الآراء الـواردة في الـصفـحـة تعبر عـن وجـهـات نـظـر كـتـابـهـا ، وقـد لاتـتـفـق بـالـضـرورة مـع وجـهـة نـظـر الـجـريـدة

لكي نفهم ما يجري الآن

علاقة «الناصرية» و«البعث» و«القوميين العرب» بالإسلام والدولة

شاكر النابلسي
امريكا

لفهم الحاضر لا بُدَّ لنا من إضاءة الماضي. فالماضي هو البوصلة التي سار على هديها الملاحون الذين وصلوا إلى شواطئنا. وكان علينا - وجدل الدين والدولة ما زال قائماً ومشتعلاً منذ بدايات القرن العشرين الماضي- أن نعود قليلاً إلى النصف الثاني من القرن العشرين، لنقرأ علاقة القوى الرئيسية في تلك الحقبة – وهي الناصرية وحزب البعث وحركة القوميين العرب - بالإسلام والدولة. وكيف تعاملت هذه الفئات الثلاث مع شعار «حركة الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير الإسلامي» الفلسطيني، الذي تأسس في القدس عام ١٩٥٢.

مواقف موحدة من علاقة الدين بالدولة

في النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت حركات سياسية قومية رئيسية هي: «حزب البعث»، و«حركة القوميين العرب»، ثم الحركة الناصرية. وهذه الحركات الثلاث، كان لها مواقف موحدة تقريباً من علاقة الدين بالدولة. وقد دعا إلى هذه الوحدة في النظرة لعلاقة الدين بالدولة، الأسباب التالية:

إن موقف هذه الفئات الثلاث من علاقة الدين بالدولة كان ردَّ فعل أو ردود أفعال، على دعوات التيار الإسلامي السياسي، وعلى دعوات التيار الماركسي العربي.

أن موقف «حركة القوميين العرب» طابق تماماً موقف الناصرية من علاقة الدين بالدولة لكون «حركة القوميين العرب» كانت في جميع نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية متطابقة ومتماهية مع الفكر الناصري ، الذي كانت «حركة القوميين العرب» تعتبر نفسها جزءاً منه. فقد تحالفت «حركة القوميين العرب» مع الناصرية تحالفا كليا، واعتبرت هذه الحركة أن الناصرية هي القيادة الرسمية للنضال العربي، من أجل الوحدة، والتحرر، واسترجاع فلسطين. (أنظر: معن زيادة، «القومية العربية في الفكر والممارسة»، ص٣٣٢).

إن فكر هذه الفئات الثلاث كان فكراً عَلْمانياً في معظم جوانبه، وإن لم يتم تطبيق جميع جوانب وآليات هذه العَلمانية على الواقع، حين سيطرت الناصرية وحزب البعث على مقاليد الحكم.

اتخذت هذه الفئات الثلاث موقفاً «تقديسياً» من الدين، ولم تتخذ من الدين موقفاً «تطبيقياً» .

إن هذه الفئات الثلاث – وخاصة الناصرية – التي اتخذت موقفاً تقديسياً من الدين، تظاهرت بأنها سلطة دينية أيضاً، إضافة إلى سلطتها المدنية، لكي تمسك بزمام النشاط الديني، ولا تدعه مقصوراً على رجال الدين، أو على الأحزاب الدينية السياسية. ولكي لا يُستخدم الدين ضدها في يوم من الأيام من قبل خصومها.

مظاهرالموقف الموحد

وأما مظاهر الموقف الموحد لهذه الفئات الثلاث من علاقة الدين بالدولة فقد تجلّى في النقاط التالية:

إن الدين لله، والوطن للجميع.

إن الدين مظهر روحاني مهم، لإقامة مجتمع سوي.

أن الدين أساس قوي من أسس إقامة الدولة القومية.

٤- أن العقوبات والحدود التي فرضها الدين قبل خمسة عشر قرناً، كانت لمجتمع ولزمان ومكان مختلف عمّا نحن فيه الآن. ومن المعروف، أن الأمويين أوقفوا العمل بالتشريع المعروف بإقامة الحدود، وذلك منذ أربعة عشر قرناً مضت.(أنظر: هشام جعيط، «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، ص١١٥). لذا، فلا عبد الناصر طبّق الحدود الشرعية حين حكم، ولا حزب البعث طبّقها أيضاً. وتطبيق الحدود الشرعية هذا، هو أقصى ما تريد تحقيقه الأحزاب الدينية الإسلامية، وعلى رأسها «جماعة الإخوان المسلمين»، مقابل قبول آليات الديمقراطية الغربية. فنرى أن حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين – أكبر الأحزاب السياسية الإسلامية في المنطقة العربية – لم يعترض على الدستور المدني، أو على قيام الأحزاب، أو على قيام المعارضة، أو على البرلمانات المنتخبة (وهو الذي رشح نفسه للانتخابات التشريعية في مصر عام ١٩٤٢، ولكنه انسحب بضغط من النحاس باشا، ضمن صفقة سياسية) ولم يعترض على منظمة حقوق الإنسان، ولا على عمل المرأة .. الخ. وكلها آليات ديمقراطية غربية. وكان تركيزه على تطبيق الحدود الشرعية من جَلْد، وقطع رقبة، وتعزير، وخلاف ذلك(أنظر: محمد الغزالي، «مائة سؤال في الإسلام»، ص٢٧٧-٢٨٦).

٥- لا دور لرجال الدين في السياسة. فلا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين.

٦- اعتبار البعثيين والناصريين، أن الثورة البعثية، والثورة الناصرية، هما امتداد لثورة الإسلام.

ضبابية علاقة الدين بالدولة في فكر البعث

من ناحية أخرى، فقد شغل محور الدين والدولة في فكر الأحزاب القومية وعلى رأسها «حزب البعث العربي الاشتراكي» حيزاً فكرياً ملحوظاً، وخاصة في فكر المؤسس الأول ميشيل عفلق. إلا أن طرح علاقة الدين بالدولة ظل طرحاً غامضاً ملتبساً ومتناقضاً – كما هي معظم أفكار عفلق - ويتّصف بإنشائية وخطابية وحماسية ملموسة، دون أن يكون واضحاً قاطعاً. وجاء، وكأنه ردُّ فعل، أو أفعال، قام بها الآخرون، من أعداء وخصوم حزب البعث، من الماركسيين، والتيارات الإسلامية المختلفة.

فعفلق، كان يعتبر مسألة الدين والدولة، قضية رئيسية، وليست قضية هامشية لا تستحق النقاش، كما كان يظن البعض، وكما كانوا يطرحونها. وأن القومية مثل الدين، تنبع من معين القلب، وتُصدر إرادة الله. وأن فلسفة البعث، تعتبر العامل الفكري والروحي، عاملاً عظيماً في تطور التاريخ، وتقدم الإنسانية. وأن الروح هي الأصل في كل شيء. وأن الدافع الروحي، لا يسيطر على المادة والوسائل فحسب، وإنما يخلقها أيضاً.

لماذا اهتم عفلق بعلاقة الدين بالدولة؟

ولعل مصدر اهتمام عفلق بعلاقة الدين بالدولة، يعود إلى اعتباره الإسلام الأساس الروحي والحقوقي، الذي تقوم عليه القومية العربية، في المستقبل. وقال في كتابه «في سبيل البعث» : «إن قضية علاقة الدين بالدولة، تشمل شيئاً أوسع، وهو علاقة الأمة بماضيها، وموقفها، ومستقبلها، كما تعني الأسس الروحية والحقوقية، التي تقوم عليها القومية العربية، في المستقبل» (ص ٨٣). ولكن عفلق من ناحية أخرى، لا يشرح لنا علمياً، كيف يمكن للدين أن يكون الأساس الروحي والحقوقي، الذي تقوم عليه القومية العربية. وظلت مثل هذه العبارات، مجرد شعارات، يطلقها القوميون من حين لآخر، لصد أي هجوم فكري ماركسي عليهم، أو لصد أي هجوم من التيارات الإسلامية عليهم، والتي كانت تعتبر الدعوة القومية من البعثيين وغيرهم من الأحزاب العربية القومية دعوات جاهلية.

العلمانية البعثية الخجولة

وقد انتقد بعض المفكرين الفكر البعثي، لكونه يدعو إلى العَلْمانية، ويتبنّاها في ممارساته، وتطبيقاته السياسية، في سوريا، والعراق. وهو في الوقت نفسه، يدعو إلى أن يكون أساس القومية العربية الروحي والحقوقي، هو الدين. وقالوا إن عَلْمانية البعث على هذا الوجه، كانت «عَلْمانية خجولة». وأن ما يريده عفلق من عَلْمانية البعث، ليس فصل الدين عن الدولة، ولكن تخليص الدين من الشوائب التي علقت به («في سبيل البعث»، ص ٩١). ولنلاحظ هنا، كيف أن عفلق، أصبح فقيهاً من فقهاء المسلمين بالدين الإسلامي، كما أصبح في موضع علمي فقهي رفيع، يسمح له بتخليص الدين من الشوائب، التي علقت به! وهذه الشوائب، هي تحرير الدين من السياسة وملابساتها، بحيث تسمح له، الانطلاق في مجاله الحر، في حياة الأفراد والمجتمع، وبعث روحه العميقة الأصيلة في المجتمع، والتي هي شرط من شروط بعث الأمة (انظر: فهمية شرف الدين وآخرون، «بحوث في الفكر القومي العربي»، مجلد٢، ص٣٢٢).

الناصرية والعلاقة بين الدين والدولة

أما الناصرية، فقد نفت منذ الأساس العلاقة العضوية بين الدين بالدولة. برغم أن عبد الناصر ومجموعة كبيرة من «الضباط الأحرار»، كانوا ينتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين. ولكنهم كانوا ينتمون إلى جناح ما سُمّي بـ «الإصلاحية الإسلامية الراديكالية»، كما يؤكد المفكر المصري أنور عبد الملك في كتابه («المجتمع المصري والجيش»، ص ٢١٧) وقد تجلى هذا النفي في المبادئ الستة للثورة المصرية عند قيامها، والتي لم يكن للدين فيها أي ذكر، أو أي دور. وكانت هذه المبادئ تقول فقط:

القضاء على الاستعمار، وأعوانه، من الخونة المصريين.

القضاء على الإقطاع.

القضاء على الاحتكار، وسيطرة رأس المال على الحكم.

إقامة عدالة اجتماعية.

إقامة جيش وطني.

إقامة حياة ديمقراطية سليمة.

الإسلام في الدساتير العربية

وما كان نص الدستور المصري الناصري في عام ١٩٥٦، على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة إلا تقليدا شكليا للدساتير السابقة، التي صدرت في العهد الملكي. وكان أول نص دستوري يقول «أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة» قد ظهر في الدستور المصري، في عهد آخر خديوي حكم مصر والسودان (١٨٩٢-١٩١٤)، وهو الخديوي عباس حلمي (١٨٧٤-١٩٤٤)، الذي وعده الإنجليز بالخلافة الإسلامية. وأشار عليه رجال المؤسسة الدينية، أن يضع هذه المادة في الدستور المصري، إشارة لاستعداده، لأن يكون خليفة المسلمين، وأمير المؤمنين المقبل. ثم أصبحت هذه العبارة تقليداً، في كل الدساتير العربية الحديثة، ما عدا الدستور اللبناني. وقد هُوجمت هذا العبارة، واعتبرها بعض الباحثين العرب المعاصرين تقييداً لحرية العقيدة، وتقييداً لحرية التفكير. وقال الباحث المصري محي الدين محمد «إن الدولة تُخطىء مرتين، إذا نصّت في دستورها على ديانتها الرسمية. المرة الأولى، في حق حرية الفكر وحرية العقيدة. والمرة الثانية، في حق وجودها نفسه كإرادة واعية، لروح كل فرد من أفراد الشعب، واستجابة لدوافع التقدم فيه» («ثورة على الفكر العربي المعاصر»، ص ٣٨).

وكان نصُّ الدساتير العربية، على أن «دين الدولة هو الإسلام»، وفي الدستور المصري الناصري في العام ١٩٥٦، نصاً تشريعياً تزويقياً، من باب ذر الرماد في عيون خصوم الناصرية، كالإخوان المسلمين خاصة، وسدِّ الباب الذي كانت تهب منه ريح حركة الإخوان المسلمين.

عَلْمانية الناصرية

والدليل على ما سبق، أن الجمهوريين المصريين في هذه الأثناء، اتخذوا خطوات عملية، نحو عَلْمانية الدولة والمجتمع، بعيداً عن تطبيقات الدولة الدينية وممارساتها. ومن هذه الخطوات العَلْمانية:

اعتبار الدائرة العربية القومية، أقرب الدوائر إلى مصر، وأن الدائرة الإسلامية، هي أوسع الدوائر، كما جاء في فلسفة الثورة.

إقرار حرية العقيدة، وعدم التمييز بين المواطنين على أساس ديني.

عدم التفريق بين دين وآخر.

إلغاء المحاكم الشرعية.

عدم بناء المساجد، ما لم يُتخذ بشأنها قرار رئاسي.

وضع معظم المساجد، تحت الإدارة المالية الحكومية.

السماح بممارسة شعائر الدين فقط، دون التدخل في السياسة.

اعتماد الحل الاشتراكي في المجال الاقتصادي، دون اللجوء إلى الحل الاقتصادي الإسلامي.

اعتبار رئيس الجمهورية، هو صاحب القرار والمرجع الديني الأعلى، في البلاد، خاصة بعد أن أصبح تعيين شيخ الأزهر، والمفتي العام للجمهورية، من شؤون رئيس الجمهورية.

القاهرة ١٩٦٦

هاني الحوراني
عمان

في مثل هذه الأيام، من مطلع عام ١٩٦٦، قضيت في القاهرة اجازة منتصف العام الدراسي الأول وأنا على مقاعد كلية العلوم السياسية والادارية في الجامعة الأردنية. الذي أعاد تلك الرحلة إلى الذاكرة، هو وفاة محمود أمين العالم، المفكر المصري اليساري المعروف، الذي غادرنا في كانون الثاني/ يناير الفائت.

تذكرت تلك الرحلة والاجازة الحافلة، لأني كنت قد أجريت حوارات صحفية مع محمود أمين العالم، ونجيب محفوظ ومجموعة أخرى من الرموز الأدبية والفنية المصرية. وهي حوارات لم يطلبها مني أحد، لكنها كانت محاولة مني لإثبات الذات، و "للتباهي" على الأرجح، بمقابلة هذه الأسماء الكبيرة خاصة وأني كنت في بداية محاولاتي الكتابية في الصحافة الأردنية والعربية. كانت زيارتي هذه للقاهرة الزيارة الأولى لها، في زمن كنا نؤمن بحق أن مصر هي "أم الدنيا"، وكانت هي تتصرف حينها باعتبارها "أم الدنيا" فعلاً، ولم نكن قد شهدنا بعد الانكسار العظيم الذي رافق هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وزعزع ايماننا بالنظام الناصري، وشكل بداية الانحسار للناصرية والقومية كفكر سياسي مهيمن على الساحة العربية.

خلال تلك الاجازة القصيرة، لكن المفصلية، أجريت أولى المقابلات مع الأديب الكبير نجيب محفوظ، حيث تركزت أسئلتي على آخر رواياته التي كانت قد صدرت في عام ١٩٦٥، وأثارت نقاشاً حاداً حولها، أعني بها رواية "ثرثرة فوق النيل"، التي أرهصت بأزمة مصر السياسية والفكرية، ثم جاءت هزيمة حزيران ١٩٦٧ لتقيم البرهان عليها بصورة مفجعة. وما أذكره حينها، أنني قمت بسلسلة من المناورات للحصول على رقم الهاتف المباشر للأديب نجيب محفوظ، لكنني وقعت على رقم هاتف الدكتور (الطبيب) نجيب محفوظ قبل أن أصل إلى رقم منزل نجيب محفوظ الروائي. وحين تحدثت اليه، ادّعيت اني أمثل جريدة "الحرية" الأسبوعية اللبنانية، التي كانت تنطق باسم حركة القوميين العرب، وهكذا حصلت على موعد لإجراء المقابلة معه.

في تلك المقابلة اصطحبت معي أخي، الذي كان يدرس في القاهرة، حيث تقمص دور المصور الصحفي. وعندما صعدت بالمصعد إلى مكتبه في برج التلفزيون، تلقيت كناصري شاب قادم من الأردن، أول صدمة سياسية حين تقدم مني "مخبر" قبل أن أطرق باب الأديب الكبير، وأخذ يسألني عن هويتي والصحيفة التي أمثلها ولماذا أريد أن أقابل نجيب محفوظ. ولم يخطر ببالي، حينها، أن رجلاً بقامة محفوظ الأدبية، يجري التحري عمن يزوره وأسباب الزيارة. وبعد أن دلفت إلى مكتب الأديب الكبير كان أول أسئلته: كيف حصلت على رقم هاتف المنزل؟ ومن العجيب أنه لم يسألني عن عمري، فقد شرع في الاجابة على أسئلتي باقتضاب، وعندما انتهينا التقط أخي صوراً لنجيب محفوظ ولي في وضعية "الحوار الجاد"! لا، بل طلبت إلى الأديب الكبير تقليب مجلة "الحرية" التي كانت تصدر حينها بحجم "التابلويد"، متظاهراً بقراءتها، وقد تجاوب مع طلبي مما أتاح لنا أخذ المزيد من الصور. ولست بحاجة إلى الاشارة الى ان نجيب محفوظ لم يكن يعرف عن هذه المجلة من قبل، وأن تلك المناسبة ربما كانت الوحيدة التي تصفح فيها نجيب محفوظ "الحرية" الأسبوعية اللبنانية.

كان موعدي الثاني مع المفكر محمود أمين العالم في مقهى "جروبي" الشهير على أحد نواصي ميدان طلعت حرب في وسط القاهرة، لكني حين دخلت اليه لم يكن العالم قد وصل بعد، وأثناء انتظاري له وجدت رجلاً نوبياً طويل القامة، يواصل التحديق بي بفضول، وافترضت انه "مخبر"، يرصد حركة المترددين على المقهى، فبادلت نظرته الفضولية بنظرات تقدح شرراً وجفاءاً. لكنه لم يلبث أن تقدم نحوي بتهذيب بالغ ليعرّفني بنفسه، وللمفاجأة فقد تبين أنه محمد خليل قاسم، كاتب رواية "الشمندورة"، وهي أول رواية نوبية تصدر في مصر، وكانت تنشر على حلقات في اسبوعية "صباح الخير" الصادرة عن دار روز اليوسف. وقد أوفده محمود أمين العالم ليكون بانتظاري في المقهى ريثما ينهي عملاً طارئاً حال دون وصوله في الموعد.

ليتني كنت أعلم أن محمد خليل قاسم الذي احتفت مجلة "صباح الخير" حينها بروايته "الشمندورة" ونشرتها على حلقات، وقد زينت حلقاتها برسوم أهم فنانيها، لن تطول به الحياة، إذ توفي في أيار/ مايو ١٩٦٨، أي بعد ذلك اللقاء العابر معه في مقهى "جروبي" بعامين ونيف، عن عمر لا يتعدى الخامسة والأربعين بكثير!

وكيف لي أن أعلم، وأنا أحدج محمد خليل قاسم بنظرات عدائية، ظناً مني انه مخبر، في لقائي العابر معه في مقهى "جروبي" أنه، مثل محمود أمين العالم، عاش مناضلاً متعلقاً بمثله ومبادئه، فقد انضم إلى جماعة الاخوان المسلمين في اواسط الأربعينيات لكنه غادرها سريعاً إلى نقيضها، أي الحركة الشيوعية المصرية، لينتهي عام ١٩٤٦ إلى السجن. وخلال وجوده في المعتقلات السياسية، التي ما ان يغادرها حتى يعود اليها، لم يكتف بمحو أمية المساجين وإنما أمية السجانين أيضاً، ولقد ظل هكذا حتى الإفراج عنه آخر مرة عام ١٩٦٣.

أستسمح القارئ بأن أضيف بضع سطور عن محمد خليل قاسم الذي عرفته فعلاً بعد وفاته، ولقائي العابر معه.

فقد روى محمد خليل قاسم في "الشمندورة" قصة قريته "قتة"، من أراضي النوبة التي أغرقتها تعلية سد أسوان الثانية عام ١٩٣٣، وتُذكرنا "الشمندورة" بأعمال الفنان العراقي نوري الراوي، الذي ظل "يروي" بالألوان قصة بلدته "راوة" في شمال العراق التي غمرتها مياه الفرات، بعد بناء سد عليه، وتحولت بعدها إلى أسطورة تعيش في ذاكرة الفنان ووجدانه، يتخيل مبانيها وأشجارها وهي تحت الماء، مجسداً هذه الصورة الخيالية في الكثير من لوحاته.

كتب محمد خليل قاسم رواية "الشمندورة" سراً في معتقل الواحات، وبقلم "كوبيا" على ورق بدائي الصنع، قبل أن تنشر وتوضع في مقام أهم الأعمال الروائية المصرية، ولتقارن مع رواية "الأرض" لعبد الرحمن الشرقاوي. وفضلاً عن أعماله الأدبية فقد لعب قاسم دوره في اكتشاف ورعاية جيل من الأدباء والفنانين النوبيين.

وبالعودة إلى محمود أمين العالم الذي دخل مقهى جروبي بعد انتظار قليل مني، ليفاجأ بأن القادم من الأردن لم يكن رفيقاً مخضرماً من الحزب الشيوعي الأردني كما توقع، ولم يكن يحمل في جعبته رسالة سرية "توصى بحاملها"، أو تنقل اليه أخبار الحزب الشقيق، أو تحيات قادته. فقد وجد فتى يافعاً، ضئيل الحجم، يصارحه بأنه قومي ناصري، بدأ للتو بالتعرف على الماركسية عن طريق الكتب المهربة، والمجلات اليسارية التي بدأت الرقابة على المطبوعات تسمح بدخولها في فترات الانفراج القصيرة التي عرفها الأردن في الستينيات.

ومع الوقت، بدأ العالم بابتسامته الدائمة وسعة أفقه يستوعب أن موعده المهم مع الزائر الأردني ليس إلا لقاء صحفي مع شاب معجب بكتاباته المعمقة عن أعمال نجيب محفوظ الروائية المنشورة في مجلة "الكاتب" الشهرية اليسارية، أو مقالاته الأسبوعية التي باشر بنشرها في مجلة "المصور"، بعيد خروجه من المعتقلات السياسية، وكان آخر مراحلها ما بين ١٩٥٩ و ١٩٦٤.

سَلِمت محمود أمين العالم حفنة من الأسئلة، لأعود بعد أيام لألتقي به في مدخل أحد مسارح القاهرة، وقد أجاب على أسئلتي باستفاضة أسعدتني، أولا، لأنها أشعرتني بجدية تعامله مع محاولاتي الصحفية المبكرة، التي لا ريب عندي انها لم تخل من سذاجة، وثانياً، لأنه زودني "بصيد ثمين" كثير الصفحات، لا بد أن يثير اهتمام الناشر والقارئ بغنى محتواه.

لم أعد أذكر ماذا سألت محمود أمين العالم وماذا أجابني. لكني لن أنسى أبداً سخاءه وجديته في تعامله مع أسئلتي ... ولليوم أشعر بالامتنان لدماثته واستجابته بالرد المستفيض على تلك الأسئلة. وكان علي أن انتظر نحو ثلاثين عاماً لاحقة لأزور القاهرة للمرة الثانية، ولأراه مجدداً بين الحين والآخر خلال مؤتمرات ومناسبات مختلفة منذ عام ١٩٩٦.

ليس من السهل اختزال مسيرة محمود أمين العالم ومنجزاته في مجال الثقافة والفكر، والتي استهلها بكتابه الشهير "في الثقافة الوطنية"، الذي ألفه مع صديق عمره د. عبد العظيم أنيس. فهي من الغنى والتنوع ما يحول دون تسجيلها في عجالة كهذه. ولعلي أتفق مع د. فيصل دراج حين قال أن أعظم أعماله هي حياته ذاتها، بكل ما حفلت به من تجارب وأدوار. ولعلي أضيف أن روحه المتفائلة وانفتاحه كانت أبرز سماته الشخصية. وربما يفسر ذلك أن نجد المرشد العام لجماعة الأخوان المسلمين، مهدي عاكف، في مقدمة المشيعين لجثمان الماركسي والشيوعي محمود أمين العالم.

لم أكتف في اجازاتي القصيرة في القاهرة بمقابلة نجيب محفوظ ومحمود أمين العالم، ولا بد أن طموحي الجامح لم تعد تحده حدود، وهكذا توجهت إلى دار روز اليوسف، حيث سعيت لمقابلة الشاعر صلاح عبد الصبور لأكتشف أنه في رحلة أدبية إلى الهند. وهكذا تحولت إلى الشاعر عبد المعطي حجازي الذي كان يليه في النجومية. لكنه كان أقل صبراً معي، وهكذا لم يتردد في إعادة أسئلتي إلي، باعتبارها محاولات ساذجة لفهم الشعر الحديث، ناصحاً إياي أن أقرأ أكثر قبل أن أعود اليه! لكن هذا لم يمنعني من المحاولة مع رسام الكاريكاتير المعروف جورج البهجوري الذي اشتهر بخطوطه الحرة والمختزلة في الرسم الكاريكاتوري، ونجحت في إجراء حديث معه. ولم يلبث أن غادر البهجوري مصر وهجر الرسم الكاريكاتوري ليعيش كفنان تشكيلي في باريس في حياة بوهيمية امتدت به لسنوات طويلة قبل أن يعود ثانية للقاهرة. وفي الوقت نفسه أجريت مقابلة مع د. مصطفى محمود، الطبيب الذي تحوّل نحو الصحافة والتأليف، وكان يعمل في دار روز اليوسف، لكن هذا الكاتب الذي بدأ يسارياً يجاهر بعلمانيته ويتحدى المعتقدات الدينية الراسخة شهد، منذ أواسط الستينيات، تحولاً مفاجئاً قاده إلى التحول إلى "داعية اسلامية" ذائع الصيت، وإلى وجه تلفزيون شهير بنى معه ثروة طائلة.

بالتوازي مع هذه المقابلات استنحت فرصة تلك الاجازة القصيرة لمشاهدة أبرز إبداعات المسرح المصري حينذاك، فشاهدت أعمالا ليوسف إدريس ونعمان عاشور، وحتى لعميد المسرح المصري، يوسف "بيه" وهبي الذي كان يعرض مقتطفات من مسرحياته المختلفة في أحد مسارح الاسكندرية، بل إني شاهدت عملاً مسرحياً لأحمد سعيد مدير إذاعة "صوت العرب"، صوت الناصرية المجلجل، الذي كان يتوعد اسرائيل والرجعية العربية "بالثبور وعظائم الأمور"، قبل أن يأفل نجمه، مباشرة بعيد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

كان يفترض أن أنشر المقابلات التي أجريتها مع نجيب محفوظ ومحمود أمين العالم وجورج البهجوري ومصطفى محمود في صحيفة "الحرية" الأسبوعية التي كانت تمثل حركة القوميين العرب، وتصدر في بيروت. لكني ما أن عدت من هذه الاجازة الحافلة حتى فوجئت بوقوع حملة ملاحقات شاملة للأحزاب السياسية العاملة تحت الأرض (وكنت منتسباً لواحد منها) تزامنت مع الاجازة القصيرة التي قضيتها في القاهرة. وقد شغلني ذلك عن مهمة تحرير المقابلات وإعدادها للنشر.

وعلى أثر الاعتداءات الاسرائيلية على قرية السموع التي وقعت في نفس العام، وجدت نفسي ملاحقاً بعد تنظيم تظاهرات احتجاجية في الجامعة الأردنية. ومع ذلك فقد بدأت بإعداد المقابلات للنشر، وأذكر أني أرسلت مقابلتي مع نجيب محفوظ إلى الشاعر عبد الرحيم عمر الذي كان يرأس تحرير مجلة "أفكار" حينذاك. وكادت المقابلة تنشر، بعد أن وافق عليها، لكنه لم يلبث أن اعتقل مع العديدين الذين شملتهم حملة الاعتقالات الثانية لعام ١٩٦٦. وهكذا انتظرت حصيلة مقابلاتي مع نجيب محفوظ ومحمود أمين العالم والآخرين إلى ما بعد حرب ١٩٦٧، وبدلاً من نشرها في "الحرية" الأسبوعية، قمت بإرسالها إلى الأديب المعروف غسان كنفاني الذي قام بنشرها تباعاً في الملحق الأسبوعي لجريدة "الأنوار" وهو ملحق حافل بالمقالات السياسية والفكرية والثقافية، كان يرأس تحريره حينذاك.

اراء وافكار
Opinions & Ideas

ترحب آراء وافكار بمقالات الكتاب وفق الضوابط الآتية:
١. لا يزيد عدد كلمات المقالة على ٧٠٠ كلمة.
٢. يذكر اسم الكاتب كاملا ورقم هاتفه وبلد الاقامة ومرفق صورة شخصية له.
٣. ترسل المقالات على البريد الالكتروني الخاص بالصفحة:
Opinions112@ yahoo.com