

JOURNAL OF LINGUISTIC AND LITERARY STUDIES

مجلة الدراسات اللغوية والأدبية

Volume 17, Issue. No. 1, June 2026

المجلد (١٧)، العدد (١)، يونيو ٢٠٢٦ م



الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA
يُونَيْتِ بَرَسِيَّتِي اِسْلَامِيَّ اَنْبَارَا بَعْجَسِيَّا مَلَيْسِيَّا

© 2026 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:

Editor, Journal of Linguistic and Literary Studies
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 64205137

Website: <https://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/jlls#>

E.Mail: jlls@iium.edu.my

e-ISSN 2637-1073 الترقيم الدولي
ISSN NO.: 2180-1665

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

*Papers published in the Journal present the views of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.*

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة



Editor-In-Chief

Prof. Dr. Asem Shehadeh Ali

Editor

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Editorial Board

Prof. Dr. Rahmah Binti Ahmad H. Osman	Dr. Muhannad O. H. Rannah
Dr. Abdulrahman Alosman	Prof. Dr. Shokry Abd Elmageed Ahmed Al-Tawansy
Associate Prof. Salih Mahjoub El Tinqari	Prof. Dr. Mohammad Sabri Sahrir
Assoc. Prof. Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad	Dr. Mohamed Abdul Rahman Ibrahim
Prof. Dr. Jodi Faris al-Batainah	Prof. Dr. Ibrahim Mohammed Mahmoud Al-Kofahi
Prof. Dr. Mohamed Ahmed Alqudah	Prof. Dr. Mohammad Majed Mojally Al-Dakheel
Prof. Dr. Waleed Ahmad Alanati	Prof. Dr. Elsiddig Adam Barakat Adam
Assoc. Dr. Maher Dakhilallah Alsaedi	Dr. Suad Said Ali Al Daghaishi
Prof. Dr. Mohammad Saeed Alhaweti	Prof. Dr. Murad Al-Abdullah
Prof. Dr. Ahmed Shehu Abdulsalam	Dr. Zainah Hussein Awad Al-Qahtani
Prof. Dr. Dr. Hussain M.H Bataineh	Professor Dr. BAKEL Dounia

Table Of Contacts		فهرس المحتويات
Editorial word	1-3	كلمة التحرير
Linguistic Studies		دراسات لغوية
1. Rational Imagination and the Construction of Meaning in the Poetry of the Abbasid Poet Ibn al-Rūmī	4-26	١. التخيل العقلي وبناء الدلالة في شعر ابن الرومي العباسي
2. The Concept of Mahmoud Darwish's Mural and Its Position within the Stages of His Poetic Career	27-44	٢. مفهوم جدارية محمود درويش وموقعها من مراحل شعره
3. Qalqalah at the End of the Verses of the Short Sūrah: A Phonetic-Semantic Study	45-65	٣. القلقلة في نهاية آيات السور القصار: دراسة صوتية دلالية
4. Features of the Omani Linguistic School: An Analytical Study of Linguistic Treatises and Didactic Poems	66-89	٤. ملامح المدرسة اللغوية العُمانيّة: دراسة تحليليّة في المصنّفات والمنظومات اللغويّة
5. The Semantic Significance of Rhythm in the Poetry of Fārūq Juwaydah	90-114	٥. دلالة النبر في شعر فاروق جويده
6. The reception of 'Umar al-Khayyām in Iraq: A Cultural and Literary Continuity	115-129	٦. مقبولة عمر الخيام في العراق: امتداد ثقافي وأدبي
7. Cognitive Principles in Language and Rhetoric according to 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī	130-148	٧. المبادئ الإدراكيّة في اللغة والبلاغة عند عبد القاهر الجرجاني
Literary Studies		دراسات أدبية
8. Binary Oppositions and the Construction of Being in the Novels of Ghālib Halsā	149-172	٨. الثنائيات الضديّة وبناء الوجود في روايات غالب هلسا
9. Narrative Representation of Family Memory in Khālid Khalīfah's Lā sakākīn fī maṭābikh hāzihī al-madīnah (No Knives in the Kitchens of This City)	173-193	٩. تمثيل السرد للذاكرة الأسرية في رواية "لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة" لخالد خليفة
10. The Use of Satirical Linguistic Symbols in Critiquing Social Reality: The Theatre of Muḥammad al-Shawāqfah as a Model	194-209	١٠. توظيف الرموز اللغويّة الساخرة في نقد الواقع الاجتماعي: مسرح محمد الشواقفة أنموذجاً
11. Manifestations of Panegyric in Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī's Andalusian Poetic Selections in the Encyclopaedia Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār: A Thematic Study	210-229	١١. تجليات المديح في اختيارات ابن فضل الله العمريّ الشعريّة الأندلسيّة في موسوعة "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار": دراسة موضوعيّة
12. Linguistic Reference and Intellectual Vision in the Poetry of Walīd al-Ṣarrāf: The Collection Tāsi' Ahl al-Kahf as a case study	230-251	١٢. المرجعيّة اللغويّة والرؤية الفكرية في شعر وليد الصراف: ديوان "تاسع أهل الكهف" أنموذجاً

الثنائيات الضدية وبناء الوجود في روايات غالب هلسا

Binary Oppositions and the Construction of Being in the Novels of Ghālib Halsā

Oposisi Binari dan Konsepsi Kewujudan dalam Novel-novel Ghālib Halsā

محمد عبد الكريم غريز *

محمد أحمد القضاة **

إبراهيم محمد الكوفحي ***

Corresponding Author: m_graiz83@yahoo.com

Received: 16/03/2026

Accepted: 27/05/2026

Published: 09/06/2026

ملخص البحث:

تُعدُّ الثنائيات الضدية تقنية نقدية وبنية لغوية تُسهم في استظهار ما يكمن في خلجات الإنسان من شتى الجوانب، وقد شاع توظيفها في الأدب الروائي بوصفها واحدة من الوسائل الفاعلة في تشكيل رؤية الروائي، ونقل تجربته الفكرية. وانطلاقاً من ذلك يهدفُ البحثُ إلى تبيان عمق العلاقة بين الثنائيات الضدية بالوجود الإنساني، سعيًا للإجابة عن إشكالية تتمثل في تحديد مفهوم الثنائيات الضدية، والكشف عن أبرز تجلياتها في أعمال غالب هلسا الروائية، وبيان كيفية تشكُّل الذات في مواجهة الآخر اجتماعياً وسياسياً وأثر ذلك في الوعي السردى. يسعى البحث إلى تقديم قراءة نقدية لأعمال روائية أردنية باختيار الروائي الأردني غالب هلسا أمودجاً للسرد العربي، معتمداً المنهج الوصفي التحليلي في دراسة نماذج مختارة من رواياته. وقد توصلَ البحثُ إلى أنَّ الثنائيات الضدية آليات اشتغال تُنتج الدلالة وتُعيد توزيعها بين ذاكرة مؤسَّسة وواقع اجتماعي مكشوف، وأنَّ السرد عند هلسا نصُّ يُفكِّك مركزية الصوت الواحد، ويمزج الحسَّ التاريخي باختبار الحياة اليومية، ويجعل اللُّغة فضاءً للتأويل والصراع، كما أنَّ تجلِّي الثنائيات الضدية يُسهم في إعادة تشكُّل الكينونة داخل علاقات تتسم بالقوة والهيمنة، الأمر الذي يجعل روايات غالب هلسا من أبرز الروايات التي تجسِّد حضور الثنائيات الضدية بفاعلية.

الكلمات المفتاحية: الثنائيات الضدية، غالب هلسا، الذات والآخر، المركز والهامش، الفصحى والعامية.

* طالب دكتوراة، محاضر غير متفرغ، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية وآدابها، المملكة الأردنية الهاشمية. البريد الإلكتروني:

m_graiz83@yahoo.com

** أستاذ الأدب والنقد الحديث، عميد كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. البريد الإلكتروني: m.qudah@ju.edu.jo

*** أستاذ الأدب والنقد الحديث، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية، شاعر وناقد ومحقق. البريد الإلكتروني: dribrahimk@hotmail.com

Abstract:

Binary oppositions constitute both a critical technique and a linguistic structure that help reveal the various dimensions embedded within human experience. Their use has become widespread in the novel as one of the effective means through which the novelist's vision is shaped and his intellectual experience is conveyed. Proceeding from this premise, the present study aims to examine the depth of the relationship between binary oppositions and human existence. It seeks to address a central problem: defining the concept of binary oppositions, identifying their most prominent manifestations in the fictional works of Ghālib Halsā, and explaining how the self is formed in confrontation with the other at the social and political levels, as well as the impact of this process on narrative consciousness. The study offers a critical reading of selected Jordanian novels by taking the Jordanian novelist Ghālib Halsā as a representative model of Arabic narrative. It adopts the descriptive-analytical method in examining selected examples from his novels. The study concludes that binary oppositions operate as mechanisms that produce meaning and redistribute it between an institutionalized memory and an exposed social reality. It also shows that narrative in Halsā's works functions as a text that dismantles the centrality of a single voice, combines historical consciousness with the experience of everyday life, and turns language into a space of interpretation and conflict. The study further finds that the manifestation of binary opposition contributes to the reconstruction of being within relations marked by power and domination. This makes Ghālib Halsā's novels among the most significant fictional works that effectively embody the presence of binary oppositions.

Keywords: binary oppositions, Ghālib Halsā, self and other, fuṣḥā and colloquial Arabic.

Abstrak:

Oposisi binari merupakan satu teknik kritikan dan struktur linguistik yang membantu menyingkap pelbagai dimensi yang tersirat dalam pengalaman manusia. Penggunaannya semakin meluas dalam karya novel kerana ia merupakan antara wahana yang berkesan dalam membentuk visi novelis dan menyampaikan pengalaman intelektualnya. Berdasarkan premis tersebut, kajian ini bertujuan menjelaskan kedalaman hubungan antara oposisi binari dengan kewujudan manusia. Kajian ini berusaha menjawab satu permasalahan utama, iaitu menentukan konsep oposisi binari, menyingkap manifestasinya yang paling menonjol dalam karya-karya novel Ghālib Halsā, serta menjelaskan bagaimana diri terbentuk ketika berhadapan dengan yang lain pada tahap sosial dan politik, di samping kesannya terhadap kesedaran naratif. Kajian ini mengemukakan pembacaan kritis terhadap karya novel Jordan dengan memilih novelis Jordan, Ghālib Halsā, sebagai model representatif bagi naratif Arab. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif-analitis dalam meneliti beberapa contoh terpilih daripada novel-novelnya. Dapatan kajian menunjukkan bahawa oposisi binari berfungsi sebagai mekanisme penghasilan makna dan penyusunan semulanya antara memori yang terinstitusi dengan realiti sosial yang tersingkap. Kajian ini juga mendapati bahawa naratif dalam karya Halsā merupakan teks yang merungkai pemusatan suara tunggal, menggabungkan kesedaran sejarah dengan pengalaman kehidupan seharian, serta menjadikan bahasa sebagai ruang tafsiran dan konflik. Kajian ini turut menunjukkan bahawa manifestasi oposisi binari menyumbang kepada pembentukan semula kewujudan dalam hubungan yang ditandai oleh kuasa dan dominasi. Hal ini menjadikan novel-novel Ghālib Halsā antara karya naratif yang paling menonjol dalam menampilkan kehadiran oposisi binari secara berkesan.

Kata kunci: oposisi binari, Ghālib Halsā, diri sendiri dan 'orang lain', fuṣḥā dan dialek Arab.

مقدمة

إنَّ النَّاطِرَ فِي الثَّنَائِيَّاتِ الضِّدِّيَّةِ يَجِدُهَا مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي شَغَلَتْ فِكْرَ الْإِنْسَانِ وَأَثَارَتْ دَهْشَتَهُ، بِوَصْفِهَا مَنْظُومَةً فِكْرِيَّةً فَلَسْفِيَّةً ذَاتَ بُعْدٍ عِلَائِقِيٍّ بِالْوُجُودِ، ظَهَرَتْ مِنْذُ بَدَايَةِ الْفَلَسْفَةِ عَلَى صُورَةٍ تَقَابُلِيَّةٍ تَحْقُقُ التَّكَامُلَ لَا التَّضَادَّ، وَتَبَلُورَتْ بِوَسْطَةِ الْعِلَاقَةِ الْقَائِمَةِ بَيْنَ الدَّخْلِ وَالخَارِجِ، وَتَحْمَلُ أَثْرًا بَالِغَ الْأَهْمِيَّةِ فِي وَجْدَانِ الْمُتَلَقِّيِّ، لَا سِيَّمَا أَنَّ الثَّنَائِيَّاتِ الضِّدِّيَّةَ لَهَا ارْتِبَاطُهَا الْوَثِيقُ بِمَشَاعِرِ الذَّاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَوُجُودِهِ حَتَّى غَدَتْ أَدْوَاتٍ لِإِنْتِاجِ الْمَعْنَى؛ إِذْ إِنَّ السَّجِيَّةَ الذَّهْنِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ تَرْتَبُ الْعَالَمَ وَفِي ثَنَائِيَّاتٍ مُتَقَابِلَةٍ.^١

ظَهَرَ هَذَا الْمِصْطَلَحُ مِنْذُ الْقَدَمِ فِي الْفَلَسَفَاتِ الْإِغْرِيْقِيَّةِ لَا سِيَّمَا فِي ثَنَائِيَّتِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، كَمَا نَجِدُ ذَلِكَ عِنْدَ النُّقَادِ وَالْبَلَاغِيِّينَ الْعَرَبِ فِي عِدَّةٍ مِنْ مِصْطَلِحَاتِ، مِثْلَ: التَّضَادِّ، وَالتَّقَابُلِ، وَذَلِكَ حِينَمَا طَبَّقَهُ أَصْحَابُ الْمَنْهَجِ النَّبَوِيِّ فِي الْأَدَبِ النَّبَوِيِّ لِیَصْبِحَ مِصْطَلِحًا غَرِيبًا، مَعَ أَنَّ فَهْمَ هَذَا الْمِصْطَلِحِ يَنْبَغِي فَهْمَهُ بِالْعُودَةِ إِلَى جُذُورِهِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْقَدِيمَةِ لِتَضَحَّ لِلْمُتَلَقِّيِّ مَعْنَاهُ وَمُدْلُولَاتِهِ، فَالْثَّنَائِيَّةُ الضِّدِّيَّةُ كَمَا نَعْلَمُ هِيَ كَوْنِيَّةٌ، لَهَا عِلَاقَةٌ دِينَامِيَّةٌ بِالْوُجُودِ، تَشْكَلُ عِلَائِقِيًّا بِأَسْطُورَةِ الْخَلْقِ وَالْمَعْتَقَدَاتِ الْقَدِيمَةِ، انْتَقَلَتْ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ فَأَصْبَحَ لَهَا أَصْلٌ لُغَوِيٌّ وَدَلَالَةٌ اصْطِلَاحِيَّةٌ، نَفَصَلُهَا فِي الْآتِي: ذَكَرَ الْفَرَاهِيدِي فِي مَعْجَمِهِ: الْعَيْنُ أَنَّ (كَلَامَ الْعَرَبِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ: عَلَى الثَّنَائِيِّ وَالْثَّلَاثِيِّ وَالرُّبَاعِيِّ وَالْخَمَاسِيِّ، فَالْثَّنَائِيُّ عَلَى حَرْفَيْنِ نَحْو: لَمْ، هَلْ، لَوْ. بَلْ وَنَحْوَهُ مِنَ الْأَدْوَاتِ وَالرَّجْرِ)،^٢ وَهُوَ مِصْطَلِحٌ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِ لُغَوِيٍّ مَكُونٍ مِنَ الْحُرُوفِ الْآتِيَةِ (ث ن ي)، وَجَاءَ فِي مَعْنَاهَا: (تَكَرَّرَ الشَّيْءُ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ أَوْ جَعَلَهُ شَيْعِينَ مُتَوَالِيَيْنِ أَوْ مُتَبَايِنَيْنِ)،^٣ وَ (ثَنَى الشَّيْءَ ثَنِيًّا: رَدَّ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ)،^٤ وَقِيلَ: (إِنَّ الثَّنَائِيَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَا كَانَ ذَا شَقِّينِ).^٥ مَا يَعْنِي أَنَّ الثَّنَائِيَّةَ يَدُورُ أَفْقُهَا فِي إِطَارِ الرِّقْمِ اثْنَيْنِ وَلَا يَتَجَاوِزُهَا إِلَى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ.

وَبِالنَّظَرِ فِي الْمَعْجَمِ الْفَلَسْفِيِّ نَجِدُ صَلْبِيًّا يَعْرِفُهُ عَلَى أَنَّهُ (الْثَّنَائِيُّ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَا كَانَ ذَا شَقِّينِ، وَالثَّنَائِيَّةُ هِيَ الْقَوْلُ بِزَوْجِيَّةِ الْمُبَادِئِ الْمَفْسَّرَةِ لِلْكَوْنِ، كَثَنَائِيَّةِ الْأَضْدَادِ وَتَعَاقُبِهَا أَوْ ثَنَائِيَّةِ الْوَاحِدِ وَالْمَادَّةِ - مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَبْدَأُ عَدَمِ التَّعْيِينِ - أَوْ ثَنَائِيَّةِ الْوَاحِدِ وَغَيْرِ الْمُتَنَاهِي عِنْدَ الْفَيْثَاغُورِيِّينَ أَوْ ثَنَائِيَّةِ عِلْمِ الْمُثَلِّ وَعَالَمِ الْحِسُوسَاتِ عِنْدَ أَفْلَاطُونِ... وَالثَّنَائِيَّةُ مُرَادِفَةٌ لِلْإِثْنِيَّةِ، وَهِيَ كَوْنُ الطَّبِيعَةِ ذَاتِ مَبْدَأَيْنِ، وَتُقَابَلُهَا كَوْنُ الطَّبِيعَةِ ذَاتِ مَبْدَأٍ وَاحِدٍ أَوْ عِدَّةٍ مِنْ مَبَادِئِ (الْثَنَوِيَّةِ وَالْإِثْنِيَّةِ)).^٦

وَمِنْ وَجْهِةٍ نَظَرِ فَلَسْفِيَّةٍ فَقَدْ قَالَ: (بَعْضُ الْفَلَسَفَةِ بِوُجُودِ عَالَمَيْنِ أَوْ قَوْتَيْنِ أَوْ نَوْعَيْنِ مِنَ الْحَيَاةِ مُتَضَادِّينِ، وَمِثَالًا عَلَى ذَلِكَ أَطْرُوحَةُ الْقَدِيسِ أَوْغُسْطِينِ فِي كِتَابِهِ (مَدِينَةُ اللَّهِ) الَّتِي تَعْتَمِدُ فِكْرَةَ وَجُودِ مَدِينَتَيْنِ: وَاحِدَةٍ أَرْضِيَّةٍ، وَأُخْرَى سَمَاوِيَّةٍ، وَتَرْجِعُ الْمُجْتَمَعَاتُ الْبَشَرِيَّةَ كُلَّهَا إِلَى هَاتَيْنِ الْمَدِينَتَيْنِ، وَيَرَى أَنَّ مَدِينَةَ اللَّهِ - وَهِيَ السَّمَاوِيَّةُ - لَيْسَتْ خَيْرَةً بِالطَّبَعِ، وَلَا تِلْكَ الْأَرْضِيَّةُ شَرِّيرَةً بِالطَّبَعِ، بَلْ يَنْتَمِي كُلُّ فَرْدٍ إِلَى إِحْدَى الْمَدِينَتَيْنِ بِمَحْضِ إِرَادَتِهِ، وَبَيْنَهُمَا حَرْبٌ هَائِبَةٌ؛ إِذْ يُجَاهِدُ مَدِينَةَ اللَّهِ فِي سَبِيلِ الْعَدْلِ، وَتُجَاهِدُ الْأُخْرَى لِتَنْصُرَ الظَّالِمَ، وَلَا تَزَالُ هَذِهِ الْحَرْبُ مُسْتَمِرَّةً إِلَى نَهَايَةِ الْعَالَمِ إِلَى أَنْ يُفْضِيَ اللَّهُ أَمْرَهُ).^٧

وذهبت الدُّيُوب إلى تعريف الثنائيات بقولها: (نظرية فلسفية تقول بازدواج المبادئ المفسرة للكون، ومنها ثنائيات الأضداد وتعاقبها، فهي تُعدُّ الجوهرين: الرُّوحِي، والمادِّي جوهرين متساويين، لا ينحلُّ أحدهما في الآخر، خلاف الواحدية)^٨، ومن ثم هو مفهوم حاضر في شتى العلوم، يُعنى به توارد الأفكار في النَّفس البشرية، واجتماع الأمر وضده، له أصول مرتبطة بالإيديولوجيا والأسطورة، والعلم، وقد تمَّ سحبها على النَّقد الأدبي، وُجِّي سلوك الإنسان عليها، وهي قضية فلسفية لا تُفهم بمعزل عن البنى الفلسفية المؤسسة للفكر الإنساني، حضرت في الفلسفات القديمة والحديثة، إلا أنَّ ثمة علاقة بين الحدائث والأساس الفلسفي الذي يقوم عليه. والحاضر الحقيقي للثنائيات الضدية هو الفكر الفلسفي أولاً، والبنوية ثانياً، طوره في الدراسات البنوية (جاكسون) وتتبع خطى (دي سوسير) عن العلامة والثنائيات المتضادة، إلا أنَّه في النَّقد العربي الحديث غلب التطبيق على النظرية في دراسته، وذلك لتلقي العرب النَّقد الغربي جاهزاً.^٩

تُفهم الثنائيات الضدية في الأدب الروائي على مستويين مُتداخلين: فهي من جانب بلاغية، امتداداً للطباق والمقابلة بوصفهما أداتين لإحداث توتر دلالي وإيقاع حجاجي داخل الجملة، ومن جانب آخر بنوية سيميائية، ومصنوفة تميز تنظّم المعنى والسرد وفقاً لتوزيع القيم والتشكلات (أنا والآخر، المركز والهامش، والجسد والسلطة وما إلى ذلك)، على نحو يظهر عند غريماش الذي عمل على تحديد البنيات السردية من منطلق علم الدلالة البنيوي^{١٠}، ويتجدر لسائياً وأثروبولوجياً في فكرة الاختلاف منذ دي سوسير^{١١} وليفي شتراوس^{١٢} ويرى كاظم جهاد- في تقديمه لكتاب الكتابة والاختلاف- أنَّ هذه الثنائيات ليست متكافئة، بل تُحيل إلى طوابق وعلاقات مُترتبة محكومة بالتوزع إلى "أعلى" / "أسفل"، "واقعي" / "خيالي"... تحمل في داخلها قوة على الخلخلة والتفكيك، عملت الميتافيزيقا الغربية على الحط من أحد معانيها دائماً عبر مفهوم الاختلاف^{١٣}، فيما يكشف المنظور الثقافي الإيديولوجي كيف تعمل بوصفها آليات معرفة وسلطة وتقاومها مناطق التهجين والحيز الثالث (الهيتروتوبيا) كما عند فوكو.^{١٤}

وفي الرواية العربية تتبدى هذه المنظومة من الثنائيات، نحو ما جاء من ثنائيات: شرق وغرب، وبدوي وحضري في رواية الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال، وداخل وخارج، وحياة وموت في رواية غسان كنفاني رجال في الشمس، وعدل وظلم في رواية نجيب محفوظ اللص والكلاب؛ غير أنَّ قيمة التحليل لا تقف عند حصر الثنائيات أو الأضداد، بل عند حصر ديناميكيات الوساطة والانكسار والتحوُّل الذي أحدثته الثنائيات داخل النص الأدبي.

تتبدى هذه الثنائيات الضدية في روايات غالب هلسا على أنَّها بُنيات ديناميّة يُمتحن عن طريقها الوجود الإنساني، وقد تجلّى ذلك حينما تتبعا لثنائيات (الريف والمدينة، الجسد والسلطة، والذات والآخر، والمركز والهامش، والفصحى والعامية، والطُفولة المبكرة وقسوة العلاقات الاجتماعية، والواقع والحلم) في علاقتها بالذات الإنسانية، لأنَّ البنية مكّون من ظواهر متماسكة، يتوقّف كل منها على ما عداها، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته

بما عداه"،^{١٥} ومن ثم فإنَّ البنية في تصوُّر البنيويين لا سيما عند هوسرل - كما يُشير زكريَّا إبراهيم - (نسيج من الأشياء المتقابلة التي يكمل بعضها الآخر، لا نسيج من التناقضات).^{١٦}

انطلاقاً ممَّا سبق، صُغنا دراستنا الموسومة بـ: (الثنائيات الضديَّة وبناء الوجود في روايات غالب هلسا)، نستقصي تجلِّيات التَّضاد بوصفه بُنية لغويَّة وتقنية جماليَّة تُسهم في تشكيل الرُّؤية السَّرديَّة، واستكشاف دور هذه الثنائيات في صياغة الوجود الإنساني وتعميق الصِّراع الدرامي داخل المتن الروائي لغالب هلسا، وهو ما تسعى إليه للإجابة عن إشكاليَّة مفادها: ما مفهوم الثنائيات الضديَّة؟ وما أبرز تجلِّيات الثنائيات الضديَّة في روايات غالب هلسا؟ وكيف تُبنى الدَّات في مواجهة الآخر اجتماعيًّا وسياسيًّا؟ وبيان أثرها في الوعي السَّردي وتفكيك مركزية الصَّوت الواحد؛ وذلك لإيضاح عمق العلاقة بين هذه التقنيَّة والوجود الإنساني، مع تقديم قراءة نقدية تُحلِّل كيفية إنتاج الدلالة وإعادة تشكُّل الكينونة داخل علاقات القوَّة والهيمنة، مقتصرًا في حدوده الموضوعيَّة والمكانيَّة على دراسة نماذج مختارة من روايات الأردنيِّ غالب هلسا. وهي: (سلطانة، والسؤال، وزنوج وبدو وفلاحون، والبكاء على الأطلال، والضَّحك، والخمسين، وثلاثة وجوه لبغداد، والروائيون). معتمدين في ذلك المنهج الوصفي والتَّحليلي لاستنطاق آليات اشتغال التَّضاد فيها.

وتحتَّم علينا في هذه الدِّراسة إثبات الفرضيَّة أو نفيها، وهي: أنَّ غالب هلسا يختبر الوجود الدَّاتي لشخصيَّاته في اصطدامها بقطبين متنازعين، فيتحوَّل المكان إلى اختبار هويَّة، والجسد إلى خطاب يكشف السُّلطة، والدَّات إلى مواجهة مع الآخر، والمركز والهامش إلى تراتبيَّات مفكَّكة تكشف صناعة الآخر داخل المجتمع المحلي، وقد استقينا مادَّة الدِّراسة النظريَّة من مرجعيَّات، كان من أبرزها: مشكلة البنية لزكريا إبراهيم، والرِّيف في الرواية العربيَّة لمحمد حسن عبدالله، والثنائيات الضديَّة - بحث في المصطلح ودلالاته لسمر الديوب.

أولاً: ثنائيَّة الرِّيف والمدينة في رواية سلطانة

تعدُّ لفظتا الرِّيف والمدينة من الثنائيات الضديَّة التي تناولتها رواية (سلطانة)، فهما مفردتان ذاتا جذور تراثيَّة يرسهما لنا غالب هلسا لوحة تحمل عمقاً كنمطين طبيعيين من الحياة؛ حيث (يتَّخذ المكان في السرد المعاصر أهميَّة كبيرة من حيث هو أحد العناصر الأساسيَّة التي يعتمد عليها السرد في تشكيل فضائه)،^{١٧} فمن منظور سكان الرِّيف أو القرية تُرى المدينة على أنَّها موطن السُّلطة ذات خدمات راقية والرِّيف من يمونها اقتصاديًّا، وتقصير في تقديم الخدمات يؤثِّر سلباً على توفير فرص الرِّفاهيَّة لها، لأنَّ المواجهة بين الرِّيف والمدينة له أشكاله وطرائقه، فالانتقال من الأوَّل إلى الثَّاني والاندماج فيه يترتَّب عليه أمورٌ عدَّة، لأنَّ المدينة غالباً ما تنظر إلى الرِّيف على أنَّه مجتمع متخلف ومتأخِّر، وإذا ما فتحت المدينة ذراعيها له فإنَّها تُفقد حقه في الحصول على امتيازات المدينة ورقيِّها.

لقد تعاملت المدينة على مرِّ الزَّمن مع الرِّيف بوصفها ملكيَّة خاصَّة، تقوم بدورها بتقديم الخدمات لها، وأنَّ حق المواطنة لا يتساوى معها؛ ما ينتج عنه انعدام في الثِّقة وصعوبة اندماج أحدهما في الآخر؛ إذ إنَّ العلاقة القائمة

بينهما تتمثّل في أنّ الرّيف ذاكرة اجتماعيّة مكثّفة، وجسد للعمل والمدينة، ومختبر للتّشبيؤ والاغتراب، وبينهما تُنتج الشّخصيّة مقامها الأخلاقي والسياسي، بالتّالي، فإنّ سؤال الرّيف والمدينة في خطاب غالب هلسا الرّوائي هو في الواقع خطاب وجودي تحت شروط التّاريخ العربي الحديث.

ومنذ مطالعتنا للصفّحات الأولى من رواية (سلطانة)، فإنّ هلسا يُعرّف لنا القرية (الرّيف) في صورتين نسويّتين متقابلتين: (آمنة حلم القرية الرّوماني المعلى، وسلطانة حلم القرية الشّبق السّري، الملعون، الفاجع، الممنوح والمستحيل معاً)،^{١٨} وهي إحالة إلى طبقات متضادّة من الطّهر والعار، وهذا التّقابل التّضادّي يؤسّس من اللّحظة الأولى كما يتبدّى لنا الجدل الموجود بين المثال والفضيحة، بين النّمودج والممنوع.

وحين أعاد الرّوائي الحديث عن (آمنة)، نجدّه يصفها كجسد له تاريخ متعب ومرهق؛ حيث (كانت آمنة تفتح أمامك ببطء. الوهلة الأولى: قامّة طويلة، عنق طويل دون إفراط، ووجه يُوحى بالإرهاق... عينان مسبلتان الجفنين، وأنفٌ حسّاس، وشفّتان منفصلتان عن سياق ذلك الإرهاق. تحسّسُ بها امرأة جميلة، ولكنّ الإرهاق أو سوء التّغذية أو عدم العناية جعل جمالها يزوي)،^{١٩} هذه اللّغة الحسيّة في الوصف تثبت لنا أنّ الحياة الرّيفيّة زمنٌ مطبوع على الوجه واليدين، يُقاس وفق ما يقوم به الجسد من عمل شاقّ ويتحمّله برغم كلّ ذلك.

وعلى الجانب الآخر المدينة الحدائيّة، وفيها المرأة المدنيّة مختلفة تماماً عن المرأة الرّيفيّة؛ حيث (تعاذ صياغتها انطلاقاً من العينين، منهما أيضاً تشعر بطاقة هائلة مُحتزّنة، وتحت السّيّطرة. هنا يبدو الأنف كمعجزة، واليدان المستطيلتان، بأصابع طويلة، محمّرة قليلاً، تحبّ أن تمسكها... لكنّ التّحت الدّقيق لليد والأصابع يظلالان في الدّأكرة، تعتقد فيما بعد، أنّه رافائيل رسمها في لوحة العذراء، أمسك بالطّابع الارستقراطي لليد؛ ولكنه عجز عن الإمساك بتلك الطّاقة العارمة)؛^{٢٠} ما يتبدّى أنّ هذا التّحوّل في لغة الجسد إشارة إلى تفكيك الذات وإعادة تركيبها.

وفي سياق استدعاء الدّأكرة الحسيّة للمرأة (أندكّر. كنت نائماً في بيتها. شعرتُ بيد تلمس وجهي. تمرّ عليه برفق... وعندما فتحت عينيّ أدركت لماذا يصفها (زعيل) بأنّها بيضاء وذاتُ خدّين أحمرين برّاقين. كانت تُضيء. وجهها كان قريباً مُضيئاً)،^{٢١} يُشير الرّوائي إلى أنّه أراد إثبات كيف يُعاد تشكيل الوجود؛ لكنّه سرعان ما يفتّت النّسق الثنائي داخلياً بين الرّيف والمدينة؛ إذ يعدّ سلطانة تلك المرأة ذات الطّاقة الهائلة التي تحتزن نظام القرية الأخلاقي دون أن تستقرّ في أخلاق المدينة، الأمر الذي أربك الرّوائي وفتح أمامه إمكانيّاً للغة جديدة لرؤية الجسد والتّاريخ؛ ما يتبيّن أنّه أراد بواسطة نصّه الرّوائي أن يُقنّن العاطفة والعمل في تراتبيّة خانقة، وفي الوقت ذاته يقدّم نقداً للمدينة حين تحوّل الحرّيّة إلى قناعة فرديّة.

يقدّم هلسا هاتين الثنائيتين على أساس أنّهما آليّتين تشكّليّتان للوعي والوجود، لذلك فإنّ انتقال الشّخصيّات الرّوائيّة بين الرّيف والمدينة (عمّان) لم يأتِ بهما على أنّهما رحلة مكانيّة، بل بوصفهما عبوراً أنطولوجياً يتبدّل فيه إيقاع الزّمن وطريقة الكلام ومعنى الجسد، ورواية سلطانة كُتبت بوصفها عودةً إلى الطّفولة ومكان سكناه الرّيف الأردني - قرية ماعين - بعد سنوات المنفى، الأمر الذي جعل سؤال المكان سؤال سيرة لجيل عربيّ اصطدم بالدولة

الأمنيّة وباقتصاد الشوق في آن واحد. لا جرم أنّ هذه الرواية تعود إلى خمسينيات الأردن في قلب الحرب الباردة، وتضع التمزق بين القرية والدّاخل المدني في مركز التّكوين النّفسي والسياسي للبطل جريس، مع خلفيّة الشّيعيّة الأردنيّة وتوترات الرّيف والمدينة الحديثة.

يكتب هلسا الرّيف بعيون حسّية وفقاً لمنطقي التّضامن والتّراتب من طريق أنّ الهويّة تُكتسب اجتماعيّاً، وهو أنّك إذا لم تكن تنتمي إلى عصبية (قبيلة) تظلّ غريباً فيها، وهذا ما يتبدّى في قول الرّاي شارحاً منطلق العصبية وكيف تُصنع الهويّة الجمعيّة: (تظلّ غريباً - غريباً على نحو ما - في داخل القرية، إن لم تنتم على عصبية - قبيلة أو عشيرة - من عصبيتها. قد تدرك ذلك منذ البداية، وقد يخفى عليك سنين طويلة، ثمّ يظهر فجأة... وللاحتفاظ بتوازن روحي أوهمت نفسك أنّك جزء عضوي من القرية. بل إنّك في بحثك اللاوعي عن الهويّة تشعر أنّ ارتباطك بالقرية أعمق من الآخرين. إنّك تجدّد انتماءك كل لحظة، وتؤكّده حتى لا تفقد هويّتك، حتى لا تكون غريباً).^{٢٢} بهذا ينسف هلسا الصّورة الرّومنتيّة للرّيف بوصفه حصناً أصيلاً، فنظام القرية (الرّيف) نظام هويّاتي مراقب، تُمنح فيه العضويّة من طريق الانتماء إلى عصبية معيارها اعتراف الجماعة بك، وهذا الاعتراف مشروط بطقوس وإشارات ولسانٍ داخلي؛ لذلك فقد بدأ الرّاي بحقيقة قاسية، وهي أنّك بالرغم من سكنك في القرية ومعرفتك التامة بتفاصيلها ومكوناتها الدّقيقة إلا أنّك تبقى غريباً غريبة داخلية، لأنّك خارج رابطة الدّم أو العصبية؛ ما يظهر من هذا الطّرح أنّه وجودي يُصاغ من نظرة الآخرين ومن قواعد فضاء المكان الذي تقطنه.

على المستوى النّفسي، يُعري الرّاي وهمّ انتماء الذات التي تصنع قصّة عن نفسها كي تتوازن روحياً فتري نفسها أنّها (جزء عضوي من القرية)، هذا التّعويض الدّفاعي يُطلق عليه ما يُسمّى (خلق عالم وهمي)، إلا أنّه وهم مرهق، لأنّه يتطلّب تجديد الانتماء كل لحظة، وهو أداء دائماً ما يستهلك صاحبه، هنا يلتقي الاجتماعي بالوجودي، إذ إنّ الانتماء أداءً مُتكرّر تحت التّهديد، والتّهديد كما يتبدّى لنا هو أنّ تُدرك فجأة الحقيقة المكبوتة (أنّك غريب - كنت دائماً غريباً وسوف تظل دائماً كذلك).^{٢٣}

لكن على المستوى المكاني والسياسي، فإنّ هلسا يقدّم لنا الرّيف كبنية تدير الأجساد والوجوه بلغة سرّية (فإنّ هنالك سرّاً ما، سرّاً يعرفه الجميع عداك أنت، تولّد في خلوة ما، خارج الزّمان والمكان، زمانك ومكانك أنت الغريب، الذي عاش وهم الانتماء، سرّاً يُذاع بواسطة لغة سرّية، يستحيل عليك أن تعرف بنيتها أو مفرداتها، لأنّك الغريب، الذي يجهل أنّه الغريب)،^{٢٤} إنّها تقنية قوّة، فمن يفلّك الشّفرة يحسب (منّاً)، ومن يعجز عنها فإنّه يُحاط (بسور من عدم الفهم)، بهذا، تصبح القرية نسقاً لإنتاج الهويّة في ثلاثة عناصر - كما تُبدي لنا الرواية -: عنصر النّسب، وعنصر اللّسان الدّاخلي، وعنصر الدّاكرة المشتركة، ومن لا يحمل هذه الثلاثة يبقى تحت تصنيف (الملتحق) مهما طال مقامه ومسكنه.

يتراءى لنا من السّابق، أنّ هاتين الثّنائيتين (ميكانيزمات دفاعية)^{٢٥} لصوغ الكينونة، كلاهما ينتجان توترات وجوديّة مختلفة. وتترك لنا الرواية مهمّة فلسفيّة عمليّة ضمن إطار تشكيل مكان ثالث تُبنى فيه الهويّة، هذا المكان

قد يكون شبكة تضامن ولغة تشاركية مفتوحة أو التزاماً سياسياً يوسع تعريف (نحن) خارج حدود العصبية، أي أن الوجود يحتاج فضاءً يعترف بك لأنك إنسان لك حق السكن والكلام والعيش بسلام، لا من جانب أنك تنتمي إلى عصبية أو أنك إنسان مفيد ذو قيمة؛ لذا الذات الإنسانية مهما كان انتماؤها الهوياتي ينبغي أن ترفض اختزال قيمتها في مقدار نفعها، لأن الكرامة هي القاعدة، والمنفعة مرتبة ثانوية حين تقوم عليها، إلا أنها تصبح خطراً حين تصير الأساس، تدفع الإنسان إلى التضحية بمبادئه.

ثانياً: ثنائية الذات والآخر

ثنائية الذات والآخر من الثنائيات المؤسسة لخطاب الهوية والوجود؛ فهي تحدّد حدود الانتماء وتفتح إمكان الاعتراف بـ: (الآخر)، وتظهر تضاريس القوة في اللغة والسرد، ويسببها يتشكّل وعي الفرد بذاته انطلاقاً من مرايا التشابه والاختلاف.

جاء في معجمي تاج العروس ومحيط المحيط أن (الذات بمعنى السريرة المضمرة)^{٢٦} وفي المعجم الوسيط الذات (مؤنث بمعنى صاحب. يقال: هي ذات مال وذات أفنان. ومثناها: ذواتا... وذات الشيء: حقيقته وخاصته... وجاء فلان ذاته: عينه ونفسه)^{٢٧} ما يتضح أن الذات تعني السريرة المضمرة والصاحب والنفس. أمّا الآخر فقد جاء في مادته (أخر) بفتح الحاء (أحد الشيئين وهو اسم على أفعال، والأنتى أخرى، إلا أن في معنى الصفة لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة. والآخر بمعنى غير كقولك: رجل آخر وثوب آخر، وأصله أفعال من التأخر)^{٢٨} كما وردت بمعنى (أحد الشيئين، ويكونان من جنس واحد)، قال المتنبي:

وَدَعَّ كُلَّ صَوْتٍ غَيْرِ صَوْتِي فَإِنِّي أَنَا الطَّائِرُ الْمُحَكَّمِيُّ وَالْآخِرُ الصَّدَى^{٢٩}

وبمعنى غير، قال امرؤ القيس:

إِذَا قُلْتُ هَذَا صَاحِبٌ قَدْ رَضِيْتُهُ وَقَرَّتْ بِهِ الْعَيْنَانِ بَدَلْتُ آخِرًا^{٣٠}

مما يتبين أن الآخر هو الغير.

أمّا في اصطلاح النقاد، فيرى (هربرت ميد) - حسب إبراهيم أبو زيد- أن الذات (تكوين اجتماعي ينشأ في ظروف اجتماعية؛ حيث توجد اتصالات اجتماعية، ومن الممكن أن تنشأ للإنسان ذواتٌ عدّة كلّ منها مجموعة مكتسبة من مختلف الجماعات الاجتماعية)^{٣١}، ويُشير (نشواتي) إلى أن (سيمونديس) ذهب في سياق تأكيد الاختلاف بين الأنا والذات إلى تعريف الأنا بأنها: (مجموعة من العمليات، كالملاحظة والإدراك والتفكير والتذكر، وهي المسؤولة عن تطوير وتنفيذ خطة عمل للوصول إلى حالة الإشباع أو الرضى، استجابة للدوافع الداخلية، وتشكّل جانب الشخصية الذي يُحدّد عملية التكيف مع العالم الخارجي... أمّا الذات، فهي الجانب الذي يُحدّد الطرق والأساليب التي يستجيب لها الفرد بها لنفسه، وذلك عبر ملاحظته وإدراكه وتقويمه لنفسه، وكذلك عبر ما يعتقد

في نفسه وفي كَيْفِيَّةِ تعزيره لها ودفاعه عنها)؛^{٣٢} ما يتَّضح أنَّ الأنا تُعنى بتنظيم علاقة الفرد بالعالم الخارجي، في حين ترتبط الذات بتمثُّله لذاته وتقييمه لها وبناء وعيه بها.

لا جرم أنَّ مفهوم الذات ظهر في الفلسفات القديمة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ إذ جعل أفلاطون الذات نقطة الانطلاق في البحث الفلسفي، فيما صاغها أرسطو في سياق الماهية التي تعني الذات، وفي الفلسفة الحديثة ربط ديكارت - حسب عباس الحداد - بين الأنا الأنطولوجية والأنا الأبستمولوجيا المتمثلة في فكرته الفلسفية (أنا أفكر إذن أنا موجود)،^{٣٣} موضِّحاً الحداد أنَّ الأنا عنده هي: (المتكلم نفسه وهو القائل باعتبار وعيه لقوله ومقاله بالذات، فالأنا ما تقوله لغيرها، ومن هنا تبرز الأنا كعنوان أعلى، وكمركب علائقي يتمحور فيه الأنا والآخر والموضوع كمنظومة للأنا الفلسفية).^{٣٤}

أمَّا في التحليل النفسي، فقد اهتمَّ بهذا المفهوم فرويد في كتابه: **الأنا والهو**، يقول محمد نجاتي في مقدِّمته بأنه: (قبل ظهور مدرسة التحليل النفسي كان اهتمام علماء النفس منصباً على دراسة الجانب الشعوري للإنسان، وليس البحث عن العمليات العقلية الشعورية التي تحرك سلوك الإنسان)؛^{٣٥} إذ إنَّ الشخصية عنده تتكوَّن من ثلاثة نظم أساسية، وهي: الأنا والأنا الأعلى والهو، وكلٌّ منها لها خصائصها ووظائفها ومكوِّناتها ومبادئها التي تميِّزها من غيرها، وفي الوقت نفسه، لا يمكن فصل أحدها عن الأخرى، وهو ما أكَّده كلفن هال في عرضه لأصول الفكر عند فرويد قائلاً: (الشخص السوي يجد أنَّ (الأنا) هو الجهاز التنفيذي للشخصية، وهو الذي يتحكَّم في (الهو) و (الأنا الأعلى) أو للعالم الخارجي أو يتنازل عن كثير من سلطته لأيٍّ منهما، ينجم عن ذلك الاضطراب والشذوذ).^{٣٦}

وفي علم الاجتماع، يتَّخذ مفهوم الذات مداراً مُغايراً لمجال علم النفس؛ إذ يرتبط بالهوية الفردية بوصفها تصوُّر الشخص لذاته، ولخصائصها المعرفية ومكوِّناتها الفكرية والاجتماعية من قيم وتقاليد، موروثه أو مكتسبة، يمتدُّ هذا التحديد إلى الهوية الجمعية تبعاً لآليات التَّشعُّب والرُّموز والمعايير، فتغدو الأنا تعبيراً موسَّعاً عن انحراط الفرد في شبكات الانتماء.^{٣٧}

منذ باكورة هلسا الروائية، ينقضُّ غالب على الصُّورة الساذجة للهوية الفردية المكتفية بذاتها، تلك الذات التي جاءت عنده نتيجة صراع اجتماعي وسياسي، تصاغ داخل فضاءات ضاغطة وتختبر حدودها في الشَّارع، ومكان العمل، والبيت، وأقسام الشرطة، وغيرها.

نستأنس هنا بتعريف نقدي يصف مصطلح الشخصيات الغريبة، بأنَّها: (ذواتٌ مقهورة مسحوقة، تتضافر الظروف لترسيخ غيريتها واغترابها، وهو ما يتبدَّى في مستوياتٍ عدَّة، منها: اجتماعية وسياسية وجنسية ولغوية وجغرافية ونفسية وجسدية وما إلى ذلك، وفي هذا السياق يمكن تحديد بنية الشخصيات بأنَّها بنية اجتماعية يمنحها الأدب جهاز اعتراف يُعيدها إلى المركز من طريق الحكيم والسُّخرية والاحتجاج)،^{٣٨} الأمر الذي نجده عند هلسا في رواية (السؤال)، والتي هي أقرب روايات هلسا إلى فكره الماركسي؛ إذ يوظِّف شخصيات من الواقع المصري لحمل دلالة رمزية عن علاقة المثقف بالطبقات الشعبية بعد ثورة يوليو؛ حيث يقدِّم لنا نماذج لذوات يُعطى لها اعتراف

شكلي وتُسلب منها القدرة الواقعيّة، نجد ما يمثّل ذلك شخصيّة المعتقل الشّيعي مصطفى العائد من الاعتقال، يبدو في الظاهر أنا مثقّفه مُنظره؛ لكنّه عملياً شخصيّة مغترّبة عن الواقع؛ فهو ممنوع من ممارسة عمله، نقرأ: (أعيد إلى العمل ولكنهم بمنعونه من ممارسة عمله، لذا يذهب آخر الشهر ويتسلّم الماهيّة فقط)؛^{٣٩} مشهد تفكّكه دراسة محكمة بوصفه تقيّناً للعزل، فالذّات (موظّف على الورق) و(آخر) في مؤسّسته فعلاً؛ ما يشير هذا التّلازم بين الاعتراف القانوني ونزع الفعل إلى أنّه يُنتج غيريّة وظيفيّة تُنزّل الذّات إلى هامش إداري، وتبرغمها على أداءات دفاعيّة (تفسير وضع شخصيّة "نفيدة"، وتبرير عيش "مصطفى" بلا وظيفة).

إنّ هذا الشّدوذ الإداري يرمز على قطيعة بين المثقّف والسلطة، فيُدفع الأجر بلا عمل، ويتحوّل المثقّف إلى مواطن ملفوظ^{٤٠} - كما يوضّح فيّاض هبي -، يعيش غيريّة اجتماعيّة وسياسيّة وجنسيّة في آن واحد.

في مقابل هذا الأنا المهترّز، تأتي (سعاد، ونفيدة) بوصفهما آخر ثلاثيّ الأبعاد: اجتماعيّاً من الأحياء الفقيرة المهتمّشة، وسياسيّاً في علاقة مرتبكة مع الثّورة وأجهزتها القمعيّة، وجنسيّاً بعلاقات تتجاوز النّمودج الأخلاقي التّفليدي، لكنّ نفيدة لا تبقى آخر سلبياً؛ بل تبدو رمزاً للحلم الماركسي القائم على علاقة الفكر بالواقع، والتحام الوعي الأيديولوجي بالطّبقات الفقيرة والمهمّشة لا سيّما مع شخصيّة مصطفى المثقّف الثّوري والماركسي؛ ما يتبيّن أنّ وعي مصطفى نفسه يُعاد تشكيله نظراً لغيريّة نفيدة وسعاد؛ فالعلاقة الجنسيّة والعاطفيّة معهما تعيّر مساره الفكري والسياسي - كما يشير فيّاض هبي - حيثُ تغدو الشّخصيّة الأنثويّة الغيريّة سبباً لتغييرات جذريّة عند مصطفى؛^{٤١} أي إنّ الآخر هنا ليس موضوع تهذيب للأنا، بل محرّك لإعادة كتابة الأنا لذاتها.

في رواية (الصّحك) - على مدارها - تتحرّك الذّات في سياق اجتماعيّ يبدّل الأفضة من ضحك ساخر على عنف بُنيوي، هنا، يشتغل هلسا على تقنية تعرية الخطاب؛ حيث يكشف السّرّد الفجوة بين شعارات سياسيّة وأخلاقيّة وخبرة الحياة اليوميّة، فيصبح الصّحك أداة معرفة تُعيد توزيع المسافات بين (أنا) و (هم) من منطلق مفارقات اللّغة، وتظهر الغيريّة بوصفها محصّلة لاقتصاد رمزيّ قاسٍ، فمن يتكلّم بلهجة القطيع تصبح نبرته نشازاً، ومن ينجو لغويّاً يُحاصر سلوكيّاً؛^{٤٢} الأمر الذي يُشير إلى أنّ النّص الروائي هو من يصنع (آخريّة لغويّة) لا تقلّ قسوة عن الإقصاء الاجتماعي.

لكنّ الذّات في رواية (الخماسين) مغايرة لما كانت عليه في رواية (الصّحك)؛ حيث يضعها الرّاي في قلب عاصفة مناخيّة وسياسيّة؛ إذ تعني الخماسين تلك الرّياح الحارّة المحمّلة بالغبار، وفي سرد هلسا تتحوّل من معنيّ معجميّ إلى استعارة بلاغيّة، لالتباس الرّؤية والاحتناق الاجتماعي في قاهرة السّنين؛ حيث تتقدّم الذّات معلّقة بين انتماءات مختلفة: منفى المشرقيّ المقيم في مصر، وإرث يساريّ يتنازع مع بيروقراطيّة الحياة اليوميّة، وجسد يُسجّل أثر المدينة على الأعصاب والإيقاع، أمّا الآخر فهو ليس غريباً بقدر ما هو نظام داخلي يُراقب، وهو ما يتبدّى لنا حينما تأملنا ما أشارت إليه الرّواية من (مؤسسة عمل تمنح اعترافاً شكليّاً وتنزع القدرة، وأجهزة دولة تقنن الظهور،

وسوقٌ يُعيد تعريف القيمة على أساس الجدوى)، بهذا المنحى تُصنع الغيريّة بوصفها حالة تباطؤ قسري؛ ما يُظهر أنّ الذات موجودة على الهامش لكنّها مؤجّلة في الواقع.

وفي إطار رواية (زوج وبدو وفلاحون) يتسع مفهوم الآخر من شخصيات مفردة إلى جغرافيا بشرية (أجساد على هامش المدينة، لغات محلية تُدافع عن موقعها في السرد، وأنماط عيش تقاوم التصنيف المسبق)، الأمر الذي يجعل الذات هنا تتشكّل بالتّماس مع الهامش، فكلُّ لقاء مع (زنجي) أو (بدوي) أو (فلاح) يهزُّ يقين الرّاي بأنّ تعريفات المركز صالحة للجميع.

يبني هلسا هذه الرواية على بُنية طبقية حادّة، تتمثّل في موضعة البدو في قَمّة السُّلم، والفلاحون والرُّنوج في أسفله، والنِّساء في قاع القاع، وفي وصفه لمساكن القبيلة، نقراً: (الخيام المستطيلة المتجاورة تمتدُّ من الشمال إلى الجنوب بخطّ شبه مستقيم، خيام سوداء مصنوعة من شعر الماعز يسكنها أفراد القبيلة، وأخرى صغيرة الحجم للرُّنوج والفلاحين وصنّاع الأدوات المنزلية والأسلحة، وهذه مصنوعة من الخيش أو شعر الجمال...)^{٤٣}، هذا التّوزيع المكاني يجسّد بُنية الذات (الأنا والآخر)؛ لكنّه لا يكتفي بوصف البنية، بل يذهب على تعرية عنفها، يقول (طافش البدوي) مستنكراً انقلاب النِّظام: (العبد ذبح الشّيخ، والفلاح ذبح سحلول، عمرها ما انسمعت. ما ظلّ غير النسوان)،^{٤٤} بهذا يلخص هلسا الوعي الطبقي عند البدوي؛ إذ إنّ البدوي ذات سيّدة لا يحقُّ لأحد أدنى أن يُمارس فعلاً حاسماً كالقتل، والفلاح أو العبد آخر لا يملك حق الفعل، والمرأة آخر الآخرين، لا يُنتظر منها فعل أصلاً، غير أنّ النّص يُفكِّك هذا البناء من داخله، فالفلاح يرُدُّ على اتِّهام انقطاع الأصل بقوله: (كل ابن آدم وله أصل، ما حدا مقطوع من شجرة. الفلاح له أصل والبدوي له أصل والعبد له أصل، كل النَّاس لها أصل)،^{٤٥} هنا يُزعزع هلسا (الآخر) الفلاح خطاب الأنا البدوي برؤية إنسانية توحد البشر بالأصل الواحد؛ ما يتّضح أنّ اللّغة التي استخدمها النِّظام الطبقي لإقصاء الآخر (مقطوع الأصل) ينقلب معناها لصالح المقموعين أنفسهم.

وفي ذروة القصّة، يقتل (زيدان) الفلاح (سحلول) البدوي دفاعاً عن جسد زوجته؛ لكنّه لا يشعر بانتصار؛ بل ينهار لوماً وازدراءً لزوجته وجسده هو؛ حيث يرى سليمان الأزعي أنّ (في هذه النّهاية، وعبر تناقض جوهر اللّوحتين: لوحة البداية الشّرسة القاسية، ولوحة الرّيف الوادع، يأتي تأكيد غالب هلسا - كروائي واقعي ذي خبرة متميّزة بين الرّوائيين الأردنيين العرب - أنّ نمط الرّيف سينفضُّ نمط البادية.. وأنّ بديل البادية كنظام اجتماعي قوامه التّنقل والحركة والإفلات من عقاب القانون والدولة المركزيّة، إنّما يكمن في الرّيف الذي يقوم على الاستقرار. وفي النمط الرّاعي - بحسب ديالكتيك العمليّة الاجتماعيّة، وفي ضوء القراءات الهيكلية لديالكتيك الفكرة والنقيض - وهنا فقط، هنا نعثر على ملامح الموقف الماركسي في شخصيّة غالب هلسا الإبداعية).^{٤٦}

لكنّ وفيقة المصري تقترح قراءة أكثر تركيباً في مقالها عن (بين الوعي الطبقي والطبقي)، فتزى أنّ هلسا لا يكتفي بصراع البدو والفلاحين، بل يكشف تناقضات كل طبقة داخلياً، ويجعل المرأة - برغم هامشيّتها الظاهرية - محور تصاعد الأحداث؛ ما يعني أنّ الآخر (المرأة الفلاحة) هو الذي يُحرِّك تاريخ الجماعة.^{٤٧}

تتقاطع الروايات السابقة في أنّ الذات لا تُفهم إلّا وهي تفاوض اعترافاً مُلتبساً، اعتراف الأصل أو اعتراف الجدوى أو اعتراف اللسان، وفي كلّ مرّة يزحج هلسا الشرط من مكان إلى آخر، بعده يُقاس الأثر؛ بذلك تتحوّل رواياته من مرآة للواقع إلى دروس في السياسة والحياة اليوميّة، ما يتبدّى في أنّنا لا نصنع من الآخر قفصاً، ولا من الذات صنماً، بل حوراً قاسياً مُنتجاً للمعنى.

ثالثاً: ثنائيتة المركز والهامش

جاء في معجم لسان العرب في المركز، أنّه من (ركز شيئاً في شيءٍ - ركزاً: أقرّه وأثبتته. ويُقال: ركز السهم في الأرض: غرّزه. وركز الله المعادن في الأرض أو الجبال: أوجدها في باطنها... والمركز: المقرّ الثابت الذي تشعب منه الفروع)،^{٤٨} وفي الهامش جاء فيه أنّه من (همش)، يُقال: (همش الكتاب: علّق على هامشه ما يعرّف له... والهامش: حاشية الكتاب. وفلانٌ يعيش على الهامش: لم يدخل في زحمة الناس. والهمش: السّريع العمل بأصابعه. والهمشة: الكلام والحركة، والهمشي من النساء: الكثيرة الجلبّة).^{٤٩}

وانطلاقاً من المعنى اللّغوي، جاءت ثنائيتة المركز والهامش في سياقات عدّة: اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة وأديّة وغيرها، وإذا نظرنا في السياق الاجتماعي، نلاحظ أنّ المركز يدلّ على العلاقة القائمة بين قلب القوّة وثقافة مجتمع ما، ومناطقه المحيطة به،^{٥٠} وهو ما يجلنا إلى طبقتين تتصارعان منذ الأزل: طبقة الأسياد والرؤسماليّة الذين يمثّلون المركز، وطبقة الفقراء والمهمّشون الذين يمثّلون الهامش،^{٥١} لا جرم أنّ مصطلح التّهميش يُعنى به الوقوف خارج العمليّة الإنتاجيّة في المجتمع، ويرتبط بنمو الجماعات المهمّشة، وازديادها بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، وترتبط تلك الظّاهرة بفقر هذه الجماعات.^{٥٢}

وفي المجال الثّقافي تتشكّل استناداً إلى فرض جماعة ما سيادتها الثّقافيّة على جماعة أخرى بواسطة سلطتها وأجهزة إعلامها، في محاولة منها فرض ثقافتها وإلغاء ثقافة الجماعة الأخرى، لتعيد إنتاج ثقافة هذه الجماعة داخل مركزيّة المهيمنة، لكنّ الثّقافة لا يمكن إلغاؤها، فيتحوّل الحور - على هذا الأساس - إلى نوع من الصّراع الثّقافي، فتستعمل الجماعة المهمّشة كل الوسائل من أجل الحفاظ على ثقافتها،^{٥٣} إنّ تحلي هذه الثنائية في هذا المجال يستدعي تحليها في المجال الأدبي؛ إذ إنّ كلّ أدب جديد متمرّد على النّسق المألوف، يعيش فترة طويلة في دائرة الظلّ، ويأخذ فترة طويلة حتّى يتغلّب على المركز، ويتحرّر من سرديته، لأنّ (سلطة الأدب ترفض القولية، وتأتي الجمود، وحين تقبل الجمود، تكون قد حكمت على نفسها بالموت والاعتراب).^{٥٤}

عينت روايات هلسا بطبقة المهمّشين في المجتمعات التي تنقل بينها في فترة عيشه في المنفى، وتقارب تمثيلات المركز والهامش انطلاقاً من قراءة نصيّة سيميائية تُسائل البنى المكانية والاجتماعيّة بوصفهما حوامل دلاليّة للوجود والهويّة، وهذا ما سنعمد عليه في تحليلنا لروايات هلسا (البكاء على الأطلال وثلاثة وجوه لبغداد وسلطانة).

في هذا السياق، ننطلق من فرضية أنّ المكان الروائي عند هلسا يتجاوز وظيفة الإطار إلى مستوى البنية المنتجة للمعنى، فالنُحوم الاجتماعية والجغرافية تُعاد صياغتها سردياً كي تُنتج تصوّراً للوجود الفردي والجماعي، وهو ما يتعاقد مع ما تناوله شاعر النابلسي حين عالج أشكال الفضاء الطبيعي والحضري وصلتهما ببناء الشخصية الروائية.^{٥٥}

على صعيد المركز المدني والهامش الشعبي يبني هلسا في رواية (البكاء على الأطلال) القاهرة على تضادٍ بين وسط مدني مؤسس على مؤسسات الدولة والثقافة الرسمية، وهوامش يومية تُنتج تعريفاً آخر للمصري، ومعناه، ضمن هذا الإطار تردّ العبارة الدالة: "هذه هي مصر الحقيقية"^{٥٦} عند وصف مشهد من الحياة الشعبية الذي يُعرّف المركز من خارج المؤسسة من منطلق خبرة الحياة اليومية، وفي مقطع آخر من الرواية يتتبع الراوي حركة الجسد داخل مبنى (دار الثقافة الجديدة): (هاجع مُظلم، المصعد الكبير، الدرجات الرُخامية، الحجر الجانبيّة، شخصية (صنع الله) تقرأ سلخ البروفات المكتظة بالكلمات السوداء المحفورة بعمق في الورق الأسمر)،^{٥٧} والتي عبرها تتكشف شبكة فضاءات تُنتج مركزاً ثقافياً مُضاداً يوازي مركز السلطة من خارجه. ممّا يتضح من هذا الفضاء أنّه ليس جغرافياً فحسب، فالمؤسسة (الدولة) الثقافية الرسمية مركزٌ رمزي، كما أنّ المقاهي ودور النشر المستقلة تصنع مركزاً بديلاً، وتحوّل الأزقة الشعبية إلى معمل هوية يدمج الطبقي والوجداني في صيغة وجودية تُعيد تعريف الذات الجمعية.

ولدى تأملنا رواية (البكاء على الأطلال) نلاحظ تقديمه لبناء مركّب للمدينة المتنوعة حسيّاً وزمانيّاً؛ حيث تصعد الذاكرة الشخصية وتُخلخل رسم الحدود بين مركز رسمي وهامش اجتماعي، ويتبدى ذلك حين يصف إيقاعاً داخلياً يحدث في فصل الصّف ينهض من عطر العود والبخور وتدقّ الذكريات،^{٥٨} تتجاوز لغة الطّقس مع لغة الشارع في تآلف يُنتج مركزاً ذاتياً داخل الهامش، كما تومض الرواية لقطات سردية ترصد الشخصية بين فضاءات حضرية وأنماط عيش مُتباعدة، ويظهر ذلك في قول الراوي: (أنّ تلك الرطوبة الثقيلة والعممة الكابية ونشع الماء في الجدران والماء المتسرّب من تحت باب المطبخ والهواء الفاسد المحمّل بروائح الطّعام والبوتاجاز والبول)،^{٥٩} هذا التّراكم النّعتي يعمل مضخّة ضغط سردية، حمولته القدرة تُصعد الإحساس بالاختناق وتُحاصر الجسد داخل تحوم بيت سفلي قرب المطبخ؛ أي في أقصى حواشي السّكن المدني، وفقاً لتبدي (العممة) و باب المطبخ وجدار الرطوبة بوصف ذلك حيّزاً انتقالياً يلامس النّحوم، تغدو صورة البيت قبراً مؤقتاً، لكن الانعطاف يأتي على مستوى فعلٍ مُستقبلي متوتّر، يقول الراوي: (أنّه من قلب تلك الظلمة اللّزجة سوف تنبعث عزّة مشرقة، متوقّدة بالحيوية والتوتّر، يقظة ودافئة، تسري في القمامة فتمتصّها وتذيب وطأها. سوف تنهض عزّة من قبره هذا منبئة بالشّمس في الخارج، والنّسيم، والشّجر الميتل بالنّدى، قطراته برّاقة، مُترعة بضوء الفجر)،^{٦٠} فتكرار سوف يحفر حركة زمنية صاعدة من السّكون الخانق إلى انبثاق حيوي، واسم العلم (عزّة) يتجاوب مع الدلالة القيمة للجذر (العزّة والكرامة)، فتحوّل الشخصية إلى مركز دلالي يمتصّ القمامة ويذيب وطأها.

بذلك تُعاد كتابة هندسة الفضاء؛ حيث مركز المعنى ينشأ في صميم الهامش الفيزيائي، وفي سياق الإشارات التي أضفاها الرّاوي على هذا الوصف من (الشّمس في الخارج، والنّسيم، والشّجر الميتل بالنّدى) تكتمل معادلة الضّدين (حرارة برودة، ضوء وقيامّة)، هذه كلّها أزواج تُعيد تعريف الوجود بوصفه عبوراً حركياً من تحلّل مادّي إلى يقظة أخلاقيّة وجسديّة ومعرفيّة.

وقد نبّه (هيثم الحاج علي) إلى بلاغة المكان السّردي وتوظيفه في رواية الخماسين، وقرأ (جمال شحيد) ذاكرة المدينة في البكاء على الأطلال، وقدّم (فيصل درّاج) تلخيصاً تصوّرياً لعوالم هلسا؛^{٦١} جميعها تُشير إلى أنّ الفضاء عند غالب هلسا جهازاً لإنتاج الوعي والاعتراف. في ضوء هذا، تُبنى القاهرة في رواية الخماسين طبقاً لعدساتٍ متقابلة: مؤسّسة رسميّة ومشهد ثقافيّ نخبويّ في قلب المركز، مقابل شوارع مُتعبة ومرافق عامّة متأكلة على التّخوم، في مشهدين شديديّ الدّلالة يضع الرّاوي (زمالك "شارع البرازيل")؛ حيث تُستثمر واجهات العرض وفضاءات ال(جاليري) بوصفهما مسرحاً لإعادة تدوير الرّموز، من طابع أوروبيّ أمريكيّ إلى طابع إسلاميّ غير مُحدّد؛ ما تشير هذه الحركة إلى أنّها تفكيك سرديّ لاقتصاد العلامات في المركز المدني: طبقة وسطى، برجوازيّة تستهلك الإسلام الشّعبيّ كإكسسوار بصريّ (أوانٍ خزفيّة، تُحف، ملابس شعبيّة)، فتنج (إسلاماً مُعلّماً) ومُسلّماً، مُفرغاً من سنده الطّفوسيّ، ومعلّقاً في الحدائث، بذلك يفضح غالب هلسا آليّة (المحاكاة والاستملاك)؛ حيث يلبس المركز هويّة الهامش ليُجمّل ذاته، فيما يظلّ الهامش الواقعيّ خارج الإطار، يقول الرّاوي: (في شارع البرازيل بالزّمالك إلى جاليري لعرض أعمال بعض الرّسّامين المتميّزين، وبجانب ذلك تُعرض بعض الأواني الخزفيّة والتّحف والملابس الشّعبيّة وبعض أدوات الرّينة، وتحوّل المكان الأوروبيّ - أو بالأحرى الأمريكيّ - الطّابع إلى مكان له طابع إسلاميّ غير مُحدّد: الباب الخشي الأرابيسك، والمكتب ذو اللّون الدّاكن والمطعم بسنّ الفيل، والأرائك ذات الطّابع المملوكي، بالإضافة إلى المنمنمات الشّرقية المعلّقة على الجدران، وبعض التّحف ذات الطّابع الجريكو- رومان والقلائد إلخ...)^{٦٢}.

وفي مشهد موازٍ له يقول الرّاوي: (تجلس ليلي أمامه في الكازينو المطل على فرع التّيل والمواجهة للقصر العيني القديم)؛^{٦٣} فأشار إلى (القصر العيني القديم) و(الكازينو) بوصفهما فضاءي احتكاك بين البيروقراطيّة وتفصيل الحياة اليوميّة، وتظهر المفارقة هنا في تفكيك هندسة المركز، ويضع السّرد عن تقاطع رمزيّ بين فضاء استهلاكيّ بورجوازي (الكازينو بواجهته الرّجائيّة ونبرة التّأنق) ومؤسّسة سياديّة (القصر العيني القديم) بوصفه ذراع الدّولة الحيوي على الجسد، فهذا المنظور المرتفع (للكازينو) يمنح الشّخصيّتين امتياز (النّظر من عل) على المدينة والمشاة والنّهر، أيّ امتياز التّسمية والترتيب، بينما حضور القصر العيني القديم في الصّنفّة المقابلة يُدكّر بأنّ الجسد الذي يلهو هنا هو ذاته الجسد الذي يخضع هناك للمراقبة، هكذا يتكتّف منطلق المركز في نقطة واحدة متعة مؤطّرة بالقواعد، وواجهة تلمّع تحتها عمليّات الفرز الطّبقي والضّبط الحيوي.

داخل هذا التّشكيل تؤدّي (ليلي) وظيفة بصريّة سرديّة مزدوجة، فهي موضوع للنّظر تُرى داخل مشهد الطبقة الوسطى المدنيّة، وفاعل ناظر يُشارك في إنتاج سرد المركز من طريق الحوار وتوجيه اللقطة، وبهذا التّجاور يبيّن

النص أنّ المركز آليّة توزيع؛ حيث تُطلى التَّجربة بالضَّوء (الكازينو)، فيما تُدار حقيقتها تحت ضوء أبيضٍ حادِّ (القصر العيني)، هذا التَّوازي يُثبت أطروحة ثنائِيّة (المركز والهامش) في الرِّواية، وبينهما يتشكّل وعي الشَّخصيّات بذواتها وحدود جسدها.

أمّا في رواية (سلطانة) فتتخذ الثَّنائيّة صبغةً أردنيّةً أكثر مباشرة، وهو ما يظهر في مشهد العبور إلى عمّان الذي يُرى كمنقلة من الذّاكرة الرَّعوِيّة على أطراف مدينة مُهيمن عليها تقنيات الضَّبط؛ إذ على مشارف العاصمة يكتب الرّواي: (عندما وصلت بنا السيّارة قَمّة (مصدر عيشة) انكشفت عمّان أمامنا فجأة: الوادي، بيوت الحجر البيضاء الهابطة من الجبل النّظيف، بيوت قليلة على يميننا، تقف على قَمّة جبل الأشرفيّة. وآلاف الأجزاء من آلاف البيوت. والأشجار، وأعمدة التّلفاز. كان ذلك دائماً يُفاجئني: أن أجد نفسي فجأة، دون تمهيد، على أطراف مدينة كبيرة)،^{٦٤} ثمّ يمرُّ بالحاجز و(حارة المهاجرين) وترتيبات الوصول والتّصاريح؛ أي إنّ المركز المدني يُعيد تعريف الأجساد والأصوات انطلاقاً من طقس الدُّخول ذاته، فيما يُنتج الهامش بلهجته وعاداته مُعجم هويّة يُقاوم التّدوير. هكذا لا يعود المركز فضاءً طبيعيّاً وجغرافيّاً، بل قاعدة اعتراف ضابطة، ويعود الهامش مُحتبرٌ معنى يُعيد صياغة الذات على تخوم القانون والمدينة بواسطة اللّغة والعصبية القبليّة والذّاكرة المشتركة. بذلك، تتجاوب روايتنا (الخماسين وسلطانة) على وترٍ واحدٍ، وهو إعادة توزيع الحقِّ في الظُّهور بين قلب المدينة وأطرافها، بما يكشف طبقات السُّلطة والطبقة والدُّوق، ويُظهر كيف تصنع المواطنة السّرديّة بالمرور من العتبات.

رابعاً: ثنائِيّة الرُّؤية الوجوديّة (الطفولة البكر، وقسوة الحياة الاجتماعيّة)

تبدّى هذه الثَّنائيّة في روايتي: سلطانة، وزنوج وبدو وفلاحون؛ حيث الأولى تستعيد الطفولة المميّزة والعالم الفردوسي، في حين الثّانية تُعري قسوة العلاقات الاجتماعيّة وتراتبيتها المعقّدة. وبالنّظر في الأولى نلاحظ أنّ السرد يتحرّك بوصفه ذاكرة تنظّم الزّمن لتمنح الماضي معنى قابلاً للسّكن، فتبدو الذات في طور التّسمية والتأمّل وإعادة بناء الأصل، بينما في الثّانية تُساق الشَّخصيّات على مواجهة مباشرة مع آليات القوّة؛ إذ تتكشف الهرميّات القبليّة والطبقيّة والديموقراطيّة بوصفها شروطاً ضاغطة تُعيد تعريف (من نحن؟) على ميزان الممكن والممنوع؛ ما يجعل السرد يتحوّل من أنثروبولوجيا حميميّة للذّات إلى سوسولوجيا نقدية للواقع.

وقد لوحظت هذه المعايير صراحةً في قراءات نقدية تُؤكّد أنّ (سلطانة) تمثّل عودةً إلى مسقط المخيّل الأولى،^{٦٥} فيما تضع زنوج وبدو وفلاحون إصبعها على بُنى المجتمع الأردني الحديثة وصراعاتها المديدة،^{٦٦} فعلى صعيد رواية سلطانة يبنّي السرد على ذاكرة مؤبّسة تتلمّس زمن البراءة الأولى لهلسا، وتستعيد صفاء الطفولة بوصفه أصلاً معنوياً تستند إليه الذات وهي تُعيد تأويل العالم، الأمر الذي تتمثله في قراءات نقدية تصف رواية سلطانة بأنّها تجمع زمن البراءة الأولى بصورة أنثى أصل تكاد تتخطّى التغيّر، فتستدعي تخيلاً فردوسياً يُعلّق الواقع على جبل الحلم، ذلك أنّ حضور سلطانة يتلبّس موقع الطفولة والميلاد والدّفء الأمومي، فيستيقظ مع كلّ تذكّر على فضول التّعريف

على العالم،^{٦٧} ويؤكد سياق آخر أنّ الاستثناء الأردني الصّريح في سرد هلسا يتخذ من المكان والشخصيات والأحداث والذكريات الأردنيّة مادّة روائية تستعيدّها من الطّفولة؛^{٦٨} ما يُعزّز الطّابع التّأسيسي لهذا التّدكر في بُنية الرّواية؛ لذا على المستوى التّمثيلي تقدّم رواية (سلطانة) صوراً حادّة لطفولة مُنزاحة عن الطّاعة تكسرُ عُرف القرية، كالمشهد الذي تُلاحق فيه سلطنة الصّبيّة على الصّيد وتنصب فخاً لاصطياد العصافير وتشويها في المكان نفسه، مشهدٌ يجمع فورة الجسد ببراءة الاكتشاف، ويصوغ الفردوسي على تماسٍ قاسٍ مع الطّبيعة.^{٦٩}

في المقابل، نلاحظ أنّ رواية: **زنوج وبدو وفلاحون** تقوم على فضح سرديّ لُبني القسر والتّراتبيّة، فتستبدل الفردوسي بالاجتماعي العاري. وبتأملنا في هذه الرّواية نجدّها تعانين ديناميّات الصّراع بين البدو والفلاحين، وتبرز مثلاً فادحاً على عنف التّراتب، ف: (سحلول البدوي) يقتحم مسكن زيدان الفلاح ويطلب من زوجته أن تُغسله وهو عارٍ، فيقع الفلاح في مفاوضة مريّة مع نفسه على جسد زوجته، الأمر الذي دفع زيدان للهرب من قسوة البادية وجحيمها عائداً على مسقط رأسه ومنبع أصله، وهو ما يظهر في قول الرّاي: (أنت السّبب.. أنت السّبب.. وصوتٌ نشيجها يرتفع.. ولماذا تبكين؟ لأنّني قتلْتُ البدوي؟ كنت ترغبين فيه.. أليس كذلك؟ كتما تبادلان كلمات الغزل أمام عيني. تريدان إذلاي؟ ونشيجها يعلو، يعلو مكتوماً، مُرّاً يهزُّ صدرها فيشعر بضغط ثدييها على ظهره، بحرارة جسدها في ظهرة فيتولّاه تفزّز ورغبة في التّفقيؤ.. ما الذي دعاه لقتل البدوي؟ ماذا لو ضاجعها؟ وماذا يهّمه من القرية ومن أهلها؟.. وهي كان بإمكانها أن تقتله وهو عارٍ أمامها)،^{٧٠} لقطة تُعرّي السّيطة الرّمزيّة والماديّة وتكشف كيف يُدار الشّرف والقوّة في هوامش الدّولة الحديثة، وما يؤكّد ذلك العنونة الّتي حملتها الرّواية الّتي تُظهر منذ البدء حرص هلسا على نقل صورة اضطهاد المرأة داخل منظومة اجتماعيّة طبقية قبلية، بما يجعل الجسد محكّ السّلطة الاجتماعيّة.

محضلة القول: إنّ هذه الثنائيّة جدل بين طريقتين: سلطنة تُعيد تركيب الحاضر من وجهة الفردوسي - ذاكرة تُطامن الفوضى وتنتج إمكان المعنى-، وزنوج وبدو وفلاحون تُعيد تركيب الفرد من الجانب الاجتماعي - بُنية تُظهر كيف يُوزّع العنف والهيبة والأنوثة والطّبقية في مجتمع قيد التّشكّل-؛ ما يتبيّن أنّ هلسا لا يترك الحلم دون امتحان ولا الواقع دون تسويغ، فالأوّل يمنح الدّات ماضياً يسكنها، والثّاني يضع هذا الماضي تحت مجهر السّلطة.

خامساً: ثنائيّة الواقع وحلم اليقظة بين الهذيان والرّغبة

يوظّف الروائي (غالب هلسا) جدلية الواقع وحلم اليقظة بين الهذيان والرّغبة بوصفها تقنية كشف نفسي وسياسي معاً، يخلخل ضمنها مشاهد اللاوعي، فتبدو الرّغبة محرّكاً سردياً يشوّش الحدود بين ما جرى فعلاً وما تمّنّه الدّات. ولعلّ ما يُثبت توظيفه لهذه الثنائيّة ما صرّح به هلسا في حوار أجراه (يوسف ضمرة) قائلاً: (كنت كلّ صباح أكتب أحلامي، أصبحت عندي تجربة الحلم)،^{٧١} مؤكّداً أنّ (الحلم لغةٌ خاصّة، لغة اللاوعي عندما يُعبّر عن نفسه بصور ورموز، والكتابة الرّوائية بالنّسبة لي هي تدفق هذه الصّور والرّموز على الورق... فمن مفارقات الوعي الإنساني أنّ

الجانب الثاقب والعميق كامنٌ في داخله، ولكن شروط الواقع العمليَّة تضلُّه باستمرار، والحلم صورة لهذه البنية اللاواعية يُقابلها خلق حالة من الحرِّيَّة الداخليَّة تستطيع فيه الصُّور والرُّموز المكتوبة في اللاوعي أن تتجلى وتتجسّد).^{٧٢} الأمر الذي منحنا مفتاحاً لقراءة مشروعه برمته بوصفه كتابة بمنطق حلم اليقظة لا بمنطق التوثيق البارد.

نجد تجلّي هذه الثنائيَّة بوضوح في رواية: **ثلاثة وجوه لبغداد**، والمكوّنة من ثلاثة أقسام، يقوم جُلُّها على الحلم والكوابيس، فمنذ القسم الأوّل وحتى الصّفحة الرّابعة والعشرين، كان هلسا يكتب سيرة ذاتية يُبرز فيها تجاربه الأدبيَّة ومشاركته للأدباء، غير أنّه في لحظة تمالكه إحساس باليأس فلا يدعه يُكمل ذلك، عندئذٍ انزاح إلى أحلام اليقظة لينقذ نفسه من ذاك اليأس الآخذ في الالتفاف حوله، محقّقاً عبر المخيِّلة انتصاراً لم يكن قادراً على تحقيقه على أرض الواقع.^{٧٣}

في الرّواية نفسها، يتشكل حلم مضاد يعيد ترتيب الوقائع، فمنذ الصفحات الأولى يدخل السارد إلى بغداد وهو يشكُّ في حقيقة ما يراه أو يعيشه، نقرأ في الوجه الأوّل (عبر عيون مصريَّة): (وهو يسمع وقع خطواته، ويُراقبها، والأصوات، بلهجتها المصريَّة تتكاثر - دون تنوُّع - دمه ذلك الإحساس الذي راوده كثيراً في الأيام الأخيرة: أنّه يحلم. لقد اكتشف خلال وجوده في الرّزانة، في سجن القناطر الخيريَّة، وسجن مطار القاهرة الدولي... اكتشف أنّه يصعب كثيراً التأكّد من أنّه ليس في حلم. في الحلم أيضاً، يصعب عليه ذلك... إحساسه الآن هو الكابوس)،^{٧٤} يكتف هذا القول استراتيجيَّة هلسا المتمثلة بتحويل التجربة الحياتيَّة المعيشة إلى لوحة عرض تعرضُ فيلماً مركّباً من الكوابيس والرغبات المؤجّلة؛ حيث لا يعود ممكناً فصل أثر القمع عن هذيان الرّغبة التي تحاول مداواته، والنتيجة أنّ السرد يلتقط الواقع بوصفه أثراً نفسياً (قلق، خوف، رغبة، ذنب) يتكثّف في صور حلميَّة تراجع الذاكرة والسياسة في على حدٍّ سواء.

من الملاحظ، أنّ هلسا (روائي واقعي استخدم تقنيات سرد متطورة في إقامة معمار روايته)^{٧٥} أيّ واقع يلتقط بوسائط الحلم، وتيار الوعي، والمنولوج الداخلي، فتتحول اللغة ذاتها إلى جهاز إنصات لمزاج الأمكنة وانكسارات الشخّصيات، هذا الواقع والحلم هو ما يمنح نصّه صدقاً تمثليّاً عالياً من دون الوقوع في السرد التّسجيلي. وما يؤكّد ثنائيَّة الحلم والواقع أنّ الحلم عند غالب هلسا نظام رؤية يُعيد ترتيب العالم وفق رغبة مشروطة بالتحريم، ويُقيي الواقع في الخارج عاصفة لا تهدأ؛ لذلك يظلُّ إيهاب يعيش عالين لا يلتقيان: حلم قرابي مشبع بالحنين والتّابو، وواقع معرّي بارد، وبينهما تشكّل مأساة اليساري الكاتب الذي لا يجد صيغة لتسكين التوتّر بين الجسد والخطاب، فيتحوّل حلم اليقظة من وعدٍ بالمعنى إلى دليلٍ على العجز عن العيش، وهو ما يتبدّى في قول السارد: (خلال مسيرته عاش حلم يقظة متكرر، حلم العيش في الحي الشعبي، هنالك أم جميلة فارهة، وأخوات فانتات، وهو، رجل البيت معبودهنّ. كان الحب صافياً بين الجميع، تبرز فيه لمحة شبق. وكان هناك شقة أخرى في الأحياء النّظيفة فيها كتبه وأوراقه، وفيها يعيش حياته الخاصّة. وكان يعيش العالمين، اللذين لا يتصلان. صورة الأم والأخوات تنهل من كلا العالمين، لها ملمس حسيّ يتعمق بالتحريم. الغيوم سمراء مشبعة بالضوء. الجوّ جو القرية

الحلم، الذكري؛ حيث يكون الصّوء معابثاً، مرحاً، والجوّ محيّراً، ليس فيه حدود مرسومة للصّوء والظّل، وحيد العالم بلا ألوان محدّدة، والبشر بلا قوام، ينسلون عبر الشّوارع الصّيقة في صمت، كان ذلك جوّ الأحلام أيضاً. وكان تحت جلده صقيع أيام الشّتاء المقبلة، والاحتباس في بيت دافئ تحيطه العاصفة والمطر من كل جانب).^{٧٦}

وفي رواية: السّؤال تبلغ ثنائية اليقظة وهذيان الرّغبة ذروتها، فبحسب دراسات نقدية تظهر أنّ الشخصيات الغريبة في الرواية ولاسيما شخصيّة (تفيدة) في مستويات اجتماعية وسياسية وجنسية متشابكة؛ تنفّلت العلاقات الجسديّة من نواظمها المألوفة فتخترع مُعجماً لُغوياً وسلوكياً خاصاً، وتضاعف حضورها النصّي كلّما اشتدّ فصام الواقع. بهذا، تتحوّل الرّغبة إلى عدسة مُشوّشة تستنطق التّحقيقات والذّاكرة والمدينة، لكنّها تعيد إنتاجها على هيئة تصوّرات في حالة شغف مُفطر؛ ما تجعل ما حدث وما أملي بالرّغبة في بؤرة واحدة متقلبة. ومن ثم لا تعمل الرّغبة ضدّ الواقع، بل تعمل على الواقع، تفكّكه وتعيد تركيبه على شاكلة الاعتراف الملتبس والمحكي المصاب بالهلع. وليس غريباً، أنّ تبدو لُغته السردية والوصفيّة (لُغة عاليةً وشعريّة في كثير من مضامينها وإحالاتها النّفسيّة والثّقافيّة)،^{٧٧} مقابل حوارات منسوبة إلى مستوى الشّخصيات وثقافتها اليوميّة؛ أيّ إنّ فصام الوعي الذي تغدّيه الرّغبة أو الكوايس يظهر أيضاً في فصام الأسلوب بين السرد والحوار، فيخدم الفكرة ذاتها؛ إذ لا واقع من دون حلم يتقلّب عليه، ولا رغبة من دون يقظة تفاجئها.

في رواية: سلطانه تتكتّف الرّغبة في صورة أنثوية مؤسّسة لوعي الرّاوي والعالم معاً، إنّها كما وصفت أنّ (آمنة في الذّاكرة، في اللاوعي - ربما- تتجدّد دوماً. صاغت رؤيتي للمرأة، فأعدت إنتاجها في كلّ مرحلة من مراحل العمر. هي وسلطانة وقتنا بيني وبين جميع النّساء. أردتُهنّ جميعاً أنّ يكنّ الاثنتين معاً، ولما كان ذلك مستحيلًا فقد أصبحت علاقاتي بالنّساء مجموعة من خيبات الأمل. آمنة حلم القرية الرّوماني المعلن، وسلطانة حلم القرية الشّبق السّري، الملعون، الفاجع، الممنوح والمستحيل معاً)،^{٧٨} حضور تنسلّ من الجسد إلى المخيلة ومن المخيلة إلى بنية السرد، فينتج اختلاطاً مقنّعاً بين الذاتي والسياسي، بين الذّاكرة والقرية، والسيطرة الذّكورية ومقاومتها، وإذا كان هلسا كتب إبداعاته بمنطق حلم اليقظة فإنّ سلطاته تجسد هذا المنطق في أوضح صورة؛ حيث لا تتشكّل الشّخصيّة على ورق الرواية إلا بقدر ما تُعيد تشكيل الكاتب نفسه وتسرّب إلى أعماله اللاحقة كقيمة رغبويّة مهيمنة تعيد تفسير القرية والمكان والطفولة. بهذا، يصبح هذيان الرّغبة أداة لقراءة للبيئة بقدر ما هو أداة تشييء للرّغبة ذاتها.^{٧٩}

يتّضح لنا من السّابق، أنّ هلسا يكتب بتقنية الحلم (بالمنام) ليس ليجمّل النصّ ويجعله مزوقاً، وإنّما بوصفه لُغة للتأويل، وطريقاً إلى قول ما لا تطيقه العبارة المباشرة الإفصاح عنه، لا سيما في سياق قمع سياسي وهزيمة جماعيّة، لذلك فهو يكتب بأدوات الحدائث الرّوائيّة من (تداعي الأفكار، وتيار الوعي، وتذبذب الصّمائر، وكسر المركز الحكائي) لتقّمص دقيق لأثر السّلطة والهزيمة في الجسد والرّغبة واللّغة. ومن ثم إنّ الكتابة بالحلم "تحوّلت إلى واحدة من أهمّ المرتكزات في روايته، وبانت أحد المفاتيح الأساسيّة للدّخول إلى عالم غالب هلسا وفهم أعماله الإبداعيّة،

لأنَّ الأحلام تعكس هذا المخزون التاريخي المجهول في نفس الإنسان"،^١ وواقع شخصي متواضع عليه داخل النص، يصنعه الرّوائي ويحاكمه القارئ في آن.

الخلاصة:

وبعد هذا العرض المقتضب للشّائيات الضّديّة المستخلصة من نماذج من روايات غالب هلسا، خلّصَ البحث إلى النتائج الآتية:

- ١- أنّ الشّائيات الضّديّة في مشروع غالب هلسا الرّوائي هي آليات اشتغال تُنتج الدّلالة وتُعيد توزيعها بين ذاكرة مؤسّسة وواقع اجتماعي مكشوف.
- ٢- أنّ السرد عنده نصٌّ يُفكِّك مركزيّة الصّوت الواحد، ويدمج الحسَّ التاريخي باختبار الحياة اليوميّة، ويجعل اللّغة ساحةً للتّأويل والصّراع؛ بهذا يستقرُّ مشروع هلسا الرّوائي على أطروحة مركزها هويّة تُصاغ بالحوار بين ذاكرة تمنح إمكان المعنى وبنى تمتحن شروط تحفّقه.
- ٣- جاء تجلّي الشّائيات الضّديّة في روايات هلسا لتُعيد تشكّل الكينونة داخل علاقات تمتاز بالقوّة والهيمنة؛ إذ تعدُّ روايات غالب هلسا من أبرز الرّوايات التي تجسّد الشّائيات الضّديّة كما اتّضح لنا من قراءتنا لنصوصه.
4. أن براعة تتجلّى غالب هلسا في توظيف الشّائيات الضّديّة بوصفها آلة سردية تخدم بناء الدّلالة وتكتيف الرّؤية السردية؛ ما شكّلت أداةً فنيّةً أساسيةً أسهمت في تعرية الواقع وإعادة تشكيل الوعي السردية.

هوامش البحث:

- ^١ انظر: كريب، أيان، "النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس"، مجلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، ترجمة: محمد حسين غلوم، ع(٢٤٤)، ١٩٩٩م، ص ٢٠٤-٢٠٦.
- ^٢ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين، ط ١، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (بغداد: د. ط، ١٩٨٠م)، ج ١، ص ٤٨.
- ^٣ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م)، ج ١، ص ٣٩١. مادة (ثني)
- ^٤ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ٣، تحقيق: أمين محمد عبد الوهّاب ومحمد الصّادق العبيدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م)، ص ١٣٥. مادة (ثني)
- ^٥ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٣٧٩.
- ^٦ المرجع السابق، ص ٣٧٩.
- ^٧ الدّيوب، سمر، الشّائيات الضّديّة: بحث في المفهوم والمصطلح، ط ١، (العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية- العتبة العبّاسية المقدّسة، ٢٠١٧م)، ص ١٩.
- ^٨ المرجع السابق، ص ٦٤.
- ^٩ انظر: المرجع السابق نفسه، ص ١٦٦-١٦٧.

- ١٠ انظر: غريغاس، ألكسندر جولييان، *السِّيميائيات السَّرْدِيَّةُ*، ط ١، ترجمة: عبد المجيد نوسي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٨م)، ص ١٤٥-١٧١.
- ١١ انظر: دي سوسور، فردينان، *علم اللُّغة العام*، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، (بغداد: دار آفاق عربيَّة، ١٩٨٥م)، ص ٨٤-١١٧.
- ١٢ انظر: جعفر، عبد الوهاب، *البنويَّة في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها*، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩م)، ص ١٨٦-٢١٨.
- ١٣ انظر: دريدا، جاك، *الكتابة والاختلاف*، ط ٢، ترجمة: كاظم جهاد، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠م)، ص ٢٧.
- ١٤ انظر: فوكو، ميشيل، *الكلمات والأشياء*، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م)، ص ٢٢-٢٧.
- ١٥ إبراهيم، زكريَّا، *مشكلة البنية أو أضواء على البنويَّة*، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٩٠م)، ص ٣٨.
- ١٦ المرجع السابق، ص ٣٦؛ وانظر حول التكرار والتضاد في المعنى في: الرويلي، حمدة بنت مشارك، "شعرية التكرار في قصيدة "هجرته الهوى أيما هجرته" لعبد الصمد بن المعتدل: دراسة أسلوبيَّة"، *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية*، كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مج (١٤)، ع (٢)، ص ٢٠٢٣-١٧٥.
- ١٧ الحاج علي، هيثم، "بلاغة المكان السَّردي: المكان وتوظيفه في رواية الخماسين"، *المجلة الثقافية*، كَلْبَةُ البَحْث العلمي، الجامعة الأردنيَّة، ع (٨٠)، ص ٣١-٢٠١١.
- ١٨ هلسا، غالب، *سلطانة*، ط ٤، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٣م)، ص ٩١ و ٩٢.
- ١٩ المرجع السابق، ص ٩٢.
- ٢٠ المرجع السابق نفسه، ص ٩٢ و ٩٣.
- ٢١ نفسه، ص ٩٣.
- ٢٢ نفسه، ص ١٣٣.
- ٢٣ نفسه، ص ١٣٣.
- ٢٤ نفسه، ص ١٣٤.
- ٢٥ *الميكانيزمات الدفاعية*: مصطلح ظهر في إطار التحليل النَّفسي لفرويد، وصفها فرويد على أنَّها الأساليب التي تستغلُّها الأنا في الصِّراعات التي تُؤدِّي إلى الاضطراب العصبي، تنشأ - بحسبه - نتيجة للصِّراع بين الهو والأنا والأنا الأعلى، وهي وسائل وأساليب توافقية لا شعورية تشوِّه الحقيقة، ويستخدمها الفرد لخفض حدَّة الإحباط والصِّراع والتوتُّر والقلق والكبت والتقمُّص والإسقاط والنكوص والتكوُّن العكسي والعزلة والتحوُّل أو الانقلاب ضدِّ الذات والتحوُّل العكسي الذي يُهدِّد أمنه النَّفسي. انظر: إيليفتش وجليس، *قائمة ميكانيزمات الدفاع*، ترجمة: مجدي محمد الدسوقي، (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، د.ت)، ص ٣.
- ٢٦ انظر: الزُّبيدي، مرتضى، *تاج العروس*، تحقيق: عبد العزيز مطر، (بيروت: دار الجليل، ١٩٧٠م). مادَّة (ذو)؛ وانظر: البُستاني، بطرس بن بولس، *محيط المحيط*، ط ٢، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٨م). مادَّة (ذات).
- ٢٧ مصطفى، إبراهيم، وآخرون، *المعجم الوسيط*، ط ٣، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م)، ج ١، ص ٣١٩. مادَّة (ذات).
- ٢٨ ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، ط ٣، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، ١٨٨٦م)، ج ١، ص ٣٨. مادَّة (أخز).
- ٢٩ المتنبي، أبو الطَّيِّب، *ديوان المتنبي*، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنَّشر، ١٩٨٣م)، ص ٣٧٣.
- ٣٠ الكندي، امرؤ القيس بن حجر، *ديوان امرؤ القيس*، ط ٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م)، ص ٨. مادَّة (أخز).
- ٣١ أبو زيد، إبراهيم أحمد، *سيكولوجية الذات والتوافق*، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧م)، ص ٧٦.
- ٣٢ نشواتي، عبد الحميد، "مفهوم الذات تاريخه وتطوره"، *مجلة المعرفة*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، مج (١٩)، ع (٢٢٠ و ٢٢١)، يونيو ١٩٨٠م، ص ١٠٩-١١٠.
- ٣٣ الحداد، عباس يوسف، *الأنا في الشَّعر الصُّوفي: ابن الفارض أمودجاً*، (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٥م)، ص ١٩٢.
- ٣٤ المرجع السابق، ص ١٩٠.
- ٣٥ فرويد، سيغموند، *الأنا والهو*، ط ٥، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، (القاهرة: دار الشُّروق، ١٩٨٨م)، ص ١٢.
- ٣٦ هال، كلفن، *أصول علم النَّفس الفرويدي*، ط ٢، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، (بيروت: دار النهضة العربيَّة، ١٩٧٠م)، ص ٢٣.

- ٣٧ انظر: الحدّاد، عباس يوسف، الأنا في الشّعر الصّوفي- ابن الفارض نموذجاً، ص ١٨٩.
- ٣٨ أبو سليمان، فيّاض سليم هبي، الشّخصيّات المهتمّشة في روايات إلياس خوري، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٦م)، ص ١٧-٢٧.
- ٣٩ هلسا، غالب، السّؤال، ط ٤، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٣م)، ص ٦٧٧.
- ٤٠ انظر: أبو سليمان، فيّاض سليم هبي، "الشّخصيّات الغيريّة عند غالب هلسا: رواية السّؤال نموذجاً"، مجلّة المجمع، ع(٧)، ٢٠١٣م، ص ٢٢٦.
- ٤١ انظر: أبو سليمان، فيّاض سليم هبي، "الشّخصيّات الغيريّة عند غالب هلسا: رواية السّؤال نموذجاً"، ص ٢٢٨.
- ٤٢ انظر: هلسا، غالب، الضّحك، ط ٤، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٣م)، ص ١٣-٣٠.
- ٤٣ هلسا، غالب، زنوج وبدو وفلاحون، (عمان: رابطة الكُتّاب الأردنيين، ٢٠٠٨م)، ص ١٥.
- ٤٤ المرجع السابق، ص ٢٩.
- ٤٥ المرجع السابق نفسه، ص ٣٢.
- ٤٦ الأزري، سليمان، هواجس الرّواية الأردنيّة الجديدة، ط ١، (عمان: الآن ناشرون وموزعون، وأزمنة للنّشر والتّوزيع، ٢٠١٥م)، ص ١١٧.
- ٤٧ انظر: مصري، زينة، "زنوج وبدو وفلاحون وآخرون: بين الوعي الطّبقّي والطّباقّي في قصص غالب هلسا"، مجلّة أفكار، وزارة الثّقافة، عمان، الأردن، ع (٣٧٨)، تموز ٢٠٢٠م، ص ١٣ و ١٤.
- ٤٨ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ٤، (القاهرة: مجمع اللّغة العربيّة، ٢٠٠٥م)، ج ٢، ص ٣٦٩.
- ٤٩ المرجع السابق، ص ٩٩٤.
- ٥٠ انظر: ميشيل، مان، موسوعة العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز مصلوح، (القاهرة: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٩م)، ص ٩٩.
- ٥١ انظر: محمد عاطف، غيث، قاموس علم الاجتماع، (القاهرة: دار المعرفة الجامعيّة، د.ت)، ص ١٩.
- ٥٢ انظر: مجدي احمد، توفيق، "أدب المهتمّشين"، مجلّة حزب التّجّمع التّقّديمي الوحدوي، القاهرة، ع(٢٤٦)، ٢٠٠٦م، ص ٢٢.
- ٥٣ انظر: أبكر آدم، إسماعيل، جدليّة المركز والهامش: قراءة جديدة في دفاتر الصّراع في السّودان، (الخرطوم: جامعة الخرطوم، معهد الدّراسات الإفريقيّة والآسيويّة، ٢٠١٦م)، ص ١٤.
- ٥٤ فرحان، صالح، هموم الثّقافة العربيّة، ط ١، (بيروت: دار الحدائث، ١٩٨٨م)، ص ١٤٢.
- ٥٥ انظر: النابلسي، شاعر، جماليّات المكان في الرّواية العربيّة، (عمان: المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ١٩٩٤م)، ص ٧٢.
- ٥٦ هلسا، غالب، البكاء على الأطلال، ط ٤، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٣م)، ص ١٥٩.
- ٥٧ المرجع السابق، ص ٢٠٢.
- ٥٨ انظر: المرجع السابق نفسه، ص ١٥ و ١٦.
- ٥٩ نفسه، ص ١١٦.
- ٦٠ نفسه، ص ١١٦.
- ٦١ انظر: الحاج علي، هيثم، "بلاغة المكان السّردّي: المكان وتوظيفه في رواية الخماسين"، ص ١٦-٨١.
- ٦٢ هلسا، غالب، الخماسين، ط ٤، (عمان: دار أزمنة، ٢٠٠٣م)، ص ٣٢٤.
- ٦٣ المرجع السابق، ص ٣١٠.
- ٦٤ هلسا، غالب، سلطنة، ص ٢٠٠.
- ٦٥ انظر: الغانمي، سعيد، وآخرون، وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا، ط ١، (عمان: أزمنة للنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٤م)، ص ١٤٠.
- ٦٦ انظر: المرجع السابق، ص ٨١.
- ٦٧ انظر: درّاج، فيصل، "غالب هلسا: من رواية اليقظة إلى رواية الأفلو"، مجلّة الدّوحة، وزارة الثّقافة والفنون والتّراث، قطر، ع (١٥٣)، يوليو ٢٠٢٠م، ص ٤٨.
- ٦٨ انظر: هلسا، غالب، سلطنة، ص ١٠٥-١١٨.
- ٦٩ انظر: المرجع السابق، ص ١١٩-١٦٣.

- ٧٠ هلسا، غالب، *زنوج وبدو وفلاحون*، (عمان: رابطة الكتّاب الأردنيين، ٢٠٠٨م)، ص ٤٦.
- ٧١ خريس، أحمد، *المغترب الأيدي يتحدّث: حوارات مع غالب هلسا*، ط ١، (عمان: أزمينة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ص ٩٩.
- ٧٢ المرجع السابق، ص ٩٩.
- ٧٣ انظر: الغانمي، سعيد، وآخرون، *وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا*، ص ٦٥.
- ٧٤ هلسا، غالب، *ثلاثة وجوه لبغداد*، ص ٢٥١.
- ٧٥ أبو نضال، نزيه، *غالب هلسا: اكتمال الدائرة*، (عمان: وزارة الثقافة، ٢٠٢١م)، ص ٢٢٩.
- ٧٦ هلسا، غالب، *الرّوائِيُّون*، ص ٣٨٦.
- ٧٧ أبو نضال، نزيه، *غالب هلسا: اكتمال الدائرة*، ص ٢٢٩.
- ٧٨ هلسا، غالب، *سلطانة*، ص ٩٢ و ٩١.
- ٧٩ انظر: درّاج، فيصل، "غالب هلسا من رواية اليقظة إلى رواية الأفول"، ص ٤٨.
- ٨٠ أبو نضال، نزيه، *غالب هلسا: اكتمال الدائرة*، ص ١١٣.

References

المراجع

- Abakr Ādam, Ismā'īl, *Jadaliyyat al-Markaz wa-al-Hāmish: Qirā'a Jadīda fī Dafātir al-Širā' fī al-Sūdān*, (Sudan: Jāmi'at al-Kharṭūm, Ma'had al-Dirāsāt al-Ifrīqiyya wa-al-Āsyawiyya, 2016).
- Abū Niḍāl, Nazīh, *Ghālib Hilsā: Iktimāl al-Dā'ira*, (Amman: Wizārat al-Thaqāfa, 2021).
- Abū Sulaymān, Fayyāḍ Salīm Haybī, "al-Shakhṣiyyāt al-Ghayriyya 'inda Ghālib Hilsā: Riwayāt al-Su'āl Namūdhajan", *Majallat al-Majma'*, no.7, 2013.
- Abū Sulaymān, Fayyāḍ Salīm Haybī, *al-Shakhṣiyyāt al-Muhammasha fī Riwayāt Ilyās Khūrī*, (Amman: Dār Azmina, 2006).
- Abū Zayd, Ibrāhīm Aḥmad, *Sikūlūjiyyat al-Dhāt wa-al-Tawāfuq*, (Alexandria: Dār al-Ma'rifa al-Jamā'iyya, 1987).
- Al-Azra'ī, Sulaymān, *Hawājis al-Riwaya al-Urdunniyya al-Jadīda*, 1st edition, (Amman: al-Ān Nāshirūn wa-Muwazzi'ūn wa-Azmina li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2015).
- Al-Bustānī, Buṭrus ibn Būlus, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, 2nd edition, (Beirut: Maktabat Lubnān, 1988).
- Al-Dayyūb, Samar, *al-Thunā'iyyāt al-Diddiyya: Baḥth fī al-Mafhūm wa-al-Muṣṭalaḥ*, 1st edition, (Iraq: al-Markaz al-Islāmī li-al-Dirāsāt al-Istrāṭījiyya – al-'Ataba al-'Abbāsiyya al-Muqaddasa, 2017).
- Al-Farāhīdī, Abū 'abd al-Raḥmān al-Khalīl ibn Aḥmad, *al-'Ayn*, 1st edition, ed. Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, (Baghdad: n.p., 1980–1985), vol.1.
- Al-Ghānimī, Sa'īd et al., *Wa'y al-Kitāba wa-al-Ḥayāt: Qirā'āt fī A'māl Ghālib Hilsā*, 1st edition, (Amman: Azmina li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2004).

- Al-Ḥaddād, ‘Abbās Yūsuf, *al-Anā fī al-Shi‘r al-Ṣūfī: Ibn al-Fāriḍ Unmūdḥajan*, (Syria: Dār al-Ḥiwār, 2005).
- Al-Ḥājj ‘Alī, Haytham, "Balāghat al-Makān al-Sardī: al-Makān wa-Tawzīfuhu fī Riwāyat al-Khamāsīn", *al-Majalla al-Thaqāfiyya*, Kulliyat al-Baḥth al-‘Ilmī, al-Jāmi‘a al-Urdunniyya, no.80, 2011.
- Al-Kindī, Imru’ al-Qays ibn Ḥujr, *Dīwān Imri’ al-Qays*, 4th edition, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969).
- Al-Mutanabbī, Abū al-Ṭayyib, *Dīwān al-Mutanabbī*, (Beirut: Dār Beirut li-al-Ṭibā‘a wa-al-Nashr, 1983).
- Al-Nābulsī, Shākir, *Jamāliyyāt al-Makān fī al-Riwāya al-‘Arabiyya*, (Amman: al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1994).
- Al-Ruwaili, Hamdah Binti Musharik, "Shi‘riyyat al-Tikrār fī Qaṣīdat ‘Hajartu al-Hawā Ayyāma Hijrah’ li-‘abdul Ṣamad bin al-Mu‘thal: Dirāsa Uslūbiyya", *Journal of Linguistic and Literary Studies*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, vol.14, no.2, 2023, pp.24–51.
- Al-Zubaydī, *Tāj al-‘Arūs*, ed. ‘abd al-‘Azīz Maṭar, (Beirut: Dār al-Jīl, 1970).
- Darrāj, Fayṣal, "Ghālib Hilsā: Mīn Riwāyat al-Yaqza ilā Riwāyat al-Ufūl", *Majallat al-Dawḥa*, Wizārat al-Thaqāfa wa-al-Funūn wa-al-Turāth, Qatar, no.153, July 2020.
- De Saussure, Ferdinand, *‘Ilm al-Lugha al-‘Āmm*, trans. Yū‘īl Yūsuf ‘Azīz, (Baghdad: Dār Āfāq ‘Arabiyya, 1985).
- Derrida, Jāk (Jacques Derrida), *al-Kitāba wa-al-Ikhtilāf*, 2nd edition, trans. Kāzīm Jihād, (Casablanca: Dār Tūbqāl li-al-Nashr, 2000).
- Farḥān, Ṣāliḥ, *Humūm al-Thaqāfa al-‘Arabiyya*, 1st edition, (Lebanon: Dār al-Ḥadātha, 1988).
- Foucault, Michel, *al-Kalimāt wa-al-Ashyā’*, trans. Muṭā‘ Ṣafadī, Sālim Yafūt et al., (Lebanon: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1990).
- Freud, Sigmund, *al-Anā wa-al-Huwa*, 5th edition, trans. Muḥammad ‘Uthmān Najātī, (Cairo: Dār al-Shurūq, 1988).
- Greimas, Algirdas Julien, *al-Sīmiyā’iyyāt al-Sardiyya*, 1st edition, trans. ‘abd al-Majīd Nūsī, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2018).
- Hall, Calvin, *Uṣūl ‘Ilm al-Nafs al-Furūdī*, 2nd edition, trans. Muḥammad Fatḥī al-Shunayfī, (Beirut: Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1970).
- Hilsā, Ghālib, *al-Bukā’ ‘alā al-Aṭlāl*, 4th edition, (Amman: Dār Azmina, 2003).
- Hilsā, Ghālib, *al-Khamāsīn*, 4th edition, (Amman: Dār Azmina, 2003).
- Hilsā, Ghālib, *al-Su‘āl*, 4th edition, (Amman: Dār Azmina, 2003).

- Hilsā, Ghālib, *Sultāna*, 4th edition, (Amman: Dār Azmina, 2003).
- Hilsā, Ghālib, *Zunūj wa-Badū wa-Fallāhūn*, (Amman: Rābiṭat al-Kuttāb al-Urdunniyyīn, 2008).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyyā Abū al-Ḥasan, *Maqāyīs al-Lughā*, ed. ‘abd al-Salām Muḥammad Hārūn, (Cairo: Dār al-Fikr li-al-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1979), vol.1.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, *Lisān al-‘Arab*, 3rd edition, ed. Amīn Muḥammad ‘abd al-Wahhāb and Muḥammad al-Ṣādiq al-‘Ubaydī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, *Lisān al-‘Arab*, 3rd edition, ed. ‘abd Allāh ‘Alī al-Kabīr et al., (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1886), vol.1.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, *Lisān al-‘Arab*, 4th edition, (Cairo: Majma‘ al-Lughā al-‘Arabiyya, 2005), vol.2.
- Ibrāhīm, Zakariyyā, *Mushkilat al-Binya aw Aḍwā’ alā al-Binyawiyya*, (Cairo: Maktabat Miṣr, 1990).
- Ja‘far, ‘abd al-Wahhāb, *al-Binyawiyya fī al-Anthrūbūlūjiyyā wa-Mawqif Sartre Minhā*, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1989).
- Krib, Āyān (Ian Craib), *al-Nazariyya al-Ijtimā‘iyya min Bārsons ilā Hābermās*, trans. Muḥammad Ḥusayn Ghallūm, *Ālam al-Ma‘rifa al-Kuwaytiyya*, Kuwait, no.244, 1999.
- Majdī Aḥmad, Tawfīq, "Adab al-Muhammashīn", *Majallat Hizb al-Tajammu‘ al-Taqaddumī al-Wahdawī*, Egypt, no.246, 2006.
- Mišl, Mān (Michel Mann), *Mawsū‘at al-‘Ulūm al-Ijtimā‘iyya*, trans. ‘Adīl Mukhtār al-Hawwārī and Sa‘d ‘abd al-‘Azīz Maṣlūḥ, (Cairo: Dār al-Ma‘rifa al-Jāmi‘iyya, 1999).
- Miṣrī, Wafīqa, "Zunūj wa-Budū wa-Fallāhūn wa-Ākharūn: Bayna al-Wa‘y al-Ṭabaqī wa-al-Ṭibāqī fī Qiṣaṣ Ghālib Hilsā", *Majallat Afkār*, Wizārat al-Thaqāfa, Jordan, no.378, July 2020.
- Muḥammad ‘Āṭif, Ghayth, *Qāmūs ‘Ilm al-Ijtimā‘*, (Cairo: Dār al-Ma‘rifa al-Jāmi‘iyya, no date).
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, et al., *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, 3rd edition, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1980), vol.1.
- Nashwātī, ‘abd al-Ḥamīd, "Mafhūm al-Dhāt: Tārīkhuhu wa-Taṭawwuruḥu", *Majallat al-Ma‘rifa*, Wizārat al-Thaqāfa wa-al-Irshād al-Qawmī, Syria, vol.19, nos.220–221, June 1980.
- Ṣulaybā, Jamīl, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), vol.1.
- ‘Abbās, Fayṣal, *al-Taḥlīl al-Nafsī li-al-Shakhṣiyya*, 1st edition, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).