنسب هذا الثبوت إلى ما قد يطرأ أو يتغير أو يكون عرضياً؛ فلكل شيء عينية بوصفه أصلاً ثابتاً ومتحداً، مما يدعو إلى انفراد كل شيء في ظل نسبته إلى خصائصه و مميزاته، ولا يُنتبه إلى زاوية اختلافه عن الأشياء الأخرى. ومن هذه الوجهة يأتي البحث في مفهوم الهوية ومبادئه وأسسه خاضعاً لطبيعة الفلسفات العقلية التقليدية ومناهجها في فهم الأشياء، من ناحية الجوهر أو العينية بوصفها هويتها وكينونتها الأصلية، و"مفهوم العين ليس بجديد. بل هو مفهوم قديم صاغه فلاسفة الإغريق عندما طرحوا لأول مرة سؤالهم الانطولوجي عن كينونة الكائن، ثم استعمله وأعاد صياغته مفكرو الإسلام وفلاسفته. وبالفعل، ففي الانطولوجيا الأفلاطونية يقال الكائن على ما هو عين ذاته، أي ما على به الشيء هو هو، وانتقل على ما يحتفظ دوماً بالعلاقة عينها مع نفسه، إذ يعرف بوصفه عيناً وهوية"(٨)،أي؛ ما يدعى بالوجود، يعني؛ الأصل الذي يمكن إدراكه، والأساس الذي يُتصور بوضوح كونه يتسم بالثبوت والديمومة، وما يتسم بالثبوت والديمومة–على وصفهم– هو الهوية نفسها، التي يميل كل إدراك إلى رؤيتها بالطريقة نفسها. فوضعت الهوية ضمن السياق العام للمناهج التي تؤمن بالثوابت وتضع المسلمات والمفاهيم المجردة على نحو مطلق، وهذا ما جعلها موضع انتقاد، لـ "أن الفلسفة وبالتحديد الماورائيات بالرغم من إعلائها من شأن العقل انطوت دوماً على قدر من الوهم ،كما يقول نيتشه، جعل الفكر الغربي يبحث عن المعنى في المفهوم الثابت والمثال المجرد ومن خلال التشابه، والواقع أن مبدأ الهوية في المنطق ليس مجرد آلة للنظر، بل إنه ينم عن محتوى الفكر نفسه، أي يرد النظر إلى الأشياء من خلال تشابهها أو عودتها إلى أصل واحد، تمثله أو تتماهى من خلاله. وإذا ما كانت مفاهيم الجوهر والهوية التي ابتدعها الفكر تعمل على تجميد عالم الصيرورة كما رأى نيتشه، فإنها تعمل من جهة ثانية على احتواء الفروقات وعلى إلغاء التعدد، وبالتالي تنطوي على خطر عدم الاعتراف بالآخر أو العمل

على نفيه" [٩]، ونعتقد أن إلغاء التعدد هذا ينطوي على شيء ليس بالهين من سوء التقدير، لأنه؛ ينفي التحول، و يرفض أية حقيقة لا تمثله أو تكون جزءاً منه، كما يفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة[١٠] وهذا يعني أن الحديث عن الثبوت بهذا المعنى–أي الانغلاق والتشابه– هو حديث عن الوجود الجانب الطبيعي وليس حديثاً عن الماهية الجانب الثقافي، على الرغم من أن الوجود جزء مهم من محددات الهوية.

بقي هذا التصور عن مبدأ الهوية سائداً حتى وقت متأخر، عندما نظر بعض المفكرين إلى هذا المبدأ –الهوية– بوصفه عنصراً من عناصر المخالفة وليس التشابه، لأن التشابه علة من علل الوهم وسبب من أسباب نفي الغيرية "وإذا ما عدنا إلى صيغة المبدأ – بغض النظر عن الخطوات التي يخطوها المنطق بعيداً عن المعنى الحقيقي الذي يعكسه المبدأ من وجهة نظر هيدجر– فسنكتشف للوهلة الأولى أنه لكي يكون هناك تساوٍ يجب أن يكون لدينا شيئان على الأقل، وبناءً على ذلك لا تفهم الهوية على أساس أن الشيء هو ذاته أو نفسه، وإنما تفهم الهوية على أساس مفهوم من الآخر" [١١]وهذا الفهم يُخرج المبدأ من دائرة البحث عن العينية أو ما يسمى المطابقة إلى حيز ثانٍ تتجلى فيه صورة الضد أو النقيض لتحقق الغيرية التي هي مبدأ أساس من مبادئ عدم التطابق، الذي ينحو بالأشياء نحو الاختلاف. من هنا يمكن إدراك مفهوم الهوية ليس بناءً على ما يُتمتع به أو يُمتلك من خصائص لا تتغير، بل بما يُختلف به عن الأغيار؛ لأن "الهوية وجود وماهية. وفي المجال البشري، مجال الحياة الاجتماعية على الأقل، الوجود سابق على الماهية دوماً، الشيء الذي يعني أن الماهية ليست معطى نهائياً بل هي شيء يتشكل، شيء يصير" [١٢]وهذا ما يؤدي إلى تصور جديد عن الهوية ينتقل بتركيزه من المجال الطبيعي متمثلاً بـ الوجود الذي يمثل التشابه، إلى التركيز على الوجهة الأخرى متمثلة بـ الماهية بمفهومها الجديد بوصفها حدثاً ثقافياً يستند إلى الوجود بوصفه حدثاً طبيعياً، وهذا يعني أن الهوية ليست ما هو طبيعي أو ثابت فقط إنما هي ما يمكن أن يحدث ويتغير باستمرار. يقول دريدا: "الهوية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنها انتقال ملتوٍ ملتبس من مخالف للآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر" [١٣]ولذلك فإن ماهية الإنسان أو ما يمكن أن يكونه ليس هو ما عليه بالذات فقط، بل ما يمكن أن يختلف به عن الآخر، لأن العوامل المشتركة قد تكون طبيعية في الأغلب ، بينما تشكّل الثقافة عصب الهوية التي تجنح للاختلاف والتباين والتبدل، وتجعلها متنقلة بين ما هو حاضر وبين ما هو غائب، و"لقد أشار كلود ديبار، أحد أبرز

دارسي الهوية في الفكر السوسيولوجي المعاصر إلى أن الهوية ليست معطاة وإنما تبنى ولكن ذلك البناء لا يستند إلى فراغ مهما كان صنف الهوية موضوع البناء. فلا بد من توفر سمات عامة وموروث تاريخي في تشكيل الهوية" (١٤)وهذا يعني ارتباط الهوية وجوداً بالماضي، الذي صار ينظر إليه بمثابة اليقين الثابت الذي يحتضن معنى الهوية، ويعيد نسخه باستمرار لأجل الحفاظ على نمط الهوية واستمراره في الزمن، إلّا أن ذلك يجب ألّا يمنعه من التّغير والتشكّل والصيرورة بناء على العامل الثقافي الذي يمنح الهوية تعدديتها وسعتها؛ "فالهوية فيض متجدد لا يمنعه ثبات نواته من إمكانية التفاعل مع الواقع المتغير" (١٥) فحضور الماضي لا يأتي عبر نسخ أفعاله وتقليدها، بل يتولد بصورة تتشكل على خلاف ما كانت عليه سابقاً، لأن الماضي لا يصلنا نقياً كما هو، إنما تتخلله الإضافات وتعتريه النقوص، وبالتالي؛ فإننا نرى الماضي بعين متحركة تلتبس فيها الصور وتتبدل فيها الألوان، فالماضي يتشكل على نحو مختلف عن سَمْته الأول "وان هذا الاختلاف هو ما يشكل الدينامية الحقيقية لوجود الهوية والوحدة وأعني دينامية التكرار"(١٦)، ولهذا أمكن القول أن حضور الماضي لا يعني الماضي كما كان بالفعل، بل كما نراه نحن الآن، فالحاضر يسهم في صناعة الماضي أيضاً عبر قراءته وتأويله واستيعابه "غير أن حضور الماضي في عملية التفكير في المستقبل لا يكون حضوراً واعياً دائماً، بل غالباً ما يتخذ حضوره شكل الحضور اللاواعي، أعني الذي يفعل فعله في الأنا من دون شعور هذا الأخير، يوظف من دون سابق قرار ويتمظهر هذا الحضور اللاواعي للماضي في عملية التفكير في المستقبل في صور متعددة وبمضامين مختلفة" (١٧) وما يمكن تحديده وتشخيصه من جوانب الهوية، سواء أكانت الجوانب الماضية/ الثابتة أم الآنية/ المتغيرة، لا يمكن استنطاقه إلا لغويّاً بواسطة الأنا التي تكوّن ماهية الذات، فنحن لا نبصر المشاعر والإحساسات والانفعالات والأفكار الدفينة إلا إذا تحولت إلى أنسجة لغوية، فـ "يتشكل الإنسان من حيث هو ذات في اللغة وباللغة، إذ هي وحدها التي تؤسس في حقيقة الأمر مفهوم الأنا ضمن واقعها الذي هو واقع الوجود"(١٨)، ومظهر الهوية. وبما أن اللغة فعل زماني فإنها قابلة للصيرورة والتحول الذي يؤكد أن الهوية هي قابلة للصيرورة مثل اللغة، نظراً لارتباط الهوية باللغة، إذ إن مفهوم الهوية يمكن أن يتجدد تبعاً لسياقه اللغوي المتجدد، فتصبح الهوية بذلك فعلاً متجدداً ينبني على طريقة فهم الماضي الماثل بوصفه سياقات لغوية، وقراءة هذه السياقات تبرز الوجه الجديد للهوية. وبهذا يمكن القول مع ريكور أن الهوية بمعناها العيني الجوهري أو المطابق يمكن استبدالها بالهوية اللغوية أو الذاتية أو الثقافية،

"ويمكن لمطابقة الذات، أو دوام الذات أن تفلت من معضلة المطابق والآخر بحيث تعتمد هويتها على بنية زمانية تتكيف مع نموذج الهوية المتحركة الناشئة عن التأليف الشعري للنص السردي. إذ يمكن القول أن الذات تتسم بمطابقة ذاتها قد أعاد تصويرها انكباب تأملي على تصورات سردية من هذا النوع. وخلافاً للهوية المجردة لدى المطابق، يمكن أن تشتمل الهوية السردية المكونة لدوام الذات، على التغير والتبدل في إطار زمانٍ حياتي واحد"[١٩] فالهوية بوصفها مطابقة إذن ناتجة عن عملية إعادة الموروث لغوياً، الذي قد لا يكون حدثاً واقعياً فقط، بل قد يكون ممزوجاً بما يحاك حوله من قصص خيالية[٢٠]، وتكرار هذه العملية هو محاولة لإعادة نسج الماضي المقروء ومطابقته، لأننا لا نعيش الماضي ولا نراه بل نحن نقرؤه ونعيد تشكيله، بصياغات لغوية ونصوص أدبية، بعيداً عن الأشياء والوقائع، لأن اللغة هي "الوسيلة التي يكتسب الفرد عبرها تباعداً واستقلالية عن عالم الأشياء الواقعية"[٢١] وما يتشكل لدينا من وعي نظنه هو حقيقة الماضي الذي يكتب بوصفه خطاب هوية. الكتابة إذن هي حامل الهوية فـ"أنا اكتب إذن أنا موجود. أنا أنتج نصوصاً فأنا إذن موجود وإلى حد ما فأنا النصوص التي أنتجها"[٢٢]ومن هنا يمكن القول أن ما يكتب هو الذي يجعل وجود هوية ثابتة نسبياً ممكناً، لأنها هي ما يبقى من طبيعة الإنسان وفعله وثقافته، وما يحتفظ بنموذج الإنسان وصورته هو "وجود نواة منفصلة من الديمومة تشكل هويته وتحددها وتحافظ عليها"[٢٣]، لأن الشخصية البشرية ليست واحدة في كل الأوقات والمواقف، كما أن الاسم لا يمثل هوية الإنسان الحقيقية لأنه مجرد علامة خارجية وإطار شفاف تتجاوزه الأحداث والأفعال والأفكار، فضلاً عن أن القيم والعادات الجماعية لا تظل واحدة هي الأخرى، وهذا يدل على أن "فعل الكتابة(...)هو الوسيلة الأنجع لضمان ترسيم الأثر الخاص بكينونة الإنسان الزئبقية" [٢٤]،فما يحدث فعلاً أو خيالاً ليس له استمرار خارج نطاق ما يُكتب لأن سر الوجود هو الديمومة في الزمن، ووجود الإنسان في النصوص وجود يتجاوز الزمن الحياتي إلى الزمن الكوني، بحيث يبقى حيّاً وفاعلاً ومؤثراً ودالّاً على مرور الأيام، لأنه يشتغل على إثارة الحنين إلى النسق التاريخي والراهن للهوية الجمعية، بوصف الخطاب مساحة لتفريغ مخزون اللاوعي الجمعي من أجل تعزيز الطابع السديمي الأصلي بطريقة سيميائية[٢٥]، ومع كل عملية قراءة وتأويل تنشأ نسخة غير متكررة من

الهوية يسهم القارئ في تكوينها. وتقع الهوية في مجال يتسع للذوات المختلفة تعبر عن ضمير الجماعة بما يمكن أن يبين أن الهوية تتحرك في فضاء الانتماء الذي يحقق علاقة جدلية بين

الذات الفردية والجماعية، فكل هوية شخصية تعود إلى بنية تكوينية تربط الجماعة ولا تمنع النزوع الفردي من التجلي.

إن الانهمام بقضية الهوية يشكل هاجساً لدى الشعوب التي تعيش صراعاً مستمراً، إذ إن صراع الهويات يعبر عن أشد أنواع التوترات التي لا تؤمن إلا بنفي الآخر وتغييبه وعياً ووجوداً وهوية، وتعد قصيدة (بطاقة هوية) لـ (محمود درويش) تجسيداً حيَاً لهذه الموضوعة، إذ يندمج فيها الجانب الواقعي بالجانب الثقافي، ضمن ممارسات بطاقات التعريف ونموذج الهوية والانتماء، التي أجمعت البشرية على اعتمادها لإثبات العرق أو المذهب أو القومية أو غير ذلك. وتبقى (بطاقة الهوية) علامة على نسبة شخص ما إلى بلد أو ثقافة ما، فقد كتب الشاعر قصيدته قيد الدراسة اعتزازاً بهويته، وتأكيداً لانتمائه، ودفاعاً عنهما، نتيجة لرفض الآخر قبول هويته، نظراً لكونه عربياً(*)، مما أثار حفيظة الشاعر وحفزه لكتابة هذه القصيدة.

تبين القراءة الأولى لنص القصيدة اشتمالها على جوانب عدة يمكن اعتمادها محددات للهوية، لأن الهوية بطبيعتها متعددة الزوايا وتتحرك في فضاءات معنوية مختلفة؛ كالقيم والثقافات والأفكار، كما أنها تشتغل في البعد المادي متمثلاً بالعلامات الجسدية وأنماط ممارسة الأفعال الحياتية وغيرها. إذ تتشكل الهوية في هذا النص من منظومة من الأنساق" وكل نسق هو كلٌّ أو مجموع" (٢٦) تهيمن فيه قيمة معينة قد تكون لفظية أو معنوية تؤصل لحقيقة الإنسان العربي وتؤكد حضوره الفاعل عبر سيرورة الزمن وصيرورة الإنسان، و" تسمح بنسج رباط وثيق بين الأنساق المتنوعة الهادفة إلى ترتيب النص الأدبي" (٢٧) وتتكون هذه المنظومة من رزمة من المحددات الهوية التي تثبت أن الإنسان العربي ينفعل بهويته ويعزز أسرار وجودها وانتشارها ، وتتوزع هذه المحددات على أنساق متعددة، إذ " لا يمكن للخطاب أو النص أن يتأسس إلا على أنساق معينة، ذهنية أو نسقية، فالنسق شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الثقافي إلى حيز الوجود، والخطاب أو النص، هو شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الإبداعي إلى حيز الوجود" (٢٨).ويشتمل هذا النص بطاقة هوية على فعل ثقافي وفعل إبداعي في آن واحد، وينطوي على معادلة إثبات الهويات عبر سلسلة من القوانين الكتابية، منها: الضمير والفعل، والحرف والاسم، والحضور والغياب، والانا والآخر. وغيرها. يقول درويش(٢٩):

**" سجّل**

**أنا عربي**

**ورقم بطاقتي خمسون ألف**

**وأطفالي ثمانية**

**وتاسعهم...سيأتي بعد صيف!**

**فهل تغضب؟"**

تعمل اللغة الشعرية –عامة– بوصفها لغة ليست شارحة على تشكيل بنيات دالة توزع المعنى على بؤرة النص و أنساقه، فضلاً عن تكوينها الداخلي الذي يحمل طاقات إيحائية ورموزاً عميقة تستحضر وعي الكاتب والقارئ والنص، لذلك يؤكد النقد الثقافي على أن النص حقل تتصهر فيه المكونات الثقافية وتتفاعل لإعطاء وجهة دلالية معينة. ويشتمل نصنا هذا على معادلة لغوية بطرف بنيوي وطرف دلالي، إذ تبدأ بصيغة لغوية تكشف عن هذه المعادلة، فبؤرة النص تنبثق من الفعل سجّل بنبرة خطابية تؤكد حضور طرفي الخطاب؛ المخاطَب/المخاطِب، فالوعي بالذات وبالآخر لا ينفك عن كونه وعياً لغويّاً، فضلاً عن أن طبيعة اللغة هي التي تحدد أسس علاقات التجاذب أو الافتراق والرفض أو القبول، فصيغة الأمر في الفعل سجّل المجردة عن أية إضافة تلوّح إلى نمط معين من التخاطب، إذ تشير إلى المخاطب بضمير مستتر تقديره أنت، مما يُمكّن من تحديد بؤرة التخاطب بين الأنا بوصفه ضميراً صريحاً يستمر حضوره في الأنساق التي ستتوالى في النص، وينوب عن الهوية وظيفياً، وبين الأنت أو الآخر بوصفه الجانب المضمر في النص الذي يحمل دلالة الضد ويكوّن مع الأنا موضوع الخطاب من بنية النص، ولا يتم عرض أيّة من سمات الآخر إلا على نحو سلبي يفهم من سياق إثبات ما يتعلق بالذات أيضاً، ولا يمكن عدّ الضمائر أنا/أنت مجرد ضمائر لغوية، بل تعبر عن وعي رمزي بحقيقة المعنى الذي يحمله النص "ويبين لاكان أن الذات تنغرس منذ البدء في نظام قائم بشكل مسبق، وذي طبيعة رمزية وهو اللغة والكلام. إن النظام الرمزي يبين أن بنية اللاوعي مبنية كونها لغة. هكذا فالكلام وقانونه هو الحكم بين الذات والآخر" (٣٠) فكل حديث عن الأنا يقوم على افتراض من وجود الآخر، وما يُراد به إثبات ما له علاقة بالذات يقصد به نفيه عن الآخر. ويبين التراكم اللغوي أن المحور البؤري الأول متمثلاً بـ أنا عربي يكوّن الحضور الأكبر في سلسلة التتابعات الكلامية الناتجة عن انتشار مفردات الأنا بالظهور على رقعة النص من بدايته

إلى نهايته، إذ يمثل أنساقاً متصلة من العلامات والعلاقات التي تشكل منظومة الأنا في مقابل فقر مفردات الآخر الذي لا يقيم في هذا النص إلا على نحو مضمر. فيمكن التركيز على هذين الجانبين وما يتضمانه من أبعاد تشكل نسيج الخطاب وتحمل رسالته، التي لا تعبر عن شخصية الشاعر قدر تعبيرها عن هوية برمتها، فـ "الدلالة النسقية ليست من صنع مؤلف فرد، لكنها منكتبة في الخطاب بفعل سيطرة نموذج ثقافي شامل يقوم بضخ محمولاته في ثنايا الخطاب" (٣١).وهذا يعني أن عبارة أنا عربي تشير إلى نسق ثقافي ينوب عن ضمير الجماعة ويؤدي دورها الرؤيوي بوصفها صاحبة هوية، إذ يمكن أن نطلق على النسق الأول بـ نسق الوجود الذي يمثل بقاء الإنسان مادياً عبر حضوره جسدياً، فكل ولادة هي عملية إنتاج جسدي و جزء أساس في المحافظة على النوع البشري، وهي سر استمراره في الوجود، فالجسد هنا علامة ومادة، أو هو دال الشخص ومدلوله(٣٢)؛ فهو علامة لأنه يحمل لغة إثبات الذات ونفي الإقصاء، وهو مادة لأنه سبب من أسباب الديمومة" أي أن الجسد ليس مسكنا او قبرا او حاويا فقط، بل هو علامة تتكلم وتشير وتنخرط في تواصلية ذات دلالات مع العلامات/الاجساد الاخرى"(٣٣) وهذا ما يثبته قوله: "ورقم بطاقتي خمسون ألف وأطفالي ثمانية...وتاسعهم سيأتي بعد صيف" إذ يعبر هذا الوصف عن ولادة مستمرة وحضور دائم على الرغم من أسباب رفضه والغاء فعله في الوجود، ويؤسس لنقض كل ما يهدد كيانه "إذ إن كل ولادة تجدد، وكل تجدد نقض، وكل بحث عن الحقيقة رفض للقبول بالحقائق في وضعها الراهن. وهذا السفر الأبدي بين الشكل والسديم، هذا الرصد للتكوّن، رفض للعالم في اشكاله وصيغه وقيمه الراهنة الثابتة"(٣٤) فالولادة إذن؛ هي استمرار لأولية الذات وامتدادها في الماضي السحيق للوجود الطبيعي للإنسان بوصفه كائناً حياً يعزز بقاءه جسديّاً ومعنويّاً. ويمتد نسق الوجود هذا بين بداية النسق سجّل ونهايته فهل تغضب مما يبين اتساع فضاء الذات/الأنا على مستوى القول والدلالة.

ويتكرر هذا السياق بالطريقة نفسها، مما يؤكد فاعلية الأنا وتجلي هويتها التي تؤكدها الأنساق المختلفة الأخرى، ويأتي النسق الثاني منطلقاً من البؤرة نفسها: سجل...أنا عربي ، بقول الشاعر(٣٥):

**" سجّل**
**أنا عربي**
**وأعمل مع رفاق الكدح في محجر**
**وأطفالي ثمانية**

**أسل لهم رغيف الخبز،**
**والأثواب والدفتر**
**من الصخر**
**ولا أتوسل الصدقات من بابك**
**ولا أصغر**
**أمام بلاط أعتابك**
**فهل تغضب؟"**

ويمكن أن نطلق على هذا النسق بـ نسق الكينونة إذ يعبر عن نظر الذات لنفسها بعيداً عن المؤثرات الخارجية، ويبين الحقيقة العميقة للذات في توافقها مع طبيعتها الأولى بإيجابية، وهذا يعني أن تقوم بذاتها معنوياً، لأن وجود الذات هنا هو وجود ثقافي جوهري، وليس وجوداً نفعيّاً قد ينهار بسبب ارتكازه على ما تتملك، فالتملك عرض قد يزول لأنه لا يقوم بذاته، بل يقوم بغيره، فـ "لا يمكن أن ينمو نمط الكينونة إلا بقدر ما يتقلص نمط التملك الذي هو نمط اللاكينونة، أي بقدر ما نكف عن تلمس أمننا وهويتنا في التعلق بما نملك، والتعود عليه، والتشبث بذواتنا وممتلكاتنا ومقتنياتنا"(٣٦) لأن ربط الذات بالتملك يضعها في دائرة التهديد والقلق ويربطها باستراتيجيات الإخضاع والإكراه والسيطرة، فالكينونة هنا تعني عدم الانقياد للحاجات المادية التي يؤدي تبجيلها إلى الاستسلام والخضوع فـ"يمكننا أن نفهم الإخضاع على أنه الربط بين الأبدان وعمليات المعنى والمعتقد" (٣٧) فتحرير الذات من التبعية وإخراجها من قيد التملك إلى رحابة الكينونة ينطوي على ضرب من المقاومة والتمرد على ما تبتغيه الايديولوجيا المضادة. وهو ما نجده في نسق الكينونة هذا، إذ يضع مقابلة بين الكينونة والتملك، بإثبات أفعال الكينونة أعمل، وأسل، ونفي أفعال التملك لا أتوسل...ولا أصغر، فالفعل هنا هو دالة معنوية عميقة تنم عن الخروج على سياسات إنتاج المعنى التي تعبر سيميائياً عن محاولات التحكم بحاجات البدن وإضعافه ثم إخضاعه، من أجل تحقيق الايديولوجيا، وتفكيك بنية الانتماء، وهذا ما ينفيه هذا النسق مثبتاً العكس تماماً، لأن الدلالة التي يحملها النص تؤشر إلى انتصار المعنى والكينونة التي هي غاية خطاب الهوية، فيتم التخلص من ربط الهوية بالتملك، واختيار أقل وسائل العيش شأناً، في سبيل إعلاء شأن المعنى وإثبات الكينونة والذات.

ويتفرع عن النص محور آخر بنسق آخر يقول فيه(٣٨):

**" سجّل**
**أنا عربي**

**أنا إسم بلا لقب**
**صبور في بلاد كل ما فيها**
**يعيش بفورة الغضب**
**جذوري**
**قبل ميلاد الزمان رست**
**وقبل تفتح الحقب**
**وقبل السرو والزيتون**
**..وقبل ترعرع العشب"**

ويعود هذا النسق إلى الماضي ونسميه بنسق التاريخ لأنه يضرب في جذوره عميقاً متجاوزاً حدود الماضي القريب إلى أبعد نقطة في التكوين، ويتقلب بين السكون والحركة، إذ إنه يضع مفردة صبور في سياق إيجابي لا يدل على الضعف والاستكانة، بل يدل على القوة لأن عبارة فورة الغضب قد تختزل الزمن وتقلب سياق الأفعال من المهادنة إلى الثورة. ويأتي السكون الإيجابي دالّاً على الثبوت والبقاء، مما يضفي عليه صفة مركزية الوجود الحياتي للكون، فالعود إلى ما قبل الزمان ونشوء المكونات الحياتية يدعم الأولية والأساس الراسخ العصي على الخلخلة والانتهاء، ما يؤكده قوله:"جذوري.. قبل ميلاد الزمان رست... " ، إذ يستمر هذا البعد الطبيعي لتعزيز دلالات الثبوت والانتشار والقبلية و"يبين لنا كيف يتحول الانتماء من المحور اللغوي – الديني الماضوي إلى الانتماء إلى الأرض الفعل الموقف الإنساني وكيف أخذت الأرض تصبح الجسد الوالدي أو الرحم(...) فالأرض الطبيعية هنا بيت الكائن وامتداد للإنسان، إنها بعده الكوني" [٣٩] فارتباط الإنسان بالأرض وبتاريخ تكوينها يبين ارتباط الزمن بالإنسان أيضاً، لأن الإحساس بالتكوين والزمن والصيرورة ليس أكثر من موقف الإنسان من هذه المفاهيم، فضلاً عن أن حقيقة التكوين لا يؤرخ لها إلا بولادة الإنسان، فالمكونات الطبيعية ليس لها القدرة على إثبات أو نفي أمر ما، وكل ما هنالك هو ما يثبته الإنسان أو ما ينفيه من خلالها على نحو تاريخي. ومن هنا نجد أن النص يتوافر على تصور أسبقية الإنسان العربي في الوجود على الأرض وأنه البذرة الأولى لكل ما فيها، وأنه قطبها الأكثر ثباتاً، وهذا ما تؤديه السياقات المبدوءة بمفردة قبل..وقبل المتكررة، وهذا يعني أنه يعود بهويته إلى البقعة الأولى التي احتضنت البشرية، ويرسم جدلية تؤسس لثقافة الارتباط بالأرض والانتماء إليها.

وثمة نسق آخر سندعوه بنسق الثقافة يقول فيه درويش[٤٠]:

**"أبي... من أسرة المحراث**

**لا من سادة نجب**

**وجدي كان فلاحاً**

**بلا حسب ولا نسب!**

**يعلمني شموخ الشمس قبل قراءة الكتب**

**وبيتي كوخ ناطور**

**من الأعواد والقصب**

**فهل ترضيك منزلتي؟**

**أنا إسم بلا لقب**

يرتبط هذا النسق بالبعد الثقافي والحضاري للهوية، لأن الهوية لا يمكن أن تكتسب شمولها وتحديداتها النهائية دون اعتماد الثقافة بوصفها مؤشراً على هوية ما، وبالتالي فإن لكل هوية سمات ثقافية تجعلها أكثر تجلياً وتميزاً عن الهويات الأخرى، وعادة ما تأتي الثقافة مما يُكتسب أو يُتعلم، إذ تعد الأسرة المنبع الأول لاكتساب الثقافة، فهي البيئة الأولى التي تقوّم الأنا وتوجهها، ويتأكد اعتماد الأنا للنسق المعرفي الذي ينتقل عبر الأسلاف في نصنا بسلسلة النسب والموروث الثقافي، أنا...أبي...جدي، وقد يمتد إلى المستقبل في الأنساق الأخرى، أنا وجميع أولادي، و، لكل أحفادي، فهذا الانهمام بهذه السلسلة يؤكد قوة حضورها وتأثيرها في بناء وعي ثقافي ما، ويجعل الأشياء جزءاً من الشخصية، مثل الأزياء والمنازل وغيرها، التي تدل على نمط ثقافي يستند إلى مفردات الحياة اليومية المبسطة التي تتعلم في الوسط الاجتماعي وليس في المؤسسات المنظمة. إن هذا الضرب من التعلم يمكن أن ينتمي إلى ما يسمى الثقافة الشفاهية، التي لا تعتمد على الحياة المدنية ونتائج العلوم بقدر اعتمادها على مخاطبة الوجدان، لأنها تتصل بالحياة البدائية للإنسان التي تسعى إلى غرس نظام قيميٍّ قويٍّ ذي وجهة معنوية، فبناء الهوية هنا يعتمد على قوة الكلمة في التأثير في نفوس متلقيها، مما يعد صناعة للفعل عبر ممارسات لغوية اجتماعية معينة، ومثل هذه الثقافات "تعتمد فيها الأفعال والمواقف إزاء الأمور على الاستخدام المؤثر للكلمة اعتماداً يفوق ما نجده في الثقافات ذات التكنولوجيا العالية، ومن ثم تعتمد تلك الثقافات على التفاعل الإنساني أكثر من اعتمادها على المعطيات غير اللفظية" [٤١] مثل المكونات المادية في المجتمعات التقانية المتقدمة، وعلى هذا الأساس تتحصن هذه

القيم بتماهيها مع ضمير الإنسان ووجدانه، فتصبح بمثابة العقيدة التي يصعب زعزعتها، لأنها تبتعد عن المحاججات العقلية التي قد تدحضها الأدلة والبراهين بسهولة ويسر، وتجعلها قابلة للتبدل المستمر بناء على قوة الحجة والبرهان، أما ما يزرع في الجانب الوجداني للإنسان فإنه يكون أكثر ثباتاً، لأن الأفكار والمعتقدات إن تحولت إلى جزء من كينونة الضمير الجمعي تكون هي المتحكمة بالإنسان لا العكس، فالإنسان من وجهة بنيوية هو صنيعة اللغة التي ينشأ في أحضانها، فـ" امتلاك التأثير في طرف آخر لم يكن مما يستأثر به العقل لأن الكائن الإنساني شُكّل كذلك في الأحاسيس (...) وقع التعريف بين ما كان يرتبط بخالص البرهنة التي كان يجب أن تطابقها آلية استدلال قابلة لـ قول الحق وبين ما كان يرتبط بـ تفاعل النفوس والذي كان يجب أن تطابقه آلية تعبيرية قابلة لـ أن تؤثر وتجلب اهتمام طائفة السامعين" (٤٢) وهذا النمط من التعبير يعتمد على الطاقات التأثيرية للغة الشعرية، ومن هنا يُظهر النص تعلقاً قوياً بإحداث التأثير، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ليصورها كأرقى ما يمكن أن يشكل هوية الإنسان، لتدل على وعي باطن ينطوي على الإحساس بقوة الانتماء التي يمثلها الاعتزاز بـ المحراث والكوخ، فهويته مأخوذة من نظامه القيمي الذي يمجّد عشق الأرض بوصفها الحضن الذي ترعرع فيه والرحم الذي ولد منه، ولهذا فعلاقته بها علاقة وجود وليست علاقة انتفاع.

ويتصل هذا النسق بنسق آخر يمكن أن يسمى بنسق العرق؛ إذ يقول فيه(٤٣):

**" سجل أنا عربي**

**ولون الشعر...فحميٌّ**

**ولون العين...بنيٌّ**

**وميزاتي!**

**على رأسي عقال فوق كوفية**

**وكفي صلبة كالصخر**

**تخمش من يلامسها**

**وعنواني:**

**أنا من قرية عزلاء منسية**

**شوارعها بلا أسماء**

**وكلُّ رجالها في الحقل والمحجر**

**فهل تغضب؟"**

يتحرك هذا النسق في فضاء متعدد الجوانب، يشمل ما يكوّن الشخصية والهوية مثل العامل الوراثي وعامل البيئة متمثلاً بالمجتمع والمكان، فالخصائص الجسدية التي تميز هوية عن أخرى يتحكم بها أثر الوراثة في إنتاج جنس تميزه خصائص معينة كلون الشعر وسعة العين ولونها والبشرة وما شابه ذلك، فتمكن معرفة هوية الإنسان بناء على ما يتمتع به من خصائص كهذه، يبرزها قوله: ولون الشعر...فحمي ولون العين بني، فثمة من يذهب إلى تصنيف الهويات تبعاً للعرق الذي يحافظ على خصائص جسمانية معينة، ويؤدي المجتمع دوراً بارزاً في إكمال المواصفات الجسدية بناء على طبيعة العمل ونوع الملبوسات بوصف الأزياء علامة من علامات ثقافات الشعوب، ومنها قوله: وكفي صلبة كالصخر وعلى رأسي عقال فوق كوفية كما أن المكان يعد محدداً مهماً في الهوية فقد يترك أثراً بالغاً في صناعة الشخصية، لأن عملية الانسجام والتكيف تخضع لمؤثرات جغرافية معينة تطبع سلوك أفرادها بناء على طبيعة البيئة المكانيّة، لذلك نجد أن هبيوليت تين يقول بضرورة تفسير النصوص بناء على رزمة من العوامل والأسس وهي؛ البيئة والجنس واللحظة الزمنية لأنها، من منظوره، أهم الأسس في تكوين شخصية الإنسان فضلاً عن إحالتها على البنية العميقة لتكوين هويته، فالجنس أساسه العامل الوراثي الذي يعطي خصائص جسمانية معينة وتميز عرقاً عن غيره، والبيئة تشمل كل ما هو اجتماعي وسياسي وجغرافي ممثلة بـ أنا من قرية عزلاء منسية، أما اللحظة الزمنية فهي حصيلة القوى الداخلية المسماة الجنس والقوى الخارجية(٤٤) التفاعلات الاجتماعية، وتظافر هذين الجانبين يسهم في صياغة فكر الإنسان ويحدد نظرته تجاه هويته.

وضمن سلسلة المحددات الهووية بأنساقها المتعددة، يبرز لنا نسق آخر يرتبط بالأنساق الأخرى على مستوى البنية ويختلف عنها بمستوى الأفكار، لأن جميع الأنساق السابقة تتحدث عمّا يتعلق بالعربي وجوداً وثقافة وهوية وماضٍ، أما هذا النسق فيتجه نحو الآخر، ويبين صلته بـ الأنا عبر علاقة التضاد، ويمكن أن يسمى بنسق الاستلاب، لأنه يفصح عن راهن الهوية التي أصبحت أبرز سماتها أنها مستلبة، فيقول(٤٥):

**"سجّل،**

**أنا عربي**

**سلبت كروم أجدادي**

**وأرضاً كنت أفلحها**

**أنا وجميع أولادي**

**ولم تترك لنا ...ولكل أحفادي**

**سوى هذي الصخور**

**فهل ستأخذها**

**حكومتكم كما قيلا؟**"

يبدأ هذا النسق، بالفعل سلبت الذي تتجلى فيه صورة الآخر بالحضور الذي يتبين من الضمير الظاهر التاء وليس على نحو مضمر كما جاء في الأنساق السابقة، وينتمي إلى المنظومة النصية نفسها، باشتماله على بنية سجل... أنا عربي التي تحقق الانسجام مع الأنساق الأخرى، إلا أن هذا النسق الذي يكون الآخر محوره دلالياً يبين أشكال الهيمنة والاستلاب والتسلط المستمرة عبر الأجيال، وجمع مفردات أنا.. أجدادي.. أولادي.. أحفادي يدلل على طبيعة ثقافة السلب التي توصف بأنها ثقافة أجيال، أو بمعنى آخر؛ ثقافة هوية مضادة تعمل على سلب كل شيء ولا تستثني حتى الصخور! وهذا ما يدعو إلى ظهور قدر عالٍ من الاستهجان والرفض وعدم القبول، تؤديه صيغة الاستفهام الإنكاري في فهل ستأخذها حكومتكم كما قيلا؟ ، وبما أن الاستلاب سبب من أخطر سبل إلغاء الهويات، فإنه سيؤجج حركة المقاومة، ويدعو لنبذ هذا الواقع والتأسيس لوضع آخر يكون أكثر حرية وملاءمة، وهنا تحديداً نلحظ ارتباط هذا النسق بالنتيجة الحتمية التي تهيئ لها معطيات النص، فيلحق هذا النسق بنسق آخر وأخير، يمكن أن نسميه بنسق الثورة، إذ يقول فيه(٤٦):

"**إذن**

**سجّل...برأس الصفحة الأولى**

**أنا لا أكره الناس**

**ولا أسطو على أحد**

**ولكني...إذا ما جعت**

**آكل لحم مغتصبي**

**حذار.. حذار.. من جوعي ومن غضبي!!** "

ينتهي النص بهذا النسق الذي يثبت خصائص الهوية العربية الأخرى مما يعزز القيم التي وردت في الأنساق السابقة، ويؤكد من زاوية أخرى خصائص هوية الآخر، فبناء على الثنائيات المتضادة المتمثلة بـ الأنا و أنساقها، والآخر بوصفه نسقاً مضاداً، يمكن تحديد الملامح الإضافية لهوية الآخر التي تكون على الطرف النقيض من هوية الأنا بمعطياتها الإيجابية بينما تشكل هوية الآخر المعطيات السلبية التي تتكشف بالمضادة والتناقض مع محددات الأنا، فقوله: "أنا لا أكره الناس ولا أسطو على أحد" لا تنفي هذه الصفات عن الأنا فقط، بل إنها تثبت أنها صفات الآخر، ولكن كل ما يمكن أن يكون إنسانيّاً وإيجابيّاً تحتضنه الأنا من الممكن أن ينقلب إلى ردة فعل تحمل معها قيماً أخرى يمكن اشتغالها إذا ما تم تحريضها والمساس بها "يقول أدونيس الشعر رؤيا بفعل والثورة فعل برؤيا موضحاً بذلك الجدل بين الشعر والثورة وما في الشعر من شوق إلى الحياة المتحركة المتغيرة المتصاعدة(...) فالرؤيا هنا، أو الحلم الإبداعي تصور للعالم ينطلق من رغبات الإنسان العميقة الأصلية في غياب كل شكل من أشكال التسلط والظلم والاستغلال والإذعان للأمر الواقع" (٤٧)، فنسق الثورة هنا يبوح بطبيعة الشخصية العربية التي تنتمي إلى فضاء الحرية وعدم الانصياع وتمتد إلى رؤاه في تشوف المستقبل، فالواقع المتمثل بالاستلاب والتسلط لا يعبر عن حقيقة الهوية العربية وانصياعها للثورة الخارجية بقدر ما يمثل توظيفاً آنيّاً لحالة محتملة الانفجار في أيّة لحظة، يبرزها قوله: "حذار حذار من جوعي ومن غضبي! "، لأن الطبيعة التي جبلت عليها تقع ضمن نسيج قيمي يفتح فضاء الاختيار ولكنه قد يخيب أفق انتظار المتسلط ويبدد تصوراته..

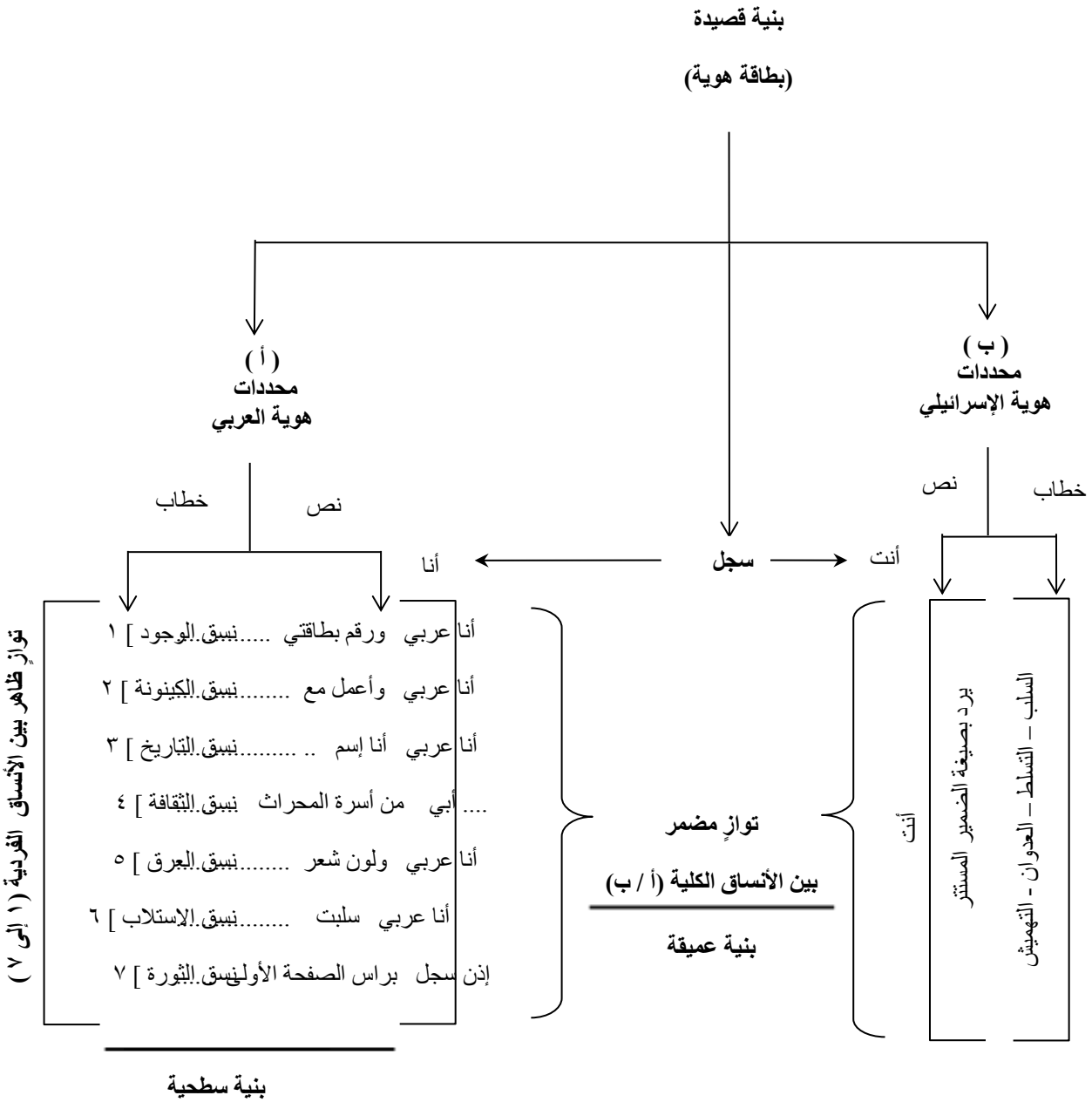
ومن زاوية فنية نلحظ أن النص يُشكَّل بنظام التوازي على نحو واسع، والبيّن أن التوازي هو العلاقة المركزية في الشعر عامة (٤٨) وفي نصنا هذا خاصة، ويستقطب التوازي جميع التكرارات التي تنتظم بطريقة ما، أبرز ما يمكن أن توصف به هو أنها تحقق مبدأ "التنظيم على المستوى الموقعي، نعني التنظيم عن طريق التكافؤ"(٤٩) أوعن طريق الشكل أو الصورة " إذ البنيات المتوازية هي البنيات المتشابهة صورة وموقعاً(٥٠) وقد أدت هذه التقانة دوراً بنيوياً مهماً في صياغة الأنساق وإثراء الدلالة، ويعد التوازي حقلاً غنيّاً من حيث المفاهيم والتطبيقات، إذ إنه قد يتناول هيكلة النص من ناحيتي الإجمال والتفصيل وهذا ما جعله يصنع فضاءً منسجماً من الكلام يتوافق مع أنساق النص المتنوعة، فهو يعتمد على التشابه والتضاد على نحو يحقق

التنظيم والتنوع، ويمكن ملاحظة أن كل نسق يشترك مع الأنساق الأخرى بخصائص ويختلف عنها بأخرى.

وتظهر لنا هندسية التوازي على مستويين؛ الأول: النظام العام، والثاني: النظام الفرعي، إذ يتمثل الأول بالأنساق الكلية هوية العربي وهوية الإسرائيلي على نحو يبين اتساع فضاء الهوية العربية على مساحة النص، ومحدودية فضاء الكتابة لهوية الآخر، وهذا ما تضمنته لغة الإشهار وفي سياق الهوية العربية، والإضمار في شخصية الهوية الإسرائيلية وهذا النوع من التوازيات ينتمي إلى ما يسمى التوازيات الظاهرة والخفية[٥١] فالملاحظ أن ما يتعلق بجانب الهوية العربية نصيّاً يأتي مصرحاً به، بينما يأتي ما يتعلق بهوية الآخر مندثراً في ثنايا النص، ولكنه في الوقت نفسه يشكل كوناً نصيّاً يوازي ما موجود للهوية العربية، وهذان النسقان المتوازيان على مستوى الدلالة يشكلان التوازيات الكبرى في النص، بانفتاح أحدهما على الآخر، فثمة أنساق منفتحة وأخرى مغلقة على الرغم من أنه لا توجد أنساق مغلقة أو مفتوحة على نحو مطلق[٥٢] فالنسق المفتوح هو النسق الذي يتفاعل مع الأنساق المضادة ولا يكتفي بالإشارة إلى الذات، إن لم يكن بالتشابه فإنه سيكون بالتكافؤ، ولهذا نجد أن ما يتعلق بالهوية العربية يبين توسيعاً لفضائها، وتقليلاً لفضاء للآخر، ويبدو لنا أن توزيع المفردات والعبارات والصياغات بهذه الطريقة يعيد التوازن بين الأقوى والأضعف على نحو من الأنحاء.

أما الجانب الثاني، فنلاحظ أنه يرتبط بالأنساق الفرعية التي تتضمنها الهوية العربية، فهي تنطوي على توازيات من نوع آخر يبين التشابه والتعادل بين الأنساق الفرعية بدلالة التكرارات التي تفتتح بها معظم الأنساق لعبارة سجل أنا عربي إذ إنها تتكرر في أغلب الأنساق المذكورة بصورة موحدة، وتنتهي معظم الأنساق بالتكرار ذاته في نهاية كل نسق بعبارة فهل تغضب؟ عدا النسق الأخير نسق الثورة فإنه يبدأ بـ إذن..سجل برأس الصفحة الأولى.. وينتهي بـ حذار.. حذار.. من جوعي ومن غضبي! ، ويتضح وجود مفارقة جمالية تتبنى على مخالفة الصياغة الأسلوبية للنسق الأخير لأساليب الأنساق الأخرى، لأنه يستبدل عبارة سجل/ أنا عربي التي أفتتح بها النص والسياقات بـ سجل/برأس الصفحة الأولى التي يفتتح بها النسق الأخير ولهذا تتحقق الغاية الجمالية التي تتمثل بالعدول عما جاء في بدايات السياقات الأخرى إلى نهاية تحمل بداية جديدة! فضلاً عن أن انتهاء هذا النسق بعبارة تختلف عن العبارات التي تنتهي بها الأنساق

الأخرى، إذ إن الأنساق تنتهي بـ فهل تغضب؟! أما النسق الأخير فينتهي بـ حذار. .حذار.. من جوعي ومن غضبي!. ويمكن توضيح مجمل أنظمة التوازي في نصنا من خلال الشكل الآتي:



**الهوامش**

(١) التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب: ص١٩٥.

(٢) نقد الحقيقة، النص والحقيقة (٢)، علي حرب: ص٣٠.

(٣) المعجم الفلسفي، مراد وهبه؛ مادة هوية، نقلاً عن: مارتن هيدجر، الوجود والموجود، جمال محمد أحمد سليمان: ص٢٥٩.

(٤) ينظر: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، فتحي المسكيني: ص ٩.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ص ٩.

(٦) مارتن هيدجر: ص٢٥٩.

(٧) بول ريكور الهوية والسرد، حاتم الورفلي: ص٣٧.

(٨) نقد الحقيقة: ص١٢٣.

(٩) التأويل والحقيقة: ص٢٠١.

(١٠) الزمان والسرد، الزمان المروي، بول ريكور، ترجمة، سعيد الغانمي:ج٣/ ص٣٧١، وينظر: ابستمولوجيا التاريخ، مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، عبدالله عبداللاوي: ص١٧٨.

(١١) مارتن هيدجر: ص٢٦٠.

(١٢) مسألة الهوية، العروبة والإسلام.. والغرب، محمد عابد الجابري: ص١٠.

(١٣) أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، عبدالسلام بن عبدالعالي: ص٩٨.

(١٤) الهوية..الإسلام..العروبة..التونسة، سالم البيض: ص٣٣.

(١٥) بول ريكور الهوية والسرد: ص٣٠.

(١٦) أسس الفكر الفلسفي: ص١٠٣.

(١٧) مسألة الهوية: ص٩٢.

(١٨) problemes de languistique: emile benveniste...:.p259 ، نقلاً عن: بول ريكور الهوية والسرد، ص٥٤. وينظر: اللغة..الخيالي والرمزي، جاك لاكان، ترجمة، فيليب شملا: ص١٠٢.

(١٩) الزمان والسرد، ج٣/ ص٣٧١.

(٢٠) ينظر: الذات عينها كآخر، بول ريكور، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي: ص٢٥١.

(٢١) اللغة.. الخيالي والرمزي: ص١٠٣.

(٢٢) السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة، سعيد الغانمي: ص٢٤.

(٢٣) الذات عينها كآخر: ص٦٥٩-٦٦٠.

(٢٤) أحادية الآخر اللغوية:جاك دريدا، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل: ص٨.

(٢٥) ينظر: ميتافيزيقا الشبه والهوية، مطاع صفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد١٧،سنة ٨١-١٩٨٢م: ص١٣.

(*) يذكر أن محمود درويش أراد تسجيل بطاقة هويتيه، فسأله موظف التسجيل عن قوميته، فأجاب بأنه عربي، فأعاد الموظف سؤاله باستنكار واستهجان، مما أثار حفيظة الشاعر فكتب هذه القصيدة .

(٢٦). البنيوية والتفكيك.. تطورات النقد الأدبي: س. رافيندران، ترجمة: خالدة حامد، ص١٨.

(٢٧) تحليل الشعر: ميشال غوفار، ترجمة: محمد حمود، ص٩٦.

(٢٨) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة: عبد الفتاح أحمد يوسف، ص١٥٣.

(٢٩) ديوانه، ص٣٥-٣٦.

(٣٠) الكلام والموت، اللغة بما هي نظام اجتماعي، دراسة تحليلية نفسية: مصطفى رضوان، ترجمة: مصطفى حجازي، هامش ص٨٧.

(٣١) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: عبدالله إبراهيم، ص ١٢٩-١٣٠.

(٣٢) النص والجسد والتأويل: فريد الزاهي، ص٣٠.

(٣٣) العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد: حسين علّام، ص٢٠٤.

(٣٤) حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث: خالدة سعيد، ص١٢٣.

(٣٥) ديوانه، ص٣٦.

(٣٦) الإنسان بين الجوهر والمظهر، نتملك أو نكون: إريك فروم، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، ص٩٣.

(٣٧) مقدمة في نظريات الخطاب: ديان مكدونيل، ترجمة وتقديم: عزالدين إسماعيل، ص ١٦٧.

(٣٨) ديوانه، ص٣٦.

(٣٩) حركية الإبداع، ص ٥٤ ،٥٥.

(٤٠) ديوانه، ص٣٦-٣٧.

(٤١) الشفاهية والكتابية: والترج. أونج، ترجمة: حسن البنا عزالدين، مراجعة: محمد عصفور، ص ١٤٢.

(٤٢) الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى: باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الودرني، ص٧.

(٤٣) ديوانه، ص٣٧.

(٤٤) ينظر: المذاهب النقدية: عمر الطالب، ص٨٤-٨٧.

(٤٥) ديوانه، ص٣٧.

(٤٦) ديوانه، ص٣٧.

(٤٧) حركية الإبداع، ص١٢٩، ١٣٠.

(٤٨) ينظر: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري. التشعب والانسجام: جمال بندحمان، ص١٩٠.

(٤٩) تحليل النص الشعري: يوري لوتمان، ترجمة: محمد فتوح، ص٨٥.

(٥٠) الأنساق الذهنية، ص ١٩١.

(٥١) ينظر: الأنساق الذهنية، ص١٩٢.

(٥٢) ينظر: سيمياء المعرفة المنطقية- منهج وتطبيقه: محمد قاري، ص ١٠٧.

## المصادر والمراجع:


ابستمولوجيا التاريخ، مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية: عبدالله عبد اللاوي، ابن النديم للطباعة والنشر- الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م.

أحادية الآخر اللغوية: جاك دريدا: ترجمة وتقديم: د.عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط١، ٢٠٠٨م.

أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا: عبد السلام بنعبدالعالي، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر- الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م.

الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، التشعب والانسجام: جمال بندحمان، رؤية للنشر والتوزيع- القاهرة، ط١، ٢٠١١م.

الإنسان بين الجوهر والمظهر، نتملك أو نكون: إريك فروم، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة (١٤٠)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط١، ١٩٨٩م.

البنيوية والتفكيك، تطورات النقد الأدبي: س.رافيندران، ترجمة: خالدة حامد، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط١، ٢٠٠٢م.

بول ريكور الهوية والسرد:حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية: علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

تحليل الشعر: ميشال غوفار، ترجمة: د.محمد حمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

تحليل النص الشعري في بنية القصيدة الغربية: يوري لوتمان، ترجمة: محمد فتوح، النادي الأدبي الثقافي– جدة، ط١، ١٤١٩هـ.
الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: عبدالله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحوالمعنى والمبنى: باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة – طرابلس، ط١، ٢٠٠٩م.

حركية الأبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث: خالدة سعيد، دار العودة– بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
ديوان محمود درويش، المجموعة الكاملة، ج١–٢، دار الحرية للطباعة– بغداد، ط٢، ٢٠٠٠م.
الذات عينها كآخر: بول ريكور، ترجمة وتقديم وتعليق: د.جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة– بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
الزمان والسرد، الزمان المروي: بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي ، راجعه عن الفرنسية: جورج زيناتي، ج٣، دار الكتاب الجديد المتحدة – طرابلس، ط١، ٢٠٠٦م.
سيمياء المعرفة المنطقية–منهج وتطبيقه: محمد قاري، مركز الكتاب للنشر–القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
السيمياء والتأويل: روبرت شولز، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
الشفاهية والكتابية: والترج .أونج، ترجمة: د.حسن البنا عزالدين، مراجعة: د.محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة ( ١٨٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، ط١، ١٩٩٤م.
العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد: حسين علّام، الدار العربية للعلوم ناشرون– منشورات الاختلاف، الجزائر– بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
الكلام أوالموت، اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية: مصطفى رضوان، ترجمة: مصطفى حجازي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة: عبد الفتاح احمد يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون– بيروت، ومنشورات الاختلاف–الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.
اللغة..الخيالي والرمزي: جاك لاكان، ترجمة: فيليب شملا، إشراف: مصطفى المسناوي، سلسلة بيت الحكمة– منشورات الاختلاف–الجزائر، ط١، ٢٠٠٦م.
مارتن هيدجر، الوجود والموجود: جمال محمد أحمد سليمان، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، المكتبة الفلسفية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.
المذاهب النقدية: عمر الطالب، دار الكتب للطباعة والنشر– جامعة الموصل، ط١، ١٩٩٣م.
مسألة الهوية، العروبة والإسلام...والغرب: محمد عابد الجابري، سلسلة الثقافة القومية (٢٧)– قضايا الفكر العربي (٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٧م.
المعجم الفلسفي: مراد وهبه،(د.ط)،(د.ت)
مقدمة في نظريات الخطاب: ديان مكدونيل، ترجمة وتقديم: د.عزالدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية– القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
ميتافيزيقا الشبه والهوية: مطاع صفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد١٧،سنة ٨١–١٩٨٢م.
النص والجسد والتأويل: فريد الزاهي، أفريقيا الشرق– لبنان، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.

نقد الحقيقة: علي حرب، النص والحقيقة(٢)،المركز الثقافي العربي– بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

الهوية.الإسلام، العروبة، التونسة: سالم البيض، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

الهوية والزمان، تاويلات فينومينولوجية لمسألة ( النحن): فتحي المسكيني، دار الطليعة للطباعة والنشر– بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

1– problemes de languistique generale: emile benveniste,paris,gallimard,1966.

## References

Abdul-Salaam bin Abdil-Aali. *Osus il-Tafkeer il-Falsafi il-Mu'asir: Mujawazat ul-Metafiziqiya*. Casablanca: Dar Tobqal, 1991.

Al-Beedh, Salim. *Al-Hawiyatu: Al-Islamu wal 'Orubati*. Beirut: Markaz Dirasat il-Wahdat il-Arabiyati, 2009.ar ul-Tali'ati, 2001.

Al-Jabiri, Mohammad 'abid. *Mas'alat ul-Hawiyati: Al-Orubati wal-Islam*. Beirut: Markaz Dirasat il-Wahdat il-Arabiyati,1997.

Allam, Husein. *Al-Aja'ibi fil Adab mim Mandhuri Shi'riyat il-Sard*. Beirut: Al-Dar ul-Ariyati lil-Ulum, 2010.

Al-Lawi, Abdullah. *Epistemolojia Al-Tareekh: madakhil Manhajiya fi Sina'at il-Ma'rifat il-Tareekhiyati.* Al-Jaza'ir: Ibnul-Nadim lil-Tiba'ati wal Nashr, 2009.

Al-Talib, Omer. *Al-Mathahib ul-Naqdiyati*. Mosul: Jami'at ul Mosul: Dar ul-Kutub, 1993.

Al-Zahi, Farid. *Al-Nussu wal Jasadu wal Ta'weel*. Beirut: Afriqia Al-Sharq, 2003.

Benvenis, Emil. *Problemes de Languistique Generale*, Paris: Gallimard, 1966.

Bindahman, Jamal. *Al-Ansaq ul-Thihniyati fil Khitab il-Shi'ri: Al-Tasha'ub wal-Insijam*. Cairo: Ro'ya lil-Nashri wal Tawzi', 2011.

Darwish, Mahmud. *Diwan Mahmud Darwish*. Baghdad: Dar ul-Hurriya lil Tiba'a, 2000.

Derrida, Jacques. *Uhadiyat ul-'Aakhar il-Lughawiyati* (trans.) Omer Mahebil. Beirut: Al-Dar ul-Arabiyatu lil Ulum, 2008.

Fromm, Eric. *Al-Insanu Bein al-Jawhari wal Madhhar: natamallaku aw Nakun* (trans.) Sa'ad Zahran. Kuwait: Al-Majlis ul-A'ala lil Thaqafati wal Funun, 1989.

Gofar, Michael. *Tahleel ul-Shi'r* (trans.) Dr. Mahmud Hmood. Beirut: Al-Mu'assasat ul-Jami'iyati lil Dirasati wal Nashr wal Tawzi', 2008.

Harb, Ali. *Al-Ta'wilu wal Haqeeqa: Qira'atun Ta'weeliyatun fil Thaqafat il-Arabiyati*. Beirut: Dar ul-Tanweer, 2007.

----------. Naqd ul-Haqiqati: *Al-Nassu wal Haqiqatu*. Beirut: AL-Markaz ul-Thaqafi Al-Arabi, 1993.

Hedger, Martin. *Al-Wujud wal Mawjud* (trans.) Jamal Mohammad Ahmad Sulaiman. Beirut: Dar ul-Tanweer, 2009.

Ibrahi, Abdullah. *Al-Thaqafat ul-Arabiyatu wal Marji'iyat il-Musta'arati*. Beirut: Al-Mu'assasat ul-Arabiyati lil Dirasati wal Nashr, 2004.

Lacan, Jacques. *Al-Lughatu: Al-Khayali wal Ramzi* (trans.) Philip Shamla. Algiers: Manshurat ul-Ikhtilaf, 2006.

Lutman, Yuri. *Tahlil ul-Nass il-Shi'ri fi Bunyati il-Qasidat il-Gharbiyati* (trans.) Mohammad Fatouh. Jidda: Al-Nadi al-Adabi, 1419 AD.

Macdonald, Dayan. *Muqaddimatun fi Nadhariyat il-Khitab* (trans.) Izzul-Din Ismael. Cairo: Al-Maktabat ul-Akadimiya 2001.

Qari, Mohammad. *Semia' il-Ma'rifat il-Mantiqiyati: Manhajun wa Tatbeeq*. Cairo: Markaz il-Kitab lil Nashr, 2002.

Radhwan, Mustafa. *Al-Kalam au il-Maut: Al-Lugha bima Hia Nidhamun Ijtima'i: Dirastu Tahliliyatun Ijtima'iya*. Beirut: Markaz Dirasat il-Wahdat il-Arabiya, 2008.

Rafindan, S. *Al-Bunyawiati wal Tafkeek: Tatawurat il-Naqd il-Adabi* (trans.) Khalida Hamid. Baghdad: Dar ul-Shi'un il-Thaqafiyati, 2002.

Ricour, Paul. *Al-Hawiyatu wal Sard* (tran.) Hatam Al-Orfali. Beirut: Dar ul-Tanweer, 2009.

----------. *Al-That Ainuha Ka'akhar* (trans.) George Zinati. Beirut: Al-Munadhamat ul-Arabiyatu lil Tarjama, 2005.

----------. *Al-Zamanu wal Sard* (trans.) Sa'id Al-Ghanimi. Tripoli: Dar ul-Kitab il-Jadeed, 2006.

Safadi, Muta'. "Metafisiqia Al-Shabahi wal Hawiyati". *Majallat ul-Fikr il-Arabi AL-Mu'asir*, Vol. 81, no. 17, 1982.

Sa'id, Khalida. *Harakat ul-Ibda': Dirasatun fil Adab il-Arabi Al-Hadeeth*. Beirut: Dar ul-Awda, 1982.

Schulz, Robert. *Al-Semia'u wal Ta'weel* (trans.) Sa'id Al-Ghanimi. Beirut: Al-Mu'assasat ul-Arabiyati lil Dirasati wal Nashr, 1994.

Shorodo, Patrick. *Al-Hijaju bein Al-Nadhariyati wal Uslub: An Kitabi Nahwal Ma'na wal Mabna* (trans.) Ahmad Al-Wardani. Tripoli: Dar ul-Kitab il-Jadeed il-Muttahida, 2009.

Wahba, Murad. Al-Mu'jam ul-Falsafi, n.d., n.p.

Walter, J. Ong. *Al-Shifahiyati wal Kitabati* (trans.) Hasan Al-Banna Izzul-Din. Kuwait: Al-Majlis ul-Watani lil Thaqafati wal Funun wal 'Adaab, 1994.

Yousif, Abdul-Fattah ahmad. *Lisaniyat ul-Khitabi wa Ansaq ul-Thaqafati: Falsafat ul-Ma'na beina Nidham il-Khitabi wa shurut il-Thaqafati*. Beirut: Al-Dar ul-Arabiyati lil 'Ulum, 2010.