مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 8 / العـدد: 01 (2020)، ص ..- ..

نجيب محفوظ: من الحارة الى العالمية

Naguib Mahfouz
From Hara's' Boy To Well-Knoun Figure Around The World

شريف الدين بن دوبه[1] . كبداني فؤاد [2]

[1] جامعة سعيدة charif.bendouba@univ-saida.dz

2- جامعة سعيدة fouadkebdani35@gmail.com

تاريخ الاستلام: ../../2020 تاريخ القبول: ../../2020 تاريخ النشر: ../../2020

ملخص:

الولوج الى فضاء العالمية في الواقع المركب الذي تعيشه البشرية اليوم ليس يسير المنال، لأن حركة المجتمعات في هذه البسيطة تسير وفقا لموازين تفرضها جماعات ضاغطة، مالكة لوسائل الانتاج، ولكثير من أدوات صناعة الرأي، وجائزة نوبل كمكافأة عالمية تقديرية للنبوغ الانساني تخضع في كثير من الحالات لمعايير فرضتها هذه الجماعات، والغريب في الأمر اقتناص الاديب المصري نجيب محفوظ الجائزة ينم عن كفاءة عالية تستحق التقدير، وفي هذه الورقة نروم البحث في اليات الانتقال من ثقافة الحارة الى العالمية الكونية والتي تكمن وراء هذا التميز.

كلمات مفتاحية: نجيب محفوظ، الحارة، العالمية، الارادة، جائزة نوبل.

Abstract: The 1988 Nobel Prize for Literature was awarded to the Egyptian writer Naguib Mahfouz. This is the first time that the Swedish Academy has recognized an Egyptian author; also the first time that it distinguishes an author of Arabic language. She specifies, in her expectations, that Mahfouz "contributed to give a powerful rise to the novel as a genre and to the development of the literary language in the cultural world of Arabic expression. In this paper, we seek to study the reasons and circumstances that enabled him to move from the Third World to the possession of the Noble World Prize

[1] المؤلف المرسل: شريف الدين بن دوبه

Key words: Naguib Mahfouz, El Hara, Nobel Prize, universality

مقدمة:

بين الحارة ونوبل فواصل جغرافية وإيديولوجية، احتمال تجاوزها في الحلم أمرا متعذراً، والتفكير في الركوب إليها يحاكي الأساطير التي نسجتها المخيلة الشعبية لمغامرات الأبطال في الثلث الخالي، والمرجع في ذلك عائد لمنظومة من العوائق أقامتها القوة الوهمية عند الإنسان، ومنحتها الجماعة هيبة سيادية من خلال المؤسّسة، فقسمة ضيزى تلك التي يعيشها العالم اليوم، لم تقف عند الاقتصاد و السياسة، بل اكتسحت الحياة النفسية الفردية، والجماعية، وشعور الجماعة بالقزمية أخطر من الشعور الفردي بذلك، خصوصا إذا تحوّلت مهمّة النخبة النظرية والعلمية إضفاء المشروعية على ذلك الشعور بالنقص، والأمثلة في وطننا العربي كثيرة، فالمشاريع الفكرية العربية لا زالت مكبّلة بمحنة التصنيف، والذي أضفى عليها بعدا إيديولوجيا أصبحت فيه في عين الآخر عدوًّا ينبغي إقصاءه، وكان التكفير بديلا للتفكير، وتحوّل اهتمام المفكّر العربي من البحث عن الحقيقة إلى القلق على الذات، وأصبحت رفوف المكتبات الحاضن الوحيد لهذه المشاريع.

والدليل في ذلك غياب الحضور العالمي لهؤلاء العمالقة والقامات الفكرية العربية، رغم غزارة الإنتاج الفكري، وبعده النوعي، والذي تكمن وراءه مؤشرات جزئيات تدخل في السياق العام للظروف التي ألمحنا لها في البداية، حيث تصبح ظاهرة جديرة بالدراسة نظرا لأبعادها الخطيرة، وأهمّها تكريس الروح الانهزامية لدى المبدعين في ديار العرب والإسلام، والتي أشار إليها نجيب محفوظ في بعض حواراته بعقدة الخواجة، وهي عقدة القصور في حدِّ علماء النفس، والتي سلبت المفكِّر العربي حقّ التفكير في الإبداع، لأنّه من نصيب النبلاء، وليس بالإمكان أحسن ممّا كان كما نظَّر لذلك فلاسفة الرواق، وأصبح المستقبل قسمة ونصيب لا يحتاج أمامه الإنسان إلى إرادته في الفعل، فهو أمام مستقبل محدّد المعالم لا يملك فيه موقعا، وقوانين اللعب في الحلبة بيد غيره.

وغرضنا في هذه الدراسة البحث في العالمية التي حقّقها الأديب نجيب محفوظ، والتي عجز الكثير أو بأدقّ تعبير الكلّ عن بلوغها، حيث أصبح نجيب محفوظ نموذجاً، ومثالا للإنسان العربي، فهو المواطن المصري، والموظف العادي، ابن الحارة، الذي استطاع من خلال الأدب عموما، والرواية خصوصا غزو الغرب في دياره، وإثبات كينونته، رغم أن نفسه في الحقيقة لم تحدّثه بالرغبة في الحصول على شهادة النبلاء (نوبل).

وإذا كانت عيّنة الدراسة يتيمة، وفريدة في إثبات دلالة الحضور العربي في الفكر العالمي المعاصر، فسيكون الاستقراء منهجنا في التعامل مع الموضوع، من أجل إثبات القدرة الإبداعية التي يملكها الباحث العربي، والتي لم تجد بعد السبيل إلى التمظهر والتجسّد، فهي تعيش إمكانياتها الفكرية والتخيلية تبعا لمبدأ الوجود بالقوة، ولا زال الوجود الفعلي ينتظر لحظة المخاض، علما أن عيّنة الدراسة لم تملك الكثير من الموجبات الظرفية، التي امتلكها البعض من المفكّرين.

واستقراء التاريخ ينبئنا بصعوبة إزالة الصراع القائم بين ثقافة الفقر والحرمان (الحارة) وثقافة النبلاء (نوبل)، والمذاهب الفلسفية والفنية تعبير عن الهوّة الموجودة منذ الأزل بين الثقافتين، فسلطة النخبة الفكرية في المجتمع، ونظرة الدهماء إليها بعين الفوقية تؤسس لذلك، وفي فلسفة أفلاطون توثيقا لذلك، من خلال فكرة تقسيم العمل إلى مستحسن، ومستهجن، فكان التفكير في حصة النبلاء، واليدوي من نصيب العبيد، ووجد البعض في الفكر سبيلا لإضفاء مشروعية التفاوت، وعجز الكثير من العلماء والمصلحين على تحقيق الغرض دليل على خطورة الأمر.

ولكن ابن الحارة نجيب تمكن مع أولاد حارته من تذليل وتجاوز جميع أشكال العوائق، من خلال استثمارها في بلوغ الهدف، وليس الرضوخ لها كأمر واقع، ودليلنا في ذلك القوة والجرأة التي تضمنتها كلمته في السويد، والتي نستأنس ببعض ما جاء فيها :".. أجل كيف وجد الرجل القادم من العالم الثالث فراغ البال ليكتب قصصا ؟ ولكن من حسن الحظ أن الفن كريم عطوف، وكما أنه يعايش السعداء فأنه لا يتخلى عن التعساء. ويهب كل فريق وسيلة مناسبة للتعبير عما يجيش به صدره.. " (محفوظ، http://www.naguib-mahfouz.com/، 2021)

الحارة:

إذا كانت المدينة Polis المعلم البارز للحضارة الإغريقية، والمرجع التقعيدي للنظرية السياسية للفكر السياسي الغربي، فإن الحارة هي الحدّ العربي والمصري لاصطلاح المدينة، فالبنية والهيكلية التي تكون المدينة city هرمية عمودية تحتلّ السيادة فيها القمّة من الهرم الاجتماعي، وتعيش القاعدة، بعيدا عن المشاركة الحقيقية في سياسة المدينة، وسلطة القرار بيد النخبة الحكيمة فقط، وهذا ما كان ظاهرا في الفلسفة الأفلاطونية التي منحت الشرعية فقط للحكماء في إدارة المدينة، وتابع المسار بعد ذلك تلميذه أرسطو.

أما المعنى الانتروبولوجي للحارة عند نجيب محفوظ فهو تلك الجماعة المدنية، التي تقطن الشارع، ويصبح الشارع ببنيته العمرانية، مشرّعا لسلوكيات الأفراد، وهو المعنى اللغوي الأول للشارع، فمن خلال أدبه، ورواياته الغزيرة، يصوّر لنا الأديب امتلاك الحارة بمستواها الأفقي الشعبي سلطة إدارة المدينة، وتاريخيا كانت الحارة الرحم المكاني والثقافي للثورات، فهي الخزّان الاجتماعي للأمة، فالعلماء والنخبة، نتاج الأحياء الشعبية، والحارة العصب الحيوي للحي والمسح الإحصائي لتاريخ الشخصيات العلمية والسياسية يؤكِّد الحكم.

كانت ومازالت الحارة الحقلُ الرئيس الذي توضع فيه المشاريع الاقتصادية، والسياسية على المحكّ، فنجاح أي مشروع مرهون بالحارّة، فهي المالكة لسلطة التقدير، والتنظير السياسي يؤسِّس لهذا الأمر، حيث يتعاطى مع الحارة من باب المطلوبية، أي السعي وراء اكتساب ثقة الحارة كسلطة، أمّا عند نجيب محفوظ فهي أرضية والغاية في نفس الآن لأي مشروع، فهي تجربة إنسانية شمولية، وليست حالة ظرفية مشروطة بثقافة، ودين معين، والدليل في ذلك كونية الفكر المعبّر عنه في الرواية المحفوظية، فالحارة بشخصياتها الإشكالية، وبزمنها النفسي والاجتماعي، من وراء الإبداع والتميّز عنده، وتكون الحارة صورة المجتمع والمدينة أو الدولة بالاصطلاح الحديث، وليس الدولة.

الحارة إذن في الثقافة المدنية المصرية شارع، تتألّف من مجموعة من المساكن، المتقابلة والتي تكون المسافة الفاصلة بين وحداتها العمرانية متقاربة، ويبدو أنّها من الناحية العمرانية نتاج المدينة القديمة، وبالتقريب المدينة الإسلامية التي ببنائها العمران المحكوم بمنطلقات شرعية، تحد من نسبة ارتفاع المسكن، حيث تشير بعض الأحاديث إلى تقييد نسبة الارتفاع، وتحديدها بدقة، مما أسّس لشكل من التقارب الاجتماعي بين الأفراد، والأسر أخذ دلالة الأخوة بالمعنى الشرعي المطلوب.

ولقراءة ثقافة الحارة المسئولة عن التكوين النفسي والاجتماعي، للأديب نجيب محفوظ نستأنس بذاكرة الأديب نفسه، فمن خلال الاعتراف، والحوار النقدي الذي أجراه قامات فكرية وجهابذة في النقد الأدبي مثل غالي شكري، ورجاء النقاش نستطيع اكتشاف البنية الفكرية والاثنوغرافية للحارة المصرية، وفهم الظاهرة الإبداعية عند نجيب محفوظ، وطبيعتها الندِّية، في التعالي على التفسير.

يقول: " منذ مولدي في حيّ الحسين.. وهذا المكان يسكن في وجداني، عندما أسير فيه أشعر بنشوة غريبة جدا، أشبه بنشوة العشاق، كنت أشعر دوما بالحنين إليه لدرجة الألم، والحقيقة أن ألم الحنين لم يهدأ إلا بالكتابة عن هذا الحي.." (النقاش، نجيب محفوظ ، 1998، صفحة 13)

حضور الحسين بن علي (ض) كشخصية إسلامية في كثير من البلدان العربية والإسلامية، يملك قاعدة انتروبولوجية أكثر من عقيدية، لأن التعلُّق بالشخصية الكاريزمية في المجتمع الشرقي مسألة عرفية وأخلاقية، فهو أي الحسين تاريخ قبل أن يكون شخصا، ومسار مصر الثقافي، لا ينفصل عن تاريخه، وقد ساهم التنّوع الطبقي الذي كان يشكّل بيئة سيدنا الحسين في تكوين وتنمية المخيلة الروائية عند نجيب محفوظ، إذ كان الشوام من بين الفئات المؤلفة لهذا الحي، ومعلوم أن ثقافة الشامي حصيلة تجارب ثقافية، وتاريخية مميزّة عن تاريخ مصر الثقافي، حيث شكّلت رافدا إضافيا للبناء المعرفي عنده، كما كانت بيئة الحي مكونة أيضا من طبقة الموظفين الذين كانوا على هامش الحضور الاجتماعي في حي الحسين، ومن فئة التجّار الذين مهّدوا من خلال تنامي ثرواتهم لظهور طبقة اجتماعية وسطى، وفرصة عند بعض الأسر للقفز من الطبقة الأدنى إلى الطبقة الأعلى، وقد كان الأساس الذي اعتمد عليه اقتصاد هذه البيئة هو الصناعة التقليدية البسيطة التي تعتمد بالدرجة الأولى على أنامل المبدع، وهي مظهر من مظاهر السياحة الدينية .

والعلاقة الوجدانية بين المصريين ومقام الحسين في مصر وراء كثير من العادات الفكرية والنفسية للمجتمع المصري، وأهمها الروحانية بأشكالها المتعدّدة، وإن كان الكثير من المثقفين العرب يضع المسار الروحاني في كفة مقابلة لعالم الواقعية الصلف، حتى تصبح الروحانية منقصة ينبغي إزالتها، وإن كان تاريخ الحارة يسجِّل تاريخيا لحظة الميلاد لهذا الاتجاه المنظّر، والباحث في النصوص الشرعية والتراثية عن الأدلة والحجاج، التي تثبت للآخر حيثية الانحراف عند الآخر (الروحي)، في حين أن العلاقة الروحية التي تربط المواطن المصري مع الحسين تشدُّه بالأصل نحو التراث والتاريخ، فهي التي لقّنته الحقيقة القائلة بأن الابتعاد عن التراث هو هروب من الذات، الذات التي هي نتاج حتمي لعلاقات حية (حيوية) وثقافية بالأصل.

كما ساهمت المناسبات والطقوس المقامة عند مقام سيدنا الحسين من طرف المواطن المصري على تربية التكافل والتضامن الاجتماعي بين أبناء الحارة، وتنمية الشعور بالمشاركة الوجدانية بين أبناء الحارة، وأبناء الحي، والذي يصطلح عليه بالأخوّة، مع العلم أن زئبقية الدلالة التي تأخذها الأخوّة في الحارّة كجماعة مدنية، طرحت أمام أديبنا إشكالات وجدانية، قام بإسقاطها على أبطال رواياته، إذ يتحدّث عن غياب نوع من الشعور الأخوي، الذي أسس له من خلال تجربته الشخصية، حيث شعر الأديب بحتمية الحرمان منه، رغم أن النماذج الطبيعية لشعور الأخوة كان موجودا ومتوفِّرا بشكل بارز في أدبيات الحارة، فتبادل الزيارات بين الأقارب، وبين الجيران مسألة اعتيادية، فالحميمية التي كانت تملأ الحارة هي

اللحمة التي كانت تجمع العناصر التركيبية للحارة، ورغم هذا نلاحظ في النص التالي حنين الأديب لنوع من الأخوة : " لا أتذكر في البيت إلا والدي ووالدتي...أغلب حياتي في بيتنا كأني طفل وحيد، لكن طبعا كنا نزور الأشقاء في بيوتهم. لهذا إذا ما حاولت استرجاع ذكرياتي عنهم، فإنّي أتذكّرهم في بيوتهم وليس في بيتنا.. ولذلك كانت علاقة الأخوة من العلاقات التي أتابعها في حياتي باهتمام....كنت محروما من الإحساس بالإخوة.. لهذا تلاحظ إنني دائما أصوِّر في كثير من أعمالي علاقات أخوة بين أشقاء، وهذا نتيجة لحرماني من هذه العلاقة...". (الغيطاني ، 1980، الصفحات 9-10)

يظهر من النص أن الحاجة إلى الأخوة طبيعية، وأصلية، تتزامن مع الرغبة في اللعب عند الطفل، فمشاركة الأخ إخوته في أشكال اللعب ضرورية في بناء كثير من المواقف الانفعالية، والفكرية، والتعبير عن هذه الحالة إشارة، واكتشاف منه لبعض النوازع الإنسانيّة، والتي تقدِّم أنماطا سلوكية غير طبيعية عند من يفتقدها، فالأخوّة أساس التوازن النفسي والتماسك الاجتماعي.

ولبيان أهميّة الأخوة في البناء المدني والأخلاقي للحارة، نجد من الضرورة إجراء مقابلة بينها وبين أخلاقيات الحيّ أو الشارع الغربي، فطبيعة التنظيمات المدنية في المجتمع الغربي تؤكِّد على الحرية كقيمة، القائمة على مبدأ استقلالية الإرادة، والذي يحمل وجهين متقابلين، على المستوى الأخلاقي، إذ أن الفرد لا يجد ضوابط تلزمه بقيمة وجوب احترام، أو مشاركة أخيه وجدانيا، فالفردانية عنوان العلاقات الاجتماعية بين أبناء الشارع، وليست الأخوة، فالغربة الروحية التي يعيشها الغربي، نتاج لغياب هذا النوع من العلائق الروحية والوجدانية بين أفراد الأسرة، والتواصل الرسمي بين الإخوة غير كاف، وهذا ما أشار إليه المفكِّر نجيب محفوظ، فرؤية الأخ في بيته، محكوم بأعراف وتقاليد تغيِّب التلقائية الموجودة في البيت الأصلي، تلك الآلية المحكومة بإنسانية الأخوّة واجتماعيتها.

وعطفا على ما سبق، واعتمادا على ذاكرة أديبنا نجد ملمحاً مدنيا آخر في الحارة، وهو من مظاهر الارتباط الاجتماعي، الغائب في مجتمعاتنا العربية الحديثة، التقاطع الوجودي . إذا جاز التعبير . بين أسر الحارة، حيث تنتهي مدّة الإقامة بقرار من الجيران، وليس من أصحاب البيت، حيث يضطرّ الكثير من الأسر إلى تغيير الإقامة، والنص التالي يوضح ذلك : " بعد ثورة 1919، وتحديدا سنة 1920، انتقلنا من حي الحسين إلى العباسية... والحقيقة أن انتقالنا إلى العباسية له سبب، وهو أن العائلات الكبيرة في درب قرمز، مثل المهيلمي، والسيسي، والخربوطلي بدأت في النزوح من المنطقة، عائلة وراء أخرى، وبعد

انتقال الأعيان فقدت الحارة بهجتها وروحها وانطفأت الأنوار وانتهت السهرات، وشعرنا بعدهم بوحشة شديدة." (النقاش، نجيب محفوظ ، 1998، صفحة 14)

إن قوة الرابط الاجتماعي التي تشكّلت بفعل الجوار بين القاطنين في الحارة، ساهمت في بلورة كثير من الأخلاقيات المدنية للمواطنين، حيث أصبحت الحارة مؤسّسة قيمية، وليست وحدة جوارية عمرانية، فتعارض القيم وجد في الحارة مجاله، وحقله في التحقيق، فالنزوع إلى الخير بأصالته الطبيعية أمل الجميع، والحلم بزوال الألم والشرّ كان غاية الكل في الحارة.

وإذا كانت الحارة فضاء مدني لمنظومة من العلاقات الاجتماعية والسياسية، ووثيقة تؤرّخ لكثير من الحوادث الاجتماعية التي عايشتها مصر، وباعتبار الأديب نجيب محفوظ شاهد حيّ على تاريخ مصر المدني والسياسي، فإنّ معرفتنا بموقع المرأة في البنية الاجتماعية للحارة من خلال ذاكرته الشخصية، والتي كانت خزانا لشخصياته الروائية، تزداد وضوحا وجلاء خصوصا وهو شاهد، ومشرف على ثلاثة أجيال في المجتمع المصري، فهو عمّ المصريين جميعا .كما وصفه الأستاذ عبد ربّه في كتابه ثرثرة على ضفاف عمّنا نجيب محفوظ . وصورة والدته المتعدّدة الأبعاد تمثِّل لدى الباحث في علم الاجتماع مادة خصبة لاكتشاف موقع المرأة المصرية في الحارة، وسنترك لنجيب محفوظ مهمة القصّ عن أمّه، والتي كانت المدرسة التي قامت بإعداده، ونعم المدرسة كانت، فرغم ضعف الوسائل، ومحدودية القدرات والقابليات، إلا أنها استطاعت بأخلاقها، وعاداتها الفكرية التي كانت في الأصل حصيلة لمجموع المنظومة السلوكية التي كانت تؤسس ثقافة الحارة : " كانت أمّي سيدة أمِّية لا تقرأ ولا تكتب، ومع ذلك كنت اعتبرها مخزنا للثقافة الشعبية. " (النقاش، نجيب محفوظ ، 1998، صفحة 15)

المرأة في الحارة مرآة تعكس وضعيتها المعرفية، فالصعوبات التي تعترض المرأة في جهادها المعرفي أكبر من الرجل، وعليه تصبح مساهمات المرأة مهما كان مستوى المساهمة في مرتبة أعلى، لأن كفاحها ضد المخيال الثقافي لا يزال قائما، واختلاف المسلمين حول كلمة وجود لفظ "مسلمة"في الحديث النبوي المشهور :" العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " دليلا على درجة الصعوبة التي كانت أمام البحث العلمي عند المرأة، فأم نجيب ليست المرأة الوحيدة التي تتملك هذه الخاصية ، بل الكثير إلا من رحم ربي، حيث كانت لحظة توقيف الفتاة عن التعلّم هي اللحظة التي تكون المعالم الأنثوية في البروز، وتصبح الطبيعة في لاوعي الفتاة هي السبب في أمّيتها على قاعدة الاستضعاف الذي مارسته السلطة الذكورية عليها عبر التاريخ.

كما كانت المرأة في اللحظة نفسها مخزنا للثقافة الشعبية، فسلطة الحكاية إذا جاز التعبير كان ملكا للمرأة وحدها، فقد كانت الذاكرة والحافظة لكثير من القصص الشعبية المحلية، والإنسانية، وعلماء الانتروبولوجيا حاليا يستعينون بالية تفكيك الحكايات، بغية استخراج البنيات الواعية واللاواعية فيها، وعليه فقد وجد أديبنا في ذاكرة أمه مخزنا لكثير من أبطال رواياته بالتأكيد، والثنائية المتعارضة التي تستبطنها عبارة نجيب أساس لكثير من الثنائيات المتضادة، والمتعاكسة في رواياته، فكثيرة هي القصص التي تروي انحراف متعلمات ومتعلمين، في حين نجد في شخصياته الكثير من لم تكن الأمية عاملا في انحرافه، فالمرأة في الحارة هي المرأة عند الإنسانية جمعاء، فتاريخ المرأة هو تاريخ الاستضعاف، والمجتمع المصري هو المجتمع الأول الذي كرّم المرأة، وهذا ما نقرأه من خلال روايات الإغريق، فبشهادة هيرودوت وفلاسفة اليونان كانت مصر المجتمع الوحيد الذي أكرم المرأة، أمّا المجتمع العربي بقي بموروثه الجاهلي في التعامل مع المرأة رغم اعتقاده بالدين الجديد ألا وهو الإسلام، وبحكم الفتوحات الإسلامية لمصر، وباقي مدن العالم، استطاع العرب بعاداتهم النفسية والاجتماعية ترسيخ نمط من المخيال السلبي لعالم المرأة، فقد كانت ولا زالت المرأة في الحارة وثيقة على الهيمنة الذكورية.

ورغم الهيمنة الاستبدادية التي كان يمارسها الرجل على المرأة إلا أن معايشة القيم، وممارستها كانت في اليومي النسوي بدرجة أكبر وأكثر، حيث يحدِّثنا ضمير مصر (نجيب محفوظ) الغائب بجسده، والحاضر برواياته عن عادات أمّه السيدة فاطمة الانفعالية، والتي نفتقدها اليوم في عالمنا ، يقول : ".. كانت تعشق سيدنا الحسين وتزوره باستمرار.. وكانت هذه الأشياء تبعث في نفسي معاني الرهبة والخشوع ..فحبّها للحسين والآثار الإسلامية كان ينبغي أن يجعلها تنفر من تماثيل الفراعنة. ثم إنها كانت بنفس الحماس تذهب لزيارة الآثار القبطية، خاصة دير(مار جرجس)...ومن كثرة ترددها على الدير نشأت صداقة بينها وبين الراهبات، وكانوا يحبونها جدا. وذات مرة مرضت والدتي ولزمت البيت، فوجئنا بوفد من الراهبات يزوروها في البيت.. والحقيقة إني تأثرت بهذا التسامح الجميل لان الشعب المصري لم يعرف التعصب، وهذا هو روح الإسلام الحقيقية (النقاش، نجيب محفوظ ، 1998، صفحة 15)

النصّ زاخر بالدلالات الإنسانية التي تغيب عند النخبة من مفكّرينا، ومنها قيمة التسامح بين الأديان، والذي شمّر له النخبة من علماء الإنسانية بفكرهم وأقلامهم، ولكن الملاحظ زيادة العنف الديني، والذي أخذ بعدا مقدّسا عند مريديه، تحوّل فيه الموروث العقيدي عندهم كما يصطلح عليه المفكر محمد أركون إلى جهل مقدس، وليس إلى جهاد مقدّس، والذي أسيء به إلى الإسلام بشكل صريح، والأستاذ

نجيب محفوظ في النص يؤكد على أن روح الإسلام الحقيقية تقوم على التسامح، وهذا إشارة جديدة إلى قيمة المرأة ابنة الحارة في تكريس النموذج الأعلى من المرأة في التراث الإنساني، فاكتساب حبّ المخالف في العقيدة، مرحلة نموذجية وتبدو لنا في هذا العصر طوباوية، وبعيدة المنال، كما تقدم لنا أم نجيب درسا في قيمة الاحترام، وبالأخص تقدير معتقد الغير، فهي كما يقول نجيب محفوظ تجمع بين عاطفتين متعارضتين، حب الحسين، والذي يمثل المعتقد الديني في صورته الفاطمية، وحب الآثار في صورته الفرعونية، والتي كانت في مخيلتها مجرد مساخيط على حد تعبيره، والتي لا تعبّر إلا عن قيمة وحيدة وهي : احترام ثقافة الغير رغم مخالفته، ويبدو أن بنات الحارة يملكن رغم أمّيتهن القدرة، والقابلية على تدريس العلماء دروسا في التسامح والاحترام، فعالمية نجيب من تلك المرأة النموذج التي تلقت دروسها الأولية والكمالية في الحارّة.

نجيب وعالم الرواية :

أقلع نجيب محفوظ على ظهر سفينة الكتابة متجّها نحو القطب الشمالي للعالم، وهو عالم النبل، والنبلاء، الذي يكون من حيث المبدأ والعرض عالم إرادة القوة، أما إرادة الحياة، فليست مبرّرا لمعايشة هؤلاء، لأن مرجع السلطة المتمكّنة مؤسس من قبل جهابذة الفكر البشري، وهم أبناء الغرب بامتياز، أما النخبة العربية فقد كان غيابها مبرّرا، وأصبح الاستعمار في المخيال الشعبي والنخبوي المسئول الأول عن التخلف، وعن الغياب العلمي والأدبي، رغم أن البعض يؤرّخ لهذا الغياب بخروج العرب من غرناطة (1492) الذي : " يمكن تسميته عام خروج العرب من التاريخ، مثلما يمكن بالمقابل تسميته عام دخول أوربا إلى التاريخ، أو سيطرتها عليه وقيادتها له.. فقد أعلن هذا العام سقوط مكانة عالم قديم، وبداية صعود مكانة عالم جديد.. سقط عالم البحر المتوسط المغلق والضيق، وصعد عالم المسافات البعيدة والمحيطات المفتوحة .." (الخطيب، 1995، صفحة 7)

وإذا أخذنا تقييم الرواية كملمح في تقييم الأديب لوجدنا أنفسنا أمام إشكالات منهجية، أهمّها الأدوات النقدية المعتمدة في قراءة النص الروائي، من حيث أصالتها، فأغلب المفاهيم والآليات غريبة عن المحيط الثقافي والتراثي للمجتمع العربي، كان ضحيتها الكثير من المبدعين، ومنهم نجيب محفوظ الذي اكتشفه الغرب، واجتهد في تكريمه، واجتهدنا نحن في تأويل النص الشرعي لتكفيره.

واستقلالية الرواية كجنس أدبي، مسألة تحرج المبدع أكثر مما نلمسها عند الناقد، ففي حوار أجراه الناقد غالي شكري مع نجيب محفوظ، يثبت فيه صعوبة التحكّم في مسار الكتابة، والتحول الذي تتغير فيه صور التعبير من قصة قصيرة إلى رواية لا يتحكّم أحد فيه حتى المبدع نفسه، لا يملك من إرادة الاختيار

شيء:" ..هل هناك بالفعل شيء بهذا الاسم، بحيث يمكنك أن تقرر اليوم أن تكتب رواية، وغدا قصة قصيرة طالما أن هذا لن يكلّفك سوى تفصيل المضمون على مقاس الشكل المعد سلفا؟ يجيب نجيب محفوظ : لا.. لا .. ليست المسألة على هذا النحو المبسط إطلاقا عند من يريد أن يكتب فعلا، ولا عند من يريد أن يبيع أقصوصة أو حلقات رواية. الشكل ليس وعاء جاهزا مسبقا، نضع فيه ما نشاء، انه تصور خيالي يولد وينو ويكبر في وحدة واحدة مع بقية عناصر العمل.."

(شكري، نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل، 1991، الصفحات 39-40)

ويزداد نجيب محفوظ تألقا في عالم الإبداع إذا انتقلنا إلى نظرية الرواية، التي تمثّل فلسفة الرواية ومقعدها النظري، حيث نلمس الإسقاطات الإيديولوجية على الفن عموما، يغرّب فيها الملمح الإبداعي عند المبدع، والكلّ في هذه المدارس، يقحم تصوراته إقحاما على الأثر الفني، وعلى سبيل المثال التقعيد اللوكاتشي للرواية، والذي يقابل فيها بين الملحمة والرواية، تكون الملحمة فيه في سلّم ومقام الايتوبيات، والتي تستقي منها الرواية المعاني والدلالات، من خلال المقابلة، حيث يكون الابتعاد عن السعادة بمستويات متعدّدة مكانية، وسيكولوجية، والتي تكون الملحمة نموذجاً ومعياراً لها هي المحرّك لفكرة الرواية، يقول جورج لوكاتش:" الرواية هي ملحمة زمن لم تعد فيه الكلية الممتدة للحياة معطاة بكيفية مباشرة، زمن صارت فيه محايثة المعنى للحياة مشكلة، مع ذلك، فإن هذا الزمن لم يكف عن رؤية الكلية هدفا. "

(لوكاتش، 1988، صفحة 24)

فالرواية عند جورج لوكاتش مخاض بورجوازي خالص لا يمتُّ بصلة إلى العالم الحقيقي الأول والذي هو عالم المشاعية بلغة الماركسيين، والملحمة هي العالم الذي لا يحتاج الناس فيه إلى فلاسفة. وبالتالي نجد أنفسنا أمام استشكال تأصيلي للرواية كفن، مشروط بطبقة بورجوازية، وبثقافة الحداثة.

وعليه نجد إثبات نجيب محفوظ ابن الحارة لعالميته في هذا العالم . الذي كان لم يعرف الوحدة بين البشر إلا في عالم الكتابة من خلال الكتابة الروائية، مسألة تستدعي التأمّل أكثر، لأن الدخول إلى عالم الغرب، والحصول على جائزة نوبل ممكن، ولكن عبر العلم والتقنية، وليس عن طريق الأدب.

نجيب محفوظ وقيم الرواية العالمية:

لا يمكن فهم الرواية العربية إلا من خلال تاريخها المتعثّر، والذي لم يعرف قط الاستقرار، والتجذّر إلا من خلال مساهمة نجيب محفوظ الجبارة، رغم ما عرفه العرب عبر تاريخهم من أنماطا أدبية تحاكي الرواية في بعض معالمها، مثل السرد الحكائي القديم : سيرة عنترة بن شداد، ألف ليلة وليلة، والتأسيس الأولي لفن

الرواية من خلال أعمال حافظ إبراهيم '' ليالي سطيح''، والمويلحي ''عيسى بن هشام''، ورفاعة الطهطاوي '' تخليص الإبريز في تلخيص باريز''، ومحمد بن المؤقت المراكشي في ''الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية "، أمّا مرحلة التجنيس للرواية العربية في أوائل القرن العشرين مع رواية ''زينب ''لمحمد حسين هيكل، و ''لأجنحة المتكسرة ''لجبران خليل جبران، والتي كانت تترنح تحت مبدأ محاكاة القواعد والأنماط الشكلية الأوربية، أو ما يسمى بالرواية الكلاسيكية في تياراتها التاريخية والرومانسية والواقعية.

والرواية عند نجيب محفوظ عالم متنوع، وفضاء رحب، ويمكن تصنيف الأغراض الفنية التي تناولتها الرواية عند نجيب محفوظ إلى أربع نماذج، الأول هو الرواية التاريخية والتي تعتمد الحوادث التاريخية والتراث الماضوي للجماعة مصدرا في بناء معالم الرواية، من حيث النص ومن حيث الشخصيات، والتي تصنف الروايات التالية من جنسها: رواية عبث الأقدار و رواية رادوبيس، ورواية كفاح طيبة، أما الثاني فهو الرواية الواقعية الاجتماعية: والتي تندرج فيها: رواية القاهرة الجديدة، خان الخليلي، زقاق المدق، السراب، بداية ونهاية، الثلاثية: بين القصرين، قصر الشوق، السكرية، وكانت للرواية التراثية في التراث الذي خلّفه الأستاذ نجيب حضورها في رواياته، والتي كان التراث فيها منبع ومصدر استلهام بالنسبة للأديب نجيب محفوظ، وهي: ملحمة الحرافيش، ليلي ألف ليلة، رحلة ابن فطومة، قشتمر، أما النموذج الأهمّ، والذي يعكس البعد الكوني، والنظرة الكلّية الشمولية، والتي يؤنسن فيها العالم، أوبصيغة أخرى يطرح فيها نجيب محفوظ الصورة الكلية للإنسانية، بكل تنوعاتها، وتوجهاتها، في صورة فنية بديعة، والتي تظهر في الرواية الفلسفية: أولاد حارتنا، النص والكلاب، السمان والخريف، الطريق، الشحاذ، ثرثرة فوق النيل.

بدأت رحلة نجيب محفوظ مع العالمية، مع لحظة اختياره الآداب كمشروع مستقبلي لحياته، رغم قدراته العلمية التي شهد بها أساتذته، والاعتراض الذي واجهه من قبل الأساتذة حول هذا الاختيار ينم عن معرفة، و وعي بالذات عنده، وعناية إلهية كانت تقوم برعايته، وإن لم تكن أهليته في نظر بعض المعترضين على عقيدته مؤشرا لهذه العناية ، فصلاح والدته، وسلوكها المنفتح على الثقافات المتعددة والمتباينة، هو الذي منحه أهلية العناية، وكانت الفلسفة ملاذه، وعنوان تخرجه.

لا تنفصل الرؤى المتعارضة في تقييم الأستاذ نجيب محفوظ عن وضعية الفلسفة في الفكر العربي والإسلامي، فقد نال التاريخ من مكانة السوفسطائيين كشريحة اجتماعية في المجتمع اليوناني، وفي تاريخ الفلسفة، فوصفهم بتهمة الجدل المذموم، وارتبطت دلالة الفلسفة، وغاياتها في ذهن المتلقّي بالسفسطة التي يجمع الفكر بينها، وبين العبثية واللغو في الكلام، والتي نُحت على أساسها اصطلاح السوفسطائية،

وإن كانت حقيقة المدرسة في وثائق التاريخ بحاجة إلى مراجعة، وإعدام سقراط و كثير من الفلاسفة في القديم وفي العصر الوسيط يُضاف إلى سجِّل الفلسفة في المخيال، والذي يتمثّل في الانحراف العقيدي، وهو ما تعرض له نجيب محفوظ من تجريح في عقيدته، وخصوصا من قبل المتطرّفين.

ليس الغرض من هذه المحطة التعرّض للعلاقة الحميمية التي كانت تجمع بين نجيب محفوظ والفلسفة، لأن البحث في ممارسته الفلسفية، يحتاج إلى بحوث مطولة، وقد أجاد الفيلسوف حسن حنفي، في دراسة هذا الجانب في فكر نجيب محفوظ حيث تعتبر روايات نجيب محفوظ من أكثر الروايات العربية اقترابًا من الفلسفة توظيفيًا على لسان الشخصيات أو تعبيرًا عن الأفكار أو تصوُّرًا لرؤى العالم. (حنفي ، 2012 ، صفحة 151)

كانت الفلسفة بأصولها العالمية والكونية مركباً ارتقى به الأديب إلى العالم العالمية إضافة إلى البعد الكوني والإنساني الذي كان مميزا لثقافة الحارة، فالتجربة الإنسانية عالم أكبر منطوي في عالم أصغر هو الحارة، والأكسيولوجيا بأبعادها الفلسفية المتعدّدة وراء أهلية العالمية عند نجيب محفوظ، فهي نقاط التقاطع بين لحاظ الفطرة عند بني الإنسان، والبحث في أصول المنحى الفلسفي عند نجيب يعود حسب كثير من الدراسات إلى تأثير سلامة موسى الذي أتاح له التعرّف على الفكر الجديد والإيمان بالعلم طريقا لتقدم الفرد والمجتمع والبشرية، حيث يظهر حضوره في كثير من الروايات، " الواقع أنّ سلامة موسى في فكره وسلوكه ومثاله هو الذي القي أولى بذور نشران العدالة الاجتماعية والنزوع الاشتراكي والتفتح العقلي لدى نجيب محفوظ الشاب. وقد تجلى في رواية "السكرية " حيث صور شخصية سلامه موسى الإنسانية والفكرية والنضالية تحت اسم عدلي كريم.." (شكري، نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل، 1991، صفحة 6)

ولكن عبد الحليم عطيه يرى أن مسار نجيب محفوظ لا يقف عند هذا الأثر بل يضع الأديب" في إطار أوسع هو الحركة الوطنية المصرية، ذات النكهة الفرعونية وهذا صحيح؛....وتكتمل الصورة بعنصر ثان هام وأساسي هو تأثير أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي ينتمي لآل عبد الرازق والأحرار الدستوريين، أصحاب شعار مصر للمصريين ومصر هنا ليست فقط مصر الفرعونية، بل أيضا مصر الإسلامية بل ونضيف القبطية واليونانية." (حنفي ، 2012 ، صفحة 152)

ويبدو أن تجربته مع النزعة الصوفية، ومع الاتجاه الروحي في الفلسفة، تعود إلى تجارب الطفولة في الحارة خلال زياراته المتعدّدة مع والدته إلى مقام الحسين، فالرهبة والخشوع الذي كان يشعر بها خلال الزيارة أسست لتجربة إنسانية متعالية على مبادئ العلم والحتمية، وهي التي تجد تأسيسا نظريا لها في

كتابات الوعي، عند برغسون، وعند الفيلسوف الفرنسي الكسندر كويري، ويبدو أثر هؤلاء الفلاسفة في شخصية نجيب بارزا، فالكسندر كويري الفيلسوف الذي كان يجمع بين النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلمية، ويهتم أيضا بالتيارات الصوفية قدر اهتمامه بتاريخ العلم الحديث ومجمل المحاورات الفلسفية التي تدور بين شخصيات رواياته تهدف إلى تحطيم الأصنام الذهنية التي كبّلت العقول البشرية قرونا، والتي شهدت الحارة مسرحا لبعض تجليات هذه الأصنام في السلوك الحركي والفكري لأبناء الحارة، فالهدف من رسم الشخصيات بالبعد الإشكالي هو إثارة الذهن، وإجباره على معايشة الحيرة الفلسفية، فبواسطة هذه التجربة الفلسفية يتم تفعيل القدرات المعطلة داخل الفرد، والجماعة، وما يؤكد لنا نجاح نجيب محفوظ في تحقيقه، هو اختلاف الشرائح والنخب الفكرية في تقييمه، وتقييم أعماله، فقدرته على إثارة الفكر الاجتماعي المهيمن، وصاحب السلطة والسيادة هو إقرار بعظمته، فمواجهة الموروث الديني، والعرفي يحتاج إلى قدرة، وإرادة لا يملكها إلا ذو حظ عظيم، فالجرأة التي نشاهدها في التعاطي البحثي، والتصويري عنده نتاج تنشئة فلسفية بامتياز، فالفلسفة وحدها تميزنا عن الأقوام المتوحشين، فالفيلسوف على حد تعبيره هو: "الذي يضيف جديدا إلى الفلسفة الإنسانية، أمّا الأديب المتفلسف فهو الذي يعبّر تعبيرا فنياً عمّا يأخذ به من هذه الفلسفة. وهو يفيد الفلسفة بذلك لأنه يحوّلها إلى تجربة تعيش في النفس البشرية ".

ومهمّة الفنان والأديب إذن تحويل المادة الفلسفية، الغنية بدلالاتها المتعددة، وبصيغها العميقة إلى صورة قريبة من ذهن وذوق المتلقي، والفنان العظيم هو القادر على استنطاق المعنى من التجربة الإنسانية على قاعدة المرجعية الإنسانية التي تستمد منها التصورات والمذاهب الفلسفية أصولها، ويظهر في النص إشارة من نجيب محفوظ إلى عوائق التعليمية في الفلسفة، فاختيار طريق الأدب عموما والرواية خصوصا كأداة في تقديم المعاني الفلسفية المتعالية، والتي يجد نجيب ضرورة تعميمها بين شرائح المجتمع، فغياب التفلسف في المجتمع الشرقي وراء كل تخلف حضاري، وإن كان البعض من الدارسين من أراد أن يقارب بين جون بول سارتر، ونجيب محفوظ في انتهاجهما طريق الرواية كأسلوب فلسفي، بغرض تقزيم الأثر الإبداعي عند نجيب محفوظ، ولكن الفرق ظاهر بين الأديبين، حيث تسود قيم العبثية والانفصال بين الشخصيات، وبين عالم الانتماء، يقول غالي شكري: "..كان الإحساس بالغربة هو نقطة الانطلاق الأولى لأجيال المثقفين في الغرب منذ إرهاصات الحرب الأولى الى وقتنا هذا.. فالقيم من حولهم لا تكفل لهم الأمن والطمأنينة، بل تزيدهم عذابا إذا أطلوا برؤوسهم ناحية الشرق حيث تزداد قلوبهم هلعا من مصير الحرية.. في حياتهم ". (شكري ، المنتمي، 1982، صفحة 21)

يختلف الوضع عند نجيب محفوظ عن وضعية المفكّر الغربي الذي وجد نفسه أمام قيم نسبية، نسج الأجداد قوانينها حسب مصالحهم الخاصة، والذي يظهر في الرؤية الماركسية لمنشأ القيم، والتي تجدها نتاج طبقة قوية، طبقة مالكة لوسائل الإنتاج، ووجد المواطن الغربي نصيبا من الحقيقة في هذا التصور، فكان الانقسام بين اليمين واليسار زيادة للتشرذم داخل المجتمع المدني الغربي، كما كان لتراجع القيم الدينية في الغرب لأسباب موضوعية، وتاريخية أثره في تأزيم الوضعية الإشكالية عند الإنسان الغربي، لأن الأصل في موقف الإنسان ـ كما يرى نجيب محفوظ ـ من عقيدة ما أن يكون معها أو ضدها وبخاصة إن كانت العقيدة قائمة من قديم، وعلى ذلك فالموقف المحايد منها يعني أن صاحبه غير محايد تماما. ولكنه يصطنع حيلة أو أسلوبا من التعبير ليجعل رأيه ضمن الحقيقة الموضعية وليس صوتا مباشرا" ، وأبطال الرواية في الغرب تعكس هذه القيم، والتوجّه نحو فلسفة العبث يعكس ويقرر طبيعة الأزمة.

أما الشخصية الروائية عند نجيب محفوظ، فهي تعبير عن وضع الإنسان الشرقي بكل مصاديقه رجلا كان أم امرأة، في حين أن فلاسفة الغرب قد تلاعبوا بدلالة الإنسان، حيث لم يكن القصد عندهم الرجل والمرأة، بل الرجل فقط، وتم إقصاءها بشكل غريب، ويمكن مراجعة الفكرة من خلال موسوعة الفيلسوف والمرأة للفيلسوف المصري إمام عبد الفتاح إمام، حيث تناول المسألة بشكل مستفيض، أما مادة الرواية عند نجيب محفوظ فهي الواقع، ومهمة الأديب تتجلى في القدرة على التعبير، وهناك تداخل بين شخصية الرواية، وشخصية الكاتب، والذي كان الغرض منه بالأساس توثيق الواقع الاجتماعي والثقافي، وليس الغرض منه تصوير الجانب الشخصي للأديب، يقول : "كمال يعكس أزمتي الفكرية و كانت أزمة جيل فيها اعتقد"، " إن أزمة كمال العقلية في الثلاثية كانت أزمة جيلنا كله"، " أنا كمال عبد الجواد في الثلاثية "، ويبدو من هذه العبارات العلاقة الوثيقة بين الشخصية في الواقع، والشخصية في الفن، وهي العلاقة التي تضيء جوانب الشخصية الإنسانية للفنان الذي يجسّد لنا في أعماله أزمة جيل، و مأساة المجتمع.، وعليه لم تكن التجربة الوجدانية عند الأديب نجيب محفوظ رافضة للوضع بالشكل الغربي، بل كانت تعبيرا عن معايشة الأزمة، ورغبة المثقف المصري والعربي في تجاوز المحنة، محنة النكسة، وأصبح يعرف ذلك الجيل بجيل المأساة، فلم يلجأ نجيب محفوظ إلى السريالية، والضبابية الصورية للتعبير عن المأساة، بل كان الواقع منطلقا بأحداثه، وبصوره الذهنية، فكان نجيب محفوظ هو كمال عبد الجواد، وهو الإنسان العربي.

ومن الروايات التي يظهر فيها الاستثمار الفلسفي، والعقيدي، والتاريخي عنده رواية عبث الأقدار، التي تحكي نبوءة أحد كهنة فرعون، وفحواها أن هناك ولدا سيولد في مكان ما من مصر ويصبح فرعون البلاد. فتثور ثائرة الفرعون ويأمر بقتل جميع الأطفال الذكور، وتلد إحدى زوجات الكهنة طفلا في تلك الفترة، وخوفاً من سخط فرعون وقتله للأطفال الذكور يعمد إلى تهريب زوجته مع الخادمة إلى مكان بعيد. ويطمئنّ الفرعون ويرتاح أن أحدا لن يأخذ منه عرشه من خارج السلالة الحاكمة. وتمضي الأحداث إلى أن يصبح فيها المطلوب من فرعون ملكا على البلاد.

والتناص بين مضمون رواية عبث الأقدار وقصة موسى عليه السلام، و اوديب لسوفوكليس يبدو ظاهرا، ومن خلال نص الرواية الظاهر، يقوم نجيب بإرسال رسائل مشفرة، يؤكد من خلالها المرجعية المصرية للحكاية، واللمسة الفنية لنجيب محفوظ، تظهر في إمكانية استثمار النص الأصلي، وإعادة صياغته بنثر حديث، يكشف فيه محدودية الإرادة الإنسانية أمام القضاء والقدر الإلهي، وعبثية المواجهة الإنسانية، فهي تتقاطع مع الجبرية التي تضمنتها قصّة النبي موسى عليه السلام وقصة أوديب، وهي النزعة التي وجد الحجاج على إبطالها عند هنري برغسون.

ولتأكيد الارتباط الروحي والثقافي بينه وبين التراث، يستدعي نجيب محفوظ التراث المصري من قصص وأساطير مصرية قديمة بغية توظيفها في التعاطي مع المعيش من خلال إسقاطها على الواقع المعاصر، حيث تميزت بأبعاد سياسية تطرقت لعلاقة الفرعون مع السلطة الدينية والزمنية وتفاعلاته مع العصيان الشعبي في سياق قصة علاقته الغرامية غير شرعية مع رادوبيس.

يصوِّر نجيب محفوظ الواقع السياسي من خلال القصة التاريخية في أدق تصوير، فالجدل القائم بين الديني والسياسي مسألة جوهرية في الواقع العربي السياسي، فالمقابلة التي يقيمها بين الحاكم ورجل الدين، تتوقف على مسألة خلافية هي السلطة والسيادة أما موقع الأحكام الشرعية فثانوي، وهو نصيب العلماء والفقهاء من الجدل والمناقشة، حتى يغيب الحق، ويتغيّب العالِم عن الساحة السياسية.

كما نلمس من خلال التصوير الصراع الأزلي بين الخير والشر، وهم سوفخاتب، وطاهو، والحوار الذي دار بين الملك مرنرع الثاني، ومستشاريه حول منافسة المستشار خنوم حتب الملك في قدرة السيادة يظهر المفارقة الموجودة في بناء القرار السياسي للجماعة المدنية: " إني أتساءل هل قوبل احد من آبائي بمثل ما قوبلت به اليوم .. طاهو بيقين: القوة يا مولاي ..كانوا أجدادك المقدسون أقوياء، يحققون إرادتهم بعزيمة كالجبال، وسيف كالقضاء.....سوفخاتب: مولاي أن الكهنة مبثوثون في أقطار المملكة كالدم في

الجسم، منهم الولاة، وسلطانهم على القلوب مبارك بيد الأرباب منذ القدم...فالضربة القاسية قد تأتي بعواقب غير محمودة.." (محفوظ، رادوبيس، 2006، صفحة 27)

أما على مستوى التوجهات الفلسفية في صيغتها النسقية، فتظهر في حديثه عن توجه الشاعر أبي العلاء المعري الفلسفية، شاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء في كثير من أعماله، وفي رواية " بداية ونهاية " نلاحظ الحجاج الذي تستخدمه شخصية الرواية (حسين) بعدم تذوقه اللحم بأنه وأسرته على مذهب المعري. حيث يصبح توجّه المعري مذهبا فكريا وحياتيا عند الشخصية الروائية، :" حسين: نحن أسرة فلسفية على مذهب المعري. حسن: ومن يكون المعرّي هذا؟ أحد أجدادنا؟ حسين: كان فيلسوفًا رحيمًا. ومن آي رحمته أنه امتنع عن أكل اللحوم رحمة بالحيوان". (محفوظ، بداية ونهاية، 2006، الصفحات 184-185)

وإذا بدأنا تتبُّع المنحى الفلسفي عند نجيب محفوظ لوجدنا الفلسفة بكلها أي بأنسقتها الفلسفية الكبرى، وبتصوراتها البسيطة، والمركّبة في الأدب الروائي عند نجيب محفوظ، ولكن الالتزام بالعنوان الرئيس في البحث يلزمنا الاقتضاب، فنجيب محفوظ عالم فريد في فنّه، وأسلوبه، ومواقفه، والتباين في الأحكام دليل في ذلك، فإذا كان الاختلاف بين المواقف رحمة، فلم لا تكون الرؤى المتباينة في تقييمه، نعمة، إذ يمكن أن يجد الباحث عند المنتقص بعضا من النقاط، والزوايا الفكرية قد تكون بالنسبة له مستقبلا قاعدة لاستخلاص حقائق لازالت تنتظر البحث، لأن الحقيقة تبقى مطلبا إنسانيا، والاعتقاد في امتلاكها هو الأصل في التصادم، وما نريد تبيانه في البحث هو أن العالمية ليست هي معايشة الغربي في ثقافته، والتمرد عن الثقافة المحلية، بل هو الخروج من عالمها، والنشوء في رحمها، فالتأمل الصحيح في تاريخ الآداب المختلفة يثبت أن العالمية ليست نقيضا للمحلية، فالكثيرون من عظماء الأدباء الذين عرفتهم الإنسانية، كانوا يكتبون أساسا عن واقعهم المحلي الخاص، وكان هذا الواقع المحلي هو الطريق الذي ساروا فيه ليصلوا إلى العالمية. (النقاش، في حب نجيب محفوظ، 1995، صفحة 55)

وفي الأخير يمكن القول أن تجربة نجيب محفوظ في غزو واقتناص العالمية، رسالة يمكن استثمارها في تنمية الوعي الوطني والقومي لدى أبناء الأمة العربية، فأزمة الإبداع عند المفكر العربي عائدة للشعور بالنقص، أمام الغرب، وهي التي اصطلح عليها أديبنا بعقدة الخواجة، فقد استطاع نجيب محفوظ ابن الحارة، أن يكون مؤسّس الرواية العربية الحديثة وباني عمارتها الشامخة، فهو ملك للأمة العربية كلها سواء

أراد أو لم يرد، أراد الآخرون أو لم يريدوا، فهو التراث الذي شارك ويشارك في صياغة العقل والوجدان العربي المعاصر وهو أخيرا التراث الذي يدين صاحبه."

Bibliographie

1. الخطيب, م .ك .(1995) .الرواية واليوتوبيا .دمشق :ار المدى للثقافة والنشر .
2. الغيطاني, ج .(1980) .نجيب محفوظ يتذكر .بيروت :، دار المسيرة .
3. النقاش, ر .(1995) .في حب نجيب محفوظ .مصر :دار الشروق.
4. النقاش, ر .(1998) .نجيب محفوظ .مصر :مركز الأهرام للترجمة والنشر .
5. حنفي, ح .(2012) .نجيب محفوظ .اوراق فلسفية .34 ,
6. شكري, غ .(1982) .المنتمي .بيروت :دار الآفاق الجديدة.
7. شكري, غ .(1991) .نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .بيروت :دار الفارابي .
8. لوكاتش, ج .(1988) .نظرية الرواية) .ا .سبحان (.Trad, المغرب :منشورات التل.
9. محفوظ, ن .(2006) .بداية ونهاية .مصر :دار الشروق.
10. محفوظ, ن .(2006) .رادوبيس .مصر :دار الشروق.
11. محفوظ, ن .(2021). http://www.naguib-mahfouz.com/. Consulté le 5 4, 2021, sur http://www.naguib-mahfouz.com/: http://www.naguib-mahfouz.com/