

ارزیابی می کنید؟ و بالاخره نکته آخر در مورد رابطه ایرانیان و عرب ها می باشد و خصومتی که در میان این دو به چشم می خورد. ما انتقاداتی به نحوه نگرش ناسیونالیسم ایرانی به دنیای عرب داریم که آنها را با شما در میان خواهیم گذاشت و از شما نیز می خواهیم آن سوی قضیه را برای ما بازگو کنید، بخصوص در سطح روشنفکران. حال اگر موافق باشید به سوال اول بپردازیم.

- در مورد مسئله نقد فکر دینی: در اولین سال های دهه ۱۹۶۰، هنگامی که تحصیلات من در آمریکا به پایان رسید، برای مدت کوتاهی به دمشق رفتم و سپس راهی بیروت شدم تا در دانشگاه آمریکایی بیروت تدریس کنم. در آن زمان در میان روشنفکران و اندیشمندان میانه رو و چپ این احساس وجود داشت که جنبش آزادی بخش اعراب تحت رهبری جمال عبدالناصر به سوی جلو در حرکت است. البته این پیشرفت به آن نحوه خوب، سریع و رادیکالی که ما انتظار داشتیم نبود ولی به هر حال قادر بود راه خود را به جلو باز کند. آنچه ما را جلب می کرد رادیکالیسم ضدامپریالیستی ناصر بود که البته در آن دوران خصلت کلی اکثریت جنبش های جهان سوم را تشکیل می داد. عامل دیگری که به این جلب شدن کمک می کرد نقش کشور مصر بود. برای عرب ها مصر همیشه یک الگو بوده است. ما همواره برای الهام گرفتن به مصر چشم دوخته ایم و خیلی از عقاید سیاسی و فرهنگی ما از مصر آمده است. ما می دیدیم برنامه هایی که با اصلاحات ارضی آغاز شده بود، تغییرات مهمی را در ساختار اقتصادی - اجتماعی به بار آورده بود. اما در عین حال، این تغییرات نه تنها چنانکه باید و شاید در سطح روبنائی (فرهنگی) منعکس نمی شد، بلکه از سوی گروه افسران آزاد (Free Officers) و بوروکراسی تلاش می شد جلوی بازتاب این تغییرات (که خودشان آنرا در سطح زیربنا معرفی کرده بودند) گرفته شود. این کار دلایل بسیار داشت از جمله دلایل ایدئولوژیک و محافظه کاری ذاتی آنان. این رهبران می ترسیدند مبدا این سلسله تغییرات عکس العمل هائی بوده ای را سبب شود. لذا من و افرادی مانند من احساس می کردیم که باید جنبه های روبنائی زندگی جامعه عرب را تکان داد.

در آن روزها نیروهای سیاسی که در جنبش آزادیبخش اعراب شرکت داشتند و یا با آن متحد بودند فعالیت خود را در سطح سیاسی متمرکز کرده بودند. دولت هائی نیز که در آن زمان از آنها با نام

«رژیم های مترقی» یاد می شد تلاش خود را در سطح ساختار اقتصادی بکار می بردند و بندرت کاری در سطح روبنا و یا ایدئولوژیک صورت می گرفت. نتیجه آن شده بود که تلاش برای تغییر ایدئولوژی و عقاید کهنه شده و جایگزینی آنها با اندیشه های عقلانی تر، منطقی تر، علمی تر و «سکولارتر» انجام نمی گرفت. و این خواسته ها دقیقا نقطه عزیمت کارها را تشکیل می دادند. در این رابطه من شروع به نوشتن سلسله مقالاتی کردم که بعد ها به شکل کتاب «نقد الفکر الدینی» بیرون آمد و آن آشوب ها را باعث شد.

چاپ شدن این مقالات از ۱۹۲۴ به بعد، تأثیر زیادی در جوامع عرب داشت. این مقالات، مباحثات و مناظره های زیادی را دامن زد. اما هیچگونه تهدید یا خشونتی به چشم نخورد. آنچه من و افرادی مثل مرا تا حدی دلگرم می کرد این حقیقت بود که در دنیای عرب، و بخصوص در مصر، چنین منتهی از دیرباز برقرار بود. ریشه های این سنت را می توان در ابتدا در سالهای ۱۹۲۰ جستجو کرد هنگامی که «علی عبدالرازمه» با انتشار کتاب «الاسلام و اصول الحکم» به دفاع از عمل آتاتورک در الغاء نظام خلافت پرداخت و یک ماجرای بسیار بزرگ را نه تنها در مصر بلکه در کل دنیای عرب و اسلام سبب گردید. عبدالرازمه (۱۸۸۸-۱۹۲۶)، که خود یک ملای مصری اهل تسنن بود، بخاطر جانبداری از جدائی تاریخی میان دین و حکومت از دانشگاه الازهر اخراج شد. بعد از این قضیه ماجرای مهم دیگری که به وقوع پیوست ماجرای طاها حسین بود. طاها حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۴) در کتابی بنام «فی الشعر الجاهلی» سندیت آنچه را عرب ها شعر عربی ماقبل اسلام یا شعر جاهلیت می نامند به زیر سؤال کشید و ادعا کرد که این اشعار ساخته و پرداخته دوران بعد از اسلام هستند که به دلایلی خاص به پیش از اسلام نسبت داده می شوند. این ادعای او به مثابه یک خرابکاری در بنیادهای تعابیر قرآنی نگریده می شد چرا که این تعابیر عموما بر مبنای معانی لغات در شعر عربی بنا شده بودند. اینبار نیز طاها حسین در پارلمان مصر مورد حمله قرار گرفت. من این دو را تنها به عنوان دو نمونه ذکر کردم اما بسیاری موردهای دیگر نیز از این قبیل پیش از قضیه من وجود دارد.

بنابراین، آنچه من انجام می دادم تا حدی ادامه همان گرایش در سنت اندیشه عرب بود که از اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم شکل گرفته بود. در مصر حتی در آن دوران روشن گرانی بودند که

ایده های علمی را از طریق نشر و چاپ عقاید خود گسترش می دادند. برای مثال اولین کسانی که در مورد داروین، تئوری تکامل و ستاره شناسی جدید چیز نوشتند در این دوره یا به صحنه گذاشتند. آنها دو نشریه بسیار جالب داشتند. اولی بنام «الهلال» به موضوعات ادبی می پرداخت و دومی با نام «المقتطف» به مسائل علمی و روشنفکری اختصاص داشت. بنابراین، شما احساس می کردید که بخشی از یک سنت هستید و نه چیزی که به یکباره ظاهر شده است. تغییراتی که در زندگی اعراب، بخصوص در مصر، صورت گرفته بود یک دگردیی را در چشم انداز روشنفکری و جهت گیری ایدئولوژیک به همراه آورده بود که ما نیز ادامه دهندگان آن بودیم. همانطور که گفتم، قابل توجه است که من این مقالات را ابتدا به شکل سخنرانی هائی در دمشق و بیروت ایراد کردم. بعد این مقالات چاپ شدند و بحث های داغ فراوانی در مورد آنها توسط نویسندگان و روشنفکرانی که به بخش های مختلف طیف سیاسی تعلق داشتند صورت گرفت، از جمله از طرف نیروهای دست راستی مذهبی. اما این حملات تنها در شکل نوشته بودند و ما نیز آنها را پاسخ می دادیم. کمونیست ها نیز بسیار محتاطانه برخورد می کردند و معتقد بودند شرایط زمانی برای مطرح کردن بحث هائی از این نوع مساعد نبوده و این بحث ها می توانند روابط بین نیروهای سیاسی وتوده ها را پیچیده و بغرنج سازند. و البته کسانی نیز بودند که به پاخاستند و از آنچه من نوشته بودم دفاع کردند.

علی آشتیانی: آیا شما در آن زمان در هیچیک از احزاب سیاسی عضویت داشتید؟

- خیر، من در هیچیک از این احزاب عضو نبودم. من در دوران دانشجویی خود یک لیبرال بودم و به تدریج تحول فکری من بسوی مارکسیسم صورت پذیرفت. کتاب «نقد الفکر الدینی» ما حاصل این دوران انتقالی است. بنابراین، هدف ما این بود که به موازات دگرگونی هائی که در زندگی مادی اعراب صورت گرفته بود، تغییراتی را در سطوح روبنایی و عقیدتی به بار آوریم. این چکیده ای بود از عقاید ما در آن زمان.

محمدی: دکتر العظم، از آنجا که کتاب شما به فارسی ترجمه نشده و تا آنجا که ما می دانیم کسی نیز نقدی بر آن به زبان فارسی ننوشته

است، خواهشمندیم برای اطلاع خوانندگان ایرانی ما، اهم مباحثی را که در کتاب «نقد الفكر الديني» مطرح کرده اید بازگو نمایید.

- در کتاب یک مقاله بلندبالا و مهم است که فکر می‌کنم بتوانید از عنوان آن به مضمونش پی ببرید. عنوان این مقاله چنین است «فرهنگ علمی مدرن و فقر تفکر دینی». این مقاله به دو موضوع می‌پردازد. نخست سؤالاتی روشنفکرانه در باره برخورد دیرینه دین و علم و دوم وضعیت سیاسی در دنیای عرب و بخصوص در لبنان. مقاله با تجربه شخصی من بعنوان یک معلم آغاز می‌شود. وضعیت آموزش در دبیرستانهای ما به این شرح است که شاگردان به کلاس درس دینی می‌روند و چیزهایی را فرا می‌گیرند. سپس از آن کلاس خارج شده به کلاس زیست‌شناسی می‌روند و چیزهایی متفاوت، و اگر در مورد آن کمی تأمل کنید، کاملاً متناقض می‌آموزند. من از آنها پرسیدم شما چگونه این دو را در کنار یکدیگر قرار می‌دهید؟ آنها جواب دادند ما در این قسمت مغزمان آنچه را که معلم دینی می‌گوید به خاطر می‌سپاریم و دقیقاً آن را به همان شکل در امتحان می‌نویسیم و بخش دیگر مغزمان را برای یادگیری زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی و داروین و تئوری تکامل بکار می‌بریم و اینها را نیز به همان شکل که معلم گفته است در امتحانات می‌نویسیم. نکته‌ای که من مطرح کردم این بود که ما داریم چگونه شاگردانی را می‌پرورانیم که می‌خواهند این کلک را روی خود پیاده کنند و عموماً هم به شکل ناخودآگاه؟

م. تیوا: و بدون هیچ تعقل انتقادی.

- همینطور است. با عزیمت از این نقطه، سپس سؤال کردم چگونه یک فرد مسلمان تحصیلکرده امروزی باید با داستانی مانند داستان آدم و حوا برخورد کند. چگونه باید آن را بپذیرد؟ آیا این داستان را باید با اعتقاد منطق پذیرا شد و یا با توسل به یک ایمان و باور کورکورانه؟ و یا اینکه باید آن را به شکل تمثیل در قاموس یک اسطوره یا معنایی شاعرانه پذیرفت؟ در هر حال باید با آن روبرو گشت بجای آنکه از آن گریخت.

این مسائل بی‌شک برای همه مطرح بودند. برای هر کس که به تفکر می‌پرداخت و از آنجمله برای علما. علما جواب‌هایی بسیار سفسطه‌جویانه و در بسیاری موارد کاملاً جاهلانه ارائه می‌دادند. این حقیقت بر من آشکار شد که اینان هیچ چیزی در مورد علم نمی‌

دانستند و حتی اطلاع دقیقی از شریعت و میراث دینی خود نیز نداشتند. آنها چند فرمول از پیش تهیه شده داشتند مانند اینکه اسلام و علم دو قلو هستند. آنها می گفتند علم جدید بر پایه مشاهدات تجربی و تحقیق بنا گردیده است و اسلام هم کاملاً طرفدار تحقیق و مشاهده تجربی است. بعضی های دیگر موضعی بسیار کم‌دی و خنده آور می گرفتند و من هم آنها را افشاء می کردم و به نقد می کشیدم و حتی گاه مسخره شان می کردم. آنها هرگونه مفهوم علمی را می گرفتند و سعی می کردند ریشه آن را در قرآن پیدا کنند. اگر شما از فیزیک اتمی صحبت می کردید آنها فوراً می گفتند: آه، اتم در فلان آیه آمده است. این بود فیزیک اتمی برای آنان! حتی شخصی از شیعیان لبنان ادعا کرد بر حسب یک سری محاسبات، سرعت نور الهی را محاسبه کرده است!

این گونه مسائل در حال رشد بود و لذا بخشی از تلاش من در آن مقاله این بود که با آنها برخورد کنم. اول آنکه این گونه فریب کاری سفسطه جویانه را افشاء کنم و دوم سوالات مشخصی پیش روی علما بگذارم. من به آنها گفتم به ما نگوئید اسلام و علم با هم یکسانند بلکه بگوئید آیا ما باید به داستان آدم و حوا باور بیاوریم؟ آیا ما باید باور بیاوریم که دریای سرخ دهان باز کرد تا حضرت موسی از آن بگذرد و فرعون در آن غرق شد؟ آیا شما به عنوان یک مسلمان تحصیل کرده در آستانه پایان قرن بیستم می توانید باور کنید که موسی عصای خود را بر زمین انداخت و این عصا تبدیل به مار شد؟ آنها از این بابت که من آنها را در برابر سؤالات خاصی قرار داده بودم بسیار عصبانی بودند و من هم چون می دانستم، کاملاً از طرح سؤالات کلی اجتناب می ورزیدم و افراد را با ذکر نام مورد خطاب قرار می دادم. مطمئن هستم که این شیوه در ایران هم وجود دارد که وقتی شما با کسی بحث می کنید معمولاً می گوئید که «کسی گفته...» و یا اینکه «چنین یا چنان کتابی که مدتی پیش منتشر شده مطرح می کند که...». من کاملاً این شیوه را کنار گذاشتم و برعکس، افراد را با ذکر نام، عنوان و صفحه دقیق کتاب و حتی زیرنویس ها، مورد خطاب قرار می دادم و این امر آنها را بسیار عصبانی می کرد چرا که دعوتی بود به یک رودرروئی مستقیم.

در مورد لبنان نیز در آن زمان مباحثی در جریان بود که آن را «دیالوگ مسلمانان - مسیحیان» می نامیدند و البته هر دو طرف دانشا

به یکدیگر دروغ می گفتند. اینها نیز مانند علما که می گفتند اسلام و علم با هم یکسان و برادرند و هیچگونه تضادی در میان آنها نیست، می گفتند که همه ما به یک خدا باور داریم، همه ما لبنانی هستیم و در این میان بر تفاوت های واقعی میان خود سرپوش می گذاشتند. من به آنها می گفتم آنچه شما انجام می دهید یک دروغگوئی دوجانبه است. اگر شما واقعا خواهان یک دیالوگ جدی هستید باید قبل از هر چیز بر روی یک زمین بی طرف، یک «زمین سکولار» (Secular Ground) قرار بگیرید. نقاط توافق و تفارق خود را بپذیرید. لبنان را بر روی نکات توافق خود بگردانید و در مورد مسئله مذهب نیز موافقت کنید که با یکدیگر مخالف باشید. در غیر این صورت کشور دچار سقوط و اضمحلال خواهد شد و دیدیم که صد البته همین طور هم شد. اینها رهوس مسائلی بود که در مقاله اول به آنها پرداخته بودم.

عنوان مقاله دوم، که به ماجرای رشدی شبیه است، «تراژدی ابلیس» نام دارد. این مقاله نیز تلاش مجددی بود در این راستا که چگونه یک مسلمان تحصیلکرده و مدرن باید با اسطوره ابلیس برخورد کند. من نمی توانستم این داستان را به شکلی علمی قبول کنم. ولی این داستان در آنجا بود، در خاطره مردمان، و لذا مهم بود. ما چه می توانستیم با این داستان بکنیم؟ ما چگونه می توانستیم این داستان را به شکلی تخیل آمیز و خلاق به کار گیریم تا بلکه این داستان بتواند منشاء الهام یک نمایش و یا یک رمان گردد. لذا من با استناد به منابع اسلامی، بخصوص منابع صوفیانه و شاید هم بعضی منابع شیعه (البته من در آن زمان توجه زیادی به تفاوت های میان اینها نداشتم) سرگذشتی ساختم از رابطه میان ابلیس و خدا، و ابلیس به عنوان یک قهرمان نهایتا تراژیک، و در آخر نیز نتیجه گیری کردم که بالاخره از شیطان اعاده حیثیت خواهد شد و او به بهشت باز خواهد گشت. من بیرون انداختن او از بهشت را به عنوان یک آزمایش اغواء کننده تعبیر کردم و می دانیم که خداوند از اینگونه آزمایش ها فراوان دارد. چنانکه حضرت ابراهیم را نیز با خواست قربانی کردن پسرش اسماعیل آزمود و سپس آن گوسفند را برای او فرستاد. با تعبیری این چنین، من ادعا کردم که همانگونه که حضرت ابراهیم در آزمایش اغواء کننده خود موفق گشت، ابلیس نیز از آزمایش خود سربلند بیرون آمد و البته موفقیت او در یک مقیاس کیهانی است و نتیجه آن تنها در انتهای زمان آشکار خواهد شد. این مقاله یک پرداخت خیالی (Imaginative)

(Construction) بود که گروهی از نویسندگان و هنرمندان به آن تمایل داشتند. همانطور که گفتم، هدف من از این مقاله این بود که ببینم با یک اسطورهٔ اسلامی یا سامی چه می توان کرد. اسلام اغلب متهم شده که هیچ حس تراژدی در آن وجود ندارد. البته این حکم در مورد شیعه زیاد صحیح نیست اما در بارهٔ اهل تسنن صدق می کند. چرا که در نزد آنها هر چیز مکان خاص خود را دارد. دنیا دارای توازن است و این کاملاً دیدگاه طبقات حاکم است که بر جهان بینی اهل تسنن مستولی است. این دلیلی بود که من اسم آن مقاله را «تراژدی ابلیس» گذاشتم تا شاید نشان دهم شما می توانید یک شخصیت تراژیک از یک اسطورهٔ اسلامی بیازید.

این مقاله نیز به شکلی گسترده مورد بحث قرار گرفت. جوابیه های بسیاری بر آن نوشته شد و سؤالات و مشاجرات زیادی در گرفت ولی باز هم هیچگونه تهدید یا خشونتی در کار نبود. اما دانشگاه امریکائی بیروت به خاطر این مقالات و مناظرات خیلی از دست من ناراحت بود، برای اینکه آنها نمی خواستند آرامش موجود را برهم زنند. از طرف مفتی و ریش سفیدان قوم به آنها تلفن می شد که در آنجا چه می گذرد و این همه الحاد و کفر چیست؟

تیوا: آیا شما در تمام این مدت استاد دانشگاه امریکائی بیروت بودید؟

- بله، من در آنجا بودم تا آنکه در سال ۱۹۶۸ مرا اخراج کردند. در آخر کتاب هم یک مقاله کوتاه وجود دارد که به بررسی تحولات در الهیات مسیحی می پردازد. در آن سال ها سمیناری در دانشگاه امریکائی بیروت تحت عنوان «تحولات در تفکر مسیحیت» برپا شد که بسیار از سخنوران مسیحی از اروپا و لبنان در آن شرکت داشتند. من مقاله ای نوشتم و این متکلمان را که تلاش می کردند تاریخ را آنگونه دوباره نویسی کنند که با موضع گیری های امروزی آنان وفق کند مورد انتقاد قرار دادم. کتاب همچنین دارای مقاله ای است سیاسی که در سال ۱۹۶۸، بلافاصله بعد از پایان یافتن جنگ اعراب و اسرائیل نوشته شده است. در آن زمان در مصر «معجزه ای» خلق کردند با این مضمون که مریم مقدس در یکی از کلیساهای قاهره ظاهر شده است. وقتی که من این داستان را پی گیری کردم برایم روشن شد که این داستان را «مخابرات» (سازمان امنیت مصر) و

کلیسای قبطی (Coptic) با همکاری با یکدیگر سر هم کرده اند. شما توجه کنید که ما در چه شرایطی بسر می بردیم. ارتش های ما ظرف چند روز نابود شده بودند، صحرای سینا به اشغال اسرائیل در آمده بود و حالا رژیم، این هیستری مذهبی را علم کرده بود، نه در جهت آنکه سرزمین های ما را آزاد سازند، بلکه در جهت آسمان و مریم مقدس! بنابراین من مقاله ای هراس برانگیز و انتقادی از کل این ماجرا نوشتم (که البته کاملا با استناد به نوشته هائی بود که در مصر بیرون می آمد) و دست داشتن پلیس مخفی مصر را در این امر نشان دادم و خاطر نشان کردم که نمونه ای از آن پرده ابهام ایدئولوژیک است که رژیم در صدد ساختن آن بوده: ادعاهائی از این قبیل که دلیل ظاهر شدن مریم مقدس در این مکان عصبانی بودن او از افتادن اورشلیم به دست یهودیان و صهیونیست هاست. آنها اینگونه چرندیات را تبلیغ می کردند و به نظر می رسید که کاملا عقل خود را از دست داده اند.

این مقاله من در کل مخالفتی را بین نویسندگان و روشنفکران ایجاد نکرد. هیچکس به دفاع از رژیم برای چنین عملی برنخاست. لذا این مقاله وقتی که به چاپ رسید عکس العمل مثبتی را ایجاد کرد، خصوصا آنکه بعد از شکست منتشر می شد. فکر می کنم تنها انگیزه من برای نوشتن این مقاله شکست سال ۱۹۶۷ بود چرا که این قضیه معجزات در همه جا و همه زمان ها در سطح مردم عادی جریان دارد. اما نکته این نبود، نکته آن بود که رژیم آشکارا می کوشید در این شرایط بسیار دشوار از این مسئله در جهت یک انقیاد سیاسی بهره برداری کند، و این خود در زمانی صورت می گرفت که رژیم های عرب از یک سو ماتم زده در غم این مسئله نشسته اند که عرب ها از لحاظ علمی از اسرائیل عقب هستند و از سوی دیگر خودشان به هیستری مذهبی، با «معجزه مریم مقدس» دامن می زنند.

اینها در مجموع مهمترین مطالب آن کتاب هستند باضافه چند جوابیه و بحث هائی با چند نفر دیگر. این مقالات را من در پایان سال ۱۹۶۹ همراه با یک مقدمه جدید به صورت یک کتاب چاپ کردم. نه من و نه ناشر کتاب که استاد دانشگاه بود انتظار عکس العملی که انتشار این کتاب به دنبال داشت را نداشتیم. برای اینکه اکثر این مقالات قبلا چاپ شده بودند و بحث هائی نیز پیرامون آنها در گرفته بود. ما انتظار داشتیم که چاپ مجدد این کتاب تنها بحث های بیشتری را در مورد آن دامن زند. البته باید یادآور شوم که پس از پایان جنگ ۱۹۶۷



به مدت سه سال یک گرایش قوی رادیکال در میان جوانان عرب شکل گرفت. پیدایش «الفتح» و جنبش آزادیبخش فلسطین از نتایج این دوره بود. هم چنین در این دوران ترجمه های فراوانی از چه گوارا و مائو به چاپ رسید. پس از این سه سال موازنه بر هم خورد و عکس العمل ها آغاز شد. این دوره با نابودی جنبش فلسطین در اردن در سپتامبر سیاه پایان گرفت. کتاب من نیز بخشی از گرایش رادیکال آن سال ها بود که از طرف نظام حاکم به شکل یک خطر نگریسته می شد و به شدت با آن برخورد شد.

تیوا: در آن زمان شما در دانشگاه اردن بودید؟

- زمانی که کتاب چاپ شد من از اردن اخراج شده بودم. من در آن زمان هم در دانشگاه بودم و هم نبودم. در اردن عمدتاً با هم رزمان فلسطینی کار می کردم. بعد نه تنها از دانشگاه بلکه از کشور هم اخراج شدم. البته می توانستم با مدارک جعلی به اردن برگردم. چون در آن زمان فلسطینی ها اردن را در کنترل خود داشتند و من براحتی می توانستم با مدارک جعلی به اردن مسافرت کنم. تا آنکه سپتامبر سیاه پیش آمد.

تیوا: پس زمانی که بلوا در مورد کتاب شما شروع شد کجا بودید؟ در لبنان؟

- بله، من در بیروت بودم ولی بسته به نیاز جنبش و مبارزه به اردن می رفتم.

تیوا: دلیل اصلی بلوا علیه شما چه بود؟ به دلیل کفر گفتن مورد حمله واقع شده بودید و یا به دلیل توهین به ناسیونالیسم عربی؟ در ضمن اگر ممکن است نیروهای «اپوزیسیون» را هم برایمان طبقه بندی کنید.

- برخلاف ایران در دنیای تسنن ملاحای ما همواره بخشی از نظام حاکم بوده اند و بنابراین هر وقت ما از نظام دولتی حاکم صحبت می کنیم مفتی و شرکاء هم در آن شرکت دارند.

بعد از پایان جنگ برای نخستین بار شروع کردم به نوشتن در مورد مسائل سیاسی. قبل از جنگ افرادی مثل من که تحصیل کرده بودند و کارشان پرداختن به فرهنگ و اندیشه بود فکر می کردند وظیفه اشان

آن است که به مسائل روبنا به‌پردازند و مسائل زیربنائی و سیاست را به دیگران واگذار کنند. واضح است که جنگ این عقیده را دگرگون کرد. برای آنکه دریافتیم به چیزی اطمینان کرده بودیم که سرانجام به ما خیانت کرده بود و باعث شکست ما شده بود. لذا من شروع به نوشتن در مورد مسائل روزمره سیاسی کردم. کاری که اگر قبل از ۱۹۴۷ راجع به انجام آن از من می‌پرسیدند به آنها می‌گفتم که شما دیوانه هستید! من بیشتر علاقمند به جنبه‌های تجربیدی عقاید و فرهنگ و نقد فرهنگی بودم تا مقالات سیاسی. ولی در شرایط پس از جنگ مبادرت به نوشتن مقالات سیاسی کردم. کتابی نوشتم تحت عنوان «انتقاد از خود بعد از شکست» (النقد الذاتي بعد الهزيمة) که بسیار معروف شد و حدود ده بار تجدید چاپ گردید. این کتاب یک ارزیابی انتقادی از رژیم‌های حاکم و به اصطلاح مترقی و ناصریسم بود. بعد از جنگ ۱۹۴۷ کتاب‌های فراوانی منتشر شده است ولی اگر شما امروزه از یک عرب بپرسید که تنها کتابی که از آن دوران به یاد دارد را نام ببرد، این کتاب را نام خواهد برد.

تیوا: این کتاب در چه سالی منتشر شد؟

- بعد از شکست، درست در سال ۱۹۴۸. با این کتاب نام من در مصر در لیست سیاه قرار گرفت و حتی تا به امروز اجازه سفر به مصر را ندارم. طرفداران ناصر ضد من بسیج شده بودند. من دوباره در نشریه «مواقف» که «ادونیس» سردبیر آن بود مقاله‌ای انتقادی علیه یکی از توجیه‌گران سیاست‌های ناصر نوشتم و این مقاله نیز توجه زیادی را به خود جلب کرد و روزنامه‌های مصر نیز مطالبی راجع به آن نوشتند. بعدها متوجه شدم که آن نیروهائی که از نقد سیاسی من در مورد جنبش‌های آزادیبخش، به اصطلاح «رژیم‌های مترقی» و به ویژه ناصریسم چندان دل خوشی نداشتند منتظر من بودند تا بالاخره زمانی با من تسویه حساب کنند. این امر بخصوص در لبنان بیشتر به چشم می‌خورد. در لبنان یک مفتی در رأس جنبش ناصری بود (همین آخوندی که چندی پیش با انفجار خانه اش کشته شد). اینها در کمین من بودند. و این شباهت دیگری است که میان ماجرای من و ماجرای رشدی وجود دارد. چنانکه می‌دانید رشدی قبلا دو رمان نوشته بود یکی در مورد هند و دیگری در مورد پاکستان، و اسلامی‌ها از دست او عصبانی بوده و منتظر لحظه مناسبی بودند و آن لحظه با انتشار کتاب

«آیات شیطانی» فرا رسید. در مورد من نیز ماجرا به همین روال بود. آن‌ها نیز به دلیل مطالبی که قبلاً نوشته بودم در انتظار بهانه‌ای بودند تا علیه من بلوایی را به راه بیاندازند. با انتشار کتاب «انتقاد از خود بعد از شکست» این بهانه بدست اسلامی‌ها افتاده و بسیج خود علیه مرا آغاز کردند. بسیج عمدتاً در سطح مؤسسات مذهبی سنی و شیعه بود ولی البته هنگامی که این بسیج ادامه یافت مانند همیشه مؤسسات مسیحی نیز با آنان ابراز همدردی کردند. این خبر به مصر و سراسر دنیای عرب نیز رسید. اتهام خاصی که اینان در کیفرخواست خود علیه من مطرح کردند تلاش در جهت «ایجاد نزاع قومی» بود که در لبنان یک اتهام جنائی است. حدود یک ماه دستگاه‌های مذهبی در لبنان همه نیروی خود را در این راه بسیج کردند و خطیب مسجد در نمازهای جمعه کتاب را مورد حمله قرار می‌داد و مرا ملحد و کافر و مرتد و غیره می‌خواند. مفتی نیز در فتوایی مرا مرتد خواند ولی فتوای قتل مرا نداد (آنگونه که خمینی یا رشدی کرد) بلکه این امر را به مردم واگذار کرد. اما جالب است که هیچگونه عکس‌العملی از طرف مردم علیه من صورت نگرفت. اصلاً. البته من در این دوران مخفی شده بودم. تنها کسانی که به اینگونه مراسم می‌رفتند نیروهای سازماندهی شده‌ای بودند که توسط ناصریست‌ها، مفتی و یا «مخابرات» (پلیس امنیتی) اعزام می‌شدند. اما معمولاً در لبنان وقتی در روز جمعه چنین فتوایی داده می‌شود مؤمنین تحریک شده و باید قاعدتاً به خانه‌ی من می‌ریختند و خانه و چاپخانه را آتش می‌زدند. اما این اعمال صورت نگرفت و وقتی بعدها به این مسئله فکر کردیم دلیل آن برایمان روشن شد. این امر بعد از جنگ و بعد از شکست بوقوع می‌پیوست و حتی مردم عادی نیز اطمینان خود را به سمبول‌های «اتوریت» از دست داده بودند. شوک شکست باعث می‌شد تا نسبت به دستگاه‌ها و مقامات بالا بی‌اعتنا باشند.

آنگاه برخلاف مورد سلمان رشدی، در دفاع از من و دادگاه من یک جبهه قدرت مند «سکولار»، لیبرال و چپ شکل گرفت که با قدرت تمام در موضع‌اش ایستاد. در روزنامه‌ها بحث بالا گرفت. تمام مطبوعات، به استثنای مطبوعات اسلامی، از موضع بی‌طرف متمایل به دفاع تا موضع دفاع کامل قضیه را گزارش کردند.

- بله، حتی حزب کمونیست هم مدافع من بود. گرچه در مطبوعاتش کمی محتاط تر عمل کرد. آنها ماجرا را کاملاً بی طرفانه گزارش کردند. وقتی هم مجبور به ترک لبنان شدم آنها کمک کردند. البته دوستان فلسطینی بودند که مرا به طور مخفی به سوریه انتقال دادند و بعداً خودشان هم مرا به لبنان برگرداندند.

محمدی: آیا جنبش ملی لبنان هم به دفاع از شما برخاست؟

- بله، بله، بدون تردید. در حقیقت دفاع بسیار قدرتمند بود و می توان آن را تا حدودی به عنوان بخشی از نارضایتی و از دست رفتن اطمینان نسبت به دستگاه های دولتی به حساب آورد. بنابراین، دستگاه های دینی در موضع دفاعی قرار گرفتند. چه در موقعیت مساعدی مبارزه می کرد. چیز جالب در آن هنگام وجود «کمال جنبلاط» به عنوان وزیر کشور بود، که البته مثل هیچ وزیر کشور دیگری نبود! او با موقعیت برجسته ای که داشت، رهبر جنبش ملی لبنان و فردی مترقی شناخته می شد، او هم کاملاً به دفاع از من برخاست. اگر کمک او نبود، چه بسا به زندان طولانی می افتادم و یا از لبنان اخراج می شدم! او واقعا به من کمک کرد.

محمدی: بعد شما را دادگاهی کردند؟

- من اول دو هفته را در زندان گذراندم. بعد کمال جنبلاط مرا با قید ضمانت آزاد کرد. آنگاه بود که دادگاه تشکیل شد و حدود هفت ماه هم ادامه پیدا کرد. دادگاه علنی و عمومی بود. وقتی که به دادگاه می رفتم، همه به تماشای من می آمدند و کارهای اداره دادگستری به طور موقت تعطیل می شد و بالاخره در دادگاه من سر و کلاه همه پیدا می شد. آن موقع من چنین «جنجالی» شده بودم! چهار تن از بهترین و کلای لبنان - یکی از آنها پسر «مفتی» تریپولی بود - داوطلب شدند از من دفاع کنند، تا بالاخره پرونده مختومه اعلام شد. همانطور که گفتم این زمانی بود که در لبنان یک نیروی چپ «سکولار» (غیردینی) شکوفایی داشت - نیرویی که پس از واقعه هفتم سپتامبر از میان رفت. در این آتمسفر مساعد، من کماکان در لبنان ماندم، تا سال ۱۹۸۲. در طول این مدت فقط دو سه مورد موقعیت نامطمئن و خطرناک پیش آمد: اول وقتی بود که «آیت الله» خیابان ها را به تسخیر در آورد. وقتی که «حزب الله» لبنان و نیروهایش به خیابان ها ریختند من دیگر

چندان احساس امنیتی نداشتم و مطمئن نبودم که می توان در لبنان باقی بمانم؛ زیرا آن ها مرا به یادداشتند و وقتی که برای اول بار وارد صحنه شدند کاملاً «قشری» عمل کردند. مثلاً می آمدند و در خیابان ها بطری های مشروب را خردمی کردند و زن ها را مجبور می کردند که حجاب بر سر کنند.

تیوا: پس بلافاصله بعد از محاکمه دیگر تهدیدی علیه شما نشد، یا مثلاً کتاب سوزان و ...؟

- نه اصلاً، کتاب سوزی هم نشد. البته برای محکم کاری مدت کوتاهی را مخفی شدم. یعنی اوج زمانی که در مساجد مرا تکفیر می کردند. بعضی ها حتی گفتند بهتر است برای اقامت به اروپا بروم. اما پس از رأی برائت دادگاه، همه چیز به حال عادی برگشت و من هم چنان در لبنان باقی ماندم.

تیوا: پس کتاب فقط در لبنان به چاپ رسید و در هیچ کشور عربی دیگری چاپ نشد؟

- همینطور است، اما به این نکته توجه داشته باشید که بیروت و قاهره دو مرکز عمده نشر کتاب در دنیای عرب زبان هستند. هیچ نیازی نیست که کتاب خارج از این دو مرکز به چاپ برسد، زیرا ناشران لبنانی بهترین پخش کننده های کتاب هستند. آن ها حتی از مصری ها هم در این زمینه ماهرترند. کتاب من همه جا ممنوعه اعلام شد (هنوز هم هست)، اما به یمن همین پخش کننده لبنانی، کتاب در همه جا پخش شد! در واقع آن ها کتاب را تبدیل به یکی از پرفروش ترین کتاب ها در تاریخ انتشاراتی دنیای عرب کردند. حتی دانش آموزان دبیرستانی هم شروع به خواندن آن کردند. بعضی ها که حتی پیش از آن هیچ کتابی نخوانده بودند، مشتاق شدند این کتاب را بخوانند! و کتاب هیچ وقت نایاب نشد چون مرتب در حال تجدید چاپ بود (حتی امروز هم).

علی رغم جنگ در لبنان و علی رغم اوج گیری بنیادگرایی اسلامی، علی رغم همه نارضایتی هایی که الان بر سراسر جهان عرب حاکم است، هنوز کتاب تجدید چاپ می شود. در حقیقت، همین هشت ماه پیش چاپ جدیدی از آن به بازار آمد. ناشر آن، که حالا در پاریس زندگی می کند، از من خواست که یک نسخه توأم با اسناد جدید از آن

فراهم کنم: یعنی در آن من یک مقدمه جدید می نویسم که مسایل را از زمان چاپ اول به بعد دنبال می کند و من فرصت این را دارم که عقیده ام را در باره وقایع پس از چاپ اول کتاب ابراز کنم (زیرا هیچ گاه چنین فرصتی برایم پیش نیامد)، و بعد به عنوان ضمیمه، در آخر همین کتاب، منتخبی از بهترین مباحثات - نقدها، پاسخ ها، حمله ها، حمایت ها - را می آوریم. اصل کتاب دویست صفحه است و چاپ جدید احتمالا به حدود شصت صفحه خواهد رسید از میان جوابیه ها به کتاب من یکی هم کتاب قطوری است از یک رهبر معروف فلسطینی، که البته مرد با وجدان و صادقی است - از رهبران نسل قدیم فلسطین است - به نام «محمد عزت دروزه» و کتابش «القرآن والملحدون» (قرآن و آتیه ایست ها) نام دارد. وقتی کتاب را می خوانید گویا در تمام دنیای عرب فقط یک ملحد وجود دارد. هر چند در عنوان کتاب «آتیه ایست ها» آمده، ولی در خود کتاب از هیچ کس دیگری اسمی به میان نیامده است. همینطور، پسر یک آخوند خیلی معروف در دمشق، یکی از پایگاه های سنتی و قدیمی اسلام، که مقام تثبیت شده ای دارد، کتابی نوشت که عنوانش یک جور شوخی زبانی با نام من بود. اسم کتاب او بود: «اصراع مع الملاحده حتی العظم» (مبارزه با آتیه ایست ها تا مرحله شکستن استخوان). حالا اسم من هم «العظم» است، و قضیه استخوان خرد کردن هم به میان می آید! کتاب ها و مقاله های دیگری هم بودند که من دو پرونده قطور از آن ها درست کرده ام.

نیوا: پس وقتی که ماجرای سلمان رشدی پیش آمد، شما با یک موقعیت آشنا رو به رو شدید؟

- درست است، قطعا مشابهت های زیادی این جاهت، نوشته های پیشین او هم برایش سابقه درست کرده بودند، مثلا مقاله اش در باره «شیطان»، و بالاخره هم همین رمان «آیات شیطانی»... ولی در این مورد، برخلاف وضع من که در آن یک جبهه «اپوزیسیون» بسیار قوی به پاخاست، در مورد رشدی چنین جوی وجود نداشت.

آشتیانی: به خاطر ظهور بنیاد گرایی اسلامی و....

- بله همین طور است. در زمان محاکمه من، اوج گیری «سکولاریزم» و جبهه چپ مطرح بود و ایده های مارکسیستی به سرعت پنخش می شد.

آشتیانی: احساس و واکنش شما در برابر همه این تضایا چه بود؟ آیا ماجرای رشدی را بازگشتی به عقب، از دست رفتن دست آوردهای گذشته چپ می بینید؟

- نه...نه. روی هم رفته من فکر می کنم که این هم گامی پیش رونده بود. این ماجرا همه آن بی حرکتی، هم رنگ جماعت شدن، سوال نکردن و سکوت در دنیای اسلام و همینطور در غرب را شکست، البته اهمیت جو و موقعیت سیاسی روز را هم، در پر سروصدا کردن این قضیه نباید نادیده گرفت. قبلا اشاره کردم که در دنیای عرب نظیر این اتفاق بارها افتاده است. حتی در یمن (شمالی) وضع مشابهی پیش آمد (حدود سه سال پیش)، یا ساحل غربی رود اردن هم مورد مشابهی داشت. این ها همیشه بازتاب جهانی یا تمام - عربی پیدا نمی کند ولی مدام اتفاق می افتند. بعضی ها سروصدا می کند و بعضی در سطح محلی باقی می ماند. مثلا ماجرای «نجیب محفوظ» (۱)، در سطح محلی مصر باقی ماند. اینکه قضیه تا چه حد به سایر کشورهای عربی یا به تمام دنیا سرایت کند، خیلی به موقعیت سیاسی روز وابسته است. در اواخر سالهای ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، یک روحانی اهل عربستان سعودی به نام «عبدالله قصیمی» که از سایر مراجع گسته بود، یک سلسه کتاب نوشت که در آن ها به اسلام حمله کرد و آنهم بسیار بسیار شدیدتر از سلمان رشدی؛ کتاب های او به سبک «نیچه» و با حال و هوایی «نیهلستی» نوشته شده بود، اما هیچگاه سروصدای زیادی برپانکرد. او ابتدا به لبنان رفت، که باعث شد عربستان سعودی به لبنان فشار آورد و در نتیجه او را از لبنان اخراج کردند، و به قاهره رفت. مورد من بسیار سروصدا کرد، و حالا این قضیه رشدی. کتاب او شش ماه پیش از جنجال اخیر در انگلستان به چاپ رسید، و زمان چاپ آن در آمریکا مصادف شد با جنگ جناح ها در ایران بر سر قدرت، با مرگ ضیاء الحق و انتخاب «بی نظیر بوتو» در پاکستان و ضربه ای که به اسلام ضیاء الحقی وارد آمد، و خلاصه یک سلسه بحران در کشورهای مسلمان پیرامونی.

آشتیانی: آیا منظورتان آن است که این قضیه تا حد زیادی دستاویزی بود از سوی دولت های اسلامی و هیچ احساس اصیل و واقعی مسلمانان در میان نبود؟

- من مطمئنم که یک واکنش اصیل مردمی، تا حدودی هم خودانگیخته، می توانست و می بایست به وجود آید. اما این انرژی ها از سوی سازمان ها و دولت های اسلامی جهت داده شده و مورد استفاده قرار گرفت. مثلاً شما به راحتی می بینید که میان «ملک فهد» و خمینی نزاعی در جریان است که کدامیک «پاپ» دنیای اسلام باشند، کدامیک نگهبان اصلی دژ اسلام جهانی خواهند بود. می بینید که اولین کسانی که معترض شدند خود سعودی ها بودند، منتها با ملاحظه و با قید احتیاط، به نحوی که اول شرایط را امتحان کرده، ببینند چه چیزی می تواند نصیب اشان بشود، مثلاً در رابطه با پاکستان یا فشار بر هندوستان یا هر چیز دیگری. ولی آنگاه به یکباره خمینی ابتکار عمل را در دست گرفت و آن ها مجبور شدند عقب بکشند، و دیگر حرفی در باره رشدی نزدند جز اینکه باید یک دادگاه اسلامی تشکیل شود و به مورد او رسیدگی کند، که البته همین بسیار متمدنانه تر از واکنش دیگر کشورهای اسلامی بود! جالب است که بر خلاف پاکستان، هند و ایران، در دنیای عرب این قضیه انعکاس چندانی نیافت. چون در واقع «آیات شیطانی» به عربی هم ترجمه نشده است، گرچه رمان های پیشین رشدی به عربی ترجمه شده اند. دولت های عربی معمولاً ساکت بودند یا چیزهای پیش بینی شده ای گفتند. بعضی ها (مثل احمد نجدی یا احمد بهاء الدین، روزنامه نگار بسیار برجسته مصری) رمان را محکوم کردند، اما حکم اعدام رشدی را هم محکوم کردند. همین طور جالب است بدانید که در سوریه حدود پنجاه نفر از روشنفکران، نویسندگان، نمایندگان نویس ها، نقاش ها، کارگردانان فیلم که تعدادی روشنفکر فلسطینی، لبنانی، اردنی، و عراقی (مخالف دولت عراق) را در برمی گرفت، یک اعلامیه مهم در دفاع از رشدی منتشر کردند. آنها راجع به محتوای رمان در اعلامیه شان چیزی نگفتند - به احتمال زیاد زبان انگلیسی اشان آنقدر خوب نیست که بتوانند رمان را بخوانند - ولی می گویند از حق نویسنده در نشر اثرش و از حق زیستن او دفاع می کنند. این اعلامیه حتی در روزنامه «السفیر» چاپ بیروت هم منتشر شد (که تا حدودی به جنبش «امل» نزدیک است). آن ها حتی نام مرا هم به امضاء کنندگان اضافه کردند بدون آنکه خودم قبلاً باخبر شده باشم، ولی خوب، می دانستند که هرچه بنویسند با آن موافقت خواهم کرد. می بینید که در دنیای عرب چندان سروصدای زیادی نبود؛ و البته دلایل متعددی برای این واکنش وجود دارد؛ یکی وجود تفاوت سنی -



شیعه و اینکه خمینی به عنوان مسلمان شیعی می خواهد خودش را به عنوان نمایندۀ مسلمانان جهان معرفی کند. دیگر جنگ ایران و عراق و موضع گیری متفاوت دولت های عربی، و سوم اینکه ما موارد بی شماری از این قبیل کتاب ها، حتی در ساحل غربی رود اردن یا یمن شمالی داشته ایم. مثلاً در یمن من دکتر «حمود العودی» را می شناسم که عالم اجتماعی است و در آنجا درس تاریخ می داد. بنیادگراها به او خرده گرفتند که باید تاریخ مطابق با داستان خلقت درس داده شود، در حالیکه العودی در بخشی از کلاس اش به نقش انسان در امر کشاورزی می پرداخت - به این تعبیر که اگر انسان همه کاره باشد، دیگر خدایی در کار نیست که باعث رشد گیاهان شود! بنیادگراها به ارباب متوسل شدند و العودی هم در مقابل شان ایستاد، و دفاعیه ای به شکل یک نامه سرگشاده به رئیس جمهور به چاپ رساند. رئیس جمهور در پاسخ گفت که خوب، قضیه را بیش از این بزرگ نکن و ما به ماجرا خاتمه می دهیم. ولی دکتر العودی قضیه را بزرگ کرد و به دادگاه کشاند. البته در دادگاه او را به عنوان مرتد محکوم کردند و مدتی هم مجبور شد به طور مخفی زندگی کند. او اکنون به یمن جنوبی رفته و در دانشگاه عدن تدریس می کند. به هر حال همین رفتاری هم که با او شد، با توجه به شرایط یمن شمالی، به طور نسبی با مدارا توأم بود.

محمدی: در این جا موضوع جدی ای مطرح می شود و آن اینکه در کشورهای که نام بردید، ما هیچ نوع جریان نهادی شده در دفاع از تفکر «سکولار» (لائیک) نداشته ایم. در مورد خودتان یا روشنفکران دیگری که حرف شان را زدیم، ما می بینیم که آن ها فقط تک رو هائی هستند که نمی توانند با قدرت از موضع اشان دفاع کنند، با مردم به بحث بنشینند و جبهه های فکری متفاوتی در زمان نویسی، فیلم سازی، تئاتر، فلسفه و علوم اجتماعی گشوده و خود را نهادی کنند. شما تا چه حد چنین احتمالی را می بینید؟ منظورم فراتر رفتن از کوشش های فردی است.

- من با شما موافقم که این کوشش ها هنوز نهادی نشده اند. در اصل می بایست این نقش را نهادهای آموزش عالی به عهده می گرفتند، ولی در واقعیت متأسفانه چنین نیست. با این همه، این نکته قابل توجه است که در همه این موارد، دست کم در جهان عرب، به هیچ کس صدمه جدی وارد نشده است. این گفته حتی برای اواخر قرن گذشته و اوایل

قرن بیستم هم صادق است. بعضی از روشنفکران که مورد حمله قرار گرفتند، ایستادند و مقاومت کردند ولی هیچ کس به جرمی خیلی جدی که مستوجب مرگ باشد متهم نشد. تنها استثناء در زمان جعفر نمیری در سودان بود که «محمود طاهای» را در سن هفتاد سالگی به جرم اینکه تعبیرش از شریعت با تعبیر نمیری متضاد بود به دار آویختند. اما در کل، حتی در مورد افراطی هائی مثل خود ما (بی دین ها)، به تدریج در همه این مبارزه ها، نوعی تأثیر افزایش یابنده بر جا ماند. دست کم در مورد جهان عرب این نکته صدق می کند. به زعم من، این واقعیت که ماجرای سلمان رشدی در جهان عرب با مسامحه کامل برگزار شد تا حدودی نتیجه همین حقیقت است که پیش از او دیگرانی بوده اند که به همین راه رفته اند. پس، با وجود اینکه هیچ نهادی با دوامی به وجود نیامد، ولی تأثیر انباشته شده این مبارزه ها صفر نبود. هر کدام که پس از دیگری آمده، به نوبه خود تأثیراتی گذاشته و در حافظه جمعی دنیای عرب نقشی بر جا نهاده اند. در مورد مسایل بارها بحث و فحص شده، و وقتی که مردم به بحث می نشینند، دست به مقایسه می زنند، به خاطر می آورند، و آنگاه حالت «شوک» مورد جدید تخفیف پیدا می کند. پس، من فکر نمی کنم که این کوشش ها به هدر رفته اند. هر چند که هنوز در سطح فردی مانده و نهادی نشده اند؛ و دلیل بنیادی نشدن اش هم آن بوده که در جهان عرب انقلاب بورژوائی بسیار ضعیف بوده، فقط تا آن حد که تأثیری خفیف بر جامعه بگذارد و نه اینکه تفاوت مهمی را سبب گردد. این بخشی از خصالت کلی انقلاب های بورژوائی و خرده بورژوائی، یعنی حالت بینابینی و ناپیگیر آن است.

آشنیانی: به عبارت دیگر، شما معتقدید که هدف نهائی «سکولاریزم» در جهان عرب به تمامی با شکست رو به رو نشده است. من فکر می کنم همین را هم در مورد ایران می توان گفت.

- بله موافقم. این نظری واقع بینانه است. در حقیقت اگر شما به مسائل روزمره در زندگی عادی و عملی مردم توجه کنید، بیشتر و بیشتر با «سکولاریزم» رو به رو می شوید. اگر شما بخواهید سکولاریزم را بر حسب قوانین و دستورالعمل ها بسنجید ممکن است به نتایج مایوس کننده ای برسید. ولی این کار اشتباه است. زیرا قوانین و دستورالعمل ها واقعا زندگی عملی را منعکس نمی کنند؛ در سطوح خرد و در جزئیات زندگی روزمره سکولاریزم بیشتر مطرح

است. مثلا در دمشق، در ماه رمضان دیگر همه فروشگاه‌ها و رستوران‌ها تعطیل نیستند. زندگی در این ماه هم روال عادی و همیشگی‌اش را دارد. حال آنکه سی سال پیش چنین چیزی قابل تصور نبود.

آشتیانی: هفته‌ها پیش از ماجرای «آیات شیطانی»، رمان دیگر رشدی در ایران جایزه بهترین ترجمه سال را گرفت و دولت جمهوری اسلامی به طور رسمی به مترجم جایزه داد. این چیزی نیست مگر سکولاریزم.  
- جالب است. این را نمی‌دانستم.

نیوا: هنگام مقایسه مورد شما با مورد سلمان رشدی، به نظر می‌رسد انتقاد شما بیشتر انتقادی علمی و فلسفی از تفکر دینی است، در حالی که کار رشدی یک حمله ادبی به اسلام است. شما اهمیت هر کدام از این دو روش را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا هر دو را در یک سطح می‌بینید؟

- گمان می‌کنم این واقعیت که رشدی رمان نویس و هنرمند است موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. زیرا وقتی متفکری مثل من یا طاهاحسین یا دیگری یک بحث عقلانی (راسیونل) همراه با دلیل و برهان ارائه می‌کند، این آنقدر سروصدا برانگیز و جنجالی نیست تا وقتی که یک هنرمند بت شکن (آیکونو کلاست) دست به افشاگری می‌زند و با زبان و شیوه‌ای حرفش را می‌زند که مردم به آن عادت ندارند. حال اگر هدف شما آن است که حساب گرانه می‌خواهید تأثیر معینی بر جا بگذارید، یعنی می‌خواهید فکر مردم را تحت تأثیر قرار بدهید و آن‌ها را مجبور به تأمل کنید - نه اینکه آن‌ها را بشورانید و واکنش بیش از اندازه‌اشان را باعث شوید - احتمالا روش ما بهتر است. اما از سوی دیگر، رمان معمولا بیشتر خوانده می‌شود، برد بیشتری دارد و خواننده‌های زن بیشتری هم دارد... هر دو رویکرد مهم هستند و من نمی‌گویم کدامیک بیشتر. مثلا بعضی اوقات، بعضی موضوع‌های حساس اگر به زبانی نمادی (سمبولیک) بیان شوند می‌توانند از سانسور بگذرند، اما در نوشتن یک مقاله عقلانی، ما باید مستقیما به مفاهیم و پدیده‌ها اشاره کنیم که البته مورد اعتراض و سانسور قرار می‌گیرند. این امتیاز نوشته هنری است. من فکر کنم رشدی به مسائلی بنیادی اشاره کرده که همه ما باید بنشینیم و راجع

به آن‌ها فکر کنیم و حرف بزنیم. حرف در مورد ارزش هنری رمان و رای قابلیت من است، ولی مثلاً رشدی در رمانش به پیش زمینه‌های اقتصادی ظهور اسلام، نقش تجارت در مکه، اهمیت شتر و کاروان‌ها برای قدرت قریش می‌پردازد. او پیامبر را اساساً به عنوان قانون‌گذار و تاجر معرفی می‌کند ولی هم چنین از او افشاگری هم می‌کند و این اصلاً کارکرد رمان پسا - مدرنیستی امروزی است. رشدی مسائلی را مطرح می‌کند که ما هرگاه دور هم جمع می‌شویم از آنها حرف می‌زنیم. سؤالاتی که در طول زندگی گاه به گاه برایمان مطرح بوده و شک نسبت به اعتقادات خودمان را برایمان پیش کشیده. تصور بکنید این سؤال خصوصی را که بالاخره این پیامبر خدا است یا یک فرد زن باره؟ زمانی می‌رسد که هر آدم عاقلی از خودش می‌پرسد که واقعا محمد قصدش چه بود که این تعداد زن را برای خود جمع آوری می‌کرد، برایشان خانه می‌ساخت و از چشم مردم پنهان‌شان می‌کرد. آیا می‌خواست انگاره حرم را تقلید کند که شنیده بود در امپراطوری‌های بیزانس و «پرسیا» (ایران) و در دربار سلطان‌های عربی وجود دارد؟ این یک احتمال است. ولی اصلاً چرا او این کار غیرعادی را می‌کرد؟ جمع کردن زنان و پنهان کردن آنها برای تمتع خود چه ربطی به دین داشت؟ آیا این یک اصل عام بود که باید از آن دفاع کرد یا مسأله شخصی محمد بود؛ مثلاً اینکه او از لحاظ جنسی بسیار پرانرژی بود و یا اینکه قدرتمند و حسود بود، یعنی خصوصیات شخصی محمد که روی اسلام ماند و جزئی از آن شد. چه طور است که در قرآن آیه‌های مربوط به تجارت و زنان بیشتر از بقیه آیات است؟ تجارت قابل فهم است: این شیوه زندگی اقتصادی اعراب بود. اما زنان چرا؟ حالا باید دید مثلاً یک مسلمان «تحصیل کرده» امروزی راجع به داستان «آیات شیطانی» چگونه فکر می‌کند. رشدی این موضوع را پیش می‌کشد و ما را مجبور می‌کند با آن‌ها رویارو شویم.

آشتیانی: من از بعضی روشنفکران، که مذهبی هم نیستند، می‌شنوم که سلمان رشدی را «مستشرق مآب» (ارینتالیست) می‌دانند، که نسبت به علایق فرهنگی و سنتی بی تفاوت است.

- وقتی یک مسلمان راجع به دین خودش سؤال مطرح می‌کند، با آن تسویه حساب می‌کند، شما نمی‌توانید او را بی تفاوت بخوانید. اگر یک «مستشرق» این کار را از خارج از گود می‌کرد، شاید می‌

توانستیم این را بگوئیم. اما این جامعه من است، دین من است، سنت من است و می خواهم راجع به آن حرف بزنم.

آشتیانی: و این مسأله که رمان به انگلیسی و در غرب چاپ شده...  
- اهمیتی ندارد. این فقط تصادف روزگار، تصادف تولد و تحصیل و مهاجرت و غیره بوده است. زیرا رشدی می توانست راه دیگری برگزیند؛ او می توانست مانند «وی.اس. ناپال» (نویسنده بسیار معروف هندی الاصل ترینیدادی، که در انگلستان و به زبان انگلیسی می نویسد و شهرت جهانی دارد) عمل کرده بومی ها را دست بیندازد و با طعنه از آن ها یاد کند. یعنی رابطه اش را با جهان سوم قطع کند و یک نویسنده رسمی انگلیسی بشود. اما رشدی این کار را نکرد. متهم کردن کسی که دارد با رنج به خویشتن شناسی و کنکاش در فرهنگی که در آن بزرگی شده می پردازد، متهم کردن چنین کسی به بی تفاوتی کار اشتباهی است. مثل این می ماند که بگوئیم ولتر نسبت به مسیحیت بی تفاوت بود. چرا رشدی را همانند یک ولتر مسلمان نمی بینید؟ کسی نمی گوید که ولتر یا مارکس که گفت «دین تریاک توده هاست» نسبت به مسیحیت یا یهودیت بی تفاوت بودند. اصولاً حرکات هائی از این قبیل در زمان خودش ممکن است هم چون بی احترامی و بی تفاوتی در نظر آید، ولی در حقیقت این کار، انسان ها را مجبور می کند که فکر کنند. همه این بحث ها و درگیری ها تأثیر مثبت خواهند داشت. دیگر این مسأله، مسأله رشدی نیست بلکه یک موضوع عام و وسیع است که مطرح شده؛ و این بهانه خوبی است که ما از خود بپرسیم ما کجائیم؟ تا موقعیت خودمان را دوباره ارزیابی بکنیم.

در ماجرای رشدی احساس من آن بود که غرب حقیقتاً از رشدی دفاع نکرد. روشنفکران غربی از خودشان دفاع کردند. تصور کنید اگر رشدی یک ناراضی مسلمان نمی بود و مثلاً یکی از ناراضیان شوروی بود قضیه به گونه دیگری مطرح می شد. دفاعی که غربی ها از رشدی کردند محدود به مسئولیت های قانونی و از فاصله دور بود. آن ها قلباً از او دفاع نکردند. اگر او یک ناراضی اهل اروپای شرقی بود حتماً برایش سنگ تمام می گذاشتند. فحوای کلام آنچه که مقامات غربی در دفاع از رشدی گفتند را می توان چنین خلاصه کرد: ارزش های کلی آزادی بیان و اندیشه، دموکراسی، حقوق بشر و از این قبیل،

وجوه مشخصه جامعه غرب است. اما ارزش های شما (شرقیها) کاملاً متفاوت است، و همین ارزش ها است که منجر به پیگرد نویسندگان و کتاب سوزان می شود. هر کسی نظام ارزش های خودش را دارد؛ ارزش های ما را به حال خود بگذارید، ما هم علاقه ای به ارزش های شما نداریم.

با این طرز استدلال ارزش های فرهنگی به دو اردوی مجزا، دو حوزه نفوذ جداگانه تقسیم می شود که هر کس به بخش خودش چسبیده: بخش غربی ها شامل آزادی و حقوق بشر و بخش ما ظاهراً شامل حکم اعدام از سوی ملاحا و سانسور و کتاب سوزان، می گویند این دو کفه را دست نخورده نگه بداریم که توازن برهم نخورد؛ حالا کسی مثل سلمان رشدی پیدا شده که این توازن را برهم زده است.

تأسف این جاست که در ایران، هند یا پاکستان هم عده ای اصرار دارند بگویند بله، انگاره آزادی نویسنده، خودکاوی روحی و روانی او و بازبینی اعتقادهای دینی اش به کمک دانش جدید، این ها همه غربی است و ربطی به فرهنگ ما ندارد و ما باید همانطور باشیم که همیشه بوده ایم.

برای من واکنش غرب توهین آمیز است. به ظاهر ادعا می کنند که به ارزش های فرهنگ های دیگر احترام می گذارند ولی در باطن معتقدند ارزش های مثبتی که خودشان دارند برای ما شرقی ها نیست. فرهنگ ما را کاملاً ایستا می انگارند. تو گوئی که هیچ وقت نمی توانیم به اهمیت ارزش های آن ها پی ببریم. می گویند ارزش های شما همیشه طی تاریخ این طور بوده، و ارزشهای ما غربی ها هم همیشه در تاریخ همین بوده، هست و خواهد ماند؛ که ادعای غلطی است چون - و من این مطلب را بارها به دانشجویان گوش زد کرده ام - غربی ها خودشان هم سانسور و کتاب سوزان داشته اند. حقیقت ندارد که آن ها همیشه به ارزش های آزادی اندیشه و بیان مؤمن بوده اند. باید مادام خاطر نشان کرد که تاریخی پشت این ماجراها وجود داشته است. زمان دانشجویی من، شما نمی توانستید کتابی مثل «فاسق لیدی چاترلی» را در کتاب فروشی ها پیدا کنید: کتابی از دی.اچ. لارنس یکی از بزرگترین نام های ادبیات قرن بیستم. بسیاری کتاب های معروف دیگر هم به همین ترتیب؛ اما طرز تفکر غیرتاریخی و ضدتاریخی غربی ها زمان حال را جاودانی می کند و به همه تاریخ تعمیم می دهد. این تفکری است که دستگاه حاکمه هم آن را تشویق می کند.

محمدی: سعی شما غالباً این بوده که روشنفکران مترقی عرب را در نشریه «مواقف» درگیر بحث‌های اجتماعی و سیاسی کنید، روشنفکرانی نظیر «ادونیس» و افراد نزدیک به او. بعضی از این روشنفکران مجذوب حرکت جنبش انقلابی ایران شدند و به دفاع از انقلاب اسلامی پرداختند. فحوای کلام ایشان این بود که «شاید ما از همه چیز خبر نداشتیم، شاید کاری که ما در سال‌های ۱۹۷۰ می‌کردیم تا پروژه «سکولاریزم» و تجددخواهی را به هر قیمت پیاده کنیم غلط بود، شاید چیزی که مردم ما نیازمندش هستند هویتی مبتنی بر ارزش‌های واقعا بومی، هنجارهای هائی که مردم در قلب و روح ایشان باطنی کرده‌اند، باید باشد. شاید باید در وهله اول به مسأله بحران هویت قومی بپردازیم» و صحبت‌هایی از این نوع. حالا بیاییم همین مسأله را کمی بشکافیم: مسأله هویت قومی و نیاز به ارزش‌های معین فرهنگی، در ذهن شما و دیگر روشنفکران عرب، چه نوع سوآلاتی در مورد فرهنگ جامعه، هویت فرهنگی مردم در زندگی روزمره ایشان و ارزشهای زندگی جمعی ایشان مطرح شده بود؟ اساساً این جستجوی سنت خود و واکنش علیه چه بود؟ آیا پروژه تجددخواهی و «سکولاریزم» به موانعی برخورد کرده بود؟ آیا این روشنفکران هنوز هم به دنبال سنت‌ها هستند یا دیگر از آن حرفی در میان نیست؟ آیا متوجه شده‌اند که تمایل قلبی آن‌ها به ریشه‌ها و سنت، خواه ناخواه با آن نوع فاجعه‌هایی همراه است که رژیم جمهوری اسلامی برای ایران به ارمغان آورد؟

- بگذارید اول چند کلمه راجع به این روشنفکران بگویم. بسیاری از آن‌ها از جریان‌های چپ می‌آمدند و حتی مسلمان هم نبودند. بعضی‌ها وابسته به جنبش «دروز» بودند. همین‌طور تعدادی مسیحی در میان شان بود. واکنش آن‌ها به نظر من نشان‌دهنده یک حالت یأس و به بن بست رسیدن بود که از مدت‌ها پیش با آن درگیر بودند. این‌ها تصور می‌کردند اوضاع جهان عرب، به ویژه پس از شکست از اسرائیل، به سقوط و نابودی کشیده شده است؛ همه آن چیزهایی که برایش مبارزه کرده و به آن‌ها امید بسته بودند از میان رفته بود. در بحبوحه این بحران بناگاه در ایران چنین واقعه‌ای روی می‌دهد. ایران، کشوری که مدتی طولانی در سکون و رکود بود، ناگهان چنین به جوشش در می‌آید و جنبشی واقعا توده‌ای به راه می‌افتد. گویی این روشنفکران تمام سرخوردگی و یأس خود را از

موقعیت دنیای عرب به یکباره به پهنه ایران انتقال دادند تا از انقلاب ایران نیرو بگیرند. برخورد آن‌ها این نبود که بگویند اکنون پدیده مهمی در ایران روی داده و باید نشست و آن را مطالعه کرد. آن‌ها خودشان را مجذوب ایدئولوژی جنبش اسلامی یافتند. درست مانند بسیاری از چپی‌های سالهای ۱۹۲۰ فرانسه که مجذوب اندیشه‌های مائوتسه دون شده بودند. تقریباً به نحوی کشفی و شهودی، به همین دلیل بود که من بسیار عصبانی و متاثر شدم. آخر هر کسی باید انقلاب خودش را بکند، شما نمی‌توانید انقلاب ایران را جانشین انقلاب کشورهای عربی بکنید، و یابرعکس از این گذشته، بالاخره هر متفکری یک سیر فکری را طی می‌کند، به نحوی که هسته‌های تفکر بعدی‌اش را می‌توان در مراحل آغازین پیدا کرد. اما این عده با انقلاب اسلامی به یک باره یک جهش بزرگ کردند و از این رو به آن رو شدند: روشنفکران چپ و چپ‌های افراطی به ناگهان از دامن اسلام سر درآوردند. طبعاً این آدم‌ها را به فکر می‌اندازد، چنین تغییر عقیده‌ای چه اندازه می‌تواند جدی باشد؟ مثلاً من می‌توانم بفهمم که یک کمونیست از آرمان‌اش سر بخورد، از مارکسیزم یا از حزب‌اش روی گردان شود، چه بسا به تدریج و بعدها آخوند هم بشود. ولی وقتی تحول فکری چنین با سرعت و یک شبه اتفاق بیافتد، یک جای کار معیوب است. در ذهن من مائوتیست‌های فرانسوی تداعی می‌شوند؛ شما یک جامعه پسا-مدرن پیشرفته صنعتی دارید، تفکر یک روستائی جهان سوم چه چیزی دارد که پیشکش چنین جامعه‌ای کند؟ مگر اینکه چیزی عرفانی و شهودی اتفاق افتاده باشد، نه بحثی جدی در سیاست و تئوری. بعداً همین افراد، وقتی که موج مائوتیسم فرو نشست، تبدیل به ارتجاعی‌های افراطی دست راستی شدند. کسانی نظیر آندره گلوکسمان یا برنارد هانری لوی و دیگران. وقتی که بعضی روشنفکران عرب هم در فردای انقلاب اسلامی چنین شیفته شده و خود را گم کردند من نگران شدم. این افراد را من شخصاً می‌شناختم و دگرگونی آن‌ها جلوی چشمان من داشت اتفاق می‌افتاد.

تیوا: «انور عبدالمالک» هم جزء آن‌ها بود؟

- او از این طرز تفکر کمی فاصله داشت. اما حالا که اسم او را بردید بگویم که او سال‌ها پیش درگیر پروژه‌ای بود که اسمش را «گفت و شنود تمدن‌ها» گذاشته بودند. روزه گارودی هم با این برنامه



بود. «شهبانو» فرح هم در این پروژه شرکت داشت و کتاب گارودی هم اگر اشتباه نکنم یا در معرفی «شهبانو» بود و یا به وی تقدیم شده بود. «شهبانو» فرشته حامی تمدن ها شده بود!

آشتیانی: در ایران هم چنین بساطی به اسم برخورد شرق و غرب به راه انداخته بودند...

- بله، و کسانی مثل روزه گارودی هم با آنها بودند و کتاب شان را به «شهبانو» اهداء می کردند. ولی بالاخره آقایان گارودی و عبدالملک از «دیالوگ تمدن ها» بیرون آمدند و به آغوش اسلام پناه آوردند. این معلق های فکری بود که مرا آن زمان نگران کرده بود. موود «آدونیس» البته کمی پیچیده تر است.

محمدی: دلیل آنکه ما در مورد این افراد سوال می کنیم این است که مطبوعات دولتی در ایران هراز گاه مقالات یا مصاحبه هایی از این افراد چاپ می کنند. مثلاً با کسانی نظیر «منیر شفیق» یا «آدونیس» یا «انور عبدالملک» - و البته از روزه گارودی - که کوششی است برای مشروعیت دادن به رژیم جمهوری اسلامی. می خواهیم بدانیم این افراد چه کسانی هستند و تحولات فکری آن ها چگونه بود؟

- بگذارید مثال «الیاس خوری» را برایتان بزنم که یک رمان نویس و منتقد برجسته است. او به قول فرانسوی ها یک «گوشیست» بود و به جناح افراطی تعلق داشت، وی دوست نزدیک آدونیس بود و هر دو با نشریه «مواقف» همکاری داشتند. خوری مدت زیادی مسئول صفحه فرهنگی روزنامه «السفیر» بود. پس از وقوع انقلاب اسلامی و یک سلسله مقاله به پشتیبانی و دفاع از آن نوشت. نظر من آن بود که ما به عنوان روشنفکران عرب، در صحنه سیاست ایران حضور نداشتیم، کار ما می بایست درک و تجزیه و تحلیل انقلاب ایران یا حداکثر دادن پیام و حرکت هایی از این قبیل باشد نه دفاع بی قید و شرط از آن. این روشنفکران، از جمله «خوری» که مسیحی لبنانی است، طوری راجع به انقلاب ایران می نوشتند و عمل می کردند که گویی انقلاب خودشان بود.

روشنفکر دیگری که او هم مسیحی و اهل لبنان است به نام «حازم صاغیه» از جریان های متعادل چپ آغاز کرد. او هم شروع به نوشتن دفاعیه های بی قید و شرط از انقلاب ایران کرد. واژه «خلق» و «توده»

همیشه برای این عده خصلتی جادویی داشت. اگر آن‌ها «توده» و «خلق» هیتلری را هم می‌دیدند چه بسا به هیجان می‌آمدند! آخر فقط این مسأله که «خلق به جنبش درآمده است» که نباید معیار نهایی هر چیزی باشد. روشنفکر دیگری داشتیم به نام «سعد محیو»، که بسیار با استعداد و اهل تفکر بود که او هم به همین راه افتاد.

تصور می‌کنم زمانی که ساطور خمینی فرود آمد و خون در خیابان‌ها جاری شد، آن‌گاه بعضی‌ها به خود آمدند و به بازبینی دیدگاه‌هایشان پرداختند. این تصور که به صرف حرکت توده‌ای، دیگر قوانین مبارزه طبقاتی مصداقی ندارد، نادرستی‌اش را ثابت کرد. آن‌ها در نوشته‌هایشان طوری موضع می‌گرفتند که انگار انقلاب ایران یک رویداد صددرصد منحصر به فرد است.

«منیر شفیق» (روشنفکر فلسطینی) کسی است که در روزهای جنگ فلسطین مباحثات طولانی بسیاری با او داشتم. او کتابی بر ضد کتاب من نوشته و باید بگویم همیشه لحن جدی و متمدنانه‌ای داشته است. می‌دانید، در دنیای عرب این نوع مناقشه‌های فکری به دشمنی شخصی هم می‌انجامد، ولی روابط ما با یکدیگر هنوز خوب است. او یکی از معدود کسانی بود که من با آن‌ها هم بر سر مسایل دینی و هم سیاسی به بحث پرداختم. گاه او انتقادهای مرا می‌پذیرفت، گاه من انتقادهای او را می‌پذیرفتم، و روابطمان دوستانه باقی ماند. او کار سیاسی‌اش را به عنوان یک کمونیست اردنی - آن‌هم از نوع قدیمی استالینی - شروع کرد و شش سالی را هم در زندان سپری کرد. بعد از آزادی از زندان با «الفتح» شروع به کار کرد. او و «ناجی علوش» (روشنفکر فلسطینی مسیحی) و «أبو داوود» (از اعضای عالی‌رتبه «الفتح») و عده‌ای دیگر جریانی را شکل دادند که می‌توان به آن «جناح چپ الفتح» گفت. بحث‌های ما در آن روزها، چه کتبی و چه شفاهی، در باره استراتژی مبارزه فلسطینی‌ها بود. همان موقع بود که این عده مائوئیست شدند. این تغییر با تعمق زیادی همراه نبود. خود مائوئیسم نوعی مارکسیزم عامیانه ساده شده است، حال تصور کنید یک نسخه عامیانه شده مائوئیسم، که خودش نسخه تحریف شده چیز دیگری است، چه می‌توانست باشد؟ می‌شد تمام ایدئولوژی و عقاید این عده را در یکی دو جمله خلاصه کرد، و این استدلال اصلی منیر شفیق بود که «در جهان دو خط وجود دارد: خط امپریالیسم و خط خلق؛ و تکلیف هر مبارزی بسته به این است که به کدام خط بپیوندد.»

همین. یا شما در خط خلق هستید یا در خط امپریالیزم. این را مدام موعظه می کردند. به یاد دارم یکی از انتقادهای افرادی مثل من آن بود که الفتح خطر دولت اردن را جدی نمی گیرد. بعضی ها نظاهر می کردند که متوجه خطر اردن هستند ولی در حقیقت به آن واقعی نمی گذاشتند. توجیه این روشنفکران چپ این بود که نگاه کنید در چین هم مائو با «کومین تان» (بورژوازی) ائتلاف کرد تا با دشمن خارجی مبارزه کند. اما سوآل این جاست که در مبارزه ما چه کسی کومین تان بود، اردن؟ اگر فکرش را بکنید کومین تان ما، خود سازمان الفتح بود: نزدیک ترین موردی که به کومین تان شباهت پیدا می کرد، یعنی یک جبهه ملی وسیع و باز، از همه گروه ها و طبقات. نه «الفتح» کومین تان بود، نه ملک حسین یا کشورهای عربی دیگر. پس از ۱۹۷۰ (کشتار فلسطینی ها در اردن توسط ملک حسین) و از هم پاشی سازمان فلسطین، آن ها به لبنان مهاجرت کردند. همان موقع من کتابی انتقادی نوشتم - که دوباره به بهای از دست دادن شغل ام تمام شد - با عنوان «نقد جنبش مقاومت فلسطین» (۱۹۷۳) که از جمله با همین مائوئیست های سازمان الفتح هم دست به یقه شدم.

تیوا: این همان کتاب «مطالعاتی از موضع چپ در باره مساله فلسطین» است؟

- خیر، آن کتاب دیگری است. این کتاب بررسی و جمع بندی تمام تجربه مقاومت تا آن زمان بود. از جمله مرحله مبارزه در اردن و رابطه با دولت آن، این همان زمانی بود که منیر شفیق طوری از «خلق» صحبت می کرد که آن معیار قضاوت هر چیز دیگری بود. من به او گفتم ببین، اگر «خلق» در خانه زنش را کتک بزند، آیا ما هم باید همسرمان را کتک بزنیم؟ در «خط توده ها» از این اتفاق ها زیاد می افتد. این هم مکاشفه عرفانی بود که گویا هر کاری که خلق و توده ها بکنند درست است و شما باید در صف آن ها سینه بزنید. بالاخره من به او گفتم: خوب، اگر این طور باشد، اکثر مردم ما مسلمان هستند، پس چرا تو هم به کیش آن ها در نمی آیی؟ این مدت ها پیش از انقلاب اسلامی بود، حوالی ۷۵ - ۱۹۷۴، و منیر هم آن قدر با خودش رو راست بود که رفت و مسلمان شد! نکته این است که وقتی انقلاب ایران شروع شد، از نظر کسانی نظیر منیر اصل مساله «خط توده ها» بود. او دقیقا فورمول مائو را در شرایط ایران پیاده کرد. روالی که او در باره انقلاب ایران می نویسد اگر با نوشته های دوران

ماتوئیستی او مقایسه کنید، بسیار شبیه است؛ فقط بعضی کلمات را باید جانشین کنید. به جای مائو بگذارید خمینی، به جای انقلاب چین بگذارید وحدت اسلامی و از این قبیل. استدلال همان است. منیر تشخیص داد اگر بخواهد به همین روال ادامه دهد باید به اسلام بگردد. همین کار را هم کرد. موارد دیگری شبیه به این هم وجود دارد که از آن‌ها می‌گذرم.

محمدی: مگر منیر شفیق مسیحی نیست؟

- چرا، ولی دین اش را عوض کرد و مسلمان شد. حالا هم در تونس است و هنوز با عرفات کار می‌کند. شخص دیگری که او هم مسیحی بود، «روژه عساف» - اسم این بابا هم روژه (سرخ) است - شغل بازیگری داشت (اولین بار او را در نمایشنامه «در انتظار گودو» دیدم). سال‌ها بود که او را دورادور می‌شناختم. پس از انقلاب ایران، او رسماً به جمع دراویش پیوست، ساکن خانقاه شد و درویشی پیشه کرد. حقیقتاً واکنش این عده از سر تحلیل سیاسی و تئوریک انقلاب ایران نبود، بلکه واکنشی کاملاً غیر عقلانی بود. به گمان من دلیل اش همان سر خوردگی پیشین از اوضاع ناامید کننده مبارزهٔ عرب‌ها بود، که آن را به صحنهٔ انقلاب ایران منتقل کرده بودند. گویی انقلاب ایران جایی است که منجی نهایی ظهور کرده تا همه رانجات دهد! خوب، اگر شما با این تفکر شروع کنید، بعداً که واقعیت بیشتر چهره می‌کند می‌توانید همه چیز را توجیه کنید. البته «ادونیس» باهوش‌تر از آن است که به صراحت توجیه گر همه چیز باشد. من اخیراً او را در پاریس ملاقات کردم. او به من گفت که صددرصد از سلمان رشدی دفاع می‌کند. او البته کتاب را هنوز نخوانده بود و منتظر ترجمهٔ آن به زبان فرانسه بود. ولی او به من گفت که کاملاً مدافع رشدی است و از عمل خمینی دفاع نمی‌کند.

به هر حال، این‌ها بعضی ملاحظات در بارهٔ روشنفکران دنیای عرب بود. عدهٔ دیگری بودند که در مقابل جذبهٔ انقلاب اسلامی مقاومت کردند؛ اما نه لزوماً به ملاحظات عقلانی سیاسی، بلکه یا به خاطر اعتقادات دینی متفاوتشان، یا به خاطر همدردی با عراق و غیره، که البته این عده افراد موثری نبودند. در مورد «ادونیس» من به این نتیجه رسیده‌ام که خطابهٔ گری انقلابی او، به عنوان یک مسلمان علوی مسلک، تا حدودی یک پوشش است. ادونیس دوست قدیمی من است. ما همیشه به بحث در بارهٔ این مسأله پرداخته بودیم که بالاخره آیندهٔ جوامع به

نحوی جهان شمول چه باید باشد؟ جهانی «سکولار» (غیر دینی) که در آن دین امر خصوصی افراد است یا چیز دیگری؟ وجود یک خصیلت سنتی در ادونیس همیشه مرا دل نگران می کرد. اخیراً که دوباره به نوشته های اولیه او مراجعه کردم متوجه شدم که حتی رادیکالیزم بسیار افراطی او در آغاز، اینکه همه چیز را باید نابود کرد و از نو ساخت، چندان متفاوت با مطالبی که حالا می گوید نیست. در ۱۹۶۹ او می نوشت باید هر آن چه که موجود است را به زیر نقد کشید. در نگاه اول، بسیار رادیکال و متأثر از مارکس جوان جلوه می کند. من این نکته را در مقاله «شرق شناسی» (Orientalism) مطرح کرده ام و آن جا دو نوشته اصلی او را، که یکی در ۱۹۶۹ و دیگری در ۱۹۷۹ نوشته شده اند را با یکدیگر مقایسه کرده ام. اولی حاکی از این نظر است که باید همه چیز، از جمله دین و تاریخ را به نقد کشید؛ در نوشته دوم ادونیس، دین را تقدیس می کند. متوجه شدم شاید هر دو در اصل یک نظر بیشتر نباشند: زیرا زمانی که او نقد تاریخ دین را مطرح می کرد، در حقیقت به تاریخ اسلام سنتی می اندیشید. منظور آن تاریخی بود که سنی ها ساخته بودند. وقتی که شق دیگری مطرح شد، یعنی بنیادگرایی شیعی - که حالا او آن را نوعی نوآوری برای آینده همه کشورهای اسلامی می داند - این نکته کاملاً روشن شد. حالا، از نظر او این بخش اسلام، که از لحاظ تاریخی سرکوب شده بود، پا به صحنه تاریخ گذاشته و از این لحظه به بعد تاریخ را می سازد و امید او در گذشته همیشه بمنی بر وقوع چنین پدیده ای بوده است.

محمدی: حالا در ۱۹۸۹ چه گونه فکر می کند؟

- در ۱۹۸۹، ادونیس این پا و آن پا می کند؛ زمانی که احساس کرد شاید انقلاب به بیراهه افتاده است و دیگر نمی توان مانند انور عبدالملک (روشنفکر مارکسیست مصری) و دیگران حامی بی قید و شرط اش بود، مقاله ای نوشت با عنوان «از روشنفکر نظامی تا فقیه نظامی» که شاید شروع برگشت او از توجیه گری های گذشته باشد. ولی موضع واقعی او فعلاً هنوز روشن نیست. او دوباره شیوه گذشته اش، که دوپهلونویسی و پنهان کاری است، را در پیش گرفته است. همین طور متوجه شدم که ادونیس از کلمه «لحدائنه» زیاد استفاده می کند. معنی این کلمه «عصر جدید» (Modernity) است. شما در فارسی به آن چه می گویند؟ «حدیث» در عربی، البته یعنی همان حدیث نبوی، به معنی «نو» و «نوین» هم هست؛ و «حدائنه» به معنی «مدرنیته».

ادونیس یک مقاله مفصل دارد به نام «بیان مدرنیته». او در این مقاله دو مفهوم متفاوت را درهم آمیخته. در زبان انگلیسی ما دو مفهوم داریم: «نوگرایی» (مدرنیسم) و «عصر جدید» (مدرنیته). مدرنیسم یا نوگرایی جنبشی هنری است متعلق به اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم که خود نسبت به جنبه های تمدن جدید بسیار انتقادی برخورد می کند. یعنی مدرنیسم هنری و ادبی، نقد جامعه عصر جدید (مدرنیته) است. جامعه مدرن و عصر جدید هم البته همان است که ثمره دوران رنسانس و عصر روشن گری است. در درون نهضت مدرنیستی معاصر ما با سه گرایش رو به رو هستیم: گرایش دست راستی نظیر «ت.اس.الیوت» و «ازرا پاند»؛ گرایش چپ نظیر «برتولد برشت» و «پابلو پیگاسو»؛ و سوم گرایش متعادل میانه که نه چپ است و نه راست. ادونیس از مدرنیسم به جناح دست راستی نظیر الیوت و پاند و به فیلسوفانی نظیر هایدگر نزدیک است. اما در زبان عربی همین را به عنوان «مدرنیته» یعنی عصر جدید و تجددخواهی معرفی می کند. زیرا در عربی برای هر دو مفهوم فقط یک واژه داریم: حدائث؛ که هم می توان آن را ترجمه «مدرنیسم» به حساب آورد و هم ترجمه «مدرنیته»؛ و این قاطبی کردن کل مسأله است. اگر شما در جهان عرب حقیقا محتوای واقعی مدرنیسم دست راستی را ترجمه و معرفی کنید در میان روشنفکران تأثیر گذار نیست. مثلاً آدمی مثل ت.اس.الیوت که تمایلات فاشیستی داشت و «کلریکال» و سلطنت طلب هم بود، در میان روشنفکرانی که ادونیس قصد دارد بر آن ها تأثیر بگذارد، جاذبه ای ندارد. ولی اگر بگویید تجدد، به تصور روشن گری و روشن اندیشی، می تواند مؤثر افتد. کاری که ادونیس می کند این است که محتوای تفکرش را از جناح راست مدرنیسم معاصر می گیرد و با ظاهر تجدد خواهی به دنیای عرب معرفی می کند.

محمدی: یعنی نوعی «تقیه» در لغت ۱۹

- بله، کاملاً. ... به خاطر داشته باشید که ادونیس به هر رنگی درآمده. او ابتدا یک ناسیونالیست سوری بود؛ بعد ناصری شد، بعد خود را چپ گرای افراطی اعلام کرد، مدتی زیاد با الفتح همکاری کرد؛ هر موضع سیاسی روز را او به نحوی پذیرا شده است.

تیوا: درک من از آنچه شما تاکنون در باره واکنش روشنفکران عرب در قبال انقلاب ایران گفتید این است که تأثیر نخستین این