الشجرة بوصفها عنصرًا روائيًا : دراسة في رواية أمل الفاران (غواصو الأحقاف)

دلال بنت بندر المالكي (*)
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(قدم للنشر في 1444/2/11هـ، وقبل للنشر في 1444/6/25هـ)

ملخص : يشتغل هذا البحث على دراسة أشكال حضور الشجرة في رواية أمل الفاران (غواصو الأحقاف)؛ وذلك بوصفها عنصرًا روائيًا؛ تكشف محفزاته مرة عن الشخصية أو الزمان أو المكان.
وتحتفي هذه الرواية بأربعة أنواع من الشجر وهي: النخيل، والسمر، التين والأثل، ويعالج البحث أبعاد هذه الأنواع ثقافيًا واجتماعيًا وأسطوريًا، وتجتمع هذه البنى الثلاث في حدث واحد هو اجتماع أهالي العقيق عند شجرة السمر (مريفه) بوصفها مكانًا وشهادتها على العهد بوصفها أمًا شخصية، لإتمام العهد إلى مدته والعودة إلى موسم صرام النخيل بوصفها زمنًا.
وتنطلق أهمية دراسة الشجرة في رواية (غواصو الأحقاف) من أهميتها في حياة أهالي العقيق بوصفها طريقًا إلى الحياة والسلطة والأمان، وهي بهذا الوصف تؤدي دورها في البنية الروائية، بحسب ظهورها عنصرًا من عناصر النص الروائي ودون تفضيل تجسيد على آخر.
ويهدف البحث إلى وصف أنماط الشخصية الروائية، والكشف عن أنواع الزمن الروائي الذي صورته الشجرة، وتصنيف المكان الروائي عبر أيقونة واحدة هي الشجرة، بوصفها عنصرًا روائيًا.

كلمات مفتاحية: المكونات الروائية، أمل الفاران، الرواية، الشخصية الروائية، الزمن المكان.

*****

The tree as a narrative element: A study in the novel of Amal Al-Faraan (ghwaasu al'ahqafi)

Dalal Bander Al-malki. (*)
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

(Received 7/9/2022, accepted 18/1/2023)

Abstract: This research deals with the study of the forms of the presence of the tree in the novel by Amal Al-Faran (The Divers of Al-Ahqaf) as a narrative element that reveals elements related to character, time, or place. The importance of studying the tree in the novel (Al-Ahqaf Divers) stems from its importance in the lives of the people of the agate as a path to life, power, and security. In this description, it plays its role in the narrative structure according to its appearance as an element of the narrative text, without giving preference to one embodiment over another. The current study aims to describe the types of fictional characters, reveal the types of narrative time depicted by the tree, and classify the fictional place through one icon, which is the tree.

Keywords: novel components, Amal Al-Farran, novel, novelist character, time and place.

(*) للمراسلة:

أستاذ مشارك قسم اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية رمز بريدي 14929 الرقم الإضافي 4432، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(*) Corresponding Author:

Department of Arabic language, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University .P.O. Box: 14929 Code4432 Riyadh Kingdom of Saudi Arabia.

DOI: 10.12816/0061532

e-mail:dbm1399@hotmail.com

مقدمة

ينهض هذا البحث على دراسة أشكال حضور الشجرة في رواية أمل الفاران[1] (غواصو الأحقاف) الصادرة عن دار جداول في طبعتها الأولى عام 2016؛ وذلك بوصفها عنصرًا روائيًا؛ حيث يعالج تمثيلات الشجرة وأنواعها، وآليات تشكيلها بوصفها بنية ذات أبعاد متعددة تهيمن على توصيفها محفزات مساندة، وبحسب سيطرة كل محفز تؤدي الشجرة دورها البنائي، بحيث توجه تلك المحفزات إحدى البنى المقصودة وهي: الشخصية أو الزمان أو المكان فتصير إحداهما متنًا فيما تصبح البنيتان الأخريان محفزًا للبنية البارزة.

وتحتفي هذه الرواية بأربعة أنواع من الشجر وهي: النخيل، والسمر، التين والأثل، ويعالج البحث أبعاد هذه الأنواع ثقافيًا واجتماعيًا وأسطوريًا، وتجتمع هذه البنى الثلاث في حدث واحد هو اجتماع أهالي العقيق عند شجرة السمر (مريفه) بوصفها مكانًا وشهادتها على العهد بوصفها الأم إحدى الشخصيات التي تجسدها الشجرة أو بوصفها زمنًا يبدأ منها انعقاد العهد وإليها انتهاء مدته.

أهمية الدراسة:

تنطلق أهمية دراسة الشجرة في رواية (غواصو الأحقاف) من أهميتها في حياة أهالي العقيق بوصفها طريقًا إلى الحياة والسلطة والأمان، فهي بهذا الوصف تؤدي دورها في البنية الروائية، بحسب ظهورها عنصرًا من عناصر النص الروائي ودون تفضيل تجسيد على آخر.

الدراسات السابقة:

لم يقف البحث على دراسات سابقة تناولت الشجرة في الأدب عامةً والرواية خاصةً، مع وجود روايات عربية عديدة احتفت بأنواع الشجر المختلفة التي تظهر في عناوين روايات مختلفة ليس ثمة مجال لحصرها إضافةً إلى المكانة الدينية والثقافية والأسطورية للأشجار في المخيلة العربية التي ترى في الأشجار رمزًا للحياة والغواية معًا.

أهداف الدراسة:

يهدف البحث إلى ما يلي:

1-وصف أنماط الشخصية الروائية التي جسدتها الشجرة.

2-الكشف عن أنواع الزمن الروائي الذي صورته الشجرة.

3-تصنيف المكان الروائي بوصفه عنصرًا روائيًا.

1. أمل ناصر الفاران روائية سعودية، عملت في مجال التدريس، والكتابة الصحفية، حيث كتبت في جريدتي الجزيرة والشرق، لها العديد من الروايات منها: روحها الموشومة به، كائنات من طرب، ولها مجموعات قصصية مثل: وحدي في البيت، الفتاة التي لم تعد تكبر في ألبوم الصور، حصلت على المركز الثاني في جائزة الشارقة للإبداع العربي عن روايتها روحها الموشومة به عام 2004، ووصلت إلى القائمة القصيرة في جائزة الشيخ زايد للكتاب عن رواية غواصو الأحقاف عام 2019، وقد تحولت هذه الرواية إلى مسلسل تلفزيوني، هو الزاهرية الذي عرض في رمضان 2022 على القناة السعودية الأولى.

تساؤلات الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

1. ما أنماط الشخصية الروائية التي جسدتها الشجرة؟
2. ما أنواع الزمن الروائي الذي صورته الشجرة؟
3. كيف صُنف المكان الروائي بوصفه عنصرًا روائيًا؟

محاور الدراسة:

مدخل: الشجرة أولية التكوين/ مرجعية رمزية

أولًا: الشجرة بوصفها شخصية روائية.

ثانيًا: الشجرة بوصفها زمنًا روائيًا.

ثالثًا: الشجرة بوصفها مكانًا روائيًا.

المنهج: يتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ وهو المنهج الذي استدعته طبيعة الموضوع، ويساعد على الإجابة عن التساؤلات المطروحة ويحقق أهداف الدراسة، كما سيفيد من المنهج السيميائي الذي سيظهر في مواضع مختلفة من البحث.

مدخل: الشجرة أولية التكوين/ مرجعية رمزية

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مضمونها الوعي بالحمولات الثقافية والدينية والفلسفية التي تحملها أيقونة الشجرة في الوعيين الجمعي والفردي؛ وبالتالي يأتي حضورها المتعدّد في الرواية بوصفها مكونًا مزدوجًا من مكونات النص الروائي، وفي هذا تأكيد على رسوخ مكانتها، واتساع مفهوم العلاقة والترابط وانصهارها داخل البناء الروائي حتى أصبحت عنصرًا روائيًّا.

وتبدأ الدراسة معالجة هذه الأيقونة انطلاقًا من العام وصولاً إلى الخاص؛ ويقصد بالعام الشجرة بمعناها ودلالاتها ورموزها، ثم الانطلاق إلى الخاص الذي يتناول أشجارًا معينة وردت في الرواية محل الدراسة، ولكل نوع مكانته ووظيفته.

في حد الشجرة لغةً: من أوليات المعنى في دلالة الشجرة ما يقدّمه لسان العرب في التعريف المعجمي، وهو المعنى الذي اتفقت عليه المعاجم اللغوية، ويبدأ ابن منظور بإيضاح جنس مفردة الشجرة إفرادًا وجمعًا، فيقول:

مفردة شجر: الشجرة الواحدة تجمع على الشجر والشجرات والأشجار، والمجتمع الكثير منه في منبته شجراء. والشجر من النبات ما قام على ساق؛ وقيل: الشجر كل ما سما بنفسه، دقّ أو جلّ، قاوم الشتاء أو عجز عنه، والواحدة من كلّ ذلك شجرة وشِجرة. وأرض شجرة وشجيرة وشجراء: كثيرة الشجر (ابن منظور، 1990، ص (394.

وتحضر الشجرة في رواية أمل الفاران (غواصو الأحقاف) حضورًا فاعلاً متنوعًا بتنوع

الأشجار فيها، وكل نوع فيها يُعدّ رمزًا تتكشف دلالاته بالتأويل والتحليل، ويبرز نوعان بين جميع الأنواع لما يحملانه من قداسة اجتماعية تكونت بفعل الاحتياج الروحي والاقتصادي لهما؛ وهما:

1. أشجار النخيل.
2. وشجر السمر.

يكتشف الباحث في المعجم اللغوي عن المادة اللغوية (ن-خ-ل) صيغًا واشتقاقات متعددة؛ منها ما أورده ابن منظور:

فالنخلة: نخل الشيء ينخله نخلاً وتنخله وانتخله: صفّاه واختاره؛ وكل ما صُفِّيَ ليُعْزَل لُبَابه فقد انتخل وتنخل، والنخالة: ما تنخل به. والنخل: تنخيلك الدقيق بالمنخل لتعزل نخاله عن لبابه. والنخلة: شجرة التمر، الجمع نخل ونخيل ونخلات، واستعار أبو حنيفة النخل لشجر النارجيل، وقال مرة يصف شجر الكاذي: هو نخلة في كل شيء من حليتها، وإنما يريد في كل ذلك أنه يشبه النخلة (ابن منظور، 1990، ص652).

وقد وردت مفردة النخلة في القرآن الكريم في أكثر من عشرين موضعًا، ولكنها وردت مرتين فقط بصيغة النخلة؛ الأولى: في قوله تعالى: (فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ) سورة مريم: 23.

والثانية: في قوله تعالى: (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا) سورة مريم: 25.

أما السمر والسَّمُرة بضم الميم، فيقول عنه:

من شجر الطلح، والجمع سمر وسمرات، وأسمر في أدنى العدد، وتصغيره أسيمر. والسمر: ضرب من العضاه، وقيل من الشجر صغار الورق قصار الشوك، وله برمة صفراء يأكلها الناس، وليس في العضاه شيء أجود من السمر. وفي حديث أصحاب السمرة هي الشجرة التي كانت عندها بيعة الرضوان عام الحديبية (ابن منظور، 1990، ص379).

وهي الشجرة المقصودة في قوله تعالى: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا) سورة الفتح: 18.

وتتطابق الدلالات اللغوية مع معطيات الواقع المادي لوصف الأشجار المقصودة، وليست ثمة خلاف أو تباين على تلك الدلالات.

الشجرة / الرمز الديني

تعد الشجرة رمزًا مقدسًا في الأديان والكتب السماوية، وقد ورد ذِكْرها في مواضع متعددة من القرآن الكريم، ولكل موضع دلالته ومعناه الخاص، ومن هذه المواضع:

قال تعالى: (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ال ظَّالِمِينَ) سورة البقرة: 35.

قال تعالى: (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ال

ظَّالِمِينَ) سورة الأعراف:19.

قال تعالى: (مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ) سورة الأعراف: 20.

قال تعالى: (فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا) سورة الأعراف: 22.

قال تعالى: (وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ) سورة الأعراف: 22.

قال تعالى: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ) سورة القصص: 30.

قال تعالى: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) سورة الفتح: 18.

قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) سورة إبراهيم: 24.

قال تعالى: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ) سورة إبراهيم: 26.

قال تعالى: (لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) سورة النحل: 10.

قال تعالى: (أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ) سورة النحل: 68.

قال تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ) سورة الإسراء: 60.

قال تعالى: (قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى) سورة طه: 120.

قال تعالى: (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) سورة الحج: 18.

قال تعالى: (وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ) سورة المؤمنون: 20.

قال تعالى: (كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ) سورة النور: 35.

قال تعالى: (فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا) سورة النمل: 60.

قال تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ) سورة يس: 80.

قال تعالى: (أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ) سورة الصافات: 62.

قال تعالى: (إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ) سورة الصافات: 62.

قال تعالى: (وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ) سورة الصافات: 146.

قال تعالى: (إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ) سورة الدخان: 43.

قال تعالى: (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) سورة الرحمن: 6.

وثمة دراسات متعددة تناولت حضور الشجرة وأنواعها في القرآن الكريم، وبسطت تلك الدراسات تحليل الشجرة إلى الأجزاء المتناسلة منها، وخصائصها وأحكام دلالاتها[1]، وسياقات

1. مثل: الشجرة الطيبة في الكتاب والسنة لأحمد بن علي أبو إسلام، الحرث والزرع في القرآن الكريم لجمال يوسف عبد الرحمن حسن قزمار، وشجرة الزيتون في القرآن الكريم دراسة صرفية لخديجة زبار عنيزان، وقفات مع الشجرة بين

ورودها المتباينة بحسب تصنيفها إلى شجرة الخلد، والشجرة الطيبة، والخبيثة، والمباركة، أو بحسب عدّها سببًا من أسباب النعيم أو العذاب، أو المعرفة والعلم، أو العهد والميثاق؛ فدلالاتها المتعددة في القرآن الكريم أوسع من أن تُحصيها الإشارة السريعة في هذا المدخل.

وتحضر الشجرة باسمها صريحًا في القرآن الكريم؛ مثل: شجرة الخلد[1]، وشجرة اليقطين[2]، وشجرة الزقوم[3]، وقد تحضر الشجرة مسندة إلى نبي من الأنبياء في أحداث خاصة به، كما تحضر الشجرة في سياق ضرب الأمثال، وقد تحضر الشجرة باسمها الخاص كالسدرة، واللينة، والأيكة، والنخل والتين والزيتون والعنب والرمان، وقد ترد الشجرة بأجزائها كالجذع والورقة والثمر.

وتحضر الشجرة في المرجعيتين الدينيتين اليهودية والنصرانية؛ «إذ تظهر أنواع من الأشجار التي لا ترد في القرآن الكريم مثل شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر، بالإضافة إلى الأشجار المقدسة الواردة في القرآن الكريم كالنخلة والتين والزيتون، وهي ترد لدلالات متعددة مثل الصحة والخصوبة والنصر والسلام والأمن» (صالح، 2012، ص19).

هكذا فإنه لا يوجد كتاب مقدّس أو أسطورة من الأساطير القديمة لم ترد فيها الشجرة بتسميتها بشكل خاص، أو ذِكرها على سبيل العموم، كما ترتبط كثير من العادات الشعبية في بعض الشعوب والثقافات بالأشجار.

الشجرة / الرمز الأسطوري

من الأساطير التي تحضر فيها الشجرة أسطورة الأخوين التي تروي أن باتا يخفي قلبه في شجرة أرز ثم:

يفارق مصر إلى وادي الأرز في لبنان، وأن الأرباب عوّضوه عن تضحيته بأنثى بارعة الجمال، أحبها وأخلص لها، ولكنها عاشرته على دَخَل، ربما لأنه أصبح عنينًا، ثم نقل البحر خصلة من شعرها إلى فرعون مصر، فسحره عِطْرها، وأرسل رُسله يبحثون عن صاحبتها، فقتلهم باتا إلا واحدًا عاد إليه يخبره بمقتل زملائه. فأرسل الفرعون إليه جماعة أخرى ومنهم امرأة عجوز تحمل إليها هداياه، فقبلت الزوجة عطاياه، وانجذبت إلى سلطانه، وصحبت رُسله، وسافرت إليه وتقربت منه، وأوحت إليه بإهلاك زوجها وقطع الشجرة التي ائتمنها على قلبه، فاستجاب الفرعون لكيدها، وأمر بقطع الشجرة فمات باتا، ولكن أخاه تنبّه

الآيات والنظريات لعمر عبد الوهاب الكحلة.

1. في قوله تعالى: (فوسوس إليه قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد) سورة طه: 120.
2. في قوله تعالى: (وأنبتنا عليه شجرة من يقطين) سورة الصافات: 146.
3. في قوله تعالى: (أذلك خير نزلاً أم شجرة الزقوم) سورة الصافات: 62.

إلى آية اعتكار كأس الجعة، فظل يبحث عن قلب أخيه ثلاث سنين حتى وجده ودعا للأرباب فبعثوه في خلق جديد، وأراد باتا أن يرد على زوجته عاقبة غدرها، فتنكّر لها في هيئة فحل شديد مرة، وهيئة شجرة مثمرة مرة، وكلما كشفت أمره حرّضت زوجها الفرعون على إهلاكه، ولكنها ظلت تحيا في نعيم فاتر وقلق متصل حتى غلب الحق، وعوّض الأرباب زوجها القديم بعرش مصر ومُلكها العريض، فقبض عليها وتحاكم معها إلى قضائه، فأدانوها ولقيت حتفها جزاء غدرها (صالح، 2012، ص89).

وتعد شخصية أوديب من أِشهر الأساطير اليونانية؛ وتشير إلى أن ابنًا يُولَد لملك مدينة طيبة وزوجته، يقتل أباه ويتزوج أمه، فيولد لهما صبي، ويقرران التخلص منه، لكن تأخذه الشفقة به: «فيربطه في شجرة من رجليه ويتركه، فإذا بِرَاعٍ يسمع أَنِينه فيتجه نحوه، ويفك أَسْره ويأسره بدوره... بسبب الشجرة يتحدد اسم أوديب» (أستييه، 2012، ص15). وتروي الأساطير أن العرب في الجاهلية إذا أراد أحدهم أن يسافر «عن خليلته عمد إلى هذه الشجرة، وشد غصنًا منها إلى الآخر وتركها، فإذا عاد من سفره ذهب إليها، فإن وجدهما بحالهما مشدودين استدل بهما على خيانتها» (الألوسي، 2009، ص316).

ويأتي تعدد الدراسات التي تناولت مفهوم الشجرة رمزًا ودلالةً؛ نظرًا لمكانتها وأهميتها لدى الإنسان، والتي تعود إلى أزمنة قديمة؛ وذلك منذ اغتذى بثمرها، واحتمى بجذعها، حتى تخيل إلياد (1988) «طريقة تكون الكون بحياة الشجر» (ص110)؛ لذا فلا غرابة أن رأى فيها تعبيرًا «عن الحياة وعن الشباب والخلود والحكمة» (إلياد، 1988، ص110).

وفي الثقافة الغربية يتحدث ديكارت عن الفلسفة بوصفها شجرة العلوم التي تمتد علاقتها بحياة الإنسان:

إن الفلسفة كلها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، جذعها الفيزياء، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي العلوم الأخرى التي ترتد إلى ثلاثة علوم رئيسية: هي الطب والميكانيكا والأخلاق، وأنا أعني بهذه الأخيرة أسمى أخلاق وأكملها، أي تلك التي تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى، التي هي أقصى مراتب الحكمة.

ولما كان المرء لا يجني الثمار من جذور الأشجار ولا من جذعها، بل من أطراف أغصانها فحسب؛ فإن الفائدة الكبرى التي تُجْنَى من الفلسفة تتوقف على أجزائها التي لا يتسنَّى للمرء تعلمها إلا في آخر المطاف (زكريا، 2019، ص95).

وتحيط الأساطير بالأشجار التي ترد في الرواية؛ حيث تمنح القداسة الاجتماعية والروحية

الأشجار مكانةً خاصةً ترتكز عليها العلاقات الإنسانية، وتحرض على الصراع المتسلسل؛ وعليه فإن الشجرة في رواية (غواصو الأحقاف) تحضر بوصفها أنموذجًا للإنسان، والمكان والزمان، ولكل حضور دلالته المختلفة الذي يحدّده السياق وملابساته.

أولاً: الشجرة بوصفها شخصية روائية

تُعدّ الشخصية عنصرًا أساسيًّا في البناء الروائي، تؤدي دورها بالتضافر مع عنصري الزمان والمكان اللذين يؤثران ويتأثران بها أيضًا.

ويعرف معجم السرديات الشخصية بأنها:

نظام ينشئه النص تدريجيًّا، لكنها لا تعدم في بداية ظهورها هوية عامة. فهي في البداية شكل أو بنية عامة، وكلما أضيف إليها خصائص أضحت معقدة غنية مرغبة من دون أن تفقد هويتها الأصلية، والمتلقي إذ يتلقى كمًّا غزيرًا من خصائص الشخصية الدلالية ينتقي ما يراه به أصلح. (القاضي وآخرون، 2010، ص271).

ويتسق مفهوم الشخصية (الشجرة) الذي سيأتي الحديث عنه مع مفهوم الشخصية عند لحمداني؛ حيث يقول:

إن الشخصية بمثابة دليل له وجهان؛ أحدهما دال والآخر مدلول، وهي تتميز عن الدليل اللغوي اللساني من حيث إنها ليست جاهزة سلفًا، ولكنها تحول إلى دليل، فقط ساعة بنائها في النص... وتكون الشخصية بمثابة دال من حيث إنها تتخذ عدة أسماء أو صفات تلخّص هويتها، أما الشخصية كمدلول فهي مجموع ما يقال عنها بواسطة جمل متفرقة في النص أو بواسطة تصريحاتها، وأقوالها، وسلوكها، وهكذا فإن صورتها لا تكتمل إلا عندما يكون النص الحكائي قد بلغ نهايته. (لحمداني، 1991، ص51).

وينسجم هذا مع رؤية النقاد الذين يرون أن الشخصية هي كائن من ورق: «ذلك لأن الشخصية تمتزج في وصفها بالخيال الفني للروائي وبمخزونه الثقافي، الذي يكون الشخصية ويصورها، فليس بالضرورة أن تكون الشخصية مطابقة للواقع، أو شخصية لها مقابل حقيقي، فهي من صنع خيال الروائي» (بارت، 1992، ص121).

ويظهر استقراء ملامح الشخصية الشجرة أن التعامل معها يكون وفق هامون (2013): «نسق من المعادلات المبرمجة، في أفق ضمان مقروئية النص» (ص39)، ولا تعطى الشخصية أهمية لكونها مشاركة في الأحداث فقط، ولكن: «لأنها تكشف عن موقف خاص من الحياة وطريقة معينة في الاستجابة للتجربة...» (ديتش، 2007، ص53).

وقد جرت العادة أن يأتي مصطلح الشخصية بوصفه مرادفًا للإنسان؛ ولكن تتعامل هذه

الدراسة مع شخصية غير إنسانية يتم أَنْسنتها، ورسم ملامحها وإبراز أبعادها بما يشبه الإنسان، فتصبح عنصرًا فاعلاً في الرواية؛ إذ تدور الأحداث ابتداءً بمباركة الشجرة (مريفه) خروج أبناء الحيين إلى الغوص، والتعاهد عندها بعدم اعتداء حي على الآخر لحين انتهاء مرحلة الغوص، لكن ما يلبث أحد الطرفين أن ينقض العهد، فتبدأ المعارك هذه المرة تستهدف أشجار (النخيل) بغرض موتها، وانقطاع أسباب الحياة عن أصحابها، وبرغم أن الشجرة ساكنة جامدة لا تتحرك في ذاتها؛ إلا أن جميع عناصر السرد تعمل على إبرازها وفرض وجودها؛ لأن مكانة إنسان الواحة من مكانة تلك الشجرة وقيمتها، فهي التي تمنحه السيادة.

ويعد الفارق الوحيد بين الشخصية الروائية التقليدية والشخصية الروائية التي تركز عليها الدراسة أن الشخصية التقليدية فاعلة بما تقدمه ذاتيًّا من أقوال وأفعال وسلوكيات تكشف عن طبائعها ومزاجها ونوعها، فيما تظهر الشخصية الروائية (الشجرة) بما يصفه ويعتقده عنها الآخر الإنسان وهو يدافع عنها حين تقف عاجزة عن الدفاع عن نفسها، وبذلك تؤخذ الشخصية على أنها: «شهادة على روح عصرها وعلى الظروف الاجتماعية التي سادت» (إيزر، 1999، ص18).

وتقدم الرواية الشجرة الشخصية في صور متعددة، تختلف بحسب السياقات الواردة فيها، وتتمثل هذه الصور فيما يلي:

1- الشجرة بوصفها إنسانًا

يجد الباحث في رواية «غواصو الأحقاف» أن الشجرة تمتلك العديد من الصفات التي يتمتع بها الكائن الحي عمومًا؛ وهي صفات تحضر منفردة في الكائن الحي كي تميزه عن غيره؛ لكن اجتماعها كاملة يحدث فقط مع الإنسان، مما جعل الرواية تستبدل العديد من الصفات النباتية بمصطلحات إنسانية يرى صبح (د.ت) : «عقلنتها وتوجيه الخطاب إليها» (ص126)، ويجد أحمد (2002) أن هذه الوسيلة تمتلك فاعلية في «تفسير الأحداث تفسيرًا داخليًّا متميزًا، وتصوير الحياة تصويرًا خلاقًا برؤية جديدة تتسم بالشمولية والإنسانية المطلقة» (ص8)، وهذه الصفات هي صفات إنسانية مشتركة بين المرأة والرجل؛ مع ملاحظة أن الرواية تعرض هذه الصفات بوصفها أصلاً في الشجرة، ومنها انتقلت إلى إنسان العقيق، وهي تتمثل في:

أ-الصبر: وهي صفة تمثل البعد النفسي للشجرة بوصفها إنسانًا، وقد اكتسب أبناء العقيق هذه الصفة من شجرة السمر التي تحيط بواحتهم؛ حيث تقول الفاران (2016): «أخذ أبناء العقيق من أشجار السمر حول واحتهم صبرها» (ص8)، واكتسابهم هذه الصفة من الشجرة يمنحهم الطاقة للقيام بالواجبات الإنسانية

اللازمة لاستمرار الحياة، وهي توفير الأمان، وسُبُل العيش.

ب-حفظ العهد: وهي صفة أخلاقية تتصف بها أشجار السمر، وتتسبب هذه الصفة في تأخر الطرف الآخر من أبناء الحي في الأخذ بالثأر تقديرًا للعهد الذي شهدته الشجرة:

لكنهم أخذوا منها خصلة أخرى. لا تزهر السمرة حتى تسقط أوراقها، وعهد أمانهم لم ينسج حتى أكلتهم الحرب بينهم، وبعد أن أنهكوا قواهم خفتت أصوات النعرات، ونبتت أصوات تذكّرهم بأصلهم الواحد وتبلبل ألسنتهم عما سواه. لقّنهم ناطقوهم عهدًا قصيرًا مرتجلاً، والعهد صقلته السنوات، وزخرفت كلماته ثم تثبت موعده ومكانه. (الفاران، 2016، ص8).

ج-الذاكرة؛ حيث استمدت الشجرة هذه الصفة من الإنسان مما جعل الشجرة تصبح شخصية روائية تستحضر الوقائع والأحداث التي وقعت في محيطها:

لولا ذاكرة الشجرة وقسماتهم المتشنجة لظنت أشجار السمر الفتية أن حلقة الرجال المستديرة تستدير حول وليمة أو على وشك أن ترقص سامرية. قبل أن توأد آخر التحايا نطق أسنّهم: نقول بسم الله. بعد المعاهدة انصرفوا وقد علقوا في فروع الشجرة شطر قسمهم الأهم: (علينا عهد الله وأمانه، والخائن يخونه الله)، وثّقوا معاهدة تأجيل الغضب، وبقيت الشجرة تنتظر مطرًا يأتي بنساء وعشاقهن[1]. (الفاران، 2016، ص9، 10)، وتعد الذاكرة جزءًا مهمًّا من التكوين النفسي للإنسان، وعليها يبنى السرد الروائي القائم على الاستحضار واسترجاع الأحداث.

د-أصل الانتساب: ويمنح الانتساب إلى المكان نزعة التملك والسيطرة، وهو ذو جانبين؛ سلبي وإيجابي بحسب الجانب الذي ينتسب إليه:

الأرض التي ينتمون إليها أقدم مما يتخرّصونه عن عمرها، لكنَّ سيرتها التي تَعنيهم تبدأ ببيت غرسه جدهم الأكبر في جبين الأحقاف؛ أنبت مانع بن هادي واحتهم (غرس نخله وخط بعقبه مسكنه الطيني)، وبعد موته بسنين امتد ذراع قصره غربًا ليصنع قصر ابنه الأصغر بنيان. (الفاران، 2016، ص10).

هـ-التسمية: يمثل الاسم العتبة الأولى في الوجود الإنساني، فهو بدلالته التعبيرية يحدد النوع والمرجعية والهوية، فالاسم قرينة تتعلق بالجسد والهوية، لذا تكثر الأساطير حول مطلق التسمية

1. هذا الصنيع يذكر بشجرة ذات أنواط في الجاهلية، ففي سنن الترمذي في باب ماجاء لتركبن سنن من كان قبلكم الحديث رقم 2180 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى حنين؛ مر بشجرة للمشركين – يقال لها: ذات أنواط- يعلقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يارسول الله! اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم:» سبحان الله هذا كما قال قو موسى:»اجعل لنا إلها كما لهم آلهمة" والذي نفسي بيده؛ لتركبن سنة من كان قبلكم"، صحيح سنن الترمذي، للإمام الحافظ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تأليف محمد ناصر الألباني، ج2، ص465، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 2000م. وثمة مخالفة عقدية أخرى هنا وهي إطلاق صفة الخيانة على الله وهذا لا يجوز بأي حال من الأحوال، تنزه الله تعالى عنه، وثمة مخالفات عقدية عديدة في الرواية تصدر بسبب جهل الطبقة الاجتماعية التي تناقش الرواية مشكلاتها.

على الشجرة مريفه:

آل هذال سيزعمون أن هذال هو من ألصق الاسم بالشجرة بعد ولادة أخيه غير الشقيق بنيان، سماها على اسم أمه ليغيظ ضرتها. الفوازيون لن يشككوا مثل آل بنيان في اسم امرأة مانع الأولى، لكن جبلهم الواقف عن يمين حي شقيقهم هذال يحلف أن تسمية الشجرة لم تكن خيارًا أرضيًّا، وأنها جاءت بعد أن بليت عظام مانع، وأن أحد أحفاد جدهم فواز مرضت له ابنتان بالجدري، وحين خاف العدوى على بقية أهل بيته أسند الصغيرتين لجذع شجرة سمر ومضى، وبعد ثلاث ليال هتف في أذنه هاتف يستفزعه بقطرة ماء عند مريفه للسقيمتين، حمل قربته واتجه للموضع الذي تركهما فيه، وجد إحداهما ميتة والأخرى على وشك أن تلحق بها.

حي آل بنيان سيتمسك بحكايته عن حبيبة عشقها جدهم بنيان، جاءته في المسيل فأذهلته، قالوا: إنه لم يعرف لها أهلاً ولا حيًّا، ولم ينجح في وصفها لأمه، انعقد لسان الشاب على اسمها وكلما سئل عن حاله ردد اسمها مريفه، فأدركت أمه أنها جنية عرشية، ثم صنعت من العزائم ما شفاه الله بها ورد عليه بصيرته. (الفاران، 2016، ص ص11-12).

وفيما كانت تدور الأساطير حول تسمية شجرة السمر مريفه، كانت الأماكن تسمى باسم الأُثل الذي يغرس على حواف البيوت، تقول الفاران (2016): «على القمة الأعلى قصر وثيل، سمي القصر بهذا الاسم جين بناه أحد أحفاد فواز وغرس على حوافه أشجار الأثل لتحيط بالقصر كسوار أخضر»(ص18).

2-الشجرة بوصفها امرأة

عنيت الدراسات النقدية بصورة المرأة والرموز الأنثوية ودلالاتها في الرواية العربية؛ نظرًا لمكانتها واحتفاء الروائيين بها بوصفها أداة فاعلة في تصوير الأبعاد الاجتماعية والسياسية والمسكوت عنه بشكل عام.

وتأتي الشجرة في رواية (غواصو الأحقاف) بوصفها شخصيةً روائيةً تعادل حضور المرأة في أكثر من موضع، وتتعدد نماذج المرأة الشجرة في هذه الرواية بحسب الصفات الأنثوية التي يتم تصنيفها وفقًا للسياق بالأم أو العمة أو المرأة الجسد بما تحمله من صفات جمالية جسدية أو تسميات أنثوية.

أ- نموذج الأم: وهو أول الشخصيات الأنثوية التي تظهر فيها الشجرة بشكل صريح؛ إذ يتفق أهالي الواحة من الواديين أن مريفه هي الشجرة الأم: تقول الفاران (2016) «بعد القهوة يسيلون عكس مجرى سيولهم، يقطعون شعابها التي تلتقي عند أكبر أشجار السمر (مريفة) زحفوا صوب الشجرة الأم» (ص9)، ويمنح الاسم هذه الأم خصائصها الفطرية من الرأفة

والحنو والقرب.

تكتسب مريفه صفة الأمومة فيما يحمله لها أبناء الحيين؛ إذ تكون الملجأ لهم كلما أَلَمَّ بهم أمر، فهذا شافي: «سمع الخبر ففرَّ به لمريفة، أشجار السلم تشبه مخاوفه؛ جذوعها الصفراء الخشنة كجلد ضب لا تستر عن أيّ عين خضرة الحياة في قلبها، متفرعة من منبتها متشابكة، وأشواكها الطويلة موجهة لفروعها، أزهارها الصفراء تومئ له» (الفاران، 2016، ص255).

وتقترب النخيل من الأمهات أكثر حين يصبح حفيف جريدها دعوات ترافق أبنائها المغادرين إلى الغوص، تقول الفاران (2016): «حفيف جريد النخيل في الليل فأشبه بابتهالات الأمهات» (ص7)، وهي الدعوات التي تشعر بما وراء ذلك الغياب من مخاوف.

وثمة علاقة قوية بين الأم الدعامة المعنوية للبيت، وجذوع النخل الدعامة المادية التي تنظم أركانه الثابتة؛ إذ يصبح البيت بتلك الأركان الثابتة من النخل صورةً أخرى من الأم التي أقامته ولا يشبه أحدًا سواها:

عشة آل صالح لا تشبه إلا نفلا وأمها، قبل أن يموت صالح بسنة ركز مع ابنه جذوع نخل أربعة، ثم سقّفاها بالأثل والسعف، وشدّا تاليه على جانبيها بالليف. أسلما العشة لنفلا وأمها. ردمت أيديهما أرض العشة برمل مسيلهم، بنتا عتبتين لمدخلي العشة، ومدتا أطراف عنبة غضة صوب العشة حتى غدا العنب سقفها (الفاران، 2016، ص36).

هكذا تصبح نخلة البيت أُمًّا أخرى في التفافها حول أبنائها.

وتتشعب صورة النخلة الأم حتى تتجاوز معنى الأم البشرية إلى عالم الحيوان في تمثُّل صور لا يمكن أن يتوسع الروائي في وصفها مع الأم البشرية، وذلك حين تصبح عذوق النخيل ضروعًا جافَّة لشياه جائعة؛ كما يجدها شافي: «يفحص عذوق نخيله فيراها ضروع شياه عجاف، يذهله عن صرامها حنين لا يعرف البنياني كيف يصفه» (الفاران، 2016، ص255).

ب-نموذج العمة

ويأتي هذا النموذج تأكيدًا للمكانة التي تحتلها النخلة في الوعي الديني الجمعي، الذي تناقل حديث: «أكرموا عمتكم النخلة؛ فإنها خُلقت من فضلة طينة أبيكم آدم، وليس من الشجر شجرة أكرم على الله تعالى من شجرة ولدت تحتها مريم بنت عمران، فأطعموا نسائكم الولّد الرطب، فإن لم يكن رطب فتمر» (الألباني، 1988، ص 160).

ويستلهم هذا الحديث في وصف اعتناء أهل العقيق بالنخلة:

يعتني أهل العقيق بعمتهم النخلة، مع أول الخريف يعدلون أحواضها المستديرة لتخزن

الماء الذي ستدفعه جذورها لجذعها الفارع، بعد شهر يشذبون سعفها النامي من منابته تاركين كربًا أقصر من ذراع ليسهل لهم ارتقاءهم، ما يبقون عليه من تاج النخل يزيلون شوكه قبل أن تفلق أزهار لقاحه أكمامها، ينتظرون عذوقه حتى تثقل فيربطونها بالسعف لتكون في مستوى واحد، ويحمونها طوال العام من عبث الصبية بحكايات الجن في رؤوسها ليجنوا في القيظ ضمان عام. (الفاران، 2016، ص 127-128).

ويمنح هذا الوصف النخلة استقلالاً ذاتيًّا؛ حيث تصبح شخصيةً حازمةً تتحكم بأعمال أهالي العقيق المتعلقة بها وتحدد مكان العمل وزمانه وصفته: «لم تكن عمتهم النخلة لتسمح لهم بأكثر مما فعلوا، تلال ثمرها زاد مسافرهم ومقيمهم سنة كاملة... بعد العصر كانوا قد صرموا نصف النخيل، وعلا صوت أم جابر تدعوهم للعشاء، وتعلن إرجاء الباقي للغد» (الفاران، 2016، ص 112-113).

تجسّد الرواية النخلة في هذا المستوى امرأةً ذات سلطة مع ما تحمله دلالة العمة في المجتمعات من معنى العلو والاستعلاء، وبروز مكانتها القوية، ليس من حيث الجسد لكن من خلال الحزم، حتى يصبح أبناء الحي حماةً لها من الامتهان أو الأذى.

ج-نموذج الابنة

وترد الشجرة في الرؤى والأحلام حاملةً دلالة الابنة؛ يظهر ذلك في التينة التي رأتها بتلا في منامها وهي تقص رؤياها على أخيها جابر تطلب تأويله:

خير إن شاء الله! رأيتني في أرض خضراء... حتى أصل شجرة، كأنها تينة وتدلي عليَّ غصونها، وأنا أقطف وآكل. تحكي له نفلا وتفحص كل خلجة فيه... يشرد وهو يخطط الرمل بسبابته: خير.. خير، يمسح براحته ما خططه وينهض: لا تفكري كثيرًا. تشد ذيل ثوبه: لا والله ما أدعك حتى تخبرني.

عين جابر على بطنها: تفسيري يا بنت أبي ما هو بعلم، إنما هي صور أراها وصاحب الحلم يحكي، وما رأيته أنك تنجبين عيالاً رجالاً، لكن الخير الذي تنعمين به يكون على يد بنت قبلهم كلهم.

بقلق سألته نفلا: فلماذا كانت التينة نائية عن باقي الخضرة؟

أشاح أخوها بوجهه وتمتم: الله أعلم. (الفاران، 2016، ص170).

وتقدم الرواية الشجرة المؤولة بالابنة مرةً واحدةً فقط في هذا الموضع الذي تنوب فيه التينة عن بقية الأشجار، وهو الظهور الوحيد لهذا النوع من الأشجار أيضًا.

وبحسب اقتراب البنت لأهلها تأتي الدلالة بشجرة التين التي تدل في النص القرآني عن ابن كثير (د.ت) «على الستر وإخفاء السوء»

(ص168)، كما جاء في تفسير قوله تعالى: {وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ} سورة طه: 121.

ويبدو غريبًا ظهور هذه الشجرة في الرواية بالرغم من أنها ليست من أشجار المنطقة الصحراوية التي يُعْنَى بها، وهذا يتسق وتأويل الرؤيا بالفتاة الغريبة، وهذا يفسر عدم ظهورها في الرواية إلا هذه المرة ومرة أخرى في علاقة نفلا بالتينة: «على الجدول الساقي وقفت نفلا تتلفت في النخيل الذي شهد لعبهما طفلين، وتلمح التينة التي كان يسابقها على ثمارها، تختبئ خلفها حتى ينهي صلاته، وحين تشرق الشمس ويسلم تسحب أكمامها الطويلة مخلة أطرافها فيها، وتشد جيب ثوبها ليغطي رأسها» (الفاران، 2016، ص169).

د-نموذج المرأة الجسد

تتماس النخلة مع المرأة جسدًا في حالتين:

الأولى: الحرمة؛ إذ يتعامل أهل العقيق مع نخيلهم كما يتعاملون مع نسائهم ومحارمهم في اللباس والحجاب وفي اللقاح، فيحرصون على تغطيتها وحمايتها من نظر الأجانب واعتدائهم:

أملى الشيخ على عبيدهم توجيهات عاجلة بتغطية بئرهم، وتكميم عذوق النخيل. أمسك الشيخ ساعد العبد يهزها مع كل أمر ليحفظه، وبان في وجهه انزعاجه من رائحة ينزها جسد الشيخ من صديد جرحه. عموش يصوب توجيهات الأب دون أن يخطئه أمام العبيد: غطوا البئر، ونبهوا باقي الحي ليغطوا الآبار الأخرى، وانظروا إن كان النخيل قد أزهر فلقِّحوه وكمِّموه، وإلا فأشعلوا في الجريد اليابس كل يوم في النخيل لتبعدوا الجراد عنه. (الفاران، 2016، ص202).

الثانية: اكتمال البنية والجمال، ويظهر هذا في أكثر من موضع، ومنها التشابه بين ساق المرأة وشحم النخلة: «نفضت نفلا يديها، ورفعت ذيل ثوبها، وهذه المرة لم تخطئ عين خفرة رؤية الساق المبروم الذي له لون شحم نخلة، استحثتها نفلا بنظراتها لكن خفرة شدت بأصابعها ذيل ثوبها ودسته تحتها ناصبة ساقًا كرواق خيمة» (الفاران، 2016، ص103).

وأيضًا التشابه الجسدي في الطول:

تذكر شافي المرأة التي أصابت ابن الشيخ، جسدها الأقرب لجذع نخلة بطوله الفارع وانعدام تفاصيله، مقنعتها التي ارتفعت عن فتحة صدرها وهي تهوي بالعظم على رأس ابن الشيخ، وبياض العظم حين لطخه الدم القاني.

-الهذالية!

يفرح جمعان باهتمام صاحبه فيصرف الحديث باتجاهها: إي بالله الهذالية يقولون إنها بنت راشد.. اسمها فرجة.. هي جارة لابن صالح، وأبوها كان رفيقه في الغوص.» (الفاران، 2016، ص 160-161).

3-الشجرة بوصفها رجلاً

تظهر الشجرة بصورة مزدوجة تجمع بين المعنيين الأنثوي والذكوري، وقد تقدم الحديث عن الجزء الأول، وبقي الجزء الثاني، وهو الذي تظهر فيه الشجرة بما تحمله من صفات وإشارات تلمح إلى الصفات الذكورية، ولا تظهر بشكلها المباشر.

وتتجلى النخلة بوصفها معادلاً للرجل في إشارة رمزية تظهر في شكلها الأول على صورة الغلاف الذي تظهر فيه النخلة في أعلى الغلاف تعلو الباب الذي يعلو المرأة، وهذه العتبة:» تستحق استجلاء بواطنها، وفك شفراتها، وتحديد الإطار الذي يحيط بها»(العدواني، 2002، ص7).

وتحضر صورة الرجل في معنيين هما:

الأول: البطولة الذي تمثله شجرة السمر بوصفها شيخًا أو بطلاً وقائدًا بمواصفاتها الشكلية، وبإيحاءاتها الرمزية القيادية: وتظهر صورة شيخ القبيلة الشجرة مريفه في بُعدها الخارجي مشابهة للشيخ الرجل:

خرج آل هذال من حيهم، ونزل آل فواز عن جبلهم، وسبقهم البنيانيون الأقرب إلى مكان الشجرة. عرض جذع مريفه -من أي جهة استندوا عليه- أطول من رمح، وظلال عمامتها الغبراء يكفي رجال المعاهدة، وأوتادها في الرمل أضعاف فروعها. جاءوها وآخر قرون ثمارها بين أوراقها المغبرة تنتظر مثلهم المطر لتستسلم وتخر مخلية الفروع لأوراق موسم جديد. (الفاران، 2016، ص9).

فالاتكاء على السلاح رمحًا أو سيفًا ولبس العمامة والثبات والاكتفاء بالذات من أبرز الصفات التي يتصف بها شيخ القبيلة، لا سيما وأن الرواية لا تعرض هذه الشخصية بين بقية خصائصه، فغيابها إثبات حضور للشجرة مريفه الشيخ.

الثاني: الفحولة، وتمثل هذا المعنى النخلة، ويعد هذا المعنى أصيلاً في الجنس البشري؛ غير أن الرواية تقدمه أصيلاً في النخيل ينتقل منها إلى البشر:

فحل النخل أضخمها رأسًا وأطولها سعفًا، يكفي طلع فحل واحد نخيلاً كثيرة، لكن أزهارها الكثيرة لن تستدير حبات صغيرة خضراء، ولن تستطيل فتغدو رطبًا يشبع أهلها عامًا كاملاً إذا لم يلقحها فحل.

(شحموا الفحل) قولة تواصى بها الهذاليون حين وترهم أبو شافي في تناوب الغارات بين الفريقين... لفظ الابن حسرته: أبو شافي فحل ونحن؟ إناث؟

أراد أبوه أن يقلل من شأن الكلمة: ما سمعنا فنغضب.

يعني ما قيلت؟

هو فحل.. إن قيلت فما كذب قائلها، لكنها وصلتنا مع شامت فينا.. ما نقلها إلا لغرض في

نفسه.

تأكيد الأب على فكرة فحولة صاحبهم توغر صدر الابن أكثر: فحل؟ أم أنكم أنتم نفختموه ثم سميتموه عقيد حربكم. (الفاران، 2016، ص 108، 109).

علمًا بأن التشحيم المقصود هو طريقة من طرق التخصيب وهي طريقة قديمة عرفها البابليون: «وذلك بجمع طلع أزهار الذكور المخروطية الشكل فيشدونه في مكان يعين في أزهار الإناث، وهذا يؤدي بالطبع إلى زيادة المحاصيل» (البكر، 2013، ص6).

وتحمل الفحولة في هذا السياق دلالة البطولة والقوة والتمكن والسلطة، التي يُشار فيها إلى الرجل من خلال وصف النخيل في كناية ترفع شأن رجل وتخفض شأن آخر، كما أنها من جانب آخر تحمل معنى المشاركة بين المرأة والرجل في رمزية التكامل لاستمرار الحياة.

ثانيًا: الشجرة بوصفها زمنًا روائيًّا

يتجلى الزمن بوصفه مكونًا مرتهنًا بالخبرة الإنسانية التي تحاول تفسيره وتصنيفه، لذلك فهو يرتبط بالرواية التي هي مجموع الخبرة الإنسانية، وعن طريق الزمن تحقق الرواية حضورها المنطقي بواسطة العلاقات الزمانية المتشابكة، ومن هذا المنطلق تتعدد أنواع الزمن كأداة نقدية، ومنها: زمن القراءة وزمن الكتابة والزمنية القصصية، ويركز البحث على زمن السرد، وهو الذي خصّه القاضي (2010): «تحديد موقع الحكاية الزمني من الفعل السردي» (ص232) وعليه فقد ميز السرديون من هذه الزاوية بين أربعة أنماط من السرد هي: «السرد اللاحق، والسرد السابق، والسرد المتزامن، والسرد المدرج» (القاضي وآخرون، 2010، ص232).

ولأن هذه الدراسة ترتكز على المكونات الروائية الثلاثة وازدواجيتها في أيقونة واحدة هي الشجرة؛ فإن هذا المحور ينظر إلى الشجرة بوصفها مكونًا روائيًّا يطرح مشكلة الزمن في النص الروائي وأهميته؛ التي يقول عنها زايد (1988) «الزمن هو المادة المعنوية المجردة التي يتشكل منها إطار كل حياة، وحيّز كل فعل وكل حركة، والحق أنها ليست مجرد إطار، بل هي جزء لا يتجزأ من كل الموجودات، وكل وجوه حركتها ومظاهر سلوكها»(ص7) وتأتي أهمية الزمن في الرواية من أنه: «لحمة الحدث، وملح السرد، وصنو الحيز، وقوام الشخصية» (مرتاض،1998، ص270)

وتنتمي الشجرة الزمن إلى النمط الثاني من الأزمنة الذي حدده عزام (1996) بأنه: «وهو الزمن الحدثي» (ص16)، وهو زمن الأحداث الذي يغطي متتالية الوقائع، وهو زمن موضوعي، وتضبط الشجرة البنية الزمنية في عدة مواضع من الرواية، وهي:

1- تحديد العمر الزمني للأحداث الحربية التي تدور بين أحياء العقيق، تقول الفاران (2016): «ظل لغارات أحياء العقيق على بعضها بعضًا أكثر من ثلثي السنة، تمتد قبل لقاح النخيل حتى ينضج القيظ الرطب، ومع صرام النخيل يكنزون التمر والرماح» (ص8)، وهذه الحروب تفتتح بالمعاهدة ونقضها تحت شجرة السمر مريفه، وتعد هذه المعاهدة الزمنية الحد الفاصل بين الحرب والأمان.

2-يمثل الموسم الزراعي للنخلة موعدًا محددًا للحرب بين أحياء العقيق؛ إذ يتخذونه ميقاتًا زمنيًّا للأحداث التي حدثت أو ستحدث:

بعد القهوة يسيلون عكس مجرى سيولهم، يقطعون شعابها التي تلتقي عند أكبر أشجار السمر (مريفة) زحفوا صوب الشجرة الأم: خرج آل هذال من حيهم، ونزل آل فواز عن جبلهم، وسبقهم البنيانيون الأقرب إلى مكان الشجرة. عرض جذع مريفة -من أي جهة استندوا عليه- أطول من رمح، وظلال عمامتها الغبراء يكفي رجال المعاهدة، وأوتادها في الرمل أضعاف فروعها. جاءوها وآخر قرون ثمارها بين أوراقها المغبرة تنتظر مثلهم المطر لتستسلم وتخر مخلية الفروع لأوراق موسم جديد. (الفاران، 2016، ص9).

وخلال هذه الفترة الزمنية تجري الأحداث السردية المتتابعة زمنيًّا؛ إذ كما قال بحراوي (1990) «لا سرد بدون زمن» (ص117)؛ هكذا يعد الموسم الزراعي بين الزرع والحصاد المدى الزمني للحكاية، وخلال هذه الفترة يمهّد للأحداث الخطيرة التي سترد لاحقًا.

3- يماثل موسم الرطب الذي يترقبه أهل العقيق بشوق مراحل نمو شجعان الرجال ونضجهم في الحي:

شافي ضحك وخفض رأسه، لا يتذكر الحكاية ويعرف أنها ستخاطبه في حرب لا يريد أن تستمر لحظة، تحكي ويعارضها: الحرب ليست لي ولست لها.

تشيح قليلاً، ثم تعود فتقول: نساء حلي يلمزنني بهذه الكلمة. أتدري ماذا أقول لهن؟ أقول بعض النخل تطلع بلحها أول الموسم، لكن أفضل النخيل هي ما تطلع في أوسطه، وأنا يا ولدي أعرف أنك فحل هذه الحرب مهما نأيت عنها. (الفاران، 2016، ص91).

إن تاريخ هذه الشخصية المحورية وتقاطع نموها ونضجها مع نمو الشجرة وبلوغها موسم الحصاد يمثل امتدادًا وتتابعًا زمنيًّا للشجرة، يأتي في نمط التناوب والتوازي.

ولأن شافي أفضل الرجال ويماثل أفضل مواسم النخيل؛ فإنه يراقب هذا الموسم بعناية من يريد الظفر به:

موسم عناية طويل بالنخيل بدأ ويكاد ينتهي وشافي غافل عنه، لآلاف المرات ارتقى جمعان

كل نخلة عندهم، أزال أشواك جريدها قبل أن يلقحها، ثم عدل عذوق النخل حين نمت وثقلت، وها هو يجني رطبها... بعد سبع شوكات يقول له جمعان: آل فواز قد يدخلون الحرب بجانب بني هذال.. لو أرادت فسأكمن لعموش وأذبحه. (الفاران، 2016، ص 110).

وحضور الوعي بالزمن أو غيابه لا يمنع تدفقه، وهذا ما يحدث حين يغيب شافي عن موعد العناية بالنخيل، فيظهر أثر الزمن عليه وعلى النخيل، وهو بذلك يفسح المجال للتأويل وتعدد القراءات في هذا الأثر إيجابًا وسلبًا، وهي قراءات تضيء الحكاية الأصلية وتكملها وتتواتر زمنًا وحدثًا دون غياب لأثر الزمن.

4-يعد موسم النخل موعد زمنيًّا يربط بين الحرب ويؤدي دورًا في تحديد مواعيد الأفراح والزواج في العقيق:

زواج نفلا الوشيك يترافق مع موسم صرام النخيل، ويثير في شقيقها جابر مشاعر متضادة بين فرحه لها وإشفاقه على نفسه حين تبتعد، سيضيق به البيت والنخل إن خلا ممن يعتذر بأحاديثها عن دخول حجرته، وسيظل بين خفرة التي تريد قلبه، وأمه التي تلومه كلما انصرف...

-نفلا عرسها بعد يومين، وحلفت ألا تدخل وثيل حتى تعاوننا في الصرام.

تشرق وجوه الرجال وتترطب ألسنتهم بالثناء على البنت التي سيفقدها الحي كله. (الفاران، 2016، ص111).

وترفض نفلا الزواج قبل أن تصرم النخل مع أهلها، ويأتي ارتباط الزمن بالنخيل هنا دلالة على حدثين سعيدين هما: الزواج والصرام. ويحدث أن يصبح موعد الصرام موعدًا للهلاك؛ وذلك حين يتوعد آل فواز نخيل الصانع:

بعد أن يغادر الكهول تنوخ ألسن رفاقه في طرف نخيل أبي هليهل، قال صاحبه الأعرج: حظ الصانع طيب، نخيله سلمت من قشاش ثم من الجراد.

-إن حل صرامها نصبحها ونقطعها.

سهولة نطق الفكرة أخاف بعض من في المجلس: كيف نقطع نخله؟ هو جار آل هذال وصانعهم. (الفاران، 2016، ص111).

ويصبح هذا الزمن تمردًا على المعاهدة الزمنية المنعقدة على الأمان مادام الصرام لم يحن.

ثالثًا: الشجرة بوصفها مكانًا روائيًّا:

يعد المكان أحد المكونات الروائية ويُعرفه لحمداني (1991) بأنه: «الحيز الذي يتحرك فيه الأبطال أو يفترض أنهم يتحركون فيه» (ص62)، والمكان بوصفه عنصرًا روائيًّا يعد: «جزءًا من الفضاء المرجعي المنتمي إلى الفضاء في القصص، فأيًّا تكن أبعاد المكان وأيًّا يكن انتماؤه فإنه يتخذ مظهرًا دقيقًا للغاية» (القاضي وآخرون، 2010، ص418).

ويلازم الزمان المكان في تماسك البناء وفي الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة؛ لذلك يقول جينت (2002):»يحرص الروائي على إعطاء كل لحظة قوية، وكل مشهد إطارًا زمكانيًّا» (ص19)، وتأتي أهمية هذا التلازم من أن: «العلامات الزمانية لا تمنح دلالتها إلا في المكان، والمكان لا يدرك إلا في سياق الزمان، وبينهما يتنامى العالم المأخوذ من النص الروائي في بعديه المادي والمعنوي» (جنداري،2001، ص25). وتلازم الأمكنة الأزمنة في الرواية، ويؤثران معًا في الشخصية؛ إذ «المكان لا يتوقف حضوره على المستوى الحسي، وإنما يتغلغل عميقًا في الكائن الإنساني، حافرًا مسارات وأخاديد غائرة في مستويات الذات المختلفة ليصبح جزءًا صميمًا منها.» (حسين، 2000، ص60).

وتعد استفاضة الأوصاف الدقيقة في المكان تحديدًا شيئًا أساسيًا: «فلا نجيز القول إن الأمكنة التي يوردها المؤلف بشيء من السخاء، إنما توفر للقصة ديكورًا أو إطارًا أو مسرحًا؛ فالأمكنة الواردة في رواية من الروايات إنما تحقق تركيزًا فضائيًّا لألفاظها وعباراتها. فلا يعدو المكان كونه وسمًا. وليست وفرة الوصف من هذا المنظور سوى ظاهرة ثانوية» (جينت، 2002، ص74).

وقد حضرت الشجرة في الرواية في كثير من المواضع بوصفها عنصرًا روائيًّا مزدوجًا؛ وتمثل نسبة ورود الشجرة بوصفها مكانًا روائيًّا نسبة عالية يقول النصير (2010) «إذ يمثل المكان الأرضية التي تسيد عليها جزئيات العمل الروائي كله»(ص9)؛ هكذا يمكن تصنيف حضور الشجرة بوصفها مكانًا في عدة مستويات، هي:

1-الشجرة بوصفها مكانًا جغرافيًّا:

تأتي الشجرة بوصفها علامة على المكان الجغرافي بطبيعته الصحراوية، وذلك بورود الأنواع النباتية التي لا تظهر إلا في الصحراء، وهي في حضورها في ذلك المكان الذي بدأ يغادر صحراويته إلى الفضاء الزراعي تُعدّ حدًّا فاصلاً بين منطقتين جغرافيتين الوادي الذي بدأ ينزع إلى الحضارة ويغادر صحراويته من حيث طبيعة السكن والحياة والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، والصحراء التي ما تزال قابعة خلف ذلك الوادي، وبالتالي فإن طبيعة المكان الجغرافية تتحدد بما خلف ودون تلك الأشجار:

بعد القهوة يسيلون عكس مجرى سيولهم، يقطعون شعابها التي تلتقي عند أكبر أشجار السمر (مريفة) زحفوا صوب الشجرة الأم: خرج آل هذال من حيهم، ونزل آل فواز عن جبلهم، وسبقهم البنيانيون الأقرب إلى مكان الشجرة. عرض جذع مريفة -من أي جهة استندوا عليه- أطول من رمح، وظلال عمامتها الغبراء يكفي رجال المعاهدة، وأوتادها في

الرمل أضعاف فروعها. جاءوها وآخر قرون ثمارها بين أوراقها المغبرة تنتظر مثلهم المطر لتستسلم وتخر مخلية الفروع لأوراق موسم جديد (الفاران، 2016، ص9).

وتسهم الأشجار في تكوين الحدود الجغرافية للوطن الذي يقسم العقيق إلى حيين آل فواز وآل هذال؛ لكن اجتماعهم عند مريفة قبل الغوص يوحد أطرافهم؛ فبذلك تحمل الأشجار مفارقة المعنى بين الاتحاد والانفصال: «بعد مريفة في موضع تتمايز واحة النخيل وتتباعد الأحياء الثلاثة أتته أخبار الضربة، رجع لحيه فاستقبله نخله بما بقي من عبق اللقاح... يلوح له ثوب أمه بأعلى نخلة، يحييها بعلو صوته: أم جابر!»(الفاران، 2016، ص73).

وتحمل النخيل دلالةً مزدوجةً في دلالتها الجغرافية على المكان وملكيته لأفراد الحيين، وبالتالي فهي توجه السلطة المكانية لمالكي تلك الأرض التي تنبت عليها النخيل، وبتعدي تلك الأطراف تنطلق الصراعات بين الحيين.

ويرتبط بهذا التقسيم المكاني الذي تفرضه النخيل آبار المياه التي هي ضرورة الحياة للأشجار، ولأن الأشجار تمنح مالك المكان سلطةً فامتلاك الماء سبب حياة الأشجار سلطة أقوى، تتسبب في حدوث القتال حول امتلاكها، وهو ما يحدث حينما يقترح عموش على جابر فكرة حفر بئر في نخيله:

يعرف عموش هذا الجانب المسالم في شقيق زوجته ويحبه، ولكن انتظار الآخر قلة حيلة، يطرح الفوازي فكرته مختصرة على جابر: نحفر بئرًا في نخيلكم، اطلب همة ربعك معك، وأنا سأبعث لك من يساعد منا.. يومان وينبع الماء ولا تحتاجون بئر هادي.. إن جئتهم بهذا الاقتراح سيقولون لماذا نحفره في نخيلك؟

يرد عليهم: نخيلك الأقرب لآل بنيان، وجدولك الساقي كان موزع الماء الوحيد على نخيل آل هذال كلها، ولو حفرتم البئر في موضع آخر ستحتاجون لشق جداول طويلة، وهذا سيستغرق من الوقت ما لن تحتمله النخيل... وقبل المغيب يعلو غناء آل هذال وهم يحفرون البئر، يصل النشيد بني بنيان فيسمعون فيه وعيدًا يدك بيوتهم فوق رؤوس أهلها، كان حفر البئر وسيلة أمان للهذاليين، أما النشيد فترويع للحي الآخر ليظن خوف جاره أقل. (الفاران، 2016، ص140).

هكذا تصبح أشجار السمر والأثل حدودًا جغرافية للمكان، بل إن وثيل هو مكان اكتسب تسميته الجغرافية من كثرة نمو نبات الأثل فيه، تقول الفاران (2016) «قبل العصر يثور غبار في مدى الرؤية شرق مريفة، يسمعون الرغاء فيتسابق الصبيان والعبيد لعتبة وثيل، يرون الدابة الضخمة المقبلة، تستدير جهة الجبل محاذية مجرى السيل...» (ص180)، هكذا فإن المكان في واقعه الجغرافي يتكون من الطبيعة

وعناصرها المادية المكونة له.

2-الشجرة بوصفها مكانًا نفسيًّا:

ترد الشجرة بوصفها مكانًا نفسيًّا بما تحمله من معانٍ إيجابية من انتماء وقبول للمكان في كل حالاته حتى مع الخوف والحرب، ويمكن تحديد مشاعر المكان وفقًا لذلك إلى:

أ- الحب وهو الشعور الذي تمتلك به مفاتيح فهم الشخصيات من خلال المكان؛ إذ تخلق النخيل مكان الحب وتزين إغراءاته، وتقضي على الخوف الذي يمكن أن يهدد وجوده، فتصبح النخيل حارسًا يحافظ على التواصل السري بين شافي ومحبوبته بين أطرافها، فهي تخلق ظروف البقاء في المكان وأسبابه حتى وإن لم يمتلك تلك النخيل: «في نخيل جيرانهم ينتظر نفلا كل قايلة، ويسابقها لمريفة صبحًا وعشية متذرعًا بجمع الحطب...» (الفاران، 2016، ص69).

وتتأكد صفة المكان بالأشجار كما يقول المحادين (2001): «حاضن الوجود الإنساني وشطره الرئيسي» (ص20)، حين تسهم في كشف الشعور وتحرض على البوح به، يظهر ذلك في معرفة شافي شعور نفلا في ذلك المكان: «ببساطة يقترح جمعان: اعرف نيتها قابلها عند مريفة أو في المسيل.. تحرك.» (الفاران، 2016، ص70).

ب- الأمان وهو أحد المشاعر التي يترتب وجودها على وجود الحب قبلاً، وهو الشعور الذي تنشده الإنسانية، وحين يصبح صفة في المكان يغدو المكان ملجأ، وهذا ما وجدته خفرة في النخيل تقول الفاران (2016): «في النخيل تلوذ بأشجار القطن، وتتخفى خلف أغصان التين، وكلما اقترب باحث عنها خطوة اندست، حتى لم يعد لها قبل مغيب الشمس غير بئر هادي» (ص80)؛ لذا يقرر والداها انتزاعها منه وتزويجها؛ إذ لم يكن ارتباطها بأهلها أشد من ارتباطها بالمكان: «أبو خفرة قابض بيده على كمّها، يقودها بين النخيل وأمها تتبعها تمد العروس بالرداء الذي نقعته في الطيب يومين... بين النخيل قابلهم جابر وبندقه على كتفه» (الفاران، 2016، ص83).

وقد ترى الشخصية المكان بحسب الحالة النفسية وتطورها أو كما يرى عبد الفتاح (1982) «بأكثر من رؤية تبعًا لتطور المزاج النفسي والمكون الفكري» (ص80)، لكن النخيل تظل رمز المكان الآمن حتى في أشد الأوقات خوفًا وهي الحرب، إذ تستمر النخيل مكان اللقاء الودود زمن احتدام الحرب: «تقطعان النخيل وتستقبلهما بتلا وتتعجب بنت صالح من حال ابنة الخال، لونها غدا كالحًا، ونظرتها انطفأت، ووجهها برزت عظام وجنتيه. نفلا التي كانت تريد أن تقعد مع ابنة خالها الكبيرة اكتشفت لحظتها صعوبة تخطي سيرة جابر وخفرة

والعرس» (الفاران، 2016، ص87).

وتستمر تلك اللقاءات الباحثة عن الأمان بين النخيل اختيارًا أو هروبًا كما يحدث مع نفلا وهي تهرب من أحاديث أمها وأخيها تقول الفاران (2016): «هربت للنخيل، بعد لحظات تأتيها خفرة وهي تتهادى حاضنة بكفيها المكتنزتين بطنها، كاد جنينها أن يسقط، توقف النزف وما فارقتها خشيتها عليه»(ص141) ، هكذا يكون ذلك المكان قادرًا على مواجهة الأخطار حتى في أقسى الأوقات.

ويشير بناء البرج وقت الحرب في أطراف النخيل إلى هذا المعنى من الأمان؛ لأنه المكان الذي سيتزود فيه الرجال بالزاد والمال، وسيحتاج إلى خط إمداد آمن، ولولا أمان النخيل لما اختير أن يبنى في أطرافها، تقول الفاران (2016): «آل بنيان بنوا برجًا آخر في طرف نخيلهم، الغارات الدامية لا تتوقف، والجراح في الحيين تؤكد أن أوان الحكي فات» (ص89)، إذ إن حد النخيل آمن في حين يكمن الخوف فيما هو أبعد من ذلك، ويترتب على هذا أن تظل النخيل بعيدةً عن مسببات الخرف، فحين يشرع الحيان في الاستعدادات للحرب تظل الأسلحة والذخائر بعيدةً عن النخيل حتى لا توقع بها الأذى، وهو ما يشعر بأن المكان يصبح مخيفًا لذا تبتعد أسباب الخوف عن النخيل كما يحدث مع شافي تقول الفاران (2016): «عند آخر نخيلهم يرى شافي لأول مرة ما حكاه أبوه عن الرماح والبنادق المشحونة...» (ص117)، وهنا إشارة أخرى إلى حرمة المكان، فالنخيل مكان لا تُنتهك أطرافه ولا تُخترق حدوده وتُدار الحرب بعيدًا عنه؛ لذلك يأتي بناء البرج ليطل على خارج تلك الحدود المحمية بحالة من التقديس المتفق عليه بين الحيين.

وتظل الأشجار آخر معاقل الأمان؛ إذ حتى مع آخر اتفاقيات الحروب يظل أمل انطفائها معقودًا؛ لذا يكون اجتماعهم عند مريفه التي تتحول هيئتها إلى صورة مرعبة بعد هذا الاتفاق في موقف ضد الحرب: «يتتابع بني بنيان صوب مجلسهم، يحلفون أن يفنوا الهذاليين والشجرة تشهد، لكنهم مثلها يرى البعيد فيهم شجرة واحدة، فإذا اقترب عرف أن لها بدل الجذع الواحد جذوعًا شتى، وأن شوكها ينفذ من طرف فرع لقلب آخر» (الفاران، 2016، ص135).

وتحمل جميع الأشجار دلالة الأمان للمكان، ولكن باختلاف المحرّض؛ فالأمان الذي يولد من البراءة والحب، بخلاف الأمان الذي يسكن المكان بعد انتهاء الحرب، وتتجلى هذه الصورة في حالة نفلا وهي تقف في المكان بين أشجار الليمون والبرسيم بعد انتهاء الحرب، وصورة الماضي التي تحمل ذكرياتها مع أخيها بين النخيل:

على الجدول الساقي وقفت نفلا تلسعها برودة منعشة فتلف أصابعها في مقنعتها، يتنفس الصبح في وجهها بأريج أشجار الليمون، تتأمل أزهار البرسيم البنفسجية الصغيرة، وتنتظر شقيقها لينهي صلاة الإشراق، تفتقد ضحكته التي لم تعد ترن مذ خطف آل بنيان حلمه ببتلا، ويقلقها جسده الذي اكتنز ولا موسم غوص يعيده لرشاقته.

تتلفت في النخيل الذي شهد لعبهما طفلين، وتلمح التينة التي كان يسابقها على ثمارها، تختبئ خلفها حتى ينهي صلاته، وحين تشرق الشمس ويسلم تسحب أكمامها الطويلة مخلة أطرافها فيها، وتشد جيب ثوبها ليغطي رأسها. (الفاران، 2016، ص169).

فكأنها تزيل الفواصل بين دلالة الأشجار المتجذرة بتاريخها وشعورها الإنساني وتلك المتحولة أو المستمرة غير المتأثرة بالعوامل المحيطة.

3-الشجرة بوصفها مكانًا اجتماعيًّا:

يرتبط الحضور الإنساني في مكان ما –جغرافيًا- بتكون المجتمعات فيغدو تكون العلاقات الاجتماعية داخل ذلك المحيط ضرورة يترتب عليها بناء العديد من العادات والتقاليد والسمات المميزة لذلك المجتمع في إطاره المكاني عما سواه؛ وعليه يمارس المكان سلطته التي تتمدّد وتصبح عادة يستسلم لها أو تنفذ بحكم السلطة. يحفز الانتظام الاجتماعي في مكان ما على بناء شبكة من العلاقات الاجتماعية التي لم تكن لتتكون لولا وجودها في المكان، لذلك يمكن وصف المكان بالاجتماعي من هذا الجانب، ويمكن رصد تلك العلاقات الاجتماعية وتصنيفها في الآتي:

1- علاقات الدم والنسب: تبدأ علاقات الدم بالنسب الذي تبنيه مؤسسة الزواج، ثم عليها تبنى علاقات الدم الأخرى، هذا التواشج بالنسب والدم من أقوى العلاقات التي ترتبط بالمكان؛ وبدءًا بالزواج فإن النخلة تحضر في المكان الأول الذي يجمع الزوجين في ليلتهما الأولى تقول الفاران (2016): «تفرش الأم الرداء الأحمر على وسادة العروسين المبرومة كجذع نخلة، تثور الرائحة وتخرج...» (ص114) ، وكأنما النخلة عقد رباط مؤبد بينهما.

ومذ ترتبط المرأة بعلاقة الزواج برجل يصبح مكانه مكانها الذي يحبها ويشتاق لها، يصدق ذلك على شعور بتلا حين تدخل نخيل آل شافي: «اتجهت إلى نخيل آل شافي، من أوله يرحب بها صوت أمه: يا مرحبًا ألف هيل وألف كيل وألف تحدى على الخيل» (الفاران، 2016، ص260).

وتنفذ كل الممارسات المقدسة من العلاقات التي تبنى على الزواج؛ إذ يوشج علاقات الدم والقربى بالعمومة والخؤولة والأخوة والبنوة،

وعليه يصبح ذلك المكان المحمل بتلك العلاقات مكان المرأة وحدودها المقدسة التي تمنحها الحماية وتضفي عليها الحرمة التي لا تنتهك، ويمكنها طرح حجابها (مقنعتها) فيه: «من أول النخيل تخلع مقنعتها، تلوح بها: يا أهلي.. يا أولاد هذال!

-خير؟ خير؟ من؟ فرجة؟ علمك؟

تعطي الرجال والرماح العلم في كلمتين، دوي البنادق يرتقون الأبراج، ويصطف الرجال برماحهم أمام النخيل»(الفاران، 2016، ص250).

وتستقبل النخيل المرأة بهذه العلاقة علاقات القربى بالدم جبرًا لخاطرها بعد الطلاق: «في أول نخيلهم يستقبلهم أبو بتلا هو وابنه وشافي بالبنادق، يقنصون ظنون الهوان في خاطر المطلقة، ويؤكدون أنها تعود في حمايتهم. يقبل شقيقها رأسها ويسمع كل النساء: إن كان قد طلقك فنحن رجالك الذين لا نطلقك» (الفاران، 2016، ص229).

وتمنح علاقات النسب نخيل الزوجة وأهلها أهميةً توازي أهمية نخيل الزوج:

يسترسل لسان الأم المحتقن: هذا هو أخذ العبيد وأرسلهم يحفرون بئرًا في نخل نسيبه، وكلما جاء من سفر حمل من الخير ما لم يعرفه بيت آل صالح وأرسله لهم، والعبيد يخدمون في نخيلهم حتى وجابر موجود.. لو مات والدك غدًا فسينهبنا أخوك.. سيعطي نصيبك من الحلال لنفلا وأخيها. (الفاران، 2016، ص156).

وتتكون من الرابطة الصغيرة رابطة أوسع هي القبيلة التي تكبر كلما اتسعت دائر النسب حتى تغدو قوةً تدافع عن المكان الذي تنتمي له؛ هكذا يجتمع أبناء الحي من الهذاليين بأسلحتهم وأهازيجهم للدفاع عن النخيل والبدء في صرامها حفاظًا عليها:

فجر اليوم الثالث جمع جابر من يستطيع من عبيد ووقف بأول نخيل أبي هليهل يغني: من لا يجينا والبلاد مخيفة لا خير في جيته والدنيا عوافي...

تحزم كل من سمع النشيد من الهذاليين، حملوا رماحهم وتقلدوا بنادقهم، سابقهم النساء بالحصر... بعد العصر كانوا قد انتهوا من صرام نخيل قصيرهم كله، أدخلوه حجرة تمره، وأهازيجهم تصعد للجبل وتحرج فيحان. (الفاران، 2016، ص251).

يؤكد هذا الانتماء للمكان بالنسب ما فعلته فرجة بزوجها ورفضها المشاركة في الصرام معه تقول الفاران (2016): «غضبته على فرجة كانت مضاعفة، فالفحلة التي اختارها على بنات الجبل انحازت عنه لأهلها، قرر أنه سيؤدبها وسيحبسها إن عادت لكنها لم ترجع لوثيل حتى صرمت نخيل الصانع مع أهلها» (ص252)؛ فعلاقة الدم هنا أقوى من علاقة الزواج.

ثمة علاقات أخرى لا تصنف في علاقات الدم أو النسب لكنها الأقرب لها وهي العلاقات بين العبيد وأسيادهم، وهي من العلاقات الظاهرة في الرواية، والتي تتعامل مع النخيل بوصفها مكانًا اجتماعيًّا التي يمنحها ويسلبها وفقًا لتلك المكانة:

يقبل أبو هليهل على نخيل آل راشد، وتتلكأ أم فرجة في النهوض للسلام عليه، تعرف أنه سيفاتحها في مشكلته مع فيحان، كيف تخبره أنها تحدثت من قبل مع زوج ابنتها الفوازي فلم تسمع منه ما يرضيها... أكمل: يا عمة نسيبكم فيحان تجبر عليّ وعلى نخيلي.. ألانه لا يعرف اسم جد جدي؛ فهذا يعني ألا أصل لي؟ رفيقه الأعرج يسارحني ويمارحني في نخلي، يخرف منه ما يشاء، ويأتي بعبيد يريهم ما سيصرمونه إن نضج التمر. (الفاران، 2016، ص ص 247، 248).

إن التمازج بين العلاقات الاجتماعية والمكان –أقصد به العقيق عمومًا- لا يمكن نزعها أو التفريق بينهما بانقسام الحيين بفعل الحروب، ويتأكد ذلك الثبات الذي لا يتغير حينما: «عاد ظل نخيل آل بنيان يستلقي في جداول ماء الهذاليين دون أن تبتره الدماء، والحرب بين الحيين تكاد تنطفئ جذوتها وفيحان لم تتسنَّ له فرصة دخولها «(الفاران، 2016، ص146).

2-علاقات الجوار: وهي علاقة تنشأ بفعل الإقامة والارتحال، ومنها يحدث الاتصال الاجتماعي أو الانفصال مما يمنح فرصة لبناء العلاقات الاجتماعية الأقرب للذات؛ إذ: «يكرس الاتصال الملاحظة الباطنية التي تسمح للمكان باحتواء الذات، وهو احتواء دمج لا احتواء استلاب» (مونسي، 2001، ص39).

3- علاقات الصداقة: وهي العلاقات التي تنشأ بسبب التوافق الروحي بين الأشخاص الذين لا تجمعهم قربى الدم أو قرابة الجوار ويحدث هذا في العقيق بين النساء خاصةً في عمر الشباب، وتتخذ النساء النخيل مكان اللقاء بين الأصدقاء، فهو يجمع فرجة بنت راشد بنفلا:

تشعر ابنة راشد فرجة بإهمال نفلا، ولكنها كلما حرصت خفرة على أن تستبقيها نفرت. تسمع صوتها في طرف النخل فتخرج لملاقاتها، تعرف أنها عند جابر في عشته، ولا يخيب ظنها فبعد خطوتين في النخيل يومئ لها الجريد أعلى عشة ابن صالح كخصلات نافرة في ناصية صبي استيقظ من النوم. (الفاران، 2016، ص104).

وتصبح النخيل مكانًا متعارفًا لهذه الأنواع من اللقاءات التي لا ينكرها المجتمع، بل يصبح أداةً من أدوات تحقيقها: «أرسلت فرجة مندوبًا ينادي نفلا، وظلت بين النخيل تنتظرها، تهبط بنت صالح سفح جبل فواز فتحييها نخيل حيها بجريدها، وتلقاها الجداول برائحة الخضرة فيها» (الفاران، 2016، ص190).

خاتمة ونتائج

ويمكن صوغ بعض النتائج فيما يأتي:

1. تناول البحث الشجرة بوصفها شخصيةً روائيةً، وانتهى إلى تماهيها مع المرأة في عدة أنماط تحفز عليه بعض القرائن، كما أنها تتماهى مع شخصية الرجل أيضًا في عدة سمات أخرى، وتغلب صورة المرأة في ظهور صورة الرجل.
2. كشف البحث عن دور الصرام وموسم جني الرطب في معالجة الشجرة بوصفها زمنًا روائيًا.
3. توقف البحث عند الشجرة بوصفها مكانًا روائيًا، وكشف عن حدود تصنيفه مكانًا جغرافيًا، وهي حدود ضيقة.
4. قارب البحث بين دلالات الحب والأمان بوصفها المشاعر التي تتحكم في تصنيف المكان نفسيًا، وهي مشاعر إيجابية سادت دلالات الشجرة في الرواية.
5. قارب البحث بين الشجرة والعلاقات الاجتماعية التي تحدد إطار الشجرة بوصفها مكانًا اجتماعيًا وهي: علاقات الدم والقرابة، والصداقة والجوار.
6. شكل البعد الاجتماعي جزءًا واضحًا من الشجرة الشخصية التي تعكس سلوكياتٍ وتقاليد وأعراف مجتمع العقيق.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

أولًا: الكتب المطبوعة

أحمد، مرشد. (2002). أنسنة المكان في روايات عبد الرحمن منيف. (الطبعة الأولى). عمان، الأردن: دار الوفاء.

أستييه، كوليت. (2012). أسطورة أوديب. ترجمة: زياد العودة. (الطبعة الأولى). دمشق، سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.

الألباني، محمد ناصر الدين. (1988). ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير). تحقيق: زهير الشاويش. (الطبعة الثالثة). بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي.

الألوسي، السيد محمود شكري. (2009). بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. شرحه: يوسف إبراهيم السلوم. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.

إلياد، مرسيا. (1988). المقدس والمدنس. ترجمة: عبد الهادي عباس. (الطبعة الأولى). دمشق، سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع.

آيزر، فولفجانج. (1999). فعل القراءة- نظرية جمالية التجاوب في الأدب. ترجمة: عبد الوهاب علوب. (الطبعة الأولى). القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

بارت، رولان. (1992). طرائق تحليل السرد الأدبي. ترجمة: حسن البحراوي. (الطبعة الأولى). الرباط، المغرب: اتحاد كتاب المغرب.

بحراوي، حسن. (1990). بنية الشكل الروائي- الفضاء- الزمن- الشخصية. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

البكر، عبد الجبار. (2013). نخلة التمر- ماضيها وحاضرها والجديد في زراعتها وصناعتها وتجارتها. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: الدار

العربيــة للموســوعات.
الترمــذي، محمــد بــن عيســى. (2000). صحيــح ســنن الترمــذي. تحقيــق: محمــد ناصــر الألبانــي. (الطبعــة الأولــى). الريــاض، المملكــة العربيــة الســعودية: مكتبــة المعــارف.
جنداري، إبراهيم. (2001). الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا. (الطبعة الأولى). بغداد، العراق: دار الشؤون الثقافية العامة-آفاق عربية.
جنيت، وآخرون. (2002). الفضاء الروائي. ترجمة: عبد الرحيم حزل. (الطبعة الأولى). الدار البيضاء، المغرب: أفريقياء الشرق.
حسين، خالد. (2000). شعرية المكان في الرواية الجديدة: الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجا. (الطبعة الأولى). الرياض، المملكة العربية السعودية: مؤسسة اليمامة (كتاب الرياض).
ديتش، ديفد. (2007). مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق. ترجمة: محمد يوسف نجم. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: دار صادر.
زايد، عبدالصمد. (1988). مفهوم الزمن ودلالته في الرواية العربية. (الطبعة الأولى). تونس، تونس: الدار العربية للكتاب.
صالح، عبد العزيز. (2012). الشرق الأوسط القديم: مصر والعراق. (الطبعة الأولى). القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
صبح، علي. (د.ت). الصورة الأدبية- تاريخ ونقد. (د.ط). القاهرة، مصر. دار إحياء الكتب العربية.
عثمان، عبد الفتاح. (1982). بناء الرواية-دراسة في الرواية المصرية. (الطبعة الأولى). القاهرة، مصر: مكتبة الشباب.
العدواني، معجب. (2002). تشكيل المكان وظلال العتبات. (الطبعة الأولى). جدة، المملكة العربية السعودية: نادي جدة الثقافي.
ابن عربي، محيي الدين. (1984). شجرة الكون. تحقيق: رياض العبد الله. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المركز العربي للكتاب.
عزام، محمد. (1996). فضاء النص الروائي (مقاربة بنيوية تكوينية في أدب نبيل سليمان). (الطبعة الأولى). اللاذقية، سوريا: دار الحوار.
الفاران، أمل. (2016). غواصو الأحقاف. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: دار جداول.
القاضي، محمد وآخرون. (2010). معجم السرديات. (الطبعة الأولى). تونس، تونس: دار محمد علي للنشر.
ابن كثير، إسماعيل. (د.ت). تفسير القرآن العظيم. (د.ط). القاهرة، مصر: دار التراث العربي.
لحمداني، حميد. (1991) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.
المحادين، عبد الحميد. (2001). جدلية المكان والإنسان والزمان في الرواية الخليجية. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
مرتاض، عبد الملك. (1998). في نظرية الرواية-بحث في تقنيات السرد. (الطبعة الأولى). الكويت، الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
ابن منظور، جمال الدين. (1990). لسان العرب. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: دار صادر.
مونسي، حبيب. (2001). فلسفة المكان في الشعر العربي (قراءة موضوعاتية جمالية). (الطبعة الأولى).دمشق،سوريا:منشوراتاتحادالكتاب.
النصير، ياسين. (2010). الرواية والمكان. (الطبعة الأولى). دمشق، سوريا: دار نينوى.
هامون، فيليب. (2013). سيمولوجية الشخصيات الروائية. ترجمة: سعيد بنكراد، عبد الفتاح كيليطو. (الطبعة الأولى). دمشق: سوريا: دار الحوار.

ثانيًا: الرسائل الجامعية غير المطبوعة

قزمار، جمال يوسف عبد الرحمن حسن. (2015). الحرث والزرع في القرآن الكريم. (رسالة ماجستير). جامعة النجاح، فلسطين.

ثالثًا: الدوريات العلمية

عنيـزان، خديجـة زبـار. (2009). شـجرة الزيتـون فـي القـرآن الكريـم دراسـة صرفيـة. مجلـة البحـوث والدراسـات الإسـلامية، المجلـد (1) العـدد (14). الصفحـات 45-56. بغـداد، العـراق، جامعـة بغـداد.

رابعًا: المقالات:

الكحلـة، عبـد الوهـاب. (1986، يوليـو). وقفـات مـع الشـجرة بيـن الآيـات والنظريـات. مجلـة المناهـل، المجلـد س13 العـدد (34)، الصفحـات 250-274. المغـرب، وزارة الشـؤون الثقافيـة.

خامسًا: الكتب الإلكترونية:

زكريـا، فـؤاد. (2020). آفـاق الفلسـفة. (طبعـة الكترونيـة مقـروءة). تـم الاسـترجاع مـن موقـع مؤسسـة هنداوي سـي آي سـي .https://www.hindawi ./org

المصـادر والمراجـع الأجنبيـة والعربيـة المترجمـة للإنجليزيـة:

Ahmed, Murshid (2002). *'Ansanat almakan fi riwayat Abdal-Rahman Manif.* Humanizing the place in the novels of Abdul Rahman Munif (in Arabic). Amman, Jordan: Dar Al-Wafa.

Al-albani, Muhammad Nasir al-Din. (1988). Daeif Al-Jamie Al-Saghir wa ziadatuh (Al-Fath Al-Kabir). Beirut, Lebanon :Almaktab al'Islami.

Al-Alusi, Mr. Mahmoud Shukri (2009). *Bulugh al'arb fi maerifat 'ahwal alearab* (in Arabic). Beirut, Labanon: Almaktabat Alasriya.

Al-Bakr, Abdul-Jabbar (2013). *Nakhlat altamr: madiha wa hadiruha wal-jadid fi ziraeatiha wa sinaatiha wa tijaratiha*. The date palm: its past, present and new methpods in its cultivation, industry and trade (in Arabic). Beirut, Lebanon: Arab House of Encyclopedias.

aledwaniy , muajab(2002). *Tashkil almakan wa zilal alatabat.* Shaping the place and the shadows of the thresholds (in Arabic). Jeddah, Saudi Arabia: Jeddah Cultural Club.

Alfaran, Amal (2016). *Ghawaasu al'ahqaf* (in Arabic). Beirut, Lebanon: Jadawel House.

Al-Kahla, Abdel-Wahhab (1986) *Waqafat ma alshajarat bayn alayat wal-nazariyat*. Reflections on the tree between verses and theories (in Arabic). Rabat, Morocco: wazarat alshuwuwn althaqafia.

Al Mahadin, Abdel Hamid (2001). *Jadaliyat almakan wal-insan wal-zaman fi alriwayat alkhalijiya.* The dialectic of place, man, time and man in the Gulf novel (in Arabic). Beirut, Lebanon: The Arab Foundation for Studies and Publishing.

Al-Nasseer, Yassin (2010). *Alriwaya wal-makan.* Novel and place (in Arabic). Damascus, Syria: Ninawa House.

Al-Qadi,Muhammad, et al. (2010). *Mujam alsardiyat.* Narrative Dictionary (in Arabic). (1st ed.) Tunis, Tunisia: Muhammad Ali Publishing House.

Astier, Colette (2012). *Usturat 'uwdib.* The Oedipus Myth (in Arabic). Damascus, Syria: Publications of the Syrian General Book Organization.

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa (2000). *Sahih Sunan Al-Ttirmidhii* (in Arabic). Riyadh, Saudi Arabia: Maktabat Almaarif.

Azzam, Muhammad (1996). *Fada'alnas alriwayi'i (muqaraba binyawiya takwiniya fi 'adab Nabil Suleiman)*. The space of the narrative text (a formative structural approach in the literature of Nabil Suleiman) (in Arabic). Latakia, Syria: House of Dialogue.

Bahrawi, Hassan.(1990). *Binyat alshakl alriwayi'i: alfada'I, alzaman, alshakhsiya.* The structure of the narrative form: space, time and character (in Arabic). Beirut, Lebanon: Almarkaz Althaqafi AlArabi. Bart, Roland (1992*). Tara'iq tahlil alsard al'adabi.* Methods of literary narrative analysis (in Arabic). (1st ed.). Trans.: Hassan Albahrawy. Rabat, Morocco: Union of Moroccan Writers.

Ditches, David (2007). *Manahij alnaqd al'adabi bayn alnazariya wal-tatbiq.* Literary criticism approaches between theory and practice (in Arabic). (1st ed.). Trans.: Mohammed Yousef Nejm. Beirut, Lebanon: Dar Sader.

Eliade, Mercea (1988). *Almuqaddas wal-mudannas*. Sacred and Profane (in Arabic). (1st ed.). Trans.: Abdel-Hadi Abbas. Damascus, Syria: Dar Damascus for printing, publishing and distribution.

Genette, et al. (2002) *Alfada alriwa'i.* Fiction space (in Arabic). (1st ed.). Trans.: Abdel-Rahim Hazal. Casablanca, Morocco: East Africans.

Hamon, Philip (2013). *Simyulujiyat alshakhsiyat alriwa'iya*. The semiology of fictional characters (in Arabic). (1st ed.). Tans.: Said Benkerad and Abdel-Fattah Kilito. Damascus: Syria: House of Dialogue.

Hussein, Khaled (2000). *Shieriyat almakan fi alriwaya al-jadida: alkhitab alriwa'i li'edwar Alkarrat namudhaj*. The Poetics of Place in New Novel: The Narrative Discourse of Edwar Al-Kharrat as a Model (in Arabic). (1st ed.). Riyadh, Saudi Arabia: Al Yamamah Foundation (Kitab Al-Riyadh).

Ibn Kathir, Ismail (n.d.) *Tafsir Al-Quran Al-Azim.* Interpretation of the Great Quran (in Arabic). Cairo Egypt: Arab Heritage House.

Ibn Manzur, Jamal al-Din (1990). *Lisan Al Arab* (in Arabic). (1st ed.). Beirut, Lebanon: Dar Sader.

Ibn Arabi, Mohiyeddin (1984). *Shajarat alkawn* (in Arabic). (1st ed.) Ed.: Riyadh Al-Abdallah. Beirut, Lebanon: Arab Center for Books.

Iser, Wolfgang (1999). *Fael alqira'a: nazariat jamaliat alta-jawub fi al'adab.* The act of reading: Theory of aesthetic response (in Arabic). (1st ed.). Trans.: Abdel-Wahhab Allub. Cairo, Egypt: The Supreme Council of Culture.

Jindari, Ibrahim (2001). *Alfada' alriwa'i ind Jabra Ibrahim Jabra*. Narrative space in Jabra Ibrahim Jabra's works (in Arabic). (1st ed.). Baghdad, Iraq: House of General Cultural Affairs - Arab Horizons.

Lahmidani, Hamid.(1991). *Bunyat alnas alsardi min manzur alnaqd al'adabii.* The structure of the narrative text from literary criticism perspective (in Arabic). Beirut , Labanon: Almu'asasa AlArabiya lil-dirasat wal-nashr. Munsi, Habib (2001). *Falsafat almakan fi alshier alearabi (qira'a mawdueatiya jamaliya)*. The Philosophy of Place in Arabic Poetry (Aesthetic Thematic Reading) (in Arabic). (1st ed.). Damascus, Syria: Writers Union Publications.

Murtad, Abdul-Malik.(1998). *Fi nazariyat alriwayati- bahth fi tiqniyat alsard.* On the theory of novel: A research on the narration techniques (in Arabic). (1st ed.). Kuwait, Kuwait: The World of Knowledge Series.

Othman, Abdel-Fattah (1982). *Bina' alriwaya: dirasa fi alriwaya almisriya*. Novel Structuring: examining the Egyptian novel (in Arabic). (1st ed.). Cairo, Egypt: Youth Library.

Onizan, Khadija Zbar (2009). *Shajarat alzaytun fi Al-Quran Al-karim dirasa sarfiya.* The olive tree in the Noble Quran: a morphological study (in Arabic). Journal of Islamic Studies, Vol. 1. (14). 45-56. Baghdad, Iraq: University of Baghdad.

Quzmar, Jamal Youssef Abdul-Rahman Hassan (2015). *Alharth wal-zare fi Al-Quran Al-karim*. Plowing and planting in the Holy Quran (in Arabic). (Master's thesis). Jerusalem, Palestine: An-Najah University.

Saleh, Abdulaziz (2012). *Alsharq al'awsat alqadim: Misr wal-Iraq.* The Ancient Middle East: Egypt and Iraq (in Arabic). (1st ed). Cairo, Egypt: Anglo-Egyptian Library.

Sobh, Ali. (n.d.). *Alsuwra al'adabiya: tarikh wa naqd*. Literary image: history and criticism (in Arabic). Cairo, Egypt: House of Revival of Arabic Books.

Zayed, Abdel-Samad (1988). *Mafhum alzaman wa dalalatuh fi alriwaya alarabia.* The concept of time and its significance in the Arabic novel (in Arabic). (1st ed.). Tunis, Tunisia: Arab Book House.

Zakaria , Fouad.(2019). *Afaq alfalsafa.* Horizons of Philosophy (in Arabic). Hindawi Foundation CIC https://www.hindawi.org/