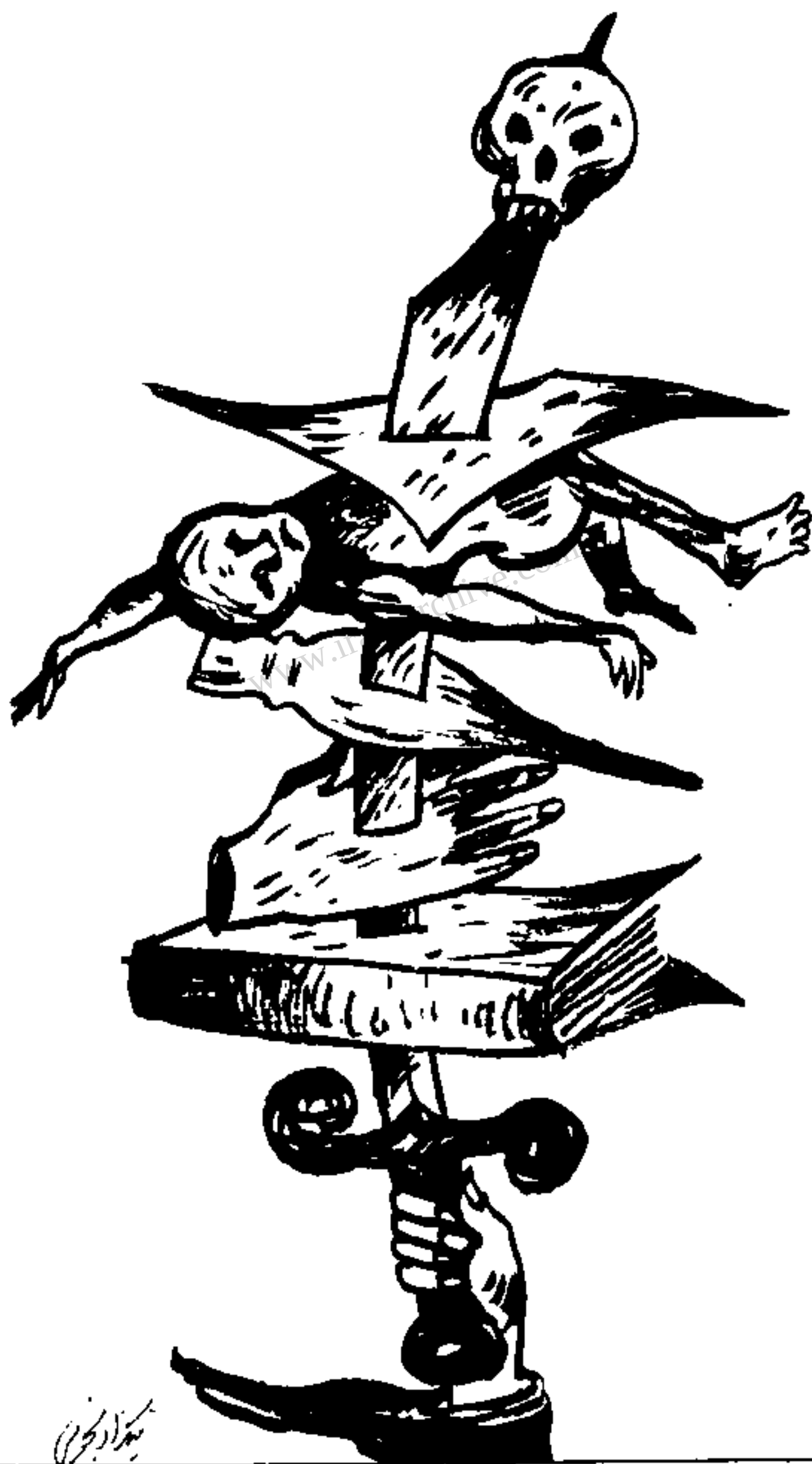


www.iran-archive.com

گزارش
و
مصاحبه



تجدد خواهی چپ و بنیاد گرایی اسلامی

مصاحبه با صادق جلال العظم روشنفکر برجسته عرب
درباره مقابله اسلام با روشنگری چپ و تجدد، ماجرای
سلمان رشدی، مسائل روشنفکران عرب و مطالب دیگر

www.iran-archive.com

توضیح: صادق جلال العظم، اندیشمند و فیلسوف اهل سوریه، را می توان در پهنه تفکر اجتماعی، سلمان رشدی دنیای عرب دانست. او در سال ۱۹۶۹ میلادی با انتشار کتابی به نام «نقد فکر دینی» شالوده اندیشه معاصر عرب را دگرگون ساخت. تفحص وی در باب ریشه یابی دلایل شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ علیه اسرائیل، نه تنها در حوزه نقد تفکر دینی بلکه در انتقاد رادیکال از ناسیونالیسم عربی و رژیم های ناصریستی در خاورمیانه بسیار راه گشا بود. حاکمان وقت و متولیان مذهبی، بر آشفته از نقدهای عمیق «العظم»، در سال های ۷۰-۱۹۶۹ او را به یک محاکمه سیاسی بزرگ در لبنان کشاندند. این محاکمه به رادیکال کردن جنبش روشنفکری و سیاسی لبنان کمک کرد و العظم را به عنوان یکی از جسورترین اندیشمندان معاصر به دنیای عرب معرفی کرد.

صادق جلال العظم در سال ۱۹۳۴ میلادی در دمشق به دنیا آمد.

تحصیلات دبیرستانی خود را در لبنان گذراند و سپس به دانشگاه آمریکایی بیروت رفت. پس از آن برای ادامه تحصیل به آمریکا آمد و در سال ۱۹۶۱ در رشته فلسفه از دانشگاه «ییل» (Yale) فارغ التحصیل شد. وی در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به ترتیب در دانشگاه های دمشق، دانشگاه آمریکایی بیروت و دانشگاه اردن به تدریس پرداخت و مدتی نیز عهده دار سردبیری مجله Arab Studies Review بود که در بیروت منتشر می شد. وی هم اکنون استاد فلسفه مدرن اروپایی در دانشگاه دمشق می باشد.

دکتر صادق العظم تألیفات بسیاری دارد که می توان از آن جمله کتاب های زیر را بر شمرد: «مطالعاتی در باره فلسفه مدرن اروپایی»، «نشوری زمان در فلسفه کانت»، «در باره عشق و عشق نافرجام» (فی الحب و الحب العذري)، «سرمشاء مباحث کانت در بخش تناقض ها»، «در انتقاد از تفکر جنبش مقاومت فلسطین» و «انتقاد از خود پس از شکست».

در ماه مه امسال مصاحبه ای از جانب سه تن از اعضای هیئت تحریریه «کنکاش» با ایشان در دانشگاه «پرینستون» (نیوجرسی) به عمل آمد. آنچه بدنبال می آید ترجمه این گفتگوی دوستانه است.

.

حسین محمدی: اگر اجازه دهید ابتدا رئوس مطالبی را که می خواهیم با شما در میان بگذاریم مطرح می کنیم. نخست آنکه چگونه شد که شما درگیر نقد تفکر و عملکرد دینی شدید؟ چه عواملی شما را به این کار واداشت؟ عکس العمل در میان روشنفکران، نیروهای مذهبی و مردم عادی چه بود؟ دوم آنکه چه مقایسه تاریخی میان وضعیت خود و ماجرای کنونی سلمان رشدی ملاحظه می کنید؟ آیا عکس العمل ها با یکدیگر متفاوت بوده اند؟ آیا امروزه تعداد بیشتری به دفاع از رشدی برخاسته اند تا آن زمان که شما به این کار دست زدید؟ مسئله سومی که قصد داریم در مورد آن با شما به گفتگو بپردازیم قضیه برخورد روشنفکران عرب با انقلاب ایران است و اینکه این انقلاب چه صف بندی هایی را در دنیای عرب به بار آورد و اصولاً شما خود در این باره چه می اندیشید؟ چهارم آنکه شما بعنوان یک رادیکال، چشم انداز شکل گیری برنامه ها و پروژه های انتقادی در خاورمیانه را چگونه

ارزیابی می کنید؟ و بالاخره نکته آخر در مورد رابطه ایرانیان و عرب ها می باشد و خصوصیتی 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 آنها را 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 ۱۹۶۴ 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 عبدالرازه» 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. عبدالرازه (۱۸۸۸-۱۹۶۶)، 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 «في الشعر الجاهلي» 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 تعبیر قرآنی نگریده می شد چرا که این تعبیر 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 پا 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 دگرذیسی 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 روبنائی 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 نمائید.

- 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 زیست شناسی 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 زیست شناسی و گیاه شناسی و داروین و تئوری تکامل بکار می‌بریم و اینها را نیز به همان شکل که معلم گفته است در امتحانات می‌نویسیم. نکته ای 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 بی شک برای همه مطرح بودند. برای هر کس که به تفکر می‌پرداخت و از آنجمله برای علما. علما جواب هائی بسیار سفسطه جویانه 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: آه‌ها، 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 دائماً

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 گیرید. 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 رئوس 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 اسطوره 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 باره 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 اسطوره اسلامی بسازید.

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 آمریکائی 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 آمریکائی 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 آمریکائی 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 کاملاً با استناد به نوشته هایی 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 بود: ادعاهایی 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 کاملاً 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 برنخواست. لذا این مقاله وقتی که به چاپ رسید عکس العمل مثبتی را ایجاد کرد، خصوصاً 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 هایی 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 قبلاً چاپ شده بودند و بحث هایی 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 ملاهای 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 مآخیزانته کرده بود و باعث شکست ما شده بود. لذا من شروع به نوشتن در مورد مسائل روزمره سیاسی کردم. کاری که اگر قبل از ۱۹۶۷ راجع به انجام آن از من می پرسیدند به آنها می گفتم که شما دیوانه هستید! من بیشتر علاقمند به جنبه های 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 رژیم های حاکم و به اصطلاح مترقی و ناصریسم بود. بعد از جنگ ۱۹۶۷ کتاب های 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 ۱۹۶۸. 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 مقاله ای انتقادی علیه یکی از توجیه گران سیاست های ناصر نوشتم و این مقاله نیز توجه زیادی را به خود جلب کرد و روزنامه های مصر نیز مطالبی راجع به آن نوشتند. بعدها متوجه شدم که آن نیروهائی که از نقد سیاسی من در مورد جنبش های آزادیبخش، به اصطلاح «رژیم های 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 می خورد. 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 می دانید رشدی قبلا دو رمان نوشته بود یکی در مورد هند و دیگری در مورد پاکستان، و اسلامی ها 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 با 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 سبب‌های «اتوریته» 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 قدرت مند 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 درآورد. 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 ناراضایتی 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 ششصد 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 پخش می شد.

آشتیانی: احساس و واکنش شما در برابر همه این قضایا 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، همرنگ جماعت شدن، سوآل 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 دربرمی 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 کشورهایی که نام بردید، ما هیچ نوع جریان نهادی شده در دفاع از تفکر «سکولار» (لاییک) نداشته ایم. در مورد خودتان یا روشنفکران دیگری که حرف شان را زدیم، ما می بینیم که آن ها فقط تک روهای 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 استثنا 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 افراطی‌هایی مثل خود ما (بی‌دین‌ها)، به تدریج در همه این مبارزه‌ها، نوعی تأثیر افزایش یافته بر جا ماند. دست کم در مورد جهان عرب این نکته صدق می‌کند. 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 دیگری بوده‌اند که به همین راه رفته‌اند. پس، با وجود اینکه هیچ نهادی بادیوامی به وجود نیامد، ولی تأثیر انباشته شده این مبارزه‌ها صفر نبود. هر کدام که پس از دیگری آمده، به نوبه خود تأثیراتی گذاشته و در حافظه جمعی دنیای عرب نقشی برجای نهاده‌اند. در مورد مسایل بارها بحث و فحص شده، و وقتی که مردم به بحث می‌نشینند، دست به مقایسه می‌زنند، به خاطر می‌آورند، و آنگاه حالت «شوک» مورد جدید تخفیف پیدا می‌کند. پس، من فکر نمی‌کنم که این کوشش‌ها به هدر رفته‌اند. هر چند که هنوز در سطح فردی مانده و نهادی نشده‌اند و دلیل بنیادی نشدن‌اش هم آن بوده که در جهان عرب انقلاب بورژوازی بسیار ضعیف بوده، فقط تا آن حد که تأثیری خفیف بر جامعه بگذارد و نه اینکه تفاوت مهمی را سبب گردد. این بخشی از خصلت کلی انقلاب‌های بورژوازی و خرده بورژوازی، یعنی حالت بینابینی و ناپیگیر آن است.

آشنیانی: به عبارت دیگر، شما معتقدید که هدف نهایی «سکولاریزم» در جهان عرب به تمامی با شکست رو به رو نشده است. من فکر می‌کنم همین را هم در مورد ایران می‌توان 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 می‌شوید. اگر شما بخواهید سکولاریزم را بر حسب قوانین و دستورالعمل‌ها بسنجید ممکن است به نتایج مایوس‌کننده‌ای برسید. ولی این کار اشتباه است. زیرا قوانین و دستورالعمل‌ها واقعا زندگی عملی را منعکس نمی‌کنند؛ در سطوح خرد و در جزئیات زندگی روزمره سکولاریزم بیشتر مطرح

است. مثلاً 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 - احتمالاً روش ما بهتر است. اما از سوی دیگر، رمان معمولاً بیشتر خوانده می‌شود، برد بیشتری دارد و خواننده‌های زن بیشتری هم دارد... هر دو رویکرد مهم هستند و من نمی‌گویم کدامیک بیشتر. مثلاً بعضی اوقات، بعضی موضوع‌های حساس اگر به زبانی نمادی (سمبولیک) بیان شوند می‌توانند از سانسور بگذرند، اما در نوشتن یک مقاله عقلانی، ما باید مستقیماً 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 زمینه های 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 رمان‌پسا - 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 امپراطوری های بیزانس و «پرسیا» (ایران) و در دربار سلطان های 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 مسألة شخصی محمد بود؛ مثلاً اینکه او از لحاظ جنسی بسیار پرانرژی بود و یا اینکه قدرتمند و جسود بود، یعنی خصوصیات شخصی محمد که روی اسلام ماند و جزئی از آن شد. چه طور است که در قرآن آیه های 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» (آرینتالیست) 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...
- اهمیت 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 بزرگ 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،

و جوه 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 ملاها 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 نداشته‌ایم، 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، هنجارهایی 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 مواعنی 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 بگوییم. 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 بن‌بست 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 آن ها این نبود که بگویند اکنون پدیده مهمی در ایران روی داده و باید نشست و آن را مطالعه کرد. آن ها خودشان را مجذوب ایدئولوژی جنبش اسلامی یافتند، درست مانند بسیاری از چپی های سالهای ۱۹۶۰ فرانسه که مجذوب اندیشه های 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 نمی توانید انقلاب ایران را جانشین انقلاب کشورهای عربی بکنید، و یابرعکس! از این گذشته، بالاخره هر متفکری یک سیر فکری را طی می کند، به نحوی که هسته های تفکر بعدی اش را می توان 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 چپ های افراطی به ناگهان از دامن اسلام سر درآوردند. طبعاً این آدم را به فکر می اندازد، چنین تغییر عقیده ای چه اندازه می تواند جدی باشد؟ مثلاً من می توانم بفهمم که یک کمونیست از آرمان اش سر بخورد، از مارکسیزم یا از حزب اش 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 مائوئیست های فرانسوی تداعی می شوند؛ شما یک جامعه پسا- مدرن پیشرفته صنعتی دارید، تفکر یک روستائی جهان سومی چه چیزی دارد که پیشکش چنین جامعه ای کند؟ مگر اینکه چیزی عرفانی و شهودی اتفاق افتاده باشد، نه بحثی جدی در سیاست و تئوری. بعداً همین افراد، وقتی که موج مائوئیسم فرو نشست، تبدیل به ارتجاعی های 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 می شناختم و دگرگونی آن ها جلوی چشمان من داشت اتفاق می افتاد.

تیوا: «انور عبدالمالک» هم جزء آن ها بود؟

- او از این طرز تفکر کمی فاصله داشت. اما حالا که اسم او را بردید بگویم که او سال ها پیش درگیر پروژه ای بود که اسمش را «گفت و شنود تمدن ها» گذاشته بودند. پروژه 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 سوآل 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، آن گاه 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 - آن‌ها هم 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 بپیوندند.»

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 مسأله 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 مسأله «خط توده ها» بود. او دقیقاً فورمول مائو را در شرایط ایران پیاده کرد. روالی که او در باره انقلاب ایران می نویسد اگر با نوشته های دوران

مائوئیستی 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 آن ها می گذرم.

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 می کند. 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). سال ها بود که او را دورادور می شناختم. 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 مبارزه عرب ها بود، که آن را به صحنه 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 می کند می توانید همه چیز را توجیه کنید. البته «ادونیس» باهوش تر 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 می کند. او البته کتاب را هنوز نخوانده بود و منتظر ترجمه آن به زبان فرانسه بود. ولی او به من گفت که کاملاً مدافع رشدی است و از عمل خمینی دفاع نمی کند.

به هر حال، این ها بعضی ملاحظات در باره روشنفکران دنیای عرب بود. عده دیگری بودند که در مقابل جذبه 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 رسیده ام که خطابه گری انقلابی او، به عنوان یک مسلمان علوی مسلک، تا حدودی یک پوشش است. ادونیس دوست قدیمی من است. ما همیشه به بحث در باره این مسأله پرداخته بودیم که بالاخره آینده 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 خصلت 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 «لحداثه» زیاد استفاده می کند. معنی این کلمه «عصر جدید» (Modernity) است. شما در فارسی به آن چه می گویند؟ تجدید؟ «حدیث» در عربی، البته یعنی همان حدیث نبوی، به معنی «نو» و «نوین» هم هست؛ و «لحداثه» 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 پیکاسو»؛ 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: حداثه؛ که هم می توان آن را ترجمه «مدرنیسم» به حساب آورد و هم ترجمه «مدرنیته»؛ و این قاطی کردن کل مسأله است. اگر شما در جهان عرب حقیقا محتوای واقعی مدرنیسم دست راستی را ترجمه و معرفی کنید در میان روشنفکران تأثیرگذار 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

انقلاب حالا تا حدود زیادی زایل شده...

- بله، از حوالی ۱۹۸۴ دیگر این تأثیر رفته رفته رو به زایل شدن است.

تیوا: آیا معنی اش آن است که تصویری که این روشنفکران یا مردم اکنون از انقلاب ایران دارند و اثرش در مبارزات کنونی شان، دیگر متأثر از توهمات مذهبی نیست؟ زیرا مثلاً ما می شنویم که بعضی از مبارزان فلسطینی به اسلام گرایش یافته اند، که گویا به عنوان یک بدیل سیاسی و یک ایدئولوژی نوین می توان به وسیله آن به مبارزه برخاست.

- تصور می کنم جنبش واقعا مذهبی در میان فلسطینیان خیلی تضعیف شده است. منظورم به عنوان جنبش سیاسی است، و گرنه اعتقادات قلبی و عاطفی مردم همان است که بود. تا حدودی به این دلیل که فلسطینی ها هنوز در اوج ناسیونالیزم خود هستند و به ویژه در خارج از فلسطین، که پایگاه رهبری مبارزه و سازمان های سیاسی است. البته عرفات اکنون بیشتر از سابق از سمبول های دینی استفاده می کند، و مدتی با بعضی محافل مذهبی لیبی علیه سوریه وارد ائتلاف هایی شد. تا حدودی هم به حزب الله لبنان نزدیک شد. اما این ها همه بخشی از تاکتیک های سیاسی او بود. ولی در منطقه غزه مسایل متفاوت است. بسیار مشکل است که بگوییم جنبش اخیر تا چه اندازه تحت تأثیر انقلاب ایران بود و یا نبود. مطمئنا بعضی از سازمان های آن جا تماس هایی با ایران دارند و از دولت ایران پول و امکانات دریافت می کنند. ولی سازمان های بنیادگرای اسلامی در فلسطین بیشتر از نوع سازمان های موجود در عربستان سعودی و کشورهای خلیج هستند و به آن ها وابسته اند؛ وابسته به بازار نیز هستند و از جانب تجار پولدار فلسطینی و عرب حمایت می شوند. زمانی هم قذافی به آن ها کمک مالی می کرد. در حقیقت، پشت سر این سازمان ها بیشتر پول نفت کشورهای عربی است و به همین دلیل هم ارتباط با دولت ایران زیاد تعیین کننده نیست. عربستان سعودی و سایر کسانی که پول و امکانات به جنبش فلسطین می دهند حاضر نخواهند شد نفوذ ایران را در جنبش تحمل کنند. فراکسیون های رادیکال کوچکی هم وجود دارند که مستقلا در کار مبارزه هستند. تنها گروه مذهبی که من می شناسم گروه «شعبان» است که سنی است و با تریپولی در ارتباط است.

محمدی: نظر شما در باره این فکر که خمینی باعث احیاء و بازسازی یک سیاست منطقه ای، به نحوی که باعث به وجود آمدن جنبش هایی در بحرین، در شرق عربستان سعودی، کویت، لبنان، فلسطین، هند و پاکستان شد، چیست؟ برداشت من این است که این تحرک حوالی ۸۳-۱۹۸۲ به اوج خودش رسید، زمانی که حتی شاهد اقدامات کودتاهای در بحرین یا کویت بودیم. ولی حالا که به سیاست منطقه نگاه می کنیم، به استثنای لبنان که تا حدودی جنبش اسلامی خودش را نهادی کرده، دیگر آن «انقلابی گری» و هیجانی که می خواست همه ارزش های اسلامی را بازسازی کند و فساد و انحطاط سیاست مداران منطقه را از میان بردارد، از نفس افتاده است. به جز در حوزه ایده آل های مذهبی، دیگر این نوع آرمان گرایی اسلامی اعتبار خود را از دست داده. آیا با این نظر موافق هستید؟

- بله موافقم. در لبنان تنها دلیلی که حزب الله توانسته به کارش ادامه دهد آن است که سوری ها آن را تا حدودی تحمل کرده اند و به آن مجال فعالیت داده اند. در مسأله لبنان دولت سوریه کاملاً موضع غیردینی دارد و هیچ نوع قشری گری را تحمل نمی کند. زیرا قبلاً تجربه برخورد با این نوع بنیادگرایی را داشته و اگر به نفع مقاصدشان نباشد آن را سرکوب می کنند. بنابراین، وجود حزب الله فعلاً در لبنان میسر است.

محمدی: این فروکش کردن جنبش اسلامی تا چه اندازه ناشی از ضعف درونی خودش است و تا چه حد ناشی از سرکوب نیروهای امنیتی دولتی؟ یعنی اگر فشار امنیتی از روی آن برداشته شود، آیا ممکن است دوباره جنبش اسلام سیاسی ظهور کند یا حتی نهادی شود؟

- شکی نیست که در منطقه خلیج نقش سرکوب پلیسی مهم است. اما این همه چیز را توضیح نمی دهد. جنگ با عراق هم تأثیر مهمی داشته است. علاوه براین، در کشورهای مهم عربی مانند مصر و سوریه، واقعاً خمینی نفوذی که بتواند دوام بیاورد نداشته؛ مردم برای مدتی به هیجان آمدند، زیرا همه از شاه تنفر داشتند و از سرنگونی اش خوشحال شدند. ولی گذشته از این، شاید درست به دلیل شعارهای پوپولیستی انقلاب ایران، چندان تأثیری به جا نگذاشت. زیرا ما پیش از این تجربه پوپولیسم را از سر گذرانده بودیم. در حقیقت، شعارهای پیش رفته تر پوپولیستی داشتیم؛ نه تنها در شعار بلکه در تجربه های

چپ گرایانه پوپولیستی نیز، انقلاب ایران زیر عبا و ردای مذهبی همان چیزی را مطرح کرد که قبلا در مصر زیر پرچم ناصریزم و ناسیونالیزم مطرح شده بود، منتهی در این جا نوع خاصی از مذهب نقش بازی می کرد. مثلا شعار معروف انقلاب ایران را در نظر بگیرید: نه شرقی، نه غربی. این برای ما شعار جدیدی نیست. این شعار در دهه پنجاه میلادی برای ما مهم بود و تجربه شکست آن را هم داشته ایم. ما دیگر می دانیم که چنین شعاری تأثیر مهمی در رابطه با سایر کشورهای مهم نخواهد داشت و تصور این که شما می توانید راه سومی برای رشد اقتصادی و اجتماعی خودتان اختراع کنید که نه سرمایه داری باشد و نه سوسیالیستی، خیال باطلی بیشتر نیست. این کاری بود که پیش از این ناصر تمام سعی اش را به کار برد تا آن را به ثمر برساند و ببینید که حالا چه نوع سرمایه داری ای در مصر غالب است. همچنین تمام این تجربه رهبری فره مندی (کاریزماتیک) را در دوران ناصر داشته و آن را پشت سر گذاشته ایم. واقعا می توان فهرستی از این تشابه ها را پیدا کرد که در واقع دواي تلخی بود که ما قبلا خورده بودیم و کارگر نشده بود. یک راننده تاکسی در دمشق همین نکته را خیلی ساده تعریف می کرد او می گفت: ناصر از خمینی با هوش تر بود، چون می دانست اگر می خواهی با شوروی ها در بیفتی باید با آمریکایی ها دوستی کنی و برعکس و خمینی می خواهد هر دو ابر قدرت را در یک زمان بکوبد. یک راننده تاکسی هم می فهمد که این ممکن نیست. ناصر دست کم هر کدام را به نوبت مورد حمله قرار داد. وقتی که مردم عادی این مقایسه را می کنند، در واقع به این شباهت ها و موثر نبودن بعضی راه حل ها اشاره می کنند که ما روشنفکران، در دورانی که متأثر از چپ گرایی پوپولیستی بودیم، تجربه اش را داشته ایم. پس یک دلیل عمده که دیگر این نوع پوپولیزم تأثیر زیادی ندارد آن است که مردم می دانند این چیز جدیدی نیست و قبلا امتحانش را داده است.

تیوا: اما چیزهای جدید در انقلاب ایران کم نیستند. مثلا نمی دانم با این نظر موافق هستید یا نه، ولی برخی فکر می کنند این اولین انقلاب اصیل در خاورمیانه است و پیش از این ما فقط کودتاهایی را داشته ایم که گروهی از افسران، مثل ناصر، از طریق آن، قدرت را از بالا به چنگ می آوردند و تنها بعد از سر کار آمدن است که یک

سلسله اصلاحات را در پیش می گیرند؛ و حقیقتاً هیچ نوع قیام و انقلاب توده ای، حتی اگر تا زمان آتاتورک هم به عقب برگردیم، تا کنون وجود نداشته است. شاید یکی از دلایل اقبال نسبت به انقلاب ایران همین بود. مضافاً، این نخستین انقلابی بود که به حکومت دین سالاری انجامید که ما الگوی تاریخی ای برای آن نداریم. این اولین انقلابی بود که کادرهای رهبری آن از میان نیروهای روحانی بیرون می آمدند. از لحاظ شکل هم، این انقلاب به جای شکل معمول جنگ طولانی مسلحانه در بسیاری از کشورهای جهان سوم، ترکیبی از روش های مبارزه را به کار گرفت نظیر اعتصاب ها و تظاهرات خیابانی، شورش های ادواری شهری و سرانجام قیام. من با صحبت شما در مورد تکرار جنبه هایی از این تجربه در دنیای عرب موافق هستم، ولی این جنبه های منحصر به فرد دیگر را هم نباید از نظر دور کنیم. همین جنبه های منحصر به فرد به زعم من توضیح دهنده حمایت و اشتیاقی است که در ابتدا در میان توده های کشورهای خاورمیانه نسبت به انقلاب ایران پدید آمد.

- خوب، البته چیزهای منحصر به فرد این انقلاب را کسی نمی تواند انکار کند. اما واقعا برای آنکه یک انقلاب را انقلابی توده ای بنامیم، کافی نیست که مردم بریزند و ارتش را خنثی کنند و بعد عده ای روحانی بیایند و جنبش را به سمت هدف های خودشان سوق دهند و انجام بسیاری هدف های اساسی انقلاب متوقف شود. بعد از قیام بسیاری از وظایف می بایست به سرانجام برسد. یعنی جنبه هایی که واقعا باعث تجدید شکل بنیادی جامعه می شود تا بتوانیم بگوییم این یک انقلاب اجتماعی به معنی واقعی کلمه است. جنبه منحصر به فرد عمده در انقلاب ایران همان استفاده از جمعیت و استفاده از حرکت توده ای بود، که به مدد این حرکت دستگاههای سرکوب شاه خنثی شدند. در انقلاب چین هم جمعیت و استفاده از جمعیت نقش مهمی داشت. دنیای عرب با چنین تجربه ای آن قدرها هم بیگانه نیست. هرچند، همانطور که گفتید، ناصر با یک کودتا روی کار آمد، ولی بعد از آن وقتی که او کانال سوئز را ملی کرد، به همین اندازه، به پاخیزی مردمی را در مصر شاهد بودیم. وقتی که در ۱۹۵۶ حمله به مصر از سوی انگلستان، فرانسه و اسرائیل آغاز شد، در واقع همه مردم دنیای عرب بسیج شدند. زمانی که ناصر اتحاد با سوریه را عملی کرد دوباره مشابه همین جریان اتفاق افتاد. بنابراین، هر چند توالی وقایع

عیناً نظیر ایران نبود، ولی تجربه شرکت وسیع توده ها که برای زمانی در صحنه سیاسی درگیر می شوند و سرانجام جنبش خود را به رهبری فرهمند تسلیم می کنند، این را ما هم داشته ایم؛ شاید نه به شدت انقلاب ایران، ولی به هر حال برایمان پدیده ای ناشناخته نبود. البته تجربه گاندی در هند هم هست. زیرا عده ای هم معتقد به منحصر به فرد بودن آن هستند. به هر جهت، به یاد داشته باشید که جوامع و فرهنگ هایی که به ما نزدیک هستند، انواع قیام های وسیع را تجربه کرده اند. دین سالاری (تئوکراسی)، البته، نظیری نداشته است. ولی این خصلت در دنیای عرب تأثیر منفی دارد. به دلایل مختلف، تا حدودی برای اینکه ملی گرایان با سقوط امپراتوری عثمانی از دین سالاری فاصله گرفتند. البته امپراتوری عثمانی یک دین سالاری تمام عیار نبود، با این حال نوعی از حکومت دینی محسوب می شد. به همین خاطر، بخش بزرگی از طبقات متوسط دنیای عرب، که در حال حاضر از لحاظ سیاسی شاید مهمترین نقش را داشته باشد و مثلاً خرده بورژوازی از طریق ارتش بر اوضاع تسلط زیادی دارد، علاقه ای به بازگشت دین سالاری ندارند. این اقشار البته خودشان را مسلمان می دانند، بعضی از سنت های اسلامی را هم مایل اند حفظ کنند، شاید حتی بعضی روحانیان دست پرورده خودشان را هم در بعضی مراکز قدرت بنشانند، اما مایل نیستند حکومت جامعه و سیاست و دولت در دست روحانیان باشد. مسلمانان در سوریه در مبارزه میان رژیم و بنیادگرایان مذهبی، تجار دمشق ترجیح می دهند کنار بایستند و ناظر باشند. اگر بنیادگراها دولت را تضعیف کنند به نفع آن هاست، اما آن ها به هیچ وجه حامی حکومت اسلامی نیستند. همینطور در ناخودآگاه مردم عادی تفاوت شیعی - سنی را نمی توان نادیده گرفت. اگر الگوی جریانی، دین سالاری شیعی باشد با سوء ظن نگاهش می کنند. سوء ظن میان عرب ها و ایرانی ها هم که سابقه ای طولانی دارد.

آشتیانی: در ایران هم احساسات ضد عربی وجود دارد تا جایی که حتی بعضی از روشنفکران هم روی کارآمدن رژیم اسلامی را حمله دوم اعراب نامیده اند.

محمدی: آخر می دانید که یکی از پروژه های مدرن در ایران اصل و نسبش را به دوران پیش از اسلام مربوط می داند و بسیاری عوامل، سنت ها، نهادها و حتی جنبه هایی از فرهنگ روزمره نظیر

اسامی افراد و غیره وجود دارد که این تداوم را موجه جلوه می دهد. همین تلقی باعث شده که این عده تاریخ مان را به دو بخش مجزا تقسیم کنند و بخش پس از اسلام را به مثابه چیزی خارجی قلمداد کنند.

- همین ادعا که ایرانی ها اصلا از نژاد آریایی هستند و به اروپایی ها نزدیک تر هستند...

محمدی: تصور می کنم در ذهن ملی گرای ایرانی فاصله تهران - برلین، تهران - پاریس، یا تهران - لندن همیشه نزدیک تر بوده تا تهران به قاهره یا تهران به بیروت؛ بعضی از ایرانی ها با این ایدئولوژی ملی گرا، همیشه خودشان را برتر از اعراب مشاهده کرده اند. ما در نشریه «کنکاش» فکر می کنیم نقد این ایدئولوژی نژادگرا باید بخشی از یک پروژه «سکولار»، دموکراتیک و موسیالیستی در ایران باشد؛ جنبش اسلامی در ایران، که ظاهرا باید بیش از بقیه مردم به فرهنگ و ذهنیت اعراب نزدیک باشد، حالا می گوید که باید به شرق ایران نظر کنیم (افغانستان، پاکستان، کشمیر، بنگلادش) و آینده وحدت اسلامی در این کشورها توان بیشتری خواهد گرفت.

اما برای ما چپی ها، مهم است که بدانیم در جهان عرب برخورد به روشنفکران و مردم ما چگونه است و به چه نحو می توانیم در مبارزه مان برای دموکراسی و موسیالیسم هم جبهه و هم رزم بوده رابطه های لازم را ایجاد کنیم؟

- اولاً، در مورد خودم بگویم که آدمی انترناسیونالیست هستم. هر جنبش اصیل و رزمنده چپ اعم از ایرانی، ترکی، برزیلی یا اسرائیلی و غیره به من نزدیک تر است تا مثلاً ملک فهد یا شاهزاده فلان و بهمان به خاطر پیوند قومی و نژادی. مسأله نژاد برای من هیچ معنایی ندارد. اما در سطح عمومی فرهنگ، روی هم رفته، از تجربه خودم که قضاوت کرده باشم، می توانم بگویم آگاهی نسبت به ایران در کشورهای عربی خیلی ضعیف است. البته هر کسی می داند ایران کجاست و چه رابطه ای با ما دارد، ولی شناخت زیادی نسبت به خود ایران وجود ندارد؛ فقط بعضی وقت ها در کتاب، در کتاب های تاریخ وقتی راجع به کشورهای همسایه و مثلاً آتاتورک بحثی باشد مطالبی هم در باره ایران وجود دارد. آتاتورک و رضاشاه تا حدودی با نظر مثبت نگریسته می شوند، زیرا بعضی کشورها مایلند الگوی خود را برای یک دولت

ملی از این دو کشور بگیرند. برای قیاس اشاره می‌کنم که مثلاً در مدارس ما مسأله وحدت ملی آلمان (در قرن نوزدهم) را با همین علاقه نگاه می‌کنند، زیرا کشورهای عربی پراکنده هستند و وحدت عربی آلمان شان است و یکی شدن آلمان نوعی درس تاریخی برایشان است. به همین نحو، ایران تا حدودی با دوران رضاشاه برای ما مطرح شده است. اما رابطه با ترکیه همیشه، به خاطر پیچیدگی و درگیری بیشترش با اعراب، به نوع دیگری مطرح بوده است. احساسات عرب‌ها نسبت به ترک‌ها درست شبیه احساسات ایرانی‌ها نسبت به عرب‌ها است. ملی‌گرایان عرب هنوز هر تقصیری را برای هر کار خلافی به گردن ترک‌ها می‌اندازند، که ریشه‌اش هم به تسلط امپراطوری عثمانی بر می‌گردد. منشاء توسعه نیافتگی، رکود اجتماعی - اقتصادی و تحجر روشنفکری دنیای عرب، همین تسلط عثمانی تلقی شده است و هنوز هم می‌شود. البته کار راحتی است که شما مسبب هر نقصان تاریخی را ترک‌ها بدانید. خلاصه در ذهنیت مردم حضور ترکیه بیشتر از ایران است. اما جالب است بگویم تنها زمانی که ایران به طور جدی برای ما مطرح شد در دوره مصدق بود. این زمانی بود که کشورهای مهم عربی در مرحله‌ای شبیه دوران جنبش ملی ایران بودند: درست اندکی پیش از سر کار آمدن عبدالناصر در مصر. زمانی که مصدق صنعت نفت ایران را ملی کرد من هنوز جوان بودم ولی تأثیر آن را به خوبی به یاد می‌آورم. بعد از آن دیگر توجه مردم به ناصر و به مسایل خودشان مشغول شد و ایران به فراموشی سپرده شد. در مورد احساس برتری یا عکس آن چیزی به نظرم نمی‌رسد. فکر می‌کنم در ذهن مردم عرب ایرانی‌ها حضور چندانی ندارند که بتوان خصوصیتی به آن نسبت داد. البته به خاطر بعضی ریشه‌های تاریخی، احساسات ضد «شعوبی» بسیار قوی وجود دارد اما چندان به کار گرفته نشده، زیرا تماس و مقابله‌ای به وجود نیامده است. چیز دیگری که شاید بتوان به آن اشاره کرد و دولت‌های بعثی آن را به میان کشیده‌اند مسأله «عربستان» ایران است، که این هم در حاشیه و به دور از فکر مردم است. تأسف آور این است که جنگ ایران و عراق همه این مسایل قرون وسطایی را دوباره زنده کرد.

آشتیانی: همین ناآشنایی باعث شده در بسیاری از اقدامات ضد جنگ که توسط روشنفکران در اروپا صورت گرفته، میان روشنفکران

عرب و ایرانی هیچ نوع جبهه یا فعالیت مشترکی شکل نگیرد. حتی بعضی از روشنفکران ملی گرای ما بهانه ای پیدا کرده اند که همه اعراب را با عباراتی توهین آمیز مورد حمله قرار بدهند.

- در ابتدای تجاوز عراق به ایران، خیلی از روشنفکران چپ عرب نسبت ایران هم دردی نشان دادند، ولی پس از عقب نشینی عراق و هجوم ایران به داخل خاک عراق این همدردی پایان یافت.

تیوا: خیلی از روشنفکران ما هنوز اعراب را به خاطر حمله به ایران در دوره ساسانی محکوم می کنند و اصولاً نمی پذیرند که از این سو هم ایرانی ها چندان بی اشتیاق نبودند و به هر حال قضیه دو جانبه بوده است.

آشتیانی: چندی پیش یک شاعر معروف ایرانی، که شخصی بسیار مترقی و چپ است، در یک سخنرانی در نیویورک ادعا کرد که خمینی و جنبش او یک عنصر غیرتاریخی و در حقیقت به تلویح حمله دوم اعراب پس از جنگ قادسیه بوده است.

- پس شما هم عرب ها را نبخشیده اید...

آشتیانی: فکر نمی کنید این جا مشکل جدی ای وجود داشته باشد که باید به فکر چاره جویی اش برآمد؟

- خوب قضاوت این رفتار برای من کار مشکلی است. چون مآله شماست. من حتی تصور نمی کردم تلقی ایرانی ها نسبت به ما به این بدی ها باشد. هر کسی که بالاخره کمی مترقی باشد دیگر باید این قبیل برخوردها را پشت سر گذاشته باشد.

چیزی که من در تعلیم و آموزش خودم در سوریه متوجه شدم، و بین خودمان که صحبت می شود بر آن تأسف می خوریم، این است که ما از همسایه های نزدیک خودمان چه قدر کم می دانیم، مثلاً راجع به ترک ها و ایرانی ها، ما واقعا هیچ چیز در باره فرهنگ آن ها، روشنفکران آن ها، (به جز «یاشار کمال» که معروفیت جهانی دارد) نمی دانیم؛ حتی معلومات عمومی در باره جمعیت و جغرافیا و حکومت این کشورها، بعضی از ما باید خودمان را سرزنش کنیم که نسبت به ایران چنین بی اعتنا بوده ایم. وقتی هم که می خواهیم در مورد یکدیگر چیزی بدانیم به کتاب های انگلیسی و فرانسوی رجوع می کنیم! اعتراف می کنم خود من هم چیز زیادی راجع به فرهنگ ایران

نمی دانم. روشنفکران چپ ما هم باید بیشتر به احساسات
انترناسیونالیستی خودشان دامن بزنند تا روحیه ملی و محلی مرسوم
شان.

آشتیانی: به هر حال همین مصاحبه را فتح بابی می دانیم تا شما
و عده ای از روشنفکران عرب را به ایرانی ها معرفی کنیم؛ زیرا
آشنایی ما با فرهنگ و نویسندگان عرب متأسفانه از طریق آخوندهای
ما، و بسیار یک طرفه بوده است.

.

(۱) مقصود تحریم کتاب «اولاد حارقنا» از طرف دانشگاه الازهر
است.





زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت

آلما زُنوزی

آزادی زندانیان سیاسی یکی از اساسی ترین خواست هایی بود که از همان اولین روزهای شکل گیری انقلاب بهمن و همزمان با برآه افتادن گردهمایی ها و تظاهرات خیابانی از طرف مردم مطرح شد. طرح آزادی زندانیان عقیده در عین حالی که خواست آزادی هزاران زندانی سیاسی زندانهای ساواک را در برداشت، در واقع تاکیدی بود بر اصلی ترین جنبه ی ماهیتی رژیم شاه یعنی اختناق و خفقان و سرکوب مخالفین.

شاه که ساواک را وجه الضمان سلطنت خویش ساخته بود در شرایطی که زندانهایش مملو از مخالفین رژیم بود وجود زندانی سیاسی در ایران را از بیخ و بن بی اساس دانسته و هزاران زندانی سیاسی را مشتی تروریست و دزد و آدمکش می خواند. ولی سرانجام به دلیل فشارهای برخی از سیاستمداران خارجی و نیز اعتراض های سازمان های بین المللی مدافع حقوق بشر و مهم تر از همه آغاز تحولات غافلگیرانه ی روزهای قبل از انقلاب، شاه بناچار مقوله وجود زندانی عقیده در زندانهای ساواک را پذیرفت و در پی آن درصدد ایجاد تغییراتی اساسی در نحوه ی عملکرد ساواک، شیوه ی محاکمات زندانیان سیاسی و نیز آزادی تدریجی برخی از زندانیان برآمد.

تا اواسط سال ۱۳۵۶، محاکمه ی متهمین سیاسی در دادگاههای نظامی ارتش صورت می گرفت و ضوابط حاکم براین محاکمات تماماً تابع قوانین دادگاههای نظامی بوده و متهمین سیاسی تنها حق برخورداری از دفاعیات وکلای نظامی را داشتند. این وکلا که اکثراً عناصر وابسته به رژیم بودند دفاعیات اشان از متهمین سیاسی چیزی جز کیفر خواستی دوباره علیه مجرمین سیاسی نبود.

بدنبال تصمیم شاه در مورد واگذاری محاکمات متهمین سیاسی به دادگاههای جنائی، از نیمه های دوم سال ۵۶ به تدریج محاکمات متهمین سیاسی در دادگاههای عادی دادگستری صورت گرفت. همزمان با این تغییر، مسئله ی آزادی زندانیان سیاسی به صورت یک اصل مهم

مورد توجه گردانندگان رژیم شاه قرار گرفت. لایحه‌ی عفو عمومی زندانیان که شامل زندانیان سیاسی نیز می‌شد در اسفند ماه ۵۶ به مناسبت صدمین سالگرد تولد رضا شاه به تصویب مجلس رسید و برای اجرا به دولت وقت واگذار شد. به موجب این قانون: «... کسانی که احکام محکومیت آنان تا تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون از دادگاه‌های دادگستری صادر و قطعی شده و در حال اجرا باشد یا حکم مذکور تا پایان سال ۲۵۳۷ شاهنشاهی به حال اجرا در آید طبق ضوابطی مورد عفو قرار می‌گیرند.» (کیهان ۷ اسفند ۵۶). به موجب ماده‌ی ۳ این قانون: «... وزارت جنگ می‌تواند در مورد محکومین دادگاههای نظامی که تا تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون به موجب احکام قطعی محکومیت حاصل نموده و حکم در حال اجرا باشد و یا تا پایان سال ۲۵۳۵ به اجرا در آید، عفو تمام و یا قسمتی از مجازات آنان را از پیشگاه ملوکانه استدعا کند.» (اطلاعات ۷ اسفند ۵۶).

در پی تصویب لایحه‌ی عفو زندانیان سیاسی، دولت وقت اعلام کرد: «به زودی کمیسیونی برای بررسی وضع زندانیان و تطبیق آنان با ضوابط قانون تشکیل خواهد شد و قبل از ۲۴ اسفند ماه صدها زندانی دادگاههای نظامی و غیر نظامی مورد عفو ملوکانه قرار می‌گیرند.» (کیهان ۸ اسفند ۵۶). این قانون که به نام قانون عفو زندانیان سیاسی به مرحله‌ی اجرا در آمد، در عمل تنها آزادی گروه کوچکی از زندانیان سیاسی را موجب شد. برای نمونه در تاریخ ۲۱ اسفند ۵۶، روزنامه‌های اطلاعات و کیهان خبر از: «عفو و آزادی ۳۶۸ زندانی امنیتی دادگاههای نظامی» دادند، در حالی که شرح خبر دربرگیرنده‌ی اسامی تنها ۲۶ زندانی سیاسی بود. در مرداد ماه ۵۷ نیز در لیست بلند و بالای عفو و آزادشدگان به نام تنها ۶۲ زندانی سیاسی بر می‌خوریم و مابقی آزاد شدگان تماماً محکومین دادگاههای جنائی هستند.

همزمان با واگذاری محاکمات متهمین سیاسی به دادگاههای عادی، به دلیل حاکم نبودن ضوابط دادگاههای نظامی بر این محاکمات، اکثر متهمین از اتهامات وارده تبرئه می‌شدند. یکی از پر سرو صدا ترین این محاکمات، محاکمه‌ی ۱۶ دانشجو بود که به اتهام ایجاد اختلال در نظم عمومی در دادگستری شهر ساری تحت محاکمه قرار گرفتند. این دادگاه در خرداد ماه ۵۶ با حضور ۴۲ وکیل که داوطلبانه دفاع از دانشجویان را بر عهده گرفته و از تهران به ساری رفته بودند

انجام شد. این دادگاه پس از دو هفته با اعلام بی گناهی دانشجویان بازداشت شده و تبرئه ی آنها پایان یافت. در مهر ماه ۵۷، یکی از دادگاههای متهمین سیاسی در دادگستری تهران شاهد یکی از بی سابقه ترین رویدادها در تاریخ قضایی بود؛ در این دادگاه نماینده ی دادستان به جای دفاع از کیفرخواست به دفاع از دانشجویانی که به اتهام ایجاد اختلال در نظم به محاکمه کشیده شده بودند پرداخت و گفت: «...متأسفانه به جای خطاکاران و مجرمین واقعی، جوانان مملکت را با دلایل پوچ به محاکمه می کنند... کیفرخواست صادره از سوی دادستان فاقد اعتبار است و دلایل ارائه شده علیه متهمین دلائلی نیست که با استناد به آنها بتوان این عده را تحت تعقیب قرار داد.» (اطلاعات ۱۰ مهرماه ۵۶).

در اواخر مهرماه ۵۷، زندانیان سیاسی زندان های تهران دست به یک اعتصاب غذای همگانی زدند. این عمل اعتراضی انعکاس وسیعی را در سطح جامعه به دنبال داشت و موجب تسریع آزادی زندانیان شد. در این میان در کنار اظهار نظر برخی از مقامات که دم از «اعاده ی حیثیت» زندانیان سیاسی می زدند، دولت رسماً اعلام کرد که: «آزادی تنها شامل آن گروهی از زندانیان سیاسی می شود که جرم اشان در خواندن کتاب و یا در اختیار داشتن جزوات و تشریفات ضاله و یا شرکت در جلسات سیاسی خلاصه می شود.» (کیهان ۲۷ مهرماه ۵۷)

همزمان با اوج گیری انقلاب، آزادی زندانیان سیاسی نیز متأثر از فعل و انفعالات جاری در سطح جامعه سرعت بیشتری به خود گرفت و در این روزها زندانیان در گروههای ۲۵ تا ۸۰ نفری از زندان های ساواک آزاد می شدند. در نیمه ی دوم مهرماه یک گروه ۱۱۶۰ نفری از زندانیان سیاسی مورد «عفو ملوکانه» قرار گرفتند. ولی همزمان با اعلام عفو این عده دولت اعلام کرد: «آزادی ۱۱۶۰ زندانی سیاسی بر طبق قوانین موجود و تنها پس از عفو ملوکانه و از طریق بخش قضائی ارتش و نه وزارت دادگستری انجام خواهد شد.» (اطلاعات ۲۹ مهرماه ۵۷).

علیرغم آزادی دسته جمعی و گروهی زندانیان سیاسی، تا آبان ماه ۵۷ زندان های ساواک مملو از زندانیانی بود که در انتظار لحظه ی آزادی روزشماری می کردند. در روز پنجم آبانماه ۱۳۵۶، ۴۰۰۰ زندانی سیاسی زندان قصر دست به اعتصاب غذا زدند. در این میان ۱۲۲ زندانی که حکم آزادی اشان صادر شده بود به عنوان همبستگی با بقیه

ی زندانیان از خروج از زندان ها خودداری کردند.

اما عمر روزهای آزادی بسیار کوتاه بود. هنوز چند صبحی از انقلاب نگذشته بود که بار دیگر بر قفل و میله های شکسته ی زندان های شاه قفل و بست هائی تازه زده شد و این بار رژیم جمهوری اسلامی زندانیان آزادی شد.

اولین خبر مربوط به دستگیری و زندانی شدن مخالفین رژیم خمینی، بازداشت دوتن از اعضاء جنبش ملی مجاهدین توسط یکی از کمیته های تهران بود که این دستگیری در واقع سر آغاز موج وسیع و بی انتهای دستگیری ها، شکنجه ها و اعدام هائی شد که تا به امروز همچنان ادامه دارد.

در پی آغاز دستگیری مخالفین توسط عوامل جمهوری اسلامی، حرکت های اعتراضی وسیعی توسط مردم و گروهها و سازمان های سیاسی صورت گرفت و بار دیگر خانواده های زندانیان سیاسی در ساختمان دادگستری تهران بست نشسته و دست به اعتصاب غذا زدند. همزمان با اعتراض نسبت به بازداشت خودسرانه ی افراد توسط مامورین کمیته ها، عمارت نخست وزیری نیز شاهد تجمع گروهی از کارمندان ساواک بود که به عنوان اعتراض نسبت به تأخیر در پرداخت حقوق و مواجب عقب افتاده ی خود اجتماع کرده بودند.

بدین ترتیب رژیم جمهوری اسلامی با بهره گیری از امکانات بر جای مانده از رژیم شاه به سرعت به سازماندهی ارگان های سرکوبگر پرداخته و به مقابله با مخالفین اش برخاست. اولین جلوه های بهره گیری رژیم از نیروهای سرکوبگر رژیم شاه را می توان در اعزام افراد گارد جاویدان به کردستان و سرکوبی مبارزت خلق کرد سراخ گرفت. (ویژه نامه ی کردستان جبهه ی دمکراتیک ملی ایران آبانماه ۱۳۵۷) ارگان های سرکوبگر رژیم جمهوری اسلامی که به شکل کمیته ها و سپاه پاسداران فعالیت خود را آغاز کردند، به سرعت به صورت یک قدرت مطلقه حاکم بر تمامی جنبه های زندگی شهروندان شدند.

رژیم شاه که در سالهای آخر سلطنت تحت فشار سازمان های خارجی مدافع حقوق بشر ناچار از تن در دادن به بازدید هیات هائی از زندان های ساواک شده بود، به عناوین مختلف سعی می کرد که اصلاحاتی را در وضع زندان ها و نیز زندانیان سیاسی به وجود آورد. اما داستان رژیم جمهوری اسلامی و گردانندگان اش به گونه ای دیگر

است. علیرغم درخواست ها و گزارش های مکرر سازمان عفو بین الملل و دیگر سازمان های مدافع حقوق بشر، رژیم جمهوری اسلامی تاکنون به هیچ یک از این درخواست ها در زمینه ی اعزام هیأتی به ایران جهت بازدید از زندان های رژیم پاسخ نداده است. برای نمونه سازمان عفو بین الملل در یکی از گزارشات سالیانه ی خود اشاره می کند که: «با تمام کوششی که عفو بین الملل از ماه آوریل ۱۹۷۹ به کار برده تا ناظرینی برای حضور در محاکمات سیاسی و هیأت هائی برای مذاکره با مقامات دولتی و دیگر مقامات جمهوری اسلامی به ایران اعزام دارد، متأسفانه موفق به چنین اقدامی نشده است ... عفو بین الملل با کمال تأسف اعلام می کند که اکنون مدت هاست که هیچ هیأت و یا سازمان مستقل و بی طرف مدافع حقوق بشر اجازه ی ورود به ایران را دریافت نکرده است. و نیز یادآوری می کند که به نمایندگی ویژه ی سازمان ملل نیز که قرار بود جهت تحقیق در باره ی نقض حقوق بشر به ایران ورود اجازه ی ورود به این کشور داده نشده است.» (گزارش سازمان عفو بین الملل «ایران: نقض حقوق بشر» ۱۹۸۶ - لندن).

در حال حاضر به دلیل عدم اطلاع دقیق از تعداد زندان های رژیم جمهوری اسلامی و نیز مخفی بودن محل برخی از زندان ها، دستیابی به آمار دقیق از تعداد زندانیان سیاسی در ایران امر بسیار دشواری است. ولی بدیهی است که رژیم جمهوری اسلامی به دلیل نیاز مبرم اش به زندان های باز هم بیشتر، در کنار استفاده از زندان های بر جای مانده از ساواک و رژیم شاه، زندان های جدیدی را بدان ها افزوده است. در اکثر زندان ها، تعداد افراد زندانی به مراتب بیشتر از ظرفیت زندان بوده و زندانیان در شرایط روحی و جسمی بسیار آزار دهنده ای به سر می برند. گذشته از زندان های شناخته شده، رژیم جمهوری اسلامی زندان هائی تحت پوشش هائی از قبیل مرکز درمانی و ترک اعتیاد دایر کرده است. از جمله ی این زندان ها، زندان صالح آباد واقع در جاده ی تهران - قم است که بنا به یکی از گزارشات سازمان عفو بین الملل، ۲۰۰۰ زندانی در آنجا بازداشت هستند. این زندان که بنای اصلی آن در واقع یک اصطبل بزرگ بوده است یکی از مخوف ترین مراکز شکنجه ی رژیم جمهوری اسلامی است و بنا به شهادت افرادی که در این محل بازداشت و مورد شکنجه قرار گرفته اند، شکنجه های متداول در این زندان از شکنجه های زندان اوین که مجهزترین زندان ساواک بود به مراتب وحشیانه تر است. (سازمان عفو بین الملل: اسنادی که

توسط عفو بین الملل به دولت جمهوری اسلامی ایران ارسال شده است»،
(۱۹۸۶- لندن).

تلاش برای آزادی آنان که به خاطر عقایدشان، از جمله عقاید سیاسی شان، به بند کشیده شده، از ابتدائی ترین حقوق انسانی محروم گشته و زیر وحشیانه ترین آزارهای جسمی و روحی به سر می برند وظیفه تک تک ماست. باشد که در این مبارزه جوانه های آگاهی را که این نوع سلب آزادی از انسانها را مطلقاً مردود بداند، در دل همگان بکاریم.

سخن از دو تجربه: زندان شاه، زندان خمینی

آنچه که می خوانید ماحصل گفتگو با سه زندانی سیاسی پیشین است که از تجربیات دوران زندان سخن می گویند. یکی از مصاحبه شوندگان مرتضی محیط پزشکی و دانشیار سابق دانشگاه جندی شاپور اهواز است که در سال ۱۳۵۳ پس از بازگشت به ایران به اتهام شرکت در به راه اندازی یک گروه مارکسیستی توسط ساواک دستگیر و در زندان اهواز زندانی می شود. مدت محکومیت وی ۸ سال بود که قبل از اتمام آن هم زمان با انقلاب از زندان آزاد شد. طرف دیگر گفتگو که در این مصاحبه از وی به نام مستعار ایرج نام خواهیم برد، در جریان دستگیری های مخالفین در سال ۱۳۶۰ توسط مأمورین یکی از کمیته های انقلاب در تهران دستگیر و پس از طی محکومیت چهار ساله اش از زندان آزاد گردید. سومین مصاحبه شونده که از وی نیز به نام مستعار فرامرز نام برده خواهد شد، از فعالین سیاسی است که مدت ۸ سال خارج از کشور علیه رژیم شاه مبارزه کرده و در دوران قبل از انقلاب به ایران بازگشت. فرامرز

در یکی از سازمان های سیاسی چپ فعالیت داشته و در ارتباط با این فعالیت دستگیر و پس از طی محکومیت سه ساله اش در سال ۱۳۶۳ از زندان آزاد شده و راهی خارج می شود.

- شاید بد نباشد که گفتگو را با طرح سئوالی در مورد نحوه ی دستگیری و چگونگی جریان محاکمه اتان آغاز کنیم.

دکتر محیط: در سال ۱۳۵۳، در اهواز به جرم به راه اندازی یک گروه مارکسیستی و نیز اقدام علیه امنیت کشور دستگیر و در زندان اهواز زندانی شدم. اقامت یک ساله ام در زندان اهواز را در جمع زندانیان عادی گذراندم و پس از آن به زندان قصر تهران منتقل شدم که در مقایسه با زندان اهواز که شب و روز در محاصره ی موش های عظیم الجثه بود واقعا حکم قصر را داشت. محاکمه ام در دادگاه نظامی ارتش انجام شد و به هشت سال زندان محکوم شدم. وکیل مدافع نظامی ای که برای مثلا دفاع از من تعیین شده بود در جریان محاکمه ام که حدود سه روز جریان داشت مطلقا از من دفاع نکرد و تمام سعی اش بر این بود که موکل اش را موجودی ضعیف و نادم جلوه داده و برایش طلب بخشش کند. این وکیل بابت دفاع از من مبلغ قابل توجهی پول از خانواده ام دریافت کرده بود. با توجه به چنین شرایط و احوالی بود که به هشت سال زندان محکوم شدم.

ایرج: من در اوج دستگیری های سال ۶۰، به جرم وابستگی به یکی از گروه های مخالف رژیم دستگیر و زندانی شدم. البته هیچ مدرک و دلیلی برای وابستگی من به آن گروه خاص از طرف مأمورین ارائه نشد. دستگیری من در جریان به دام انداختن های وسیع مخالفین که آن روزها توسط مأمورین کمیته ها صورت می گرفت اتفاق افتاد. پس از دستگیری، مدت شش ماه بدون انجام محاکمه و بلا تکلیف زندانی بودم. سرانجام پس از محاکمه ای که جمعا نیم ساعت به طول کشید و اعضاء دادگاه را دو تن به عنوان حکام شرع تشکیل می دادند به ۵ سال زندان محکوم شدم. در جریان محاکمه، کوچکترین سند و مدرکی که دال بر اثبات اتهامات وارده بر من باشد ارائه نشد و وکیل مدافع و دفاعی هم در کار نبود.

فرامرز: اواسط مهرماه ۱۳۶۰ در یکی از شهرستان های شمال دستگیر شدم. اکثر حزب اللهی های شهرمان مرا به خاطر فعالیت ام در

یکی از سازمان های چپ می شناختند و دستگیری ام هم در یکی از خیابان های شهرمان با شناسایی این افراد صورت گرفت. پس از انتقال به زندان سپاه که در گذشته محل یکی از مدارس شهر بود و پس از انقلاب تبدیل به زندان شده بود مدت دو هفته بدون بازجویی بازداشت بودم. در جریان بازجویی ام که نیم ساعت بیشتر طول نکشید و به غیر تهدید و ارباب بازجو مبنی بر اعدام من که حالت مسخره و نمایشی برایم داشت ضرب و شتمی در کار نبود. پس از بازجویی پرونده ی من به دادگاه انقلاب فرستاده شد و پس از هشت ماه زندانی بودن به بازپرسی احضار شدم. بازپرسی بیش از چند دقیقه طول نکشید و سؤالات تکرار همان سؤالات قبلی بود. این بار بازپرس اتهامات مرا شرکت در توطئه برای سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی، همکاری با غرب و اغفال جوانان و نوجوانان اعلام کرد. چند ماه بعد به دادگاه احضار شدم. اعضاء این دادگاه را فقط یک حاکم شرع و یک منشی تشکیل می داد. محاکمه ام فقط ۱۵ دقیقه طول کشید. چند ماه پس از محاکمه یعنی زمانی که یک سال از تاریخ دستگیری ام گذشته بود با خبر شدم که به سه سال زندان محکوم شده ام. نحوه ی اعلام حکم دادگاه هم به نوبه ی خود عجیب بود. به این ترتیب که آن روز تعداد زیادی از ما را احضار کردند و از روی لیست بلند بالایی شروع کردند به اعلام رای دادگاه در مورد متهمین و مدت محکومیت اشان. بودند در بین ما افرادی که موقع اعلام حکم دادگاه انقلاب چندین ماه اضافه بر دوران محکومیت تعیین شده توسط دادگاه انقلاب را در زندان به سر برده بودند.

- دوران زندانی بودن هر سه ی شما با مخوف ترین سالهای سلطنت شاه و حکومت خمینی همراه بود. یادمان هست که سال ۵۳ چه سال غریبی بود و سال ۶۰ هم که دیگر جای گفتن ندارد که حتی یادآوری لحظه هایش هراس بر جان آدم می اندازد. در آن روزها وضع زندان های شاه و خمینی چگونه بود؟

دکتر محیط: طبیعتاً همزمان با تشدید جو اختناق در خارج از زندان ها و اوج گرفتن دستگیری ها و دام گذاری های ساواک، فشار روی زندانیان سیاسی نیز به طرز وحشتناکی افزایش می یافت. در این دوران سرهنگ زمانی که یک گشتاپو و جلاد به تمام معنا بود بر زندان قصر حکومت می کرد و وحشیانه ترین شکنجه ها را برای خرد کردن

شخصیت زندانیان سیاسی و از پای در آوردن آنها به کار گرفته می شد. ولی واقعه ای که در این سال ها یکی از بزرگ ترین تغییرات را در وضع زندان به وجود آورد انشعاب در سازمان مجاهدین خلق بود که در جریان آن مجید شریف واقفی توسط گروه منشعب گشته شد.

- کمی راجع به تأثیر این انشعاب بر محیط زندان و نیز تأثیر پذیری روابط زندانیان سیاسی از این جریان صحبت کنید.

دکتر محیط: تا قبل از ماجرای انشعاب و کشته شدن شریف واقفی، مجاهدین در زندان به عنوان یک سازمان مذهبی متشکل و سازمان یافته بر سایر نیروهای مذهبی حاضر در زندان از قبیل فدائیان اسلام و حزب ملل اسلامی برتری کامل داشتند. نیروهای مذهبی دست راستی در مقابل مجاهدین که پرچمدار مرفعی ترین جریان مذهبی ای در حال مبارزه با رژیم شاه بودند قدرت و جرأت مخالفت و اظهار نظر نداشتند. در موارد تصمیم گیری نیروی مذهبی تصمیم گیرنده مجاهدین بودند. با پیش آمدن انشعاب در سازمان مجاهدین و محکوم نکردن انشعاب کنندگان و نحوه ی انشعاب اشان توسط نیروهای چپ حاضر در زندان، نه تنها در رابطه ی مجاهدین و نیروهای چپ در داخل زندان لطمه ی آشکاری خورد، بلکه نیروهای مذهبی دست راستی نیز که هیچگاه از رابطه ی مجاهدین با زندانیان چپ دل خوشی نداشتند این مسئله را دست آویز قرار داده و به مخالفت علنی با مجاهدین برخاستند.

- قبل از این ماجراها رابطه ی بین مجاهدین و نیروهای چپ داخل زندان تا چه حینه بود و خدشه دار شدن این رابطه سر منشأ چه مسائلی در داخل زندان گردید؟

دکتر محیط: پس از آنکه چپ از محکوم کردن نحوه ی انشعاب در سازمان مجاهدین خلق که توسط جناح مارکسیست این سازمان صورت گرفته بود خوداری کرد، مجاهدین سفره های خود را که تا آن موقع علیرغم مخالفت های نیروهای دست راستی با زندانیان چپ یکی بود را از آنها جدا کردند که این حرکت نشانه ای بود از قهر و جدائی. یکی بودن سفره های زندانیان حالتی سمبلیک داشت و نشانه ای بود از وحدت بین زندانیان سیاسی. تا قبل از این جدائی علیرغم اختلاف نظرات ایدئولوژیک روابط نیروهای چپ زندان و مجاهدین خوب و حسنه بود. ساواک که همیشه از اتحاد موجود بین زندانیان سیاسی در عذاب بود، به دنبال این واقعه شروع کرد به تطمیع و بهره گرفتن از

نیروهای دست راستی زندان. در سال ۵۵ مهم ترین عناصر جناح مذهبی های دست راستی یعنی حاجی عراقی، انواری و عسگر اولادی از زندان قصر به اوین منتقل شدند. این انتقال با کسب امتیازهای بی سابقه ای از قبیل بر خورداری از ملاقات حضوری توأم بود. ساواک در قبال چنین امتیازهایی از گروه دست راست مذهبی خواست که اعلامیه ای علیه چپ و مجاهدین صادر کرده و در این اعلامیه آن ها را نجس و منافق معرفی کنند. سرانجام وعده و وعیدهای ساواک مؤثر واقع شد و چنین اعلامیه ای از جانب گروه مذهبی های دست راستی علیه مجاهدین و چپ بیرون آمد. به دنبال صدور این اعلامیه، حاجی عراقی، حاجی انواری و عسگر اولادی در تلویزیون رژیم ظاهر شده و از شاه طلب عفو کردند.

- زندانی هایی که تا بدینجای گفتگو از آنها به نام مذهبی های دست راستی نام برده اید، به عنوان زندانی سیاسی چه تفاوت و یا تفاوت هایی با دیگر زندانیان سیاسی داشتند و مهم تر اینکه رابطه اشان با دیگر زندانیان و مأمورین زندان چگونه بود؟

دکتر محیط: یکی از وجوه مشخصه ی زندانیان سیاسی وابسته به گروه های مذهبی دست راستی، روابط خوب این گروه از زندانیان با مأمورین زندان بود. این افراد در مقایسه با بقیه ی زندانیان سیاسی از امتیازات خاصی بر خوردار بودند که در آن شرایط کسب این قبیل امتیازات بسیار پر معنا بود؛ اتاق های این زندانیان از بقیه ی اتاق ها جدا بود، غذای زندان را نمی خوردند و خودشان طبخ می کردند و سیستم مطالعاتی خاص خود را داشتند و رابطه ی این گروه با زندانیان سیاسی چپ تا قبل از جریان تغییر خط مشی در سازمان مجاهدین نسبتاً خوب بود و یا حداقل حفظ ظاهر می کردند. در ورزش های صبحگاهی که به صورت گروهی انجام می شد شرکت می کردند و افرادی از این گروه مانند ربانی شیرازی با بیژن جزنی و شکرالله پاک نژاد به بحث های ایدئولوژیک می نشستند.

پس از جدائی مجاهدین از نیروهای چپ زندان، آیا هنوز در مواردی برای تصمیم گیری در باره ی یک مسئله ی خاص مذاکره و مشورتی بین این دو گروه انجام می شد؟

دکتر محیط: حتی پس از آنکه مجاهدین سفره های خود را از چپ جدا کردند، در داخل زندان مواردی پیش می آمد که یکپارچگی و تصمیم گیری جمعی نقش مهمی داشت. در صورت پیش آمدن چنین

مواردی مجاهدین و نیروهای چپ با یکدیگر گفتگو و مذاکره می کردند و به طور جمعی تصمیم گیری می شد. از جمله مواردی که تصمیم گیری جمعی نقش تعیین کننده ای در وضعیت زندانیان داشت می توانم به مسائل مهمی از قبیل اعتصاب غذای زندانیان سیاسی، مقابله با بدرفتاری های پلیس زندان و یا اعتراض به جابجائی زندانیان از یک زندان به زندان دیگر اشاره کنم. در چنین مواردی که می بایست برای یکپارچه کردن حرکت های اعتراضی زندانی ها تصمیم گیری می شد نمایندگان مجاهدین و نیروهای چپ با یکدیگر به گفتگو می نشستند. در این قبیل گفتگوها معمولاً از جانب مجاهدین موسی خیابانی و مسعود رجوی تصمیم گیرنده بودند و بین زندانیان چپ قبل از تصمیم گیری بحث و تبادل نظر صورت می گرفت. در تصمیم گیری های نهائی از طرف چپ معمولاً بیژن جزنی و گروهی که از طرف زندانی های چپ انتخاب می شدند شرکت می کردند.

- با شرحی که راجع به برخی از رویدادهای زندان و خصوصاً رابطه ها ارائه دادید، داشت یادمأن می رفت که شما از خاطرات زندان حرف می زنید، آنهم از زندانی مانند زندان شاه و روزهای اوج قلدری و درندگی ساواک، با توجه به فضای داخل زندان ها و کنترل پلیس زندان، یک چنین ارتباط هائی که منتهی به مثلاً تصمیم گیری راجع به مسئله ای مانند اعتراض و مقابله با پلیس زندان می شد چطور می توانست از دید مأمورین زندان بدور بماند؟

دکتر محیط: درست است سال هائی که از آن حرف زدم سال های اوج بگیر و ببندها و درنده خوئی های ساواک چه در خارج و چه در داخل زندان بود. در این سال ها ساواک وحشیانه ترین شکنجه های ممکن را در مورد زندانیان سیاسی به کار می برد تا گذشته از اعتراف گرفتن از آنها نیروی مقاومت را در داخل زندان ها از بین ببرد. ولی با تمام این ها و علیرغم آگاهی از میزان بی رحمی ساواک، تمام کارهائی که راجع به آنها حرف زدم در محیط زندان به طور سازمان یافته انجام می شد. محیط بسیار سیاسی زندان و پر تجربگی زندانیان سیاسی معمولاً دام ها و حيله های پلیس زندان را نقش بر آب می کرد. اغلب ارتباط ها در مواقعی از قبیل قدم زدن ها و ورزش های صبحگاهی انجام می شد. ولی با تمام هشکاری های حاکم بر نحوه ی رابطه ها در مواردی اتفاق می افتاد که ساواک متوجه ارتباط بین زندانی های سیاسی می شد. آنوقت در صورت به دام افتادن رابط ها و عاملین

حرکت ها، سخت ترین و بی رحمانه ترین مجازات ها و شکنجه ها در انتظار این افراد بود. ایرج: زندانی که دکتر محیط از آن حرف می زند، مثل قاره ای است که همه ی اجزاء آن با تمام پراکندگی اشان به یکدیگر متصل هستند. در حالی که تجربه های من از زندان جمهوری اسلامی حالت مجمع الجزایری را دارد که جزیره های آن گسیخته از هم هر یک در گوشه ای افتاده اند. من وقتی از زندان حرف می زنم تمام موجودیت زندان برای من فقط در یک اتاق و در چارچوب آن محدود می شود. بر خلاف دکتر محیط، برای من تجربه ی جمعی زندان وجود خارجی ندارد. حدود ۸۰ درصد آنچه که در سلولهای مختلف زندان های خمینی می گذرد مانند هم هستند. با تصویری که از زندان های شاه گرفتم، زندان های جمهوری اسلامی بسیار مخرب بوده و کمتر سازندگی دارند. فرد زندانی نه تنها در زندان های این رژیم آبدیده و کار آزموده نمی شود بلکه برعکس اگر هم با روحیه ای خوب وارد زندان شده باشد به زودی در هم می شکنند.

- چه عواملی موجب در هم شکسته شدن روحیه ی زندانی سیاسی در زندان های رژیم جمهوری اسلامی می شوند؟

ایرج: من شرایط حاکم بر زندان های رژیم خمینی را که با در هم شکسته شدن روحیه ی زندانی سیاسی رابطه ای تنگاتنگ دارد به دو دوره تقسیم می کنم: دوره ی قبل از ۳۰ خرداد و دوره ی بعد از آن. آنطوری که من از زندانیان پرسابقه تر از خود شنیدم تعداد زندانی ها و نیز شرایط حاکم بر زندان ها تا قبل از جریانات ۳۰ خرداد قابل مقایسه با روزهای روزهای پس از آن تاریخ نبود. هم زمان با شروع تظاهرات مسلحانه ی خیابانی توسط اعضاء و هواداران سازمان مجاهدین خلق، شرایط زندان ها تحت تأثیر این حرکت به شکل هولناکی تغییر کرد. به نظر من عامل مهمی که فضای زندان های رژیم جمهوری اسلامی را از زندان های شاه جدا می سازد عدم برخورداری اکثریت زندانی های سیاسی این دوره از تجارب سیاسی است. زندانیان سیاسی زمان شاه مبارزینی پر تجربه تر و از لحاظ بینش تشوریک در مقایسه با زندانی های رژیم فعلی در مجموع پخته تر بودند. پس از انقلاب به علت توده ای بودن مبارزه و نیز ترکیب سنی و فکری افرادی که به عنوان زندانی سیاسی در زندان ها بسر می بردند، زندان هرگز حکم محیطی را نداشت که زندانی کارآمدتر و پرتجربه تر از پیش شود. علاوه براین کنترل و خفقان بسیار شدید حاکم بر زندان ها کمتر جایی را برای بحث و

یا حرکتی باقی می گذاشت.

فرامرزی: در مورد حرف های ایرج راجع به شرایط زندان اوین، باید بگویم که من تجربیات نسبتاً متفاوتی را در زندان های جمهوری اسلامی پشت سر گذاشته ام. اول اینکه، طبعاً همه ی زندان ها به لحاظ چگونگی برخورد نگهبانان و وضعیت عمومی زندانیان ضمن اینکه شباهت هایی با هم دارند در عین حال می توان تفاوت هایی میان آن ها دید. این امر بخصوص در مورد زندان شهرستان های کوچک و زندان هایی مثل اوین، قزل حصار، گوهردشت، عادل آباد شیراز و غیره بارزتر است. در شهرستان، زندان در واقع زندان نیست بلکه مثلاً ساختمان یک مدرسه، یک سینما یا یک باشگاه را تبدیل به زندان کرده اند. در نتیجه امکانات آن محدود است. حتی کنترل و مراقبت زندانی کار دشواری است. این تفاوت حتی در نحوه ی بازجویی در زندان های بزرگ و یا استفاده از ساواکی ها و تجربیات زندانیان مذهبی زمان شاه و گماشتن آن ها به سرگردگی زندان ها نیز دیده می شد. زندان های مرکز مفر فرماندهی، نمایش و یکه تازی مشتی عناصر لمپن و آدم کشان حرفه ای بود که من در بیشتر موارد در اینکه اینها از روی اعتقاد فکری و ایدئولوژیکی چنین کارهایی می کردند شک دارم. اینان عموماً عناصر پس مانده و فرومایه ی اجتماعی بودند که در همه جا پیش قراولان مرگ و دسته های ضربت حکومت را تشکیل می دادند. اسلام برای اینها مفری بود برای دست یابی به مکان اجتماعی برتر و امرار معاش در این دنیا و سرمایه گذاری برای آخرت.

به هر حال، پس از مدتی که در زندان شمال بودم، مرا همراه با ۴۰ زندانی سیاسی به زندان اوین منتقل کردند. از همان لحظه ی ورود برای اینکه به قول خودشان خردمان کنند و به ما نشان دهند که اینجا اوضاع متفاوت است، بدرفتاری ها شروع شد. چند روزی در زندان اوین چشم بسته در راهروها ما را نگهداشتند و بعد به زندان گوهردشت فرستادند. این زندان که اواخر سالهای سلطنت شاه ساختمان آن شروع شده بود به علت انقلاب نیمه تمام ماند و رژیم جمهوری اسلامی با تکمیل و اتمام آن را مورد بهره برداری قرار داده است. شرایط در این زندان به مراقب از زندان شمال دشوارتر بود. مقررات زندان گوهردشت که در واقع حکم تبعیدگاهی را برایم داشت بسیار محکم بود و کنترل شدیدی روی زندانی ها اعمال می شد. رفت و آمدها بین سلولها کاملاً ممنوع بود و انجام این چنین حرکتی تنبیه شدیدی را به دنبال

داشت.

جمع ۴۰ نفری ما را به گروههای ده نفری تقسیم کردند و هر دسته را در اتاقی کوچک به طور قرنطینه زندانی کردند. از ده نفر ما، چهار نفر کمونیست بودند و بقیه از هواداران سازمان مجاهدین. در این دوره اجازه ی هواخوری نداشتیم و در دفعاتی بسیار محدود می توانستیم از دستشویی استفاده کنیم. زندانبان ها بدترین شیوه ی برخورد را با ما داشتند. گاهی گروهی از آنها با کلاه هایی شبیه به کلاه کوکلاس کلان ها با داد و فریاد و مشت و لگد به در و دیوار سلول هایمان می کوبیدند و با رکیک ترین الفاظ به ما توهین می کردند. با کوچکترین اعتراضی که از طرف ما نسبت به آنها می شد با مشت و لگد به جانمان می افتادند و با هر چه که دم دست اشان بود از جارو گرفته تا چوب دستی خونین و مالینمان می کردند. با تمام شدت عمل هایی که از طرف زندانبانان صورت می گرفت، روحیه ی زندانی ها خیلی خوب بود و اکثراً در برابر نگهبانان زندان و زورگوئی هایشان مقاومت می کردند.

- در برابر این شرایط مقاومت از طرف زندانی ها به چه نحوی صورت می گرفت و به طور کلی فعالیت های داخل زندان چگونه بود؟
فرامرز: مقاومت در برابر زورگویی ها و اعتراض به وضعیت زندان و طرح خواستهای برای بهتر کردن اوضاع زندان مسائلی بودند که به طور روزمره وجود داشتند. البته مقاومت و یا مبارزه در زندان قانون مندی های خاص خود را داشت و رعایت آن برای بهتر شدن موقعیت زندان ضروری بود. کتاب و روزنامه خواندن، ورزش های جمعی و فردی، برگزاری شب های شعر، بحث های دوفره و چند نفره، تماشا کردن تلویزیون و کارهای دستی از جمله دیگر فعالیت های زندانی ها محسوب می شد که البته امکان آن در زندان های مرکز کمتر بود.

یکی دیگر از نکات جالب توجه زندان، کمون غذایی آن بود. همه زندانبانان غذا و میوه هایی را که از طریق بستگان خود طی ملاقات ها دریافت می کردند به مسئولینی که از طرف خودمان انتخاب شده بودند تحویل می دادند.

- زمانی که بین زندانبانان یک سلول حرف و گفتگوئی در می گرفت، این صحبت ها حول و حوش چه مسائلی دور می زدند؟
ایرج: نهایت صحبت هایی که انجام می شد، بین دو یا سه نفر از

زندانی ها بود آنهم بسیار مخفیانه و با ترس و لرز، در این گفتگوها حرف ها بیشتر جنبه ی تبادل اخبار را داشتند و یا سئوالاتی راجع به گذشته ی سیاسی یکدیگر، و نه اینکه مثلاً آینده چه خواهد شد، برخلاف زندانی سیاسی رژیم سابق، در زندانهای جمهوری اسلامی، زندانی به آینده کمتر می اندیشد و بحث هایی از قبیل تعیین خطوط و غیره مطلقاً انجام نمی شود. تصویری که من قبل از ورود به زندان راجع به زندان و زندانی سیاسی داشتم با تجربه ای که خودم پشت سر گذاشتم بسیار متفاوت است. در زندان های جمهوری اسلامی نهایت ایستادگی و مقاومت در برابر شکنجه ها این است که زندانی از سقوط خود جلوگیری کند. زندانی ای که در دام های گسترده شده توسط مامورین زندان سرنگون نشود و به پای فعال اتاق های بازجویی تبدیل نگردد، با توجه به شرایطی که بر زندانهای رژیم حکمفرماست این چنین زندانی ای یک زندانی پیروز و سربلند به حساب می آید.

- ترکیب زندانی های سیاسی از لحاظ ایدئولوژیک چگونه بود و زندانیان وابسته به گروه های مختلف چه روابطی با یکدیگر داشتند؟
ایرج: در این دوره هم مثل زمان شاه زندانی های سیاسی را به دو گروه مذهبی ها و چپی ها می توان تقسیم کرد. گروه زندانیان مذهبی متشکل از مجاهدین، اعضا، گروه فرقان، طرفداران بنی صدر و زندانیان چپ شامل هواداران جناح های مختلف سازمان چریک های فدائی خلق، راه کارگر، حزب توده، کومله، حزب دمکرات و ... بودند. رابطه ی زندانی ها در این دوره بیشتر از اینکه یک رابطه ی سیاسی باشد، رابطه ی دو زندانی است. در داخل سلول ها کمتر بحث های سیاسی و ایدئولوژیک انجام می شد. در شرایطی که حتی دست زدن به یک عمل فردی مثل اعتصاب غذا فوراً اعدام به دنبال داشت، در این میان دیگر برای حرکت ها و اعتراض های جمعی چه محلی از اعراب باقی است؟ کم نبودند زندانی هایی که پس از دست زدن به اعتصاب غذا شکنجه و اعدام شدند.

فرامرز: آنچه نقش برجسته ای را در چگونگی مناسبات زندان بازی می کرد نه تعلق سازمان بلکه در درجه ی اول نحوه برخورد به مسائل زندان و موضع گیری در رابطه با آنها بود. این عامل مهمی بود که می توانست روابط عمیق تر و انسانی تر و ارزش ها و تعهدات اخلاقی ای فراتر از «مرزهای سازمانی» به وجود آورد. در مورد ترکیب زندانی ها، در زندان هایی که من به سر بردم، اکثر زندانی ها

را هواداران و اعضاء سازمان مجاهدین تشکیل می دادند، گاهی هم تعداد معدودی نیز از سازمان آرمان مستضعفین بودند. اینان در مجموع بخش مذهبی زندانی ها را تشکیل می دادند. بقیه ی زندانیان از افراد سازمان ها و گروه های متفاوت چپ بودند. بخصوص از سازمان پیکار و چریک های فدائی خلق. در زندان گوهردشت با ۴۰ زندانی طرفدار کومله و حزب دمکرات هم بند بودم. خلاصه از هر دسته و گروهی در زندان وجود داشت. از نظر سنی اکثر قریب به اتفاق زندانی ها ۱۵ تا ۲۵ ساله بودند. جوان ترین زندانی را در زندان گوهردشت دیدم که ۱۲ ساله بود و به ۴ سال زندان محکوم شده بود. جرم او کمک رساندن به پیشمرگان کومله بود. از لحاظ موقعیت اجتماعی و شغلی نیز اکثر زندانی ها محصل و دانشجو بودند، تعدادی کارمند هم در بین ما بودند. چند بار هم گروهی از کارگران اعتصابی چند کارخانه و یکی از معادن شمال را به زندان آوردند که این ها را پس از مدت کوتاهی آزاد می کردند. مناسبات در میان زندانی ها عموماً دوستانه بود. وضعیت سخت زندان و لزوم پایداری در مقابل زورگوئی های نگهبان ها به طور اجتناب ناپذیری زندانیان را کنار هم قرار می داد. البته در میان زندانیان اختلاف نظر سیاسی و ایدئولوژیک وجود داشت. معمولاً همه ی اختلافات در مقابل واقعیت «زندان» و ضرورت سربردن در آن شرایط به کنار نهاده می شد. بخش عمده ای از بحث ها و مجادلات در رابطه با مسائل زندان و چگونگی اداره کردن آن بود. در چنین اوضاعی معمولاً به خاطر انحصارطلبی و خودمرکز بینی مجاهدین، چپ ها در یک طرف و مجاهدین در طرف دیگر قرار می گرفتند. گاهی هم بحث های سیاسی بین زندانی ها در می گرفت که مجاهدین از شرکت در آن اجتناب می کردند. متأسفانه در مواقعی سوء استفاده از این بحث ها برای انسجام سازمانی و گروهی نقش منفی ای را در محیط زندان ایفاء می کرد.

دکتر محیط: با آنچه که ایرج راجع به زندان های خمینی گفت گمان می کنم زندان های جمهوری اسلامی در مقایسه با زندان های شاه که به نوبه ی خود یکی از مخوف ترین زندان های سیاسی دنیا بود و ساواک بر آن حکمروائی می کرد یک جهنم واقعی است. در زندان های شاه دشمن برای ما مشخص بود و زندانی سیاسی در برابر پلیس زندان که دشمن مسلم وی بود احساسی توأم با غرور داشت. ما از مردم بیرون از زندان که حرکت امان را تأیید می کردند نیرو گرفته و در مقابل