

المُهمّش بوصفه تمثيلاً للآخر الداخلي في الأدب والثقافة العربية

م.د. خالدة حسين خلباص

وزارة التربية/ مديرية تربية بغداد/ الرصافة الثانية

The Marginalized as a Representation of the Internal Other
in Arabic Literature and Culture

Dr. Khalida Hussein Khulbas (PhD)

/Khalda41@gmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة كيفية تمثيل مفهوم (الآخر الداخلي) في الثقافة العربية عبر تمثيل ثلاث فئات هامشية هي: الصعاليك، النساء، واللقيط، هذه الفئات لا تُعتبر خارج الجماعة تمامًا، بل هي جزء منها يتم تأطيره ثقافيًا وأخلاقيًا، بدأ البحث بإطار نظري يوضح المفاهيم المهمة مثل (الهوية، الانتماء، الآخر، والمهمّش)، ثم توزعت الدراسة على ثلاثة مباحث: الأول: ناقش الصعاليك كرمز للتمرد الداخلي، والثاني: تناول تمثيلات النساء كآخر جنس متقل بالرموز التي تدعم الهيمنة الذكورية؛ أما الثالث: فركّز على اللقيط بوصفه أكثر أشكال (الآخر الداخلي) إثارة للقلق، بسبب إشكالاته المرتبطة بالنسب والانتماء وتشكل الهوية. الكلمات المفتاحية: (الآخر، المهمّش، الهوية، الصعاليك، اللقيط)

Abstract

This study aims to examine how the concept of the "internal other" is represented in Arab culture through three marginalized groups: the *sa'ālīk* (social outcasts), women, and the illegitimate child (*laqīt*). These groups are not considered entirely outside the community; rather, they are part of it, yet culturally and morally framed in ways that marginalize them. The research begins with a theoretical framework that clarifies key concepts such as identity, belonging, the Other, and marginalization. The study is then divided into three main sections: The first explores the *sa'ālīk* as a symbol of internal rebellion. The second examines representations of women as a gendered Other, burdened with symbolic meanings that reinforce patriarchal dominance. The third focuses on the *laqīt* as the most troubling form of the internal Other, due to the complex issues it raises around lineage, belonging, and the formation of identity. **Keywords:** The Other, Marginalized, Identity, *Sa'ālīk* (Outcasts), *Laqīt* (Illegitimate Child)

المقدمة:

تُعدّ ثنائية "الذات" و"الآخر" من أكثر المفاهيم مركزيّة في تحليل الخطاب الثقافي والاجتماعي، إذ تُسهم في كشف آليات التمثيل والهيمنة، وإعادة إنتاج المعايير القيمية داخل المجتمعات، وإذا كان (الآخر) يُفهم غالبًا بوصفه كيانًا خارجيًا يواجه الجماعة من خارجها، فإن هذا البحث ينطلق من فرضية مغايرة، ترى أنّ المجتمعات تُنتج داخل بنيتها ذاتها (آخرًا داخليًا) يُمارَس عليه الإقصاء والتهميش، لكنّه في الوقت نفسه يؤدي دورًا وظيفيًا في تثبيت المعايير الأخلاقية والرمزية لتلك الجماعة. ينطلق هذا البحث من هذا التصور؛ لتحليل تمثيلات ثلاث فئات مهمّشة في الثقافة العربية: الصعاليك، النساء، واللقيط، بوصفهم نماذج مختلفة للآخر الداخلي، تُجسّد كل واحدة منها شكلًا من أشكال القلق الثقافي والاجتماعي الذي سعت الجماعة إلى احتوائه أو دفعه عبر التمثيل الأدبي والرمزي. وقد جاء اختيار هذه الفئات لما تمثّله من اختلاف نوعي في موقعها داخل البنية الثقافية: فالصعلوك يخرج على القيم القبليّة دون أن يغادر الحيز الرمزي للقبيلة، والمرأة تُصاغ كمحمول رمزي للعار والشرف لا كذات فاعلة، بينما يشكل اللقيط تحديًا مباشرًا لمنظومة النسب والانتماء والهوية التي تُعد من ركائز المجتمع العربي. يدرس هذا البحث تمثيلات الفئات المهمّشة في الخطاب الثقافي، كاشفًا البنى الرمزية التي أسهمت في تهميشها، وذلك من خلال أدوات النقد الثقافي، ونظرية التمثيل، وتحليل الخطاب، ويركّز على كيفية بناء (الآخر الداخلي) كعنصر بنيوي في تشكيل الذات الجمعية، مستفيدًا من أطروحات ماجدة حمود، عبد العزيز العظمة، نادر كاظم،

وقد خلص البحث إلى أن (الآخر اللقيط) مثل النموذج الأكثر إيلافا من بين هذه الفئات، وكشفت النصوص عن تفضيل اللقطاء والصعاليك لصحبة الحيوان على الإنسان، تعبيرا عن عمق شعورهم بالنز و فقدان الانتماء.

التمهيد: مفاهيم نظرية تُعرّف الهوية على أنها ((مركب مبني ومعرّف به اجتماعيا، وذلك من دلالات الذات الممتدة من عضوية الفرد كالطبقة، والعرق واللغة)) (العظمة، ٢٠٠٥م، صفحة ٦٨)، والهوية كي تتحقق لابد من الانتماء إلى جماعة معينة بحيث تكون روابط مجتمعة بينهم ، وتبدأ هذه الروابط من خصوصية الفرد التي ينفرد بها ومنها يندرج في الوسط والجماعة، وعند البحث عن تجليات الآخر في الخطابات الإبداعية فإن عنصر الثقافة من أهم أبعادها، فللثقافة أهمية بالغة كونها نبعًا يغذي الهوية الفردية والجماعية، وبالتالي تتحوّل الهوية إلى استراتيجية تستخدمها الثقافة وتغيرها؛ لتصبح مختلفة عما كانت عليه من قبل، ثمّ تستخدم هذه الهوية من اجل الصراع ونفي الآخر (العربي، صفحة ١٠٥)، فالثقافة والهوية يمكن اعتبارهما شيئا واحداً؛ ولأن الثقافة يستمدّها الإنسان من بيئته، وهذه البيئة هي العامل المؤثر في الإنسان، فهو يأخذ منها باستمرار؛ لذا فإنّ انعكاساتها على الهوية ستكون واضحة وجلية (العوادي و طالب، ٢٠٢٣، صفحة ٢٣٩) أمّا الانتماء، فهو ظاهرة إنسانية فطرية تربط بين مجموعة من الناس المتقاربين والمحدّدين زماناً ومكاناً بعلاقات تشعرهم بوحدتهم، وبتمايزهم تمايزاً يمنحهم حقوقاً، ويُحتمّ عليهم واجبات، وهو متطورّ بالإرادة الإنسانية الباحثة عن الأفضل تطوراً يمنع ويتوسّع ويربط دوائر الحذف والإضافة ليس بالإلغاء ولا بالخلق الجديد (سليم، ١٩٩٨، صفحة ١٤)، والمُهمّش في الثقافات جميعها يطلق بصفة عامّة على كل منبوذ ومتمرد ومتجاوز لسلطة المركز، وكأنّ هذا المفهوم يتمّ استخدامه ليعبر عن التمييز والإقصاء الاجتماعي، فترى (أديتا) بأنّ الإقصاء أو التهميش هو العملية الاجتماعية التي يتم بها تهميش الافراد وبخاصّة تهميش جماعة ما في مجتمع أكبر كإقصاء الطبقة الدنيا مثلاً (الإبراهيم، ٢٠١٦)، والمُهمّش هو من يُقصى بشكل متعمّد من نسق إنسانيّ أو اجتماعيّ غالب، ومهمين على الفضاء الزماني والمكاني الذي يتحرك فيه الفرد (العنزي، ٢٠١٣، صفحة ٧)، وهذا يعني أن النّبذ والإقصاء الاجتماعي لفرد أو فئة من جهة سلطوية تدّعي المركز، ما يوحي بالدونية وقلة الشأن والوضاعة، وقد تعرض الناقد مجدي توفيق لمفهوم المُهمّشين واعتبرهم ((الفئة او الجماعة التي تقف خارج العملية الإنتاجية للمجتمع سواء كان ابتعادها لأسباب عرقية أو جغرافية أو اقتصادية)) (شيخ، ٢٠١٤، صفحة ٢٠)، ويتمّ ذلك عبر عملية الاستبعاد الاجتماعي الذي هو ((هو نقيض الاندماج والاستيعاب، وهو موضوع حيوي وكاشف لطبيعة البيئة الاجتماعية في أي مجتمع، فالاستبعاد ليس أمراً شخصياً ولا راجعاً إلى تدنّي القدرات الفردية فقط بقدر ما هو حصاد بنية اجتماعية ورؤى محدّدة ومؤشّر عليها في أداء هذه البنية لوظائفها، وهو ليس موقفاً سياسياً فقط، ولا طبقياً ولكنّه نتاج كل ذلك)) (صالح، ٢٠١٥، صفحة ٩١)، الأمر الذي يؤدي أن يكون في كل مجتمع طبقة مُهمّشة مستبعدة تُعامل بالإقصاء والنّبذ وتُجرد من الحقوق بسبب ثقافات وأفكار متوارثة أو دخيلة، سياسية أو دينية أو اجتماعية تجعل من هذه الطبقة (آخر داخلي)، فإذا كان الآخر بالمفهوم العام هو ((هو المختلف عن الأنا في الجنس، واللون، والانتماء والدين والفكر والعرق)) (حمود، ٢٠١٣، صفحة ١٦)، فالآخر الداخلي هو الفئة المُهمّشة التي خلقها أنا المجتمع، فهو يشبههم في والانتماء واللغة والدين والفكر وحتى العرق، لكنّه يختلف عنهم بسبب ظروف خارج إرادته كأن تكون العوز المادي أو الفقر ما يشكل طبقة فقيرة معدومة مهمشة لا تتمتع بحقوق الإنسان العادي كالصعاليك، أو الجنس في بعض المجتمعات، فتكون المرأة فيه مهمشة ومنزوعة الحقوق، أو ضعف النسب، أو بتعبير آخر مجهولي النسب الذين يدفعون ثمن خطيئة لم يرتكبوها، وهذه الأصناف التي أشرنا إليها تُصنّف على أنّها مختلفة، غريبة، أو خارجية بالنسبة إلى الجماعة المُهيمنة أو "الذات"، هذا المفهوم لا يصف فقط الاختلاف بل ينطوي غالباً على تهميش أو دونية، سواء في الخطاب أو في الواقع الاجتماعي، وهكذا أصبح مفهوم الآخر عند بعض الباحثين هو ((الكائن المختلف عن الذات وهو مفهوم نسبي متحرّك؛ ذلك أنّ الآخر لا يتحدّد إلّا بالقياس إلى نقطة مركزية هي الذات، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة فقد يتحدّد الآخر بالقياس إلى فرد، أو إلى جماعة معينة، قد تكون داخلية كالنساء بالقياس إلى الرجال، والفقراء بالقياس إلى الأغنياء، أو خارجية بالقياس على المجتمع بصورة أعمّ)) (كاظم، ٢٠٠٤، صفحة ٢٠)، كما نجد البعض لا يشير إلى الآخر بوصفه فئة معينة (كلمة مركبة من سلوكيات وصفات وخصائص نفسية واجتماعية وفكرية ينسبها فرد ما إلى الآخرين)) (علام، ٢٠٠٥، صفحة ١٧)، والآخر وإنّ اتساع دائرة الآخر لتشمل العرق واللون والأقليات الأخرى أمام تيار مؤسّساتي رسمي، أدى إلى خلق نوعاً من التمايز بين طبقات المجتمع، لذلك جاءت التعددية الثقافية لتطرح قضية الثقافة بوصفها تدعم فكرة مكونات مختلفة ومتعددة كالنسوية والسود والعناصر البشرية الأخرى، وأسهمت في تأسيس نظرة موضوعية وإنسانية للآخر، ورفضت النظرة الاستعلائية، الموجهة نحو حضارات أقل ، أو جنس أقل حسب ادعاء المركزية الثقافية (الغذامي، ٢٠٠١، صفحة ٤١)، لذلك جاء البحث ليرصد أشكالاً من الآخر اطلقنا عليه (الآخر الداخلي)، لنكشف هيمنة الثقافة العربية وسلطتها بفرض مؤشرات على فئة معينة من المجتمع تجعلهم يشعرون ويعاملون معاملة (الآخر الخارجي) على الرغم من إنهم يملكون دليل وحدة الوطن والانتماء واللغة والعرق، وهذا ما يشكل مصدراً للألم المستمر بالنسبة لهم، وبحسب

ما زودتنا به الثقافة العربية والشعر العربي نجد أنَّ فئة الصعاليك، والنساء، ومجهولي النسب (اللقطاء) من أبرز الأصوات المهمشة التي شعرت بالآخية وهي داخل نسيج مجتمعاها؛ لذا سوف نتطرق إلى كل فئة بالتفصيل لنطّلع على البواعث التي جعلت منهم (آخر داخلي)، ونستمع إلى مشاعرهم وما يجول في خواطرهم، لاسيما أنهم من غير ذنب وجدوا أنفسهم تحت هذا الظرف، أو هذا المسمى.

المبحث الأول: الصلوك تشيلا للآخر الداخلي

لم يكن لأحد من الشعراء الصعاليك أن ولد صلوكًا، وإنما كان الصعاليك في أصلهم أفرادًا قليلين يجري عليهم ما يجري على غيرهم من الانتماء للقبيلة والولاء والتعصب لها، والقيام بشؤونها والمحافظة عليها، ثم عرض لهم ما أخرجهم من هذا النظام وأحدث القطيعة بينهم وبين قبائلهم، وبعض الصعاليك لم يكن خروجه من النظام القبلي غير خطفة حدث واحد، كأن يرتكب جريمة فيخلع في إثرها وبعضهم كالمتمردين ومحترفي الصلعة كان بين انتظامه في القبيلة وخروجه منها أخذ ورد وفسحة من الوقت عاشت فيها الأنا عزلة نفسية يمكن لنا أن نعبر عنها بنقطتين رئيسيتين هما (قلق الانتماء)، و(تصدع الأصرة القبلية) (تريسي، ٢٠١١)، فالشعور بعدم الانتماء وفقدان الهوية داخل مجتمع متأصر ومتوحد تحت ظل القبيلة من أهم الأسباب التي هيأت للشعور بالانفصال عن الذات، وأقصد بالذات هنا هو المجتمع، وبالمقابل نجد النظرة الدونية التي ينظرها المجتمع القبلي لهؤلاء الأفراد قد كرس مفهوم الآخر، وهذا الآخر الذي يعيش داخل المجتمع أطلقنا عليه مصطلح (الآخر الداخلي أو النسيجي)، فهو مكون من مكونات النسيج الاجتماعي لكن يُنظر إليه كآخر.

يقول الشنفرى: (الشنفرى، صفحة ٢٧ / ١):

خَرَجْنَا فَلَمْ نَعْهَدْ وَقَلْتُ وَصَاتُنَا ** ثَمَانِيَّةٌ مَا بَعْدَهَا مُتَعَتِّبٌ

تتجلى صورة الاستبعاد الاجتماعي في هذا البيت، ويقابلها التمرد على هذا الواقع، فالشنفرى يقول بشكل أو بآخر إنَّ على الصلوك أن يتحرك ولا يرضى بواقعه ولا بذله، فهو منفى مقصي لن تتكفل به قبيلته ولن تشعر بمصابه. وقد يشكل الفقر العامل الأبرز في حياة الصعاليك وهو المسبب الأكبر لنبتهم واستبعادهم؛ لذلك فهم يرفضون النبذ والنظرة الدونية، فأرادوا الخروج من طبقة الفقراء والمهانين اجتماعيًا عبر بحثهم عن الغنى والأموال بأي طريقة، يقول عروة: (الورد، ١٩٩٨، صفحة ١٩٨)

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس سرهم الفقير

وقد ذهب أحد النقاد إلى القول إنَّ سعي الصعاليك إلى الغنى كان نتيجة لعقدة نفسية هي الفقر (خليف، : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، صفحة ٣٢)، ولكن من ناحية أخرى نجد أنَّ الصعاليك يغيرون ويغتيمون فلا يخلون بل يوزعون ما جمعوه بالتساوي، فهم يرون أنَّهم لا يأخذون إلَّا حقهم المستلب الذي حرموا منه، فالمسألة ليست سعيًا للغنى بقدر ما هي انتزاع الحق ممن نصّب نفسه في المركز، وقرّر أنَّه السيّد وما دونه العبد، فالصعاليك أصحاب قضية لا أبناء عقد، إنهم يريدون أن يكون الناس سواسية، ولا يبالون بالموت في سبيل قضيتهم ومبادئهم (الشيخ، ٢٠٢٤، صفحة ٩) يقول تأبط شراً: (الأصفهاني، صفحة ٣٥٣)

وإني وإن عُمِرْتُ أعلمُ أنني سألقى سنان الموت يبرق أصلعا

لو أمعنا النظر في هذا البيت نجد أنَّ الشاعر مستعد للموت وذهب للقائه؛ لذلك كان رأي بنت الشاطئ إلى أنَّ استهانة هؤلاء بالموت لم تكن من باب الشجاعة والإقدام وحسب بل إن هذا السلوك يطوي تحته سخرية مريرة بالحرية الفردية وشعور عميق بالتمزق والضياع (الشاطئ، صفحة ٤٣)، فقلق الانتماء والحاجة إلى إثبات الهوية كانت من الأمور المؤثرة بالنسبة للصلوك، فهو في الوقت ذاته يتمرد على هذا الشعور، ويحاول الابتعاد عن قبيلته فيقول: (الشنفرى، صفحة ٥٩ / ١):

لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئٍ ** سرى راعبا أو راهبا وهو يعقل

ولي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سيّد عَمَلَسٌ ** وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْئَلٌ

هُمُ الْأَهْلُ لَا مُسْتَوْدَعُ السَّرِّ ذَائِعٌ ** لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يَخْذَلُ

في هذه الأبيات نجد أنَّ الصعاليك فضلو صحبة الحيوان على الإنسان، تعبيرا عن عمق شعورهم بالنبذ وفقدان الانتماء، ولا ننسى أن التهميش بتمييز اللون يحضر لدى الصعاليك، فدعوا بعضهم بأغربة العرب لسواد بشرتهم مثل (تأبط شراً، والشنفرى، وعروة بن الورد)، وهذا اللقب لم يكن لقب شرف بل يحمل دلالة عنصرية، وطبقية، ودليل ذلك أن الشاعر عنتره العبسي وهو من أشهر غربان العرب، لكنّه لم يكن من الصعاليك كان يُحتقر في البداية بسبب لونه وعبوديته، لكنّه اثبت نفسه بشجاعته وفروسيته حتى اعترف به والده، يقول في هذا السياق (العبسي، صفحة ١٠٧ / ١):

وأنا الأسود والعبدُ الذي ** يقصّد الخيل إذا النّفق ارتفع

فالتعبير (الأسود)، و (العبد)، أراد أن يواجه به التحقير الذي كان يوجه له؛ بسبب أمه السوداء، ويعترف به صراحة؛ ليحولته إلى مفخرة، وكأن لسان حاله يقول نعم أنا الأسود والعبد في نظركم لكن قيمتي ليست في نسبي أو لوني بل في الفعل الذي أقدمه. وهكذا نجد ان الصعاليك قد واجهوا الشعور بفقدان الهوية والانتماء بالتمرد وقد كانوا في مجتمعهم يعاملون كآخر داخلي مسلوب الحقوق.

المبحث الثاني: المرأة المُهْمَشَة بوصفها تمثيلاً للآخر الداخلي

تُعَدُّ الذكورة والأنوثة من أبرز ما اشتغل عليه الأدباء، والمفكرون، إذ يسعى كل من هياً له العمل في هذا المجال أن يجد صياغة مقنعة لبنية المجتمع تناسب وما يصبو إليه، وإن كلٌّ من أراد أن يسوق بنية ترابطية للمجتمع سوف يصطدم بثنائية متلازمة متكافئة ترفض الترتيب، إذ إن تأصيل الذكر مرتبط بحتمية وجود الأنثى. إن تنوع الثقافات في تحديد السمات للأنثى أو الذكر يعتمد بالدرجة الأساس على أدلة بيولوجية وأثنوبولوجية واجتماعية ولا يقتصر على الحتمية البيولوجية، فالمرأة والرجل عالم متكامل يتمّ بعضه بعضاً، والمجتمعات المختلفة تعرف الذكورة والأنوثة بطرق متباينة ومتنوعة وأحياناً متضادة، والفروق المقامة على أساس بيولوجي أو سيكولوجي بعيدة كل البعد عن الشروط الثقافية (الخليل، ٢٠١٤، صفحة ٢٢٧)، وبهذا يكون الجندر (gender) الذي يُترجم أيضاً بـ (النوع الاجتماعي) هو مقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس بكونه معطى بيولوجياً، وتعني الأدوار والاختلافات التي تفرزها وتبينها المجتمعات بين الرجل والمرأة (وأخريات، ٢٠١٥، صفحة ٨٧)، فالفارق والمميز بين الرجل والمرأة هو فارق أيديولوجي اجتماعي ثقافي واضح دافع عنه المجتمع الذكوري حقب طويلة وأرسى دعائمه (الخليل، ٢٠١٤، صفحة ١٧٦)، معنى هذا أن نمط الترتيب الحاصل في المجتمع يتم تحت سقف ثقافة مهيمنة مقصودة تسعى إلى فرض امتيازات (جنسرية)، وإعطاء الرجل حقوقاً على المرأة عبر سياسات أيديولوجية بعيدة كل البعد عن واقع الأمور، فالحياة المشتركة ما بين الرجل والمرأة هي المسار الذي يجب على المجتمع أن يسعى إليه، ويعيد تعريف الهوية الاجتماعية لكلا الجنسين وبناءها إزاءه، وخلق سياسة تحترم المرأة وكيانها، وشراكة تنطلق من أن مصلحة المجتمع الإنساني تعتمد على تحقيق علاقة سليمة، وتعترف بحق المرأة بوصفه حقاً إنسانياً بديهياً، وليس بوصفه امتيازاً يمنحه المجتمع لها، ومن ذلك ما قدمته الناقدة جوليا كرسيتيفا في دراستها عن (النقد النسوي عام ١٩٨٦ م)، أوضحت فيها ضرورة المساواة بين المرأة والرجل في الصور، والشفرات، والعلامات والدلالات التي تتجلى في الأدب والفنون، وغيرها من النظم التي تصوغ العقول ووجهات النظر، وبالتالي السلوك تجاه الآخر في المجتمع (راغب، ٢٠٠٣، صفحة ٦٦١)، وهي الخطوة الأولى التي لا بد أن تسبق معركة المساواة في الحقوق المدنية والاجتماعية العامة. وتتجلى آلية هذا الصراع القيمي على الساحة الأدبية، في ظل هيمنة الأدب الرجالي على الثقافة العربية، كون الرجل هو أول من سيطر على كل الإمكانيات اللغوية وقَرَّر ما هو حقيقي وما هو مجازي في الخطاب التعبيري، ولم تكن المرأة في هذا التكوين سوى مجاز رمزي، أو تصور ذهني يكتبه الرجل وينسجه حسب دواعيه البينانية والحياتية، ممّا أدى إلى إحكام السيطرة على الفكر اللغوي وعلى التاريخ عبر كتابة هذا التاريخ بيد من يرى نفسه صانعاً له، فالرجل يكتب في مجتمع ذكوري كان هو المسؤول الأول في صياغة تاريخه ولغته وخطابه وأعرافه، فيما تكتب المرأة في المجتمع الذكوري ذاته، كصوت هامشي مضغوط أو مقموع بكثير من القيود والإكراهات التي فرضها عليها الآخر المجتمع (الذكوري) وما زالت تعاني منها (راغب، ٢٠٠٣)، فظلت النصوص تعيد ترتيب العلاقة بين مفهومي الذكورة والأنوثة في مجتمع ذكوري يقصي ويهمش نصفه ويحصره في تقاليد الابوية، ويسعى لجعله (آخر داخلي)، إذ كرس الخطاب الذكوري لقرون صورة نموذجية للمرأة الحبيبة والمعشوقة والأم والسيدة كنماذج ترتقي في سلم القيم المدحية أو الغزلية، لكن في المقابل نجد لها صوراً أخرى تكون فيها مستعبدة تحكمها سلطة الوصايا أو مبتذلة تقدمها صورة البغي، لكن ظهور الخطاب النسوي مكن الأدبيات من مواجهة خطاب ذكوري مُعتدّ بمركزيته، ووصايته، فالمرأة عندما كتبت أخيراً واقتحمت ميدان لغة الآخر الرجل، ورأت أسرارها وفكت شفراتها، تكلمت عن مأساتها الحضارية وأعلنت إدانتها لهذه الثقافة والحضارة الذكورية (راغب، ٢٠٠٣، صفحة ٦٦٢)، إذ (تجد النسوية في النقد الأدبي والثقافي وكذا في الأثنوبولوجيا والتاريخ مجالاً أرحب في التعبير عن حاجتهن وخصوصيتهن وقد عنيت جميعها بشتي الطرق التي تكونت عبرها الذكورية والانثوية من الوجهة الثقافية تبعاً للسياقات، وذلك بطرحها السؤال من جهة التمثيل في المقام الأول)) (بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ٢٠٠٩، صفحة ٥٠) ومن تصريحاتها في موضوع محاولاتها الخلاص من سطوة المركزية الرجالية والاهتمام بالذات، نجد أغلبهن يعبرن عن فكرة يسعين من ورائها للخروج من حياة الهامش والوصاية للبحث عن عالم أكثر رحابة وحرية، تقول رفيف صداوي: ((سبق وأن أشرت أنني لا انطلق في ما اكتب من كيانني الأنثوي، أو الجنسي بل من وعي اجتماعي لمجتمعي وبيئتي، وقد ركزت كثيراً على الظلم والإجحاف بحق المرأة حين تقمع باكراً أي بمعنى آخر انطلقت من المفهوم الأرحب للمشاكل الإنسانية)) (صداوي، ٢٠٠٥، صفحة ٦٤)؛ لذلك نرى تحول الخطاب النسوي إلى حركة تنبغي الخروج من حياة الهامش أو حياة الشعور بكونها (آخر داخلي)، فجد المرأة تستجمع قواها وتحارب التاريخ والأعراف وتتدّ بها وهي تقاوم الموت، فتصبح الكتابة بداية الخلاص، فمقولة: ((لأنني أشعر بالخوف من الموت الذي يترتب،

وما أعنيه هنا ليس الموت في نهاية المطاف فحسب ولكنني أعني أيضًا الموت بأقنعتة العديدة أعني الوأد، أنا امرأة عربية ومواطنة من العالم الثالث وتراثي في الحالتين تراث الموءودة)) (صداوي، ٢٠٠٥، صفحة ٦٧)، فتراث الموءودة يكشف عن حياة الهامش وحياة (الآخر الداخلي) المحارب مادام الوأد ممارسة تتجلى في مجموع سلوكيات اجتماعية جعلت المرأة شيئًا أقرب للمتاع الذي سرعان ما يتقادم ويهمل، فالحياة التي تقتضي قوانينها العزلة والتكبل وانعدام المشاركة في صنع القرار، هي حياة شكلية، أو هي صورة جديدة للموت، ومثال ذلك ما نجده في شعر فدوى طوقان إذ نلمس نبذة التحدي والمقاومة لتلك الحياة التي مثلتها بسجن كبير لا بد من مواجهته وتحدي السجن، فتقول (طوقان، ١٩٧٨، صفحة ٢٩٩):

من وراء الأغلال من تحت نيري

أتحدى السجن، اسخر بالعرف

بما شادت التقاليد حولي

من جدار ضخم مضت اغنياتي

كان شعري مرآة كل فتاة وأد الظلم روحها المحرومة

هذه الأبيات كفيلة بأن تجسد شعور الأنثى بالعزلة والاستبعاد فهي تشعر بـ(آخريتها) التي منحتها لها الثقافة المتوارثة وهي داخل مجتمعها، فالتهميش والعزل وعدم المشاركة بعجلة الحياة جعلها تنظر إلى حياتها كأنها سجن كبير وإن العادات والتقاليد باتت أغلال تؤرقها، وتقتل أمنياتها وأحلامها.

كما ترفض الشاعرة سعاد الصباح حياة الهامش والسيطرة الذكورية فتقول (الصباح، خذني إلى حدود الشمس، ٢٠٠٥، صفحة ٨١):

هذي بلاد... تُخنُّ القصيدة الأنثى...

وتشئُق الشمس لدى طلوعها

حفظًا لأمن العائلة...

وتذبح المرأة إن تكلمت...

أو فكرت.... أو كتبت، أو عَشَقَت...

غسلًا لعار العائلة...

هذي بلاد لا تريد امرأة رافضة

ولا تريد امرأة غاضبة

ولا تريد امرأة خارجة

على طُقوس العائلة

.. ماذا من المرأة يبتغون في بلادنا؟

يبيغونها معجونة بشحمها ولحمها / يبيغونها عروسة من سكر

هذي هي الوصايا العشر...

في حفظ تراث العائلة

معذرة.. معذرة

لن اتخلى قط عن أظفاري

فسوف أبقى دائمًا أمشي أمام القافلة

وسوف أبقى دائمًا...

مقتولة.. أو قاتلة..

عند النظر في مبتغى النص نجده يفصح عن بوح أنثوي رافض لسياسة التهميش والإقصاء والتكبل، وفيه تمرد واضح وسعي جاد إلى صناعة مستقبل متكافئ يليق بالأنثى كإنسانة لها حقوقها وإمكاناتها العالية، التي لا سبيل للمجتمع إلا للاعتراف بها كمشارك للرجل وليس (كآخر داخلي) مقموع. كما يعد تصوير المرأة في المخيال الشعري العربي من أبرز القضايا التي تكشف عن بنية الثقافة الذكورية، وموقفها من الجسد الأنثوي، ففي كثير من النصوص تُختزل صورة المرأة إلى جسد مثقل بالندس واللعنة، بدلًا من أن تكون رمزًا للحياة والخصب يقول الشاعر عبد الصبور (الصبور،

١٩٨٤، صفحة ٢٣١):

الأرض بغبي طامث

دمها يجمد بين فخذيه السوداوين

لا يطهرها حمل أو غسل

من ضاجعها ملعون

إنها نظرة دونية لنموذج إنساني بلا قيمة وتشبيه الأرض بالبغبي تعبير عن موقف سياسي أو اجتماعي، إذ يكشف ما وصلت إليه الأوضاع بتوظيف نموذج البغبي مضيئاً إليه السواد والطمث؛ ليستحضر سياق الدونية اللصيق في اللاوعي بهذا النموذج؛ ولذلك فهي ترتبط بنسق ثقافي يعكس لا وعياً اجتماعياً يلخص خلفية هذا النموذج الإنساني ويركز على درجة إقصائه وهو ما يوحي إلى تصنيف انثوي يتسم بالسلبية وينهض بمهمات استعارية مقصودة (مجنح، ٢٠١١، صفحة ٥٩)، تختزل مساراً يعزز سمات الذكورية ويعلي من شأنها وبالمقارنة مع هذه المركزية تتسم المرأة بالهامشية والدونية وتعرض على أنها كماليات ثانوية (بغلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ٢٠٠٩، صفحة ٥٢)، ليس لها دور فعلي في المجتمع.

المبحث الثالث: اللقيط أهد وجوه الآخر الداخلي

عند البحث عن تعريف لمفردة اللقيط نجد أنها ((اسم لحي مولود طرحه أهله خوفاً من العيلة أو فراراً من تهمة الريبة)) (السرخسي، صفحة ١٠ / ٢٠٩)، واتفق أهل العلم على أن اللقيط محتاج إلى الالتقاط والأخذ؛ لحاجته إلى الرعاية والقيام بما يحتاج إليه من نفقة، أو حضانة ونحو ذلك، واللقيط في الشرع الاسلامي نفس محترمة تستحق الحفظ والرعاية وعلى هذا الأساس كان التقاطه مطلوباً في الإسلام لأن فيه انقاذاً لنفس محترمة من الهلاك، أو الضياع، فيكون فيه معنى الإحياء لها (الحنبلي، ١٩٦٨، صفحة ٥ / ٦٧٩)، كما قال تعالى: ((مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً)) (المائدة [٣٢])، فاللّقيط، في المفهوم التقليدي، هو الطفل الذي يُوجد بلا نسب معروف، غالباً نتيجة علاقة خارج إطار الزواج، وثقافياً واجتماعياً، يتحوّل اللّقيط في مجتمعات كثيرة إلى وصمة اجتماعية، ويتعرض لممارسات تتمثل في: نزع الهوية، عدم الانتماء، والتهميش القانوني والأخلاقي، ونظرة دونية، ما يجعله يشعر بأنه (آخر داخلي)، لاسيما أن الثقافة العربية على امتدادها التاريخي تُعد من أهم الثقافات التي تولي النسب اهتماماً بالغاً، فالنسب هو الرابط الذي يربط شمل القبيلة ويجمع شتاتها، كما إن أغلب أفراد القبيلة يشتركون بنسب واحد، فالنسب عندهم هو القومية ورمز المجتمع السياسي في البداية (علي، ٢٠٠١، صفحة ٤ / ٣١٤)، يقول الشاعر: (سحنون، ٢٠٠٧، صفحة ١ / ٨٣)

ولها شباب صادق العزمات ذو ... نسب عريق في الأباة صراح!

وقد اهتم العرب كثيراً بالأنساب واعتبروها علماً واسعاً من العلوم التي تشغل تفكيرهم كثيراً، والتي أخذت حيزاً من المصنفات الضخمة (البارودي، ١٩٨٨، صفحة ١ / ١٩)، وهذا يدل دلالة واضحة على المكانة الخطيرة التي لعبتها الأنساب في حياة العرب، فقد كانت هذه الأنساب توفر الحماية والوقاية للإنسان، على هذه الشاكلة ظاهرة إيجابية، ومفهوم جيد في الحياة القبلية العربية؛ لأنه يربط شمل القبيلة، ويجمع شتاتها ويحميها من كل معتد أو طامع، أما في الجهة المقابلة، فنرى اللّقيط أو مجهول النسب أمام هذا التيار يبدو (آخر داخلي) لا محالة فهو بلا نسب ولا انتماء ولا هوية. وعند البحث عن مفردة (اللّقيط) في الشعر القديم لم نجد نصوص تحتوي هذه المفردة؛ ويبدو لي أن غيابها في الشعر القديم يُعزى إلى عدة أسباب: منها أسباب لغوية فمفردة "اللّقيط" لم تكن متداولة بمعناها الاصطلاحي الحديث، واستعمل العرب بديلاً عنها مثل (ابن الزنا أو مجهول النسب)، وأسباب اجتماعية كان المجتمع الجاهلي قائماً على النسب القبلي والفخر بالأنساب؛ مما جعل الإشارة إلى مجهولي النسب (اللقطاء) في الشعر أمراً مخجلاً ومهيناً وخطيراً جداً، فالشعراء تجنبوا الخوض في موضوعات تعارض القيم السائدة، فضلاً عن ذلك نجد إن في العصر الإسلامي برزت ثقافة تتمثل بالستر والتحريم الديني، فالإسلام حث على "الستر" وعدم فضح الزنا أو إشهاره، مما جعل الحديث عن (اللّقيط) (ابن الزنا) أمراً مرفوضاً أخلاقياً، و الفقه الإسلامي وضع قواعد لرعاية اللّقيط (كوجوب كفالته وإحاقه بالمسلمين)، لكن دون تشهير به، كما إن الشعر الجاهلي والإسلامي اهتم بالفخر والمناقب، فلم يكن "اللّقيط" موضوعاً شعرياً جذاباً إلا في سياق الهجاء، وقد تحاشته العرب؛ لأن فيه خطورة كبيرة كما أسلفنا. أما في العصر الحديث فقد حصل تحول كبير في تناول هذا المصطلح وهذه الفئة إذ نجد الشعراء يتصدرون المفردة كنعنوان في قصائدهم؛ ليكونوا الصوت المعبر عن هذه الفئة المظلومة التي تعاني الاستبعاد والقهر الاجتماعي، فنجد الشاعر محمد تيمور يقول في قصيدة له بعنوان (لّقيط): (تيمور، ١٩٢١، صفحة ١٥)

يرنو إلى ليلٍ طويل الكرى مسترحماً، والليل باغٍ عنيد
كأنه والليل من حوله وفي ظلام الليل موت أكيد

سفينة تهوي بلا منقذ وبحرها الجائش هذا الوجود
قد حرمت الأم تحتانها والصدر والثدي ولثم الخدود
ينساه في البؤس أب ظالم في دهره يحظى بعيش سعيد
يعيش لا يعرف من أهله كأنه فينا شريد طريد

فتصدر العنوان (لقيط) يفي لبيهرن على أنَّ قضية اللقطاء أصبحت أمرًا حتميًا يشغل عقول بعض الشعراء الذين اختاروا أن يكونوا مدافعين عن هذه الفئة عبر إصال صوت مأساتهم ومشاعرهم التي غفل عنها الناس، فعلى الرغم من إن لغة القصيدة البسيطة والمباشرة لكنها تناولت موضوعًا لم يتجرأ أغلب الشعراء على الخوض فيه.

ويقول الشاعر محمد عبد الله عبد الواحد في قصيدة له بعنوان (لقيط): (الواحد، ٢٠٠٧)

كلُّ الناس يرون الحبَّ جميلًا، وأنا وحدي أكرهه.
كنتُ لفيفَ قماشٍ مرميًا في جِبرِ الشارعِ، مرّت فوقِي العرباتُ ولم تدهسني لضالّةٍ سطحي.
الكل يمرُّ عليّ ولا أحدٌ يأبه للمرميِّ سوى من هم مثلي لقطاء
كمُسافرةٍ في الهودج تخشى أن تسقط أو تُسبى، أمشي.
ممتدّ القامة مكسور القيمة أمشي،
لم تدهسني العرباتُ كأنَّ الموت يُحاذِرُ أن تفسدَ مأساتي.

أسمعُ في المسجدِ خطبتهم، لا تعنيني، لكنَّ اللهَ إلهي أيضًا، يحكون عن الإحسانِ عن الغفرانِ عن النَّاسِ المنتسبين لآدمَ، هل آدمُ جدِّي كالسَّادةِ أبناءِ الحبِّ الشرعيِّ!!!

فلا أحدٌ يرفع عني الحزنَ، المسؤولون يُجافون لقائي بالكاد أتوا لما انصرفوا.

ولماذا أصبح أفضلَ، فنجاحاتي لن تشري لي اسما، لن تجعلني أظفرُ بالأسرة.

تتزاخ على ظهر الريحِ مُعاناتي، لا شيءٌ معي إلا حقدِي، قد أسرقُ، أقتلُ، كلُّ النَّاسِ متى عزفوا نسبي للشارعِ يبتعدون، أظلُّ أرددُ بالكادِ أتوا ثم انصرفوا. أيامي أقصرُ؟ أطولُ؟ من أيَّامِ النَّاسِ! وماذا يدريني؟ أتبرعُ دومًا بدمائي، أجد الفخر متى أحسستُ دماي تصلح للنَّاسِ، وأشعر أنَّ الخطواتِ جميعًا لا تشبهُ خطواتي، أنَّ النسماتِ لدى أنفي تصبح أنتن، أني نعش يمشي يمشي يمشي. لا يُعرفُ يوم وفاتي، أمثالي بالكادِ أتوا ثم انصرفوا. ظلْتُ أنادي في الليل: (أبي، لا تعلن من هي أُمِّي، لا تُنفق مالك من أجلي لكن أخبرهم أنني لستُ بقرٍ). حين أرى متحابين لوجدهما يوعزُ لي الشيطانُ بأن أتركهم، ليزيدَ فريقي، لكنِّي أنطقُ أفسدُ خلوة كل حبيبين لأنِّي أعلم، أعلمُ كلَّ طقوسِ المأساة.

فكلُّ الناسِ يرون الحبَّ جميلًا، وأنا وحدي أكرهه،

توقيع: الناس جميعاً بالكادِ أتوا ثم انصرفوا

ويعد الشاعر محمد عبد الله عبد الواحد من أهم الشعراء الذين تكلموا عن مأساة اللقيط في هذه القصيدة، إذ تتضح النظرة إلى اللقيط بوصفه (آخر داخلي) وشعوره بعدم الانتماء وتصعد الهوية بكل تفاصيل القصيدة، فاللّقيط مثالاً بالغ الدلالة على تشكّل مفهوم (آخر) داخل النسيج الاجتماعي نفسه، لا بوصفه وادًا من خارج الجماعة، بل كنتاج داخلي يُقصى بفعل الثقافة السائدة، ففي المجتمعات التقليدية، لا يُنظر إلى اللقيط بوصفه فردًا مجردًا، بل ككائن محمّل بحمولة أخلاقية سلبية ترتبط بخطيئة لم يرتكبها، ممّا يجعله محاطًا بهالة من الوصم والنبد، وهكذا يُجرّد من حق الانتماء إلى (الذات الجمعية) بوصفه قد حُرِم من النسب، وهو أحد المرتكزات الثقافية الأساسية لتعريف الهوية، إن اللّقيط، في هذا السياق، لا يُقصى فقط قانونيًا أو عائليًا، بل يتحول إلى (خر داخلي) يُستخدم لتثبيت الحدود الفاصلة بين (لظاهر)، و(المدنس)، وبين (الشرعي) و(المنبوذ)، ويكشف هذا الإقصاء عن آليات اشتغال الثقافة والسياسة في إنتاج (الآخريّة) داخل الجماعة الواحدة، عبر ممارسات تُضفي على التمييز طابعًا طبيعيًا أو دينيًا، في حين أنّه في جوهره فعل اجتماعي-أيدولوجي يُعيد إنتاج الهامش والمركز. وعند البحث عن الشعراء الذين تكلموا عن هذا الموضوع وجدت الشاعرة إيمان في قصيدة لها بعنوان (اللّقيط) تقول: (إيمان، ٢٠١٨)

أمثالنا لا يعرفون معنى للعيد

أسمالنا ممزقة/ ووجوهنا منقوشة / وعيوننا تحمل لكم ألف وعيد

منا من يتوعدكم أن يقتل يوما ما أحد منكم

ومن من يتوعدكم أن يصبح يوماً ما أحد منكم
لكن جلنا يمقتكم فيا ليتنا ما كنا و يا ليتكم ما دمت
أنا اللقيط / ولا أنفك عن حك رأسي من البراغيث
لكن لدي ثلاث برغوثات كن لي رفيقات، إذ كن مسالمات
وعند مطلع كل فجر/ حين يشتد البرد ويموت منا البعض/ ليتجرع الباقون مرارة الغدر
كنت أحاكينهن هن الثلاثة/ أسميت الأولى يمى/ والثانية يسرى/ والثالثة عسرى
فأحكي ليمنى عن الأحلام وعن غد أعيننا فيه تنام
وعن مرقد يملأه الريش كثنان كثنان كثنان/ وعن كثير من الدفء والحب والحنان
وأحكي ليسرى عن الشهر الذي مضى/ أن رجلاً بشاربين قد أعطاني درهمين
وأن أمّاً لطفلين قد اهدتني شالا من القطن
وأن فتاةً من الحي العريق ابتسمت في وجهي عن حسن ظن
وأخبر عسرى عن الإحساس بالقهر
وإن حب الوطن عندنا تهميش وفقر
وإن معنى كلمة بشر عندنا منبع الذل
وإن طعم العيد عندنا علقم مر مر
عيد سعيد عيد سعيد
يهدبها لكم هذا اللقيط

أرادت الشاعرة هنا أن تعبر عن الألم الذي تكتنفه ذات اللقيط وسط مجتمعه، وكشفت عن الذل والهوان، وعن مرارة العيش الذي يعيشه المهتمشون، لاسيما أنها ركزت على العيد وطقوس العيد التي يمارسها الناس، فسعادة الآخرين طالما أسهمت بإيقاظ ألم (الذات المنكوبة)، تبين لنا أن اللقيط والصعاليك في الأدب العربي كثيراً ما يميلون إلى صلبة الحيوان بدلاً من الإنسان؛ لأن الحيوان لا يحاكمهم بأصلهم أو نسبهم ولا يؤذيهم اجتماعياً، فيجدون فيه ملاذاً آمناً من قسوة المجتمع وبدلاً عن روابط بشرية خُرموا منها. وهكذا تبين لنا أن الأدب العربي الحديث قد كشف عن المعاناة، والألم الذي يشعر به اللقيط، وأن (الآخرية) ليست بالعرق أو الدين فقط، بل أيضاً بالهوية الاجتماعية، فاللّقيط هو (الآخر الداخلي)، وهو لا ينتمي للخارج الثقافي أو الديني، بل هو من نسيج المجتمع نفسه، لكنه يُقصى، ويُجرد من الامتيازات التي تمنحها الهوية؛ ليكون مرآة لممارسات النبذ داخل الجماعة.

نتائج البحث:

توصل البحث إلى أن فئات المهتمشين، المتمثلة في الصعاليك، والنساء، واللّقيط، تشكل ما يمكن تسميته بـ(الآخر الداخلي) ضمن البنية الثقافية العربية، حيث لا يُنظر إليهم بوصفهم خارجين كلياً عن المجتمع، بل كعناصر داخلية تُعاد صياغتها وتوظيفها لترسيخ المعايير القيمية والاجتماعية السائدة. فقد أظهرت دراسة الصعاليك أن تهميشهم لم يكن طرداً تاماً من المجتمع، بل كان تهميشاً مراقباً، سمح لهم بحضور ضمنى داخل المتن الثقافي، لا سيما من خلال الشعر الذي كشف عن تمردهم على القيم القبلية من داخلها، وفضح اختلال موازين العدالة وتوزيع الثروة. أما النساء، فقد تموضعت في الخطاب الثقافي كآخر مزدوج: بوصفها كيئاً أنثوياً خارج التمثيل الذكوري التقليدي، وبوصفها ذاتاً رمزية محملة بمعاني الشرف والعار، مما أدى إلى تهميشها لا بوصفها خارج المنظومة، بل بوصفها جزءاً منها يُعاد تشكيله باستمرار للحفاظ على هيمنة السلطة الذكورية. بينما يُمثل اللقيط الشكل الأكثر تطرفاً للآخر الداخلي، نظراً لما يثيره من تهديد مباشر للبنية القبلية والنسبية التي تشكل حجر الأساس في المجتمع العربي، فتَمَّ تهميشه قانونياً واجتماعياً وأخلاقياً، ليس فقط لعدم انتمائه العائلي، بل لما يحمله وجوده من قلق وجودي وثقافي يزعزع استقرار مفهوم العفة أو النقاء الاجتماعي.



ابن قدامة الحنبلي. (١٩٦٨). المغني (المجلد ١). (طه الزيني، محمد عبد الوهاب فايد، و عبد القادر عطا، المحررون) القاهرة، مصر: مكتبة القاهرة.

احلام بن شيخ. (٢٠١٤). الواقعية وصناعة رواية المُهمَّشين في المنظورين الاجتماعي والنقدي. مجلة مقاليد العدد ١٤، صفحة ٢.
أحمد سحنون. (٢٠٠٧). ديوان الشيخ أحمد سحنونة ١٣ (المجلد ٢). الجزائر: منشورات الحبر.
المرزوقي، ابو علي أحمد المرزوقي الأصفهاني. (بلا تاريخ). شرح ديوان الحماسة. (غريد الشيخ، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
ايمان بن علي. (سبتمبر، ٢٠١٨). قصيدة اللَّقِيط. تم الاسترداد من صحيفة حفريات، الموقع: [http:// www.hafryat.com](http://www.hafryat.com).
بثينة الإبراهيم (المحرر). (٢٠١٦). مفهوم الإقصاء، اديتا انو بكومار. مجاة الحكمة/.
جمال مجناح. (ديسمبر، ٢٠١١). التهميش ونماذج المُهمَّشين في الشعر العربي الحديث. مجلة قراءات للبحوث وللدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، العدد ٢، صفحة ٥٩.

جواد علي. (٢٠٠١). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (المجلد ٤). دار الساقى.
حفناوي بعلي. (٢٠٠٩). مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية (المجلد ١). بيروت: مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية.
حفناوي بعلي. (٢٠٠٩). مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية. بيروت: ، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٩: ٥٢.
ديوان عنتر بن شداد، عنتر بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبيسي. (بلا تاريخ). ديوان عنتر بن شداد.
رجاء ابن سلامة وأخريات. (٢٠١٥). التنكير والتأنيث: الجندر. بيروت: المركز الثقافي العربي.
رشيد العوادي، و طالب عبد القادر. (٢٠٢٣). جدلية الانا والآخر وتمثيلات الهوية في شعر بكر بن حماد التاهرتي (مقاربة ثقافية)،. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد: ١٥، العدد: ١، صفحة ٢٣٩.

رفيف صداوي. (٢٠٠٥). الكتابة وخطاب الذات (المجلد ١). بيروت: المركز الثقافي العربي.
سعاد الصباح. (بلا تاريخ). www.annaqed.com/ar/content/show.aspx?aid=15663/.
سعاد الصباح. (٢٠٠٥). خذني إلى حدود الشمس. الكويت: دار سعاد الصباح.
سعاد العنزي. (٢٠١٣، ١٠ ٣١). المُهمَّشون في الأدب، سعاد العنزي، الكويت. صحيفة الراي، العدد ١٢٥٤٠، صفحة ٧.
سمير الخليل. (٢٠١٤). فضاءات النقد الثقافي، سمير الخليل. تموز طباعة ونشر.
شمس الدين السرخسي. (بلا تاريخ). كتاب المبسوط. بيروت: دار المعرفة.
صلاح عبد الصبور. (١٩٨٤). الديوان. بيروت: دار العودة.

ضياء عبد الرزاق الشيخ. (٢٠٢٤). فضاءات التهميش في شعر الصعاليك. مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية، مجلد ٧، عدد ٢، صفحة ٩.
عائشة عبد الرحمن الشاطي. (بلا تاريخ). قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر،. القاهرة: دار المعارف.
عبد العزيز العظيمة. (٢٠٠٥م). مفاهيم عالمية للهوية. (عبد القادر قنيبي، المحرر) بيروت، لبنان: الدار البيضاء.
عبد الله الغدامي. (٢٠٠١). النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية. بيروت: المركز الثقافي العربي.
عبد الله بن محمد طاهر ترسي. (رمضان، ٢٠١١). ثنائية (الأنثى) (الآخر) الصعاليك في المجتمع الجاهلي. مجلة التراث العربي، العدد: ١٢٢ - ١٢٠، كانون الثاني، الصفحات ١٨١ - ١٨٢.

عبد الله عمر البارودي. (١٩٨٨). عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: ٥٦٢ هـ)،. (عبد الله عمر البارودي، المحرر) دار الجنان.

عروة بن الورد. (١٩٩٨). ديوان عروة بن الورد. (اسماء محمد، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
عمرو بن مالك الشنفرى. (بلا تاريخ). ديوان الشنفرى. (إميل بديع، المحرر) دار الكتاب العربي.
فاروق احمد سليم. (١٩٩٨). الانتماء في الشعر الجاهلي، فاروق أحمد سليم. منشورات اتحاد الكتاب العرب.
فدوى طوقان. (١٩٧٨). وحدي مع الأيام. بيروت: دار العودة.
ماجدة حمود. (٢٠١٣). اشكالية الأنا والآخر نماذج روائية عربية. الكويت: عالم المعرفة.
محمد تيمور. (١٩٢١). ديوان تيمور. مؤسسة هنداوي.

- محمد خليفة العربي. (بلا تاريخ). المسألة الثقافية قضايا اللسان والهوية. الجزائر: دار تالة الأبيار.
- محمد عبد الله عبد الواحد. (٢٠٠٧, ٧, ٣٠). قصيدة لقيط. السودان: برنامج ريحة البن السوداني.
- نادر كاظم. (٢٠٠٤). تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع.
- نبيل راغب. (٢٠٠٣). موسوعة النظريات الأدبية. دار نوبار للطباعة والنشر.
- هويدا صالح. (٢٠١٥). الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سييسيو ثقافية (المجلد ط١). القاهرة: دار رؤية.
- يوسف خليف. (بلا تاريخ). : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (المجلد ط٣). القاهرة: دار المعارف.
- يوسف خليف. (بلا تاريخ). الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (المجلد ط٣). القاهرة: دار المعارف.

المصادر باللغة الانكليزية

- 'Allām, 'A. A. A. (2005). *The Arab and Israeli personality in Israeli thought*.
- Egypt: Dār al-'Ulūm Publishing and Distribution.
- Ibn Qudāmāh al-Hanbalī. (n.d.). *Al-Mughnī*.
- Ben Cheikh, A. (2014). Realism and the construction of the narrative of the marginalized from sociological and critical perspectives. *Maqālīd Journal*, (14), 2.
- Saḥnūn, A. (2007). *Dīwān al-Shaykh Aḥmad Saḥnūnah* (2nd ed.). Algeria: Al-Ḥibr Publications.
- Al-Marzūqī, A. A. A. M. al-Aṣḥānī. (n.d.). *Sharḥ Dīwān al-Ḥamāsah* (Gharīd al-Shaykh, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ben 'Alī, I. (2018, September). *Qaṣīdat al-Laḳīf*. Retrieved from Ḥafryāt Newspaper: <http://www.hafryat.com>
- Ibrāhīm, B. (Ed.). (2016). The concept of exclusion, by Adita Anu Bkumar. *Al-Ḥikmah Journal*.
- Muḥnaḥ, J. (2011, December). Marginalization and representations of the marginalized in modern Arabic poetry. *Qirā'āt Journal for Literary, Critical, and Linguistic Research*, (2), 59.
- 'Alī, J. (2001). *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām* (Vol. 4). Beirut: Dār al-Sāqī.
- Ba'alī, Ḥ. (2009). *Introduction to feminist and post-feminist literary theory* (1st ed.). Beirut: Al-Dār al-'Arabiyyah lil-'Ulūm.
- Ibn Shaddād, 'A. (n.d.). *Dīwān 'Antarah ibn Shaddād*.
- Ibn Salāmāh, R. & Others. (2015). *Masculine and Feminine: Gender*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Al-'Awādī, R., & 'Abd al-Qādir, Ṭ. (2023). The dialectic of self and Other and identity representations in the poetry of Bakr ibn Ḥammād al-Tāhartī: A cultural approach. *Al-Akādīmiyyah for Social and Human Sciences*, 15(1), 239.
- Šaddāwī, R. (2005). *Writing and the discourse of the self* (1st ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Al-Šabāḥ, S. (2005). *Take me to the edge of the sun*. Kuwait: Dār Su'ād al-Šabāḥ.
- Al-'Anazī, S. (2013, October 31). The marginalized in literature. *Al-Rā'ī Newspaper*, Issue 12540, p. 7.
- Al-Khalīl, S. (2014). *Spaces of cultural criticism*. Tammūz Publishing.
- Al-Sarakhsī, Shams al-Dīn. (n.d.). *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rīfah.
- 'Abd al-Šabūr, Ṣ. (1984). *Collected Poems*. Beirut: Dār al-'Awda.
- Al-Shaykh, Ḍ. 'A. R. (2024). Spaces of marginalization in the poetry of the ṣa'ālīk. *Journal of Literature, Languages and Human Sciences*, 7(2), 9.
- Al-Shāṭī, 'Ā. 'A. R. (n.d.). *New values for ancient and contemporary Arabic literature*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-'Azmaḥ, 'A. (2005). *Global Concepts of Identity* (A. Qanībī, Ed.). Beirut: Dār al-Bayḍā'.
- Al-Ghaḍāmī, 'A. (2001). *Cultural Criticism: A Reading in Arab Cultural Systems*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Tiryasī, 'A. M. T. (2011, Ramadan). The duality of Self and Other: The ṣa'ālīk in pre-Islamic society. *Arab Heritage Journal*, (120–122), 181–182.
- Al-Barūdī, 'A. 'U. (Ed.). (1988). *Abū Sa'd al-Sam'ānī al-Marwazī* (d. 562 AH). Dār al-Jinān.
- Ibn al-Ward, 'Urwah. (1998). *Dīwān 'Urwah ibn al-Ward* (Asma' Muḥammad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Shanfarā, ‘Amr ibn Mālik. (n.d.). *Dīwān al-Shanfarā* (Imīl Badī‘, Ed.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Salīm, F. A. (1998). *Belonging in pre-Islamic poetry*. Arab Writers Union Publications.
- Ṭuqān, F. (1978). *Alone with the Days*. Beirut: Dār al-‘Awda.
- Ḥamūd, M. (2013). *The problem of the Self and the Other: Models from Arab novels*. Kuwait: ‘Ālam al-Ma‘rifah.
- Taymūr, M. (1921). *Dīwān Taymūr*. Hindawi Foundation.
- Al-‘Arabī, M. K. (n.d.). *The Cultural Question: Issues of Language and Identity*. Algeria: Dār Tālah al-Abiyār.
- ‘Abd Allāh, M. A. (2007, July 30). *Qaṣīdat Laqīṭ*. Sudan: Reihat al-Bunn Program.
- Nādir Kāzīm. (2004). *Representations of the Other: The Image of Black People in the Medieval Arab Imagination*. Beirut: Arab Institution for Studies and Publishing.
- Rāghib, N. (2003). *Encyclopedia of Literary Theories*. Nūbār Publishing.
- Šālīḥ, H. (2015). *Social Marginality in Literature: A Socio-Cultural Reading* (1st ed.). Cairo: Rū’yah Publishing.
- Khalīf, Y. (n.d.). *The Ṣa‘ālīk Poets in the Pre-Islamic Era* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Ma‘ārif.