



مجلة تسلیم



Journal Homepage: <https://tasleem.alameedcenter.iq>
ISSN: 2413-9173 (Print) ISSN 2521-3954 (Online)

تسلیم نقدي:

التَّحَوُّلاتُ الأَيْدِيُولُوجِيَّةُ فِي رِوَايَةِ "رِوَاءُ مَكَّةَ" لِلرَّوَائِيِّ حَسَنِ أُوْرَيْدُ

فاطمة عباس إسماعيل طرابلسي^١

١ الجامعة الإسلامية / كَلِيَّةُ الآداب / قسم اللُّغة العربيَّة، لبنان؛

Fatima.trabolsi@hotmail.com

دكتوراه في اللغة العربية / مدرس

تاريخ النشر

٢٠٢٥/٦/٣٠

تاريخ القبول

٢٠٢٥/٤/٢١

تاريخ التسلم

٢٠٢٥/١/١٢

DOI:

10.55568/t.v22i34.199-220

المجلد (٢٢) العدد (٣٤)

محرم ١٤٤٧هـ. حزيران ٢٠٢٥ م



مُلَخَّصُ البَحْثِ:

تبحث هذه الدراسة في مجموعة تحوُّلات على الصعيد الفكري حدثت للراوي عقب تأديته فريضة الحجّ، وأثّرت في منظومته الأيديولوجيّة ورؤيته إلى الحياة والوجود والإسلام، فتحوّل من إيمانه بالوجوديّة الملحدة مروراً بمرحلة من الصراع الأيديولوجيّ وصولاً إلى الوجوديّة المؤمّنة وانتمائه إلى ما يراه إسلاماً أصيلاً بعيداً من الطقوس.

الكلمات المفتاحية: أيديولوجيا، الوجوديّة، التحوُّلات.

Ideological Transformations in the Novel Ruwaa Mecca by the Novelist Hassan Aourid

Fatima `Abbas Ismael Trablsi¹

1 / Islamic University / College of Arts / Department of Arabic and Literature,
Lebanon ;

Fatima.trabolsi@hotmail.com

PhD. in Arabic Language/ Lecturer

Received:

12/1/2025

Accepted:

21/4/2025

Published:

30/6/2025

DOI:

10.55568/t.v22i34.199-220

Volume (22)

Issue (34)

Muharram 1447 AH

June 2025 AD



Abstract:

This study examines a series of intellectual transformations experienced by the narrator subsequent to performing Hajj. These transformations significantly impacted his ideological framework and his perspective on life, existence, and Islam. The journey of the narrator progresses from an initial adherence to atheistic existentialism, through a period of ideological conflict, culminating in a form of theistic existentialism and an affiliation with what he perceives as an authentic Islam, detached from mere rituals.

Keywords: Ideology, Existentialism, Hassan Aourid , Transformation, Rawa Makkah

أَوَّلًا: تعريف الموضوع وأهميته وأسباب اختياره

عصفت برواية "رواء مكة" مجموعة من التحوُّلات التي ظهرت بوصفها المحرِّك الرئيس للرواية ولشخصيتها الرئيسة وهو الكاتب نفسه، فالرواية تمرُّ في برنامجها السرديِّ بمجموعة من الحالات والتغيُّرات "وتظهر من البداية كمتواليَّة من الحالات تتموقع بينها تحويلات"^١، ومن جملة ما يطرأ عليها هو التحوُّل الأيديولوجيِّ، فبين الأيديولوجيا والأدب ارتباط اشتدَّت أواصره، فهي قطب تدور رحي التعابير الأدبيَّة حوله، لأنَّ العمل الإبداعيَّ هو نشاطٌ إنسانيُّ يرتبط بعلاقة تأثُّر وتأثيرٍ مع الواقع وأفكاره وهي مصطلحٌ مثقلٌ بالدلالات "فلم يتحقَّق بعد إجماعٍ غير قابل للنزاع حولها"^٢.

يجدر التطرُّق بادئ ذي بدء إلى معنى التحوُّل فهو في أصله اللُّغويُّ يدلُّ على معنى التغيُّر والانتقال "التحوُّل التنقل من موضعٍ إلى موضعٍ"^٣، بينما يستعصي مصطلح أيديولوجيا على التعريف بسبب تشابهه مع الفكر الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والسياسيِّ "وإنَّ كلمة أيديولوجيا دخيلة على جميع اللُّغات الحيَّة تعني لغويًّا في أصلها الأفكار ولكنها لم تحتفظ بالمعنى اللُّغويِّ إذ استعارها الألمان وضمَّنها معنى آخر ثمَّ رجعت إلى الفرنسيَّة فأصبحت دخيلة في لغتها الأصليَّة"^٤، وعليه فإنَّ هذا الموضوع سيبحث في التغيُّرات والتبدُّلات في الأفكار والرؤى الطارئة على الشخصية الروائيَّة.

تعدُّ الشخصية الروائيَّة بناءً دراماتيكيًّا في الرواية فتحوُّلات الشخصية تعكس

١ كورتيس، جوزيف. مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، ترجمة. جمال حضري (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ١٥٢.

٢ برو، فيليب. علم الاجتماع السياسي، ترجمة. محمَّد صاصيلا، ط ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٨)، ٢٠٣.

٣ ابن منظور، لسان العرب مج ١، مادة (حول) تحقيق. يوسف البقاعي، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٥)، ٩٩٤.

٤ العروي، عبدالله. مفهوم الأيديولوجيا، ط ١ (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ٩.

أثر الأحداث في الحيز النفسي الاجتماعي لها وهذا "يكشف خارطة التحوّلات الاجتماعية والفكرية والشخصية وبيان علاقة الكاتب بكلّ ذلك تأثيراً وتأثيراً وإلا أصبحت الكتابة خداعاً... ففي الكتابة الاعترافية يبني الكاتب تاريخاً مستعاراً لتجربة شخصية أو مكاناً أصبح ذكرى أو أنه يعيد ترميم عالم في طريقه إلى الزوال... فلا يمكن انتزاع الكاتب من الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي يشتبك بها ذلك أن أدبه يقوم بتمثيل تلك الحاضنة فالكاتب منبثق من سياق ثقافي^٥، تُعدُّ رواية "رواء مكّة" أقرب إلى السيرة الذاتية، أو ما يُطلق عليه وصف (السيروية) كناية عن جمعها بين فنّ الرواية والسيرة الذاتية في الوقت نفسه. الروائي حسن أوريد كاتب ودبلوماسي مغربيّ من مواليد العام ألف وتسعمئة واثنين وستين، شغل عدّة مناصب سياسية في الدولة المغربية، وهو يعمل أستاذاً للعلوم السياسية في جامعة محمد الخامس له إسهامات فكرية وأدبية باللغة العربية والفرنسية ولديه ما يفوق على عشرين مؤلفاً. تعقياً على ذلك، ستبحث هذه المقاربة أثر المكان في بناء الفكر الأيديولوجي للراوي وتبدّلاته الكبرى، والمكان في هذه الرواية هو مكّة المكرمة مع ما تشغله هذه المدينة في نفوس المسلمين من هويّة وانتماء.

ثانياً: إشكالية الدراسة وأسئلتها:

تدور أحداث رواية "رواء مكّة" للروائي حسن أوريد حول تحوّلات للشخصية الرئيسة في الرواية عقب الذهاب إلى أداء فريضة الحجّ، وأثرت هذه التحوّلات في حياة الشخصية ومسار الأحداث، وعليه يمكن طرح هذه الأسئلة:

١- هل رأى الراوي في المكان تجلياً لقراءته العميقة للحضارة والتراث والإسلام، أم إنّه اختزل في قراءته للمكان حقيقة الوعي الذي يراه هذا الوجود محالاً إلى

الذات؟

٥ عبدالله إبراهيم. موسوعة السرد العربيّ ج ٢، د. ط. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨)، ٥٣٨-٥٣٩.

- ٢_ كيف تسنّى للراوي في رواية "رواء مكة" أن يرسم التحوّلات الأيديولوجيّة في إطار وعيه، متدرّجاً من الماضي إلى الحاضر معتمداً على الاسترجاع تارةً والانفتاح على قراءة جديدة للإسلام تارةً أخرى؟
- ٣_ إلى أيّ مدى أثّرت التحوّلات في تمظهرات الشخصية الرئيسة في الرواية وعلى ما تطرحه من قضايا، وما أبرز العوامل المسؤولة عن هذا التحوّل؟

ثالثاً: المنهج المعتمد:

لا يستقيم بحث من غير منهج، ونظراً إلى طبيعة الموضوع المطروح فإنّ المنهج المعتمد هو المنهج الموضوعاتي، إذ تبنّي المقاربة الموضوعاتيّة على استخلاص الثيمة الرئيسة في النصّ و"يعدّ اصطلاح الموضوعاتيّ (Thème) تحديداً إجرائياً تعالج من خلاله وحدات... ويبرز سرّ الموضوعاتيّ في الإبداع فهو عبارة عن حدث ينتج من جرّاء صدمة تعود إلى أوائل شباب إن لم نقل طفولة الكاتب"^٦، وبناءً عليه تتحدّد المقاربة الموضوعاتيّة في تحديد الموضوع ثمّ تبيان عناصره المتجانسة ويُقصد بذلك "كلّ المعاني التي تفيض عن المعنى الأصليّ الذي وضعت له الألفاظ اصطلاحاً وهو يُقابل مصطلح (Dénotation)"^٧، وانطلاقاً ممّا سبق يمكن القول "إنّ قدرة الموضوع على التمثيل تكسب الموضوع أهميّة نوعيّة فكما يتحدّد الإنسان بعلاقاته مع الموضوعات الأخرى، إنّهُ يكسب معناه من خلال ما يعقده مع غيره من وجوه الارتباط"^٨، ولذلك فإنّ المقاربة الموضوعاتيّة للنصّ تقتضي القراءة العميقة للنصّ، ثمّ تقصي الثيمات الرئيسة ودلالاتها لا سيّما التكرار، "فالقراءة الموضوعيّة تنطلق أساساً من قاعدة المدلول، ولكنها لا تغفل الدالّ إذا كان يخدم نوعيّة التحليل الموضوعي ومطامحه"^٩.

٦ سعيد، علوش . النقد الموضوعاتي، ط ١ (المغرب: شركة بابل للنشر، ١٩٨٩)، ٦.
٧ Jean pierre Richard, Poésie et Profondeur (Éditions du seuil, 1959), 10

٨ حمداني، حميد. سحر الموضوع، ط ١ (المغرب: الدار البيضاء، ١٩٩٠)، ٥٢.

٩ عبدالكريم حسن، المنهج الموضوعي، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ٢٠٠٦)، ٩١.

المبحث الأول: الشخصية قبل التحول:

تشكّلت الشخصية الرئيسة في هذه الرواية من عدّة روافد متباينة أسهمت في بنائها على نحوٍ متناقضٍ متجاذبٍ، وهو ما مهّد لهذه التحوّلات في الرواية "فالبطل في الرواية تنتظر منه هذا التحوّل وبقدرة تشبع العين رضا عن البطل أو سخطاً وإذا كانت الشخصية في الروايات غير المحوريّة تمثّل تحوّلاً فهو ليس بالقدر الذي تشهده الروايات المحوريّة"^{١٠}، فالراوي في هذه الرواية عصبها وأساسها، يمكن تلخيص شخصيّته قبل التحوّل في الوصف الذي وصف نفسه به "وتمليت بيت الله فلم أجد إلّا الفراغ كانت تلك اللحظة القطيعة مع كلّ موروثي، كما لو أنّي أودّعه"^{١١}، أرّقت مشكلة الشرّ فكر الراوي بل شكّلت دافعاً أساسياً للتفكير في القطيعة مع الموروث الدينيّ "كنت أرمق السماء كانت دكناء ولم يكن من نورٍ ينبعث منها... إن كانت السماء تعي هذا العناء فكيف لا تحنو على هذه القلوب المنفطرة أم نحن من ملأناها من أسانا وتوهّماتنا؟"^{١٢}، إنّ هذا التفكير قاد أزمة الفكر في عصور غابرة ولم يزل، فمشكلة الشرّ التي "تدخل في ما يعرف بمبحث الشؤديسيا (Theodicy) وهي كلمة تتكوّن من مقطعين يونانيين "ثيوس" بمعنى إله و"دكي" بمعنى عدل... وهذه المشكلة في حسّ الغربي المعاصر ليست إلّا مظهرًا من مظاهر النشوز عن معنى الحياة الممكنة... التي ترى غاية الحياة في تحقيق الفضائل الكبرى للفرد أو الجماعة"^{١٣}، والراوي بحسب ما يصف نفسه ظهر مقتدياً بالفكر الغربيّ "وكان الغرب إمامي"^{١٤}، وهو ما يعطي شخصيّته طابع الاستلاب أمام الثقافة الغربيّة وتجسّد هذا في حوارهِ مع أستاذه "وما أزال أذكر يوماً وقد مجّدت الغرب وحضارته أن عاتبني وهو يتلو عليّ الآية ﴿وَأَشْرَبُوا

١٠ الصلتي، سعيد. وجوه البطل وأقنعتة في الرواية العمانية، ط ١ (الأردن: الجمعية العمانيّة للكتاب، ٢٠٢٢)، ٤٧.

١١ حسن أوريد، رواء مكّة، ط ١ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٩)، ٢٤.

١٢ أوريد، ٢٤.

١٣ عامري، سامي. مشكلة الشرّ ووجود الله، ط ٢ (السعودية: مركز تكوين، ٢٠١٦)، ٢٠-٢٤.

١٤ أوريد، رواء مكّة، ٢٥.

فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ»^{١٥} يشكّل اختيار هذه الآية القرآنيّة لوصف حالة الراوي وصفًا دقيقًا إذ تشير هذه الآية إلى التشبّع بالتقاليد والعادات التي يستعيرها شعبٌ من شعبٍ آخر من غير تفكير "وإنّا جعل حبّهم العجل إشرابًا لهم للإشارة إلى أنّه بلغ حبّهم العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأنّ غيرهم أشربهم إياه كقولهم أولع بكذا وشُغِفَ"^{١٦}، إلّا أنّه يمكن اختزال أيديولوجيا الراوي قبل تحوُّله بوصفه مؤمنًا بالوجوديّة، هذا المذهب الفلسفيّ الذي أرخى سدوله على تفكير هذه الشخصية الروائيّة، والوجوديّة "اتّجاه عامّ لتحليل الوضع الإنسانيّ بل ظلّ مضمّرًا ولم يخرج من الصحائف ويتبدّل إلّا في أعقاب الحرب العالميّة الأولى... والوجوديّة فعلاً فلسفة الانبثاق في هذا العالم وليست فلسفة الكينونة"^{١٧}، وهي تقسم إلى قسمين الوجوديّة المؤمنة والوجوديّة الملحدة وإن كان الخطاب السردّي للراوي ينبىء أنّه ينتمي إلى الشقّ الثاني من الوجوديّة، وهو شقٌّ منبوذٌ في الأوساط الإسلاميّة المحافظة فيتحدّث عن نفسه في صراع مع مجتمعه بسبب آرائه "في منتصف الثلاثينات كتبت قصّة قصيرة... رفضتها مجلّة بعثتها إليها لنفحتها الوجوديّة"^{١٨}، هذه النفحة ما لبثت أن بدت جليّة في معالم الشخصية الروائيّة هي وثمانيتها.

مدّت ثيمة العبث أواصرها إلى فكر الراوي في بداية حياته فبدا مفكّرًا فيها، فظهرت هذه الثيمة بمفرداتها وتكرّرت "إن كانت السماء لا تسمعنا فلكم هي عبث الحياة؟ وهل نواجه صروفها برفع أبصارنا إلى السماء؟ أفلا نضللّ إذ ذاك؟ ما البدء؟ ما الختام؟"^{١٩}، وإن كان يعزو هذا التفكير إلى كتابات أقطاب الوجوديّة "عدت لكتابات سارتر وكامو أقرؤها من جديد وجدت فيها ضالّتي ينبغي أن نقبل الوجود

١٥ أوريد، ٥٩.

١٦ ابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور ج ١) (تونس: الدار التونسية، د.ط. ١٩٨٤)، ٦١١.

١٧ الخولي، يمني. الوجودية الدينية، د.ط. (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨)، ٣٥.

١٨ أوريد، رواء مَكَّة، ٤٢.

١٩ أوريد، ٢٣.

كما هو بلا معنى^{٢٠}، عرفت الوجودية العبث انطلاقاً من رؤيتها الاغترابية إلى الوجود والحياة "وإنَّ هذا الوضع العدمي تجاه الحياة والإنسان أظهر قيمة العبيثة واللاجدوى عند ألبير كامو (Albert Camu) ففي أسطورة سيزيف (Le mythe de sisyph) يبيّن كامو الكفاح الأبدي غير المجدي وكان مقتنعاً بأنَّ العدمية هي من أكثر المشكلات التي تسبب قلقاً في القرن العشرين^{٢١}،

شكّل التفكير في ثيمة العبث دافعاً قاد الراوي إلى التفكير في التمرد... بدأت حياة متمردة من حياتي نلت منها لذة العيش وازدهاء العقل ولم أكن أقدر يوماً أن تشطح بي^{٢٢}، على الرغم من تشرب الراوي للحياة الغربية ولل فكر الوجودي إلا أنَّ أموراً حدثت معه كانت تنبئ بتحوُّله إلى غير المسار الذي يسلكه "خواطر شتّى تتجاذبني وأنا أتوجّه إلى مطار الدار البيضاء لأداء فريضة الحجّ هل قدّرت يوماً أنّي سأشدّ الرحال إلى الديار المقدّسة، وهل هو حجٌّ أم استكشاف؟ وأيُّ استكشاف يكون؟ هل هي مصالحة مع الإسلام، أم قطيعة نهائية تأخذ شكل سفر للوقوف على وجه من وجوهه؟^{٢٣}، بهذه العبارات يختتم الراوي حياته الأولى قبل التحوّل لينتقل بعدها إلى مرحلة ثانية لا يمكن حسابها تحوُّلاً وإنّما بداية التفكير في ذلك وما يستلزم هذه المرحلة من صراع أيديولوجي وهذا ما سينكشف في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: الصراع الأيديولوجي ودوره في التحوّلات:

تفيّأت صفحات الرواية بظلال الصراع الأيديولوجي وقد اشتعلت أواصره في نفس الراوي على شكل حوارات وتقلبات فكرية، وصولاً إلى تلمّسه الخواء العميق في الفكر الغربيّ ظهر هذا في قوله: "لم أقيم في بيت ليس لي؟ بيت الغرب بمنظومه

٢٠ أوريد، ٢٥.

٢١ الجبوري، عماد الدين. الزمن، ط ١ (لندن: إي كتب، ٢٠٢٠)، ١٨٦.

٢٢ أوريد، ٢٦-٢٧.

٢٣ أوريد، ١٣.

الفكرية، وبمرجعيتها، وبأسلوب حياته، سكنته أول مرة بلا مقابل أو كان المقابل حيناً بل بدا تحرراً، سكنت بيت الغرب، وقد تحللت من ربة الماضي وعوائق التراث وموانع الأخلاق... ولكن البيت الذي آويت إليه يضيق علي... يدعو إلى حقوق الإنسان ويغتها يطالب بالحرية ويهالي الاستبداد"^{٢٤}.

حفرت ثيمة الانتماء ركائزها في معالم الصراع، فبنت على فكر الراوي أوتادها المتينة، فبدا متوقفاً الانتماء لأصوله العربية الإسلامية، لا سيما بعد الحروب "لولا الحرب على العراق هل كنت أقدم على مناسك الحج؟ الهجمة التي تعرّضت لها دار الإسلام أجّجت وعيي بالانتماء... الغرب سراب والمتغربون أعجاز نخل خاوية يحبّون الدنيا ومفاتها ولا يقوون على شيء"^{٢٥}، وبموازاة ذلك فإنّ اللحمة بين المسلمين التي لمسها الروائي في الحج تنتمي إلى حيّز الانتماء الذي استعر في نفس الروائي "هو هذا الحج كذلك، هذه الرقة التي فاضت من تلك المرأة رحمة وشفقة لإنسان لأخ لها في الإسلام والإسلام لا ينبغي أن يرى كمجموعة طقوس وعبادات ولكن بوصفه فلسفة، إسلام أمور الذات إلى مسار يتجاوزنا"^{٢٦}، إنّ المقابلة بين المجتمعين الغربي والعربي، تعبير عن الانتماء إلى الجماعة بالكشف عن حاجة المجتمع إلى القيم العليا بوصفها قوّة فاعلة في الحياة، وهذا ما رآه الراوي في مسار وفلسفة الإسلام.

كشف الصراع عن قناعه فظهر مضطرباً في نفس الراوي، ونتج من ذلك تعدّد الأيديولوجيات المنبثقة من الكاتب وعقله وغرائزه وهذا ما أدّى إلى ظهور "الصراع الملموس (Felt- conflit) إنّ الشعور بالقلق والتوتر لدى الأطراف المتصارعة تمثّل مرحلة أكثر تقدماً من السابقة وتوحي بالحاجة إلى اتّخاذ موقف

٢٤ أوريد، ٢٩.

٢٥ أوريد، ١٠١.

٢٦ أوريد، ١٠٨ - ١٠٩.

معين^{٢٧}، ولهذا فإنَّ صراعات عديدة في مخيال الكاتب، تمثلت في صفحات الرواية على هيئة حوارات فكرية ومنها الحوار مع الشاب الأمازيغي الشكَّاك "ما إن خرجت إلى ساحة معركة أحد وارتقيت ربوة الرماة وأنا أتملَّى منظر الساحة... لم أفهم أن تأتي إلى هنا لتؤدِّي فريضة الحج، هو هدمٌ لكل ما بنيت هو إجهازك على تراثك الفكري والثقافي... فاجعل من سفرك هذا تجربة وكشفًا أنثروبولوجيًا ألقي بكل هذا العبث"^{٢٨}، يحاول الراوي بعد هذا الحوار التحرُّر من وساوس هذا الشاب بطرده ليتفاجأ بأنَّه تجلَّ لعقله "أغرب عني، لم لا تكفَّ عن تعقُّبي؟

_ أنا ملازمك حيث رحلت لن تفلت قبضتي.

- من أنت؟ صرخت في وجهه.

- أنا أنت، أنا عقلك^{٢٩}، شكَّل هذا الحوار مرحلة من مراحل الصراع الأيديولوجي المشتعلة أواصره في نفس الراوي، ولذلك لم يكن الوحيد فهو بحسب ما يروي يعيد تمثيله عبر صبي صغير "أنا مبعوث من سيدي ليدركك بالحب الذي يكنه لك والتقدير الذي يخصه به والأصرة القويَّة التي تجمعكما وهو لا يريد أن تنفصم بعد إذ أديت فريضة الحج... سيدي هو ذاتك هو هواك هي متعك فهل لك أن تلتزم بها بآلا تدعها وقد أدَّيت المناسك، إن هي إلا طقوس"^{٣٠}، بعد الصراع مع العقل والهوى يعيد الراوي تمثيل مراحل الصراع ولكن هذه المرَّة لا يجعله داخلياً بل يرتقي الصراع فيغدو مادياً ملموساً مع العدو الأكثر خطراً في الديانة الإسلامية المسمَّى بالشیطان ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (فاطر: ٦) فهذا الصراع الأزلي بين بني آدم وإبليس، يُستدعى في هيئة

٢٧ الخفاف، إيمان. الضغوط النفسية، ط ١ (الأردن: دار غيداء، ٢٠١٩)، ٣٥٣.

٢٨ أوريد، رواء مكة، ١٣٦.

٢٩ أوريد، ١٣٨.

٣٠ أوريد، ١٣٩.

صراعٍ ملموسٍ، وإن كانت فكرته رمزيّة، معبرٌ عنها بالجهاد الأكبر "خرجت بمنى ليلاً وقد هجع الحجيح فقادتني رجلاي إلى مكانٍ خلاء... فإذا بشخصٍ قويّ البنية يباغتني من خلفي ويمكنني من رقبتني فيخنقني خنقاً، فأيقنت أنّه قاتلي فاستجمعت قواي ثمّ انفلت من قبضته فدفعته عني دفعاً قوياً حتّى هوى على الأرض" ٣١، عوداً على بدء فإنّ الانتصار على الشيطان هو إعادة تمثّل لفهم شعيرة رجم الحجارّة في فريضة الحجّ، بوصف الشيطان مؤسّسة الشرّ ولكنّه ذو الكيد الضعيف، لذا يمكن التغلّب عليه، وهذا الانتصار بعدد من أبعاد الحجّ، ارتباطاً بما سبق يمكن ملاحظة درجة جديدة في الصراع هذه المرّة في حديث النفس الداخليّ بين الراوي وبين نفسه وكأنّه صراعٌ بين مرتبتي النفس الأنا الأعلى والهو "وقد عدّ فرويد (Freud) الأنا الأعلى مكوّناً من نظامين فرعيين الضمير والأنا المثاليّ الذي يمثّل الأشياء التي يرغب الفرد أن يكونها... وحسب يونغ (Young) أنّ الهو ليس فقط مستودعاً للغرائز والدوافع البدائيّة الفرديّة إنّما هو مخزن للتراث الثقافيّ الإنسانيّ" ٣٢.

استعرت أواصر هذا الصراع في ذهن الراوي، فاتّخذ شكل حوارٍ داخليّ "هل غلبت ذلك الوحش الضاري الذي ترصّدي بمنى؟ لقد انهزم ولما يدحر لم يعد يداهمني كما فعل بمنى ولم يعد يستعمل القوّة وإنّما ينجح إلى الحيلة والكلمة الرقيقة" ٣٣، لا يخرج تمثّل مفهوم الشيطان في المخيال الروائيّ عن وظيفته الإسلاميّة المحصورة في دائرة الغواية فهو بحسب النصّ القرآنيّ يزيّن المعصية ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ٣٩) هذه الغواية انثالت وسوساتٍ في ذهن الكاتب "وهل أنت أوّل من حجّ أو آخر من سيحجّ لتجعل من الحجّ قطعة مع حياتك السالفة أو هجرة كما تدعو اجعله شعيرة أو منسكاً...

٣١ أوريد، ١٤٠.

٣٢ الجماعي، صلاح الدين. الاغتراب النفسي الاجتماعي، ط ١ (الأردن: دار زهران، ٢٠١٠)، ١٠٢ - ١٠٣.

٣٣ أوريد، رواء مكّة، ١٤٧.

كان هذا الزائر يترفق في القول وكان أحياناً يصطحب بعضاً من أقربائي فيوحي إليهم بالقول ممّا ينضح عن سريره^{٣٤}، لا تخفي عبارة الراوي الأخيرة بعدها الإسلاميّ أيضاً فهو الذي يوحى إلى أوليائه ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ (الأنعام: ١٢١) وهي درجة في نقل الصراع من الحوار الداخلي إلى الخارجي، على الرغم من شدة وطأة هذا الحوار إلّا أنّ الكاتب اختار العودة إلى الأيديولوجيا الإسلاميّة وهذا يظهر في قوله: "عدت إلى البيت بيتي الأوّل كلّ البيوت الأخرى لم تكن لي سكناً عدت عوداً جديداً"^{٣٥}. وهذا ما سيّضح أكثر في الشخصية بعد التحوّلات في المبحث الثالث من هذه الدراسة.

المبحث الثالث: الشخصية في تحوّلها الأخير:

أضاءت ملامح الشخصية المسلمة على معالم التحوّلات النهائيّة للراوي فهي شخصية تعزّز بالإسلام تستقي من معينه وتستنير بهداه، وهو ما يقرب به الراوي قبل سرد حكايته "أكتب هذه الخواطر ثلاث سنوات بعد أدائي فريضة الحجّ وأسعى أن أفهم ما جرى، كلّ التحوّلات العميقة في حياة الأفراد كما في حياة المجتمعات تأتي وئيدة حتّى لا تكاد ترى"^{٣٦}، وعلى الرغم من ملامح الوجوديّة التي بسطت سيطرتها على الشخصية قبل تحوّلها فإنّها بعد التحوّل لم تختف، بل ظهرت في صورتها الثانية وهي الوجوديّة المؤمنة التي تجلّت عبر ثيبتها منها:

١- الحرّيّة: شغلت الحرّيّة مساحة واسعة في صفحات هذه الرواية ولكنها حرّيّة مبنية على رؤية جديدة في فهم الإسلام وهي في أصلها اللّغويّ تعني الانعتاق وعدم الخضوع "والحرّ نقيض العبد... والحرّيّة من الناس خيارهم والحرّ من كلّ شيءٍ أعتقه"^{٣٧}، ولا يتعد المعنى الاصطلاحيّ للكلمة عن معناها المعجميّ "فالحرّيّة

٣٤ أوريد، ١٤٩.

٣٥ أوريد، ١٥٩.

٣٦ أوريد، ٤٩.

٣٧ الفراهيدي، معجم العين ج ١، مادة (حرّ)، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٣٠٣.

تعني الخلوّص والأصل الأصيل في صدوره عن الذات أي الخالص من جبرٍ أو قسرٍ... وحال الإنسان الخالصة إنسانيّته من أيّ خضوع^{٣٨}، وهي في هذه الرواية تتخذ معنى مغايراً فهي في قَمّة العبوديّة لله وحده التي يرى الكاتب في نزع ثياب المخيط علامةً دالّةً عليها "حسنًا لا يكفي أن تنزع عنك لباسك وتلبس الإحرام، عليك أن تنزع نفسك من كلّ هوى لا يمكن أن تدخل مكّة قبل أن تهدم الأوثان التي انتصبت في قلبك أو في عقلك، ولذلك فالإسلام تحرّر... تحرير الأفراد وتحرير الجماعات، المرء لا يولد حرّاً بل يصبح حرّاً في مسرى الحياة في الجهاد الأكبر بهدمه للأصنام ومحقه للأوثان وشهادة الإسلام تبدأ بلا نافية لكلّ الآلهة"^{٣٩}، إنّ هذه الرؤية الجديدة لمفهوم الحرّيّة ملاصقة للتحوّل الأيديولوجيّ الكبير في نفس الراوي فهو كان يرى قبل ذلك أنّ الإسلام يستعبد المرء "كيف يكون المرء حرّاً وأغلال الدين توثقه"^{٤٠}، ثمّ ما يلبث أن يرى في الإسلام مطلق الحرّيّة "أن يملك الإسلام شغاف نفسه وأن يصبح مصدر أفعاله... وبهذا الفهم للعقيدة يصبح الإنسان الذي تملكته هذه الروح قويّ الشكيمة يمتلك قوّة خارقة يراها الإنسان العادي فوق الطبيعة... على المرء أن يبحث في الأشياء كلّها على ما يسمو به نحو الجلال... هذا الحلّول الإلهيّ السرمديّ"^{٤١}، يلتقي هذا الفهم المعمّق للحرّيّة بثيمة العبث في وجهها الآخر أي من الوجوديّة المؤمنة.

٢_ العبث: أفردت ثيمة العبث لنفسها مساحةً واسعة في الرواية فلها كثير الأثر في الشخصية سواء قبل التحوّل أو بعده، وقد اتخذت أبعاداً مختلفة بعد التحوّلات الطارئة على الراوي فقد سلكت مسلكاً يقترب من الوجوديّة المؤمنة إذ "يرى أنّ المؤمن يجد خلاصه ابتداءً من إخفاقه وهكذا بدلاً من أن يؤدّي اللامعقول إلى اليأس

٣٨ الخولي، يمنى. الحرّيّة الإنسانية والعلم، د.ط. (مصر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٢)، ٤٨.

٣٩ أوريد، رواء مكّة، ٤٦.

٤٠ أوريد، ٢٥.

٤١ أوريد، ١٦٨.

إذا به يضيفي النور والحقيقة وما اليأس إلا حالة من حالات الخطيئة والخطيئة هي التي تبعد من الله^{٢٢}، فبعد النوازع التي شغلت الراوي فصنّف نفسه مستعبداً للذة في حياته يرى نفسه في مقام تجاوزهها للوصول إلى الحالة الأسمى والأعلى منها "نعم، هي النفس البشريّة تحبُّ المال والشهوات ولكن الإسلام يتحدث إلى نفسٍ صقيلةٍ بالتزكية هو لا يريد من الإنسان أن يبقى مادةً خاماً هو لا يغازل عواطفه وغرائزه... ولكن يتجاوزها إلى ما هو أسمى بالتزكية^{٢٣}، فيرى نفسه قد فهم جوهر الآية القرآنيّة التي ردّها "وكبر المكبر للصلاة فصلّيت وأنا أردّد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧ - ٢٨)^{٢٤}، تمثّل هذه القراءة لهذه الآيات استدراكاً لفهم معاصر للآيات القرآنيّة تلك النفس التي ترتفع عن توافه الحياة فتعانق المطلق" ووصفت بالاطمئنان بذلك لأنّها لترقى بقوتها العاقلة في معارج الأسباب والمسبّبات إلى المبدأ المؤثّر بالذات فإذا وصلت إليه اطمأنت واستغنت به سبحانه عن وجودها وسائر شؤونها ولم تلتفت إلى ما سواه^{٢٥}، إنّ الجمع بين الحرّيّة والانعقاد يصبُّ في بوتقة يراها الراوي الإسلام الصحيح بل جوهره، وهذا ما شكّل عند دافعاً إلى الانتماء نحو أبناء الأمة الإسلاميّة.

٣_ الانتماء: ينتمي مفهوم الانتماء إلى الحيّز الوجودي... فهو إن تحدّث عن نفسه في بداية حياته ومرحلة هجرته إلى الغرب، فإنّه يعود مجدّداً إلى الإسلام الأوّل "وكانت هناك إشراقات تغري بأن أعود إلى بيتي الأوّل، بيتي الذي سمعت فيه صوت القرآن يُتلى من الفجر يصدق به والدي^{٢٦}، فحنين الراوي متجذّر إلى طفولته الأولى.

تظهر على سطح الرواية علاقة الانتماء باللغة "فهني المرتكز في بناء المجتمعات...

٢٢ بدوي، عبدالرحمن. دراسات في الفلسفة الوجودية، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٠)، ٢١١.

٢٣ أوريد، رواء مكّة، ١٤٢.

٢٤ أوريد، ١٤٢.

٢٥ الألويسي، شهاب الدين. روح المعاني مج ١، تحقيق. علي عطية، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤)، ٣٥٤.

٢٦ أوريد، رواء مكّة، ٤٩.

واللُّغة العربيَّة هي لغة الدين والعبادة وإنَّ الانتفاء إلى اللغة هو انتفاء إلى وجود معيَّن^{٤٧}، لذلك كُثِرَ في الرواية الحديث عن اللُّغة "لم يكن اهتمامي باللُّغة أية لغة عبثاً، بل لأنَّها مؤشِّر لأشياء أعمق"^{٤٨}، إلَّا أنَّ ثقل الانتفاء الأكبر كان في تأدية فريضة الحجِّ هذه الفريضة التي يجتمع فيها المسلمون في مدينة مَكَّة المكرَّمة تلك المدينة التي حملت الرواية اسمها، فالهدف الرئيس من الحجِّ هو الانتفاء.

ينبثق من بين طيَّات الحجِّ التوحيد وهو ركنٌ أساسيٌّ في الإسلام "فالتوحيد يحقِّق الإنسان لنفسه كلَّ احتياجاته الضروريَّة ولو عزله ونبذه الآخرون فالتوحيد يكفيه في تحقيق ذلك... إذ تتحقَّق الحاجة إلى الانتفاء لربِّ السماوات والأرض"^{٤٩}، وهذه المعاني هي التي أدركها الراوي "أنظر إلى جموع الساعين يمشون في رفق ثمَّ ما يلبثون أن يهرولوا، هل لكلِّ ما أرى من معنى؟ وفجأةً وقفت وأنا أردِّد بلى، وهل الحياة إلَّا تلبيةً لنداء الله، له وحده لا شريك له في كلِّ مكان وكلِّ زمان... ومشيت لخطوات وأنا أردِّد بالفرنسيَّة: أنا مسلم"^{٥٠}، شكَّل التوحيد مقدِّمةً لارتباط الراوي بالإسلام وهذا ما تعزَّز من خلال ترديده عبارة: أنا مسلم إلَّا أنَّه يقوِّي علاقته بالانتفاء إلى الإسلام في مرحلة متقدِّمة وهي النطق بالتكبير وهو مختص بالعلو والسمو، يستحضر الراوي الإسلام من علوٍّ ولذلك يرى في إدراك معنى التكبير تحوُّلاً كبيراً في حياته "وتحوَّلت أصبح حياتي معنى... أدركت معنى الله أكبر... كنت منقبضاً فأصبحت منشرحاً كنت أخشى الحياة وصروفها وأضحيت أهنأ منها ومن أحابيلها... فذاك الرِّواء غيَّر حياتي رأساً على عقب... إخواني إخوة إيمان ومن يردِّدون معي النداء نداء "الله أكبر"^{٥١}.

٤٧ الغالي، ناصر. اللغة العربية في المنظَّمات الدوليَّة، ط ١ (السَّعوديَّة: مجمع الملك سلمان، ٢٠٢٢)، ٢٠.

٤٨ أوريد، رواء مَكَّة، ٥١.

٤٩ القيسي، مروان. من مضامين التوحيد النفسية والتربوية، ط ١ (بيروت: دار كتاب ناشرون، ٢٠١١)، ١٥.

٥٠ أوريد، رواء مَكَّة، ٩٠.

٥١ أوريد، رواء مَكَّة، ٩٣.

تظهر كلمة الانتهاء في عبارة للراوي وهو يلخص فيها فريضة الحج "أودّي مناسك الحجّ لأرسم حدّاً لمرحلة، لأعبر عن انتهاء ودافعي شعوراً مستقى من تربيتي ومستقى من لغز الحياة والكون... "ليكن اللهم ليكن" يتلوه الحاج أو المعتمر، وهو يتجاوز الإقرار إلى الاستجابة إلى تلبية النداء، وهي عودة النفس إلى ذاتها إلى حقيقتها في الله مرجعنا، وإنّا إليه راجعون"^{٥٢}، وفي الواقع تتلاقى هذه الرؤية مع واحدة من أهداف أداء هذه الفريضة الدينيّة "فالكعبة المشرفة هي القبلة وهي بيت الله العتيق، فالحاجّ وهو يرى الكعبة يتذكّر أنّ هذا البيت هو أوّل بيت أقيم في الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى... فالمسلم وهو يطوف بالكعبة يشعر بارتباطه بتلك الأسرة المسلمة المباركة وانتمائه إليها، وأنّ المسلمين عبر تاريخ البشريّة عائلة واحدة وما هذه الأمّة إلّا امتداد لها فيفتخر بهذا الانتماء"^{٥٣}.

ينشق من بين ثنايا ثيمة الانتماء إلى الإسلام تمثّل شخصيّة النبيّ محمد بوصفه قائداً هذا الذي جاء "ليوحّد شعباً من القبائل ويدفع بهم إلى خارج الصحراء، بعد أن حمّلهم كلمة الله، وكلمة الله ليست كما يراها كثير من الناس في حدود ما شرع من عباداتٍ ومعاملات... بل تلك الحكمة العريضة الشاملة التي تنفذ من خلالها إلى الفهم الكونيّ... وأوّل معارج هذه الحكمة أن تبين موقع الرسالة المحمّديّة في إطار السياق التاريخيّ لعلاقة الغيب بالأرض كما يطرحها القرآن نفسه"^{٥٤}، تتلاقى هذه الفكرة مع ما يطرحه الراوي "أدركت شيئاً لم أنتبه له في حياتي قطّ، هو أنّ رسول الله رفيقي في الحياة، ذاك اليتيم الذي هزأ به صناديد قريش ذلك الفتى ذاك الأمين أضحى رفيقي ومستشاري بل القائد الأعلى"^{٥٥}. ارتباطاً بما سبق تبدو صورة التحوّل الأخير للراوي في ذوبانه في صورة الجماعة وهذا ما

٥٢ أوريد، ٩٧.

٥٣ لعزوري، مصطفى. ثقافة الحجّ، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ٤٨.

٥٤ الحاج، محمد أحمد. جدلية الغيب والإنسان الطبيعة، ط ١ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥)، ٧٤.

٥٥ أوريد، رواء مكّة، ١٨١.

عبر عنه في أواخر الرواية قائلاً: "أي نعم، لم يكن حجّي مكاءً ولا تصدية، كان لقاءً، لقاءً لذاتي، ولقاءً للجماعة، أي نعم لا أفصل نفسي عن الجماعة... وتلك أسمى مراتب الحجّ وهي لا يمكن إلا أن تكون مرّة واحدة اكتشاف المرء لذاته... حياتي تغيّرت منذ ذلك التاريخ... ذلك الكشف الذي جعلني أنهض وأردّد في رفق: "وإنّي من المسلمين"^{٥٦}.

يختتم بهذه الخلاصة رحلته ورؤيته لمكّة بهذا الرواء الذي عبر عنه في العتبة الثانية في الرواية "إنّها الكعبة دلالة تقويّ بصيرة المتبصّر وتسدّد فكرة المتفكّر"، فاختزل المكان بثقله الأكبر التراثي والديني وهو الكعبة التي كانت منبعاً لتغيّراته.

الخلاصة:

شكّلت رواية "رواء مكّة" منبعًا لتحوّلات عديدة في فكر الراوي وأفكاره، كانت فريضة الحجّ والتدبّر في أبعادها ودلالاتها هي العامل المبدّل في تنظيم هذا التحوّل وإن كان لم يخلُ من صراعاتٍ، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج يمكن إيجازها في الآتي:

- تخرج العبادات الدينيّة من بعدها الشكليّ الطقوسيّ إلى الغاية المرادة منها وهي إحداث تبدّل وتحوّل في الإنسان إن أمعن الشخص في دلالاتها وأبعادها.
- أدرك الراوي دلالة المكان الذي أراده الله تعالى مشتركاً لجميع المسلمين وتعبّدهم به وسماه بيتاً لهم، وهو ليس مكّة فحسب بل الكعبة المشرفة.
- اتخذت الرواية جانب الصراع الأيديولوجيّ فكان لهذا التفاعل في نفس الراوي وبين التمثّلات التي رآها من عقله أو الشهوة أو الشيطان، فالانتصار عليها جانباً مهماً في بناء أسس هذا التحوّل الكبير.
- ولا تدّعي هذه المقاربة أنّها ألّمت بالرواية من جوانبها العديدة التي تستحقّ الدراسة، ولكنّها تفتح الباب لباحثين آخرين يروون فيها نوافذ جديدة ومن ذلك موضوع "التناصّ في رواية رواء مكّة".

المصادر:

القرآن الكريم

الخولي، يمنى. الوجودية الدينية. د.ط.

القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨.

الصلتي، سعيد. وجوه البطل وأقنعه في

الرواية العمانية. ط١. الأردن: الجمعية

العمانية للكتاب، ٢٠٢٢.

العروي، عبدالله. مفهوم الأيديولوجيا. ط١.

المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.

الغالي، ناصر. اللغة العربية في المنظّمات

الدوليّة. ط١. السّعوديّة: مجمع الملك

سلمان، ٢٠٢٢.

الفراييدي. معجم العين ج١. تحقيق

عبدالحميد هنداوي. ط١. بيروت: دار

الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

القيسي، مروان. من مضامين التوحيد

النفسية والتربوية. ط١. بيروت: دار كتاب

ناشرون، ٢٠١١.

بدوي، عبدالرحمن. دراسات في الفلسفة

الوجودية. ط١. بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات، ١٩٨٠.

برو، فيليب. علم الاجتماع السياسي. ترجمة

محمّد صاصيلا. ط١. بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات، ١٩٩٨.

أوريد، حسن. رواء مكة. ط١. بيروت: المركز

الثقافي العربي، ٢٠١٩.

ابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير

(تفسير ابن عاشور). تونس: الدار

التونسية، ١٩٨٤.

ابن منظور. لسان العرب مج ١. تحقيق

يوسف البقاعي. ط١. بيروت: مؤسسة

الأعلمي، ٢٠٠٥.

الآلوسي، شهاب الدين. روح المعاني مج ١.

تحقيق علي عطية. ط١. بيروت: دار

الكتب العلمية، ٢٠١٤.

الجبوري، عماد الدين. الزمن. ط١. لندن: إي

كتب، ٢٠٢٠.

الجماعي، صلاح الدين. الاغتراب النفسي

الاجتماعي. ط١. الأردن: دارزهران، ٢٠١٠.

الحاج، محمد أحمد. جدلية الغيب والإنسان

الطبيعة. ط١. بيروت: دارالهادي، ٢٠٠٥.

الخفاف، إيمان. الضغوط النفسية. ط١.

الأردن: دار غيداء، ٢٠١٩.

الخولي، يمنى. الحرّية الإنسانية والعلم. د.ط.

مصر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٢.

- حسن, عبدالكريم. المنهج الموضوعي. ط٣. لحمداني, حميد. سحر الموضوع. ط١. المغرب: بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات, ٢٠٠٦.
- عامري, سامي. مشكلة الشرّ ووجود الله. ط٢. السَّعُودِيَّة: مركز تكوين, ٢٠١٦. لعزوري, مصطفى. ثقافة الحجّ. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية, ٢٠٠٦.
- Richard, Jean pierre. Poésie et Profendeur. du seuil, 1959. عبدالله, إبراهيم. موسوعة السرد العربيّ ج٢. د.ط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, ٢٠٠٨.
- علوش, سعيد. النقد الموضوعاتي. ط١. المغرب: شركة بابل للنشر, ١٩٨٩. كورتيس, جوزيف. مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية. ترجمة جمال حضري. الجزائر: منشورات الاختلاف, ٢٠٠٧.

References

- The Glorious Qur'an
- Abdallah, I. (2008). Encyclopedia of Arabic Narrative. (Vol. 2). Arab Institute for Research and Publishing.
- Al-Alusi, S. D. (2014). Ruh al-Ma'ani [Essence of Meanings] (Vol. 1). (A. Attia, Ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Arawi, A. (1980). The Concept of Ideology (1st ed.). Arab Cultural Center.
- Al-Frahidi. (2003). Mu'jam Al-Ain (Vol. 1). (A. Hindawi, Ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Ghali, N. (2022). The Arabic Language in International Organizations (1st ed.). King Salman Complex.
- Al-Haj, M. A. (2005). The Dialectic of the Unseen, Man, and Nature (1st ed.). Dar Al-Hadi.
- Al-Jamai, S. D. (2010). Psycho-Social Alienation (1st ed.). Dar Zahran.
- Al-Jabouri, I. (2020). Time (1st ed.). E-Kutub.
- Al-Kaffaf, I. (2019). Psychological Pressures (1st ed.). Dar Ghaidaa.
- Al-Khouli, Y. (2018). Religious Existentialism. Hindawi Foundation. Cairo.
- Al-Khouli, Y. (2022). Human Freedom and Science. Hindawi Foundation. Egypt.
- Al-Qaisi, M. (2011). From the Psychological and Educational Implications of Monotheism (1st ed.). Dar Kitab Nashiroun.
- Al-Salti, S. (2022). Faces of the Hero and His Masks in the Omani Novel (1st ed.). Omani Writers Association.

- Aloush, S. (1989). Thematic Criticism (1st ed.). Babel Publishing Company.
- Aourid, H. (2019). Rawa' Makkah (1st ed.). Arab Cultural Center.
- A'mri, S. (2016). The Problem of Evil and the Existence of Allah (2nd ed.). Takwin Center.
- Badawi, A. (1980). Studies in Existential Philosophy (1st ed.). Arab Institute for Studies.
- Braud, P. (1998). Political Sociology (1st ed.). (M. Sasila, Trans.). University Foundation for Studies.
- Hassan, A. (2006). The Objective Method (3rd ed.). University Foundation for Studies.
- Ibn Ashour, T. (1984). Al-Tahrir wa Al-Tanwir (Tafsir Ibn Ashour). Tunisian Publishing House.
- Ibn Mandhur. (2005). Lisan al-Arab [Arab Tongue] (Vol. 1). (Y. Al-Baqai, Ed.). Al-Alami Foundation.
- Ibn Taymiyyah. (1994). Majmu' al-Fatawa (Vol. 2). (A. Al-Jazzar, Ed.). Dar Al-Manar.
- Curtis, J. (2007). Introduction to Narrative and Discursive Semiotics. (J. Hadari, Trans.). Mansurat Al-Ikhtilaf [Difference Publications].
- Lahmadani, H. (1990). The Magic of the Subject (1st ed.). Casablanca.
- Lazouri, M. (2006). Culture of Hajj (1st ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Richard, J. P. (1959). Poésie et Profondeur. du Seuil.