



کدام آینده‌ها؟

مسلمانان در بحران و نقاط تلاقی فرهنگ و جامعه



نظیمه ضجی

ترجمه‌ناپذیری قرآن:
نمونه‌هایی
از سوره فاتحه

ژوائو سیلوا جور دائو

ایجاد مبانی نظری برای
شهر مدرن اسلامی در عصر
شهرنشینی

یان آلموند

اختناق مشعشع و مرصع:
شناخت چنگال فرهنگی
غرب

یحیی بیرت

سفیدپوست‌بودن تحمل‌ناپذیر:
تغییر رهبران در غرب و
ناسیونالیسم‌نژادمحور جدید

فهرست مطالب

۲ یحیی بیروت

سفید پوست بودن تحمل ناپذیر: تغییر رهبران در غرب و ناسیونالیسم نژاد محور جدید

۷ یان آلموند

اختناق مشعشع و مرصع: شناخت چنگال فرهنگی غرب

۹ ژوانو سیلوا جورداو

ایجاد مبانی نظری برای شهر مدرن اسلامی در عصر شهرنشینی

۱۴ نظیمه صنجدی

ترجمه ناپذیری قرآن: نمونه‌هایی از سوره فاتحه

به نام خداوند بخشنده و مهربان

میراث امپریالیسم - در غرب متمرکز باشد، چشم انداز کمی برای تضعیف اروپا محوری وجود دارد.

نابرابری اقتصادی و سیاسی، همچنین از طریق طراحی شهرها و شهرک‌های مادر چشم انداز شهری خود را نشان می‌دهد. حدود نیمی از جمعیت جهان در حال حاضر در شهرها زندگی می‌کنند، رقمی که تخمین زده می‌شود تا سال ۲۰۵۰ به ۷۰ درصد برسد. با گسترش آن، حل و فصل منازعات شهری، فقر، نابرابری، جداسازی و رنج به طور فزاینده‌ای تبدیل به یک چالش بنیانی برای برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران می‌شود. اما به گفته ژوانو سیلوا جورداو، نمی‌توان به سادگی با تمرکز بر عمارت محیطی به آن دست یافت. راه حل مشکلات شهری هم سیاسی و هم معماری است (و تنها از طریق اصلاح فرآیندهای سیاسی که در شهر نفوذ می‌کند و به ویژه ابزارهای برنامه‌ریزی و مدیریت آن است که می‌توان به شهری عادلانه دست یافت). این امر مستلزم لحاظ تمامی ساکنان آن در تصمیم‌گیری است و به آنها درجه‌ای از نفوذ بر فرآیندها و در نتیجه محیط‌هایی را می‌بخشد که زندگی آنها را شکل می‌دهد. در جهان اسلام، این مشکل با پذیرش فلسفه‌های معماری که اکنون به طور گسترده در جهان غرب شکست خورده است، تشدید می‌شود. جورداو بر لزوم مفهوم سازی «شهر اسلامی» تأکید می‌کند، که مکانی است که ارزش‌ها و مفاهیم اسلام در بافت شهر لحاظ شده است و از طریق آن جوهر فلسفه اسلام در شکل فیزیکی شهر ظاهر می‌شود و همچنین شهر را به عرصه اولیه‌ای تبدیل می‌کند که جامعه آرمانی اسلامی بر آن گسترش می‌یابد.

نابرابری موضوعی است که در مقاله پایانی این شماره نیز به طور غیر مستقیم به آن پرداخته شده است. قرآن مدعی است که واپسین وحی و متوجه تمامی مردم فارغ از فرهنگ و قومیت است. با این حال، این کتاب به زبان عربی نوشته شده است، که زبان مادری اکثریت ساکنان این سیاره است، و لذا این پرسش آشکار را پیش می‌آورد که چگونه کتابی که ادعای جهانی بودن دارد قادر است ادعای برابری داشته باشد، حال آنکه به زبانی نوشته شده است که برای اکثر خوانندگان آن بیگانه است؟ مشکل فهم قرآن، مسئله‌ای است که بدون شک در مقطعی با تمامی قاریان غیر عرب و حتی عرب مواجه شده است. تلاش‌های سنتودین زیادی برای ترجمه به زبان‌های متعدد صورت گرفته است، اما تمامی آنها با مشکل به ظاهر غیرقابل حل انتقال معنای دقیق کتاب مقدسی مواجه هستند که منشا الهی، آن را به عالی‌ترین بیان فصاحت تبدیل می‌کند. **نظیمه صنجدی** با استفاده از سوره فاتحه، مشکلات لغوی، نحوی و معنایی را که در ترجمه برخی از کلمات و آیات به وجود می‌آید، نشان می‌دهد. با انجام این کار، او درک ما را از سوره آغازین کتاب مقدس غنی می‌کند و ادعا می‌کند که نیاز به گشودن ذهن و ارتباط مجدد با درک فطری خود از خلقت و آفرینش خود، در واقع فرآیندی است که قرآن در پی آن است. در این سناریو نمی‌توان قائل به یک ترجمه قابل اعتماد از قرآن بود، اما می‌تواند و باید فرآیندی وجود داشته باشد که به واسطه آن بتوانیم از درک محدود زبان و فرهنگ عبور کنیم. به نظری می‌رسد این پیامی است که می‌توانیم مجدداً آن را به سراسر مقالات این شماره مجله تعمیم دهیم. امیدواریم [انتشار] این شماره مجله بخش کوچکی از این روند باشد.

تهاجم بومی گرایان علیه راست‌گویی دو دهه‌ای چندفرهنگی‌گرایی، گفتمانی خصمانه علیه مبارزه برای برابری مسلمانان در غرب ایجاد کرده است. این گفتمان که در بیانیه‌های اسلام‌هراسانه‌ی آشکار تبعیض دولتی علیه مسلمانان توسط امثال انجمن هنری جکسون یا دست هدایت‌گر در ظاهر ملاطفت آمیز چپ «لیبرال» غمخوار که ما و به ویژه زنان ما را به سوی یکپارچگی سوق می‌دهد، تجلی یافته است، گفتمانی تثبیت شده است و نبرد مستمر در مقابل آن فرایند بی‌انتهای تهی‌سازی جامعه مسلمانان از منابع ناچیزشان را در پی دارد. آخرین چیزی که مسلمانان به آن نیاز دارند این است که متفکران پیشرو مسلمان، هر چند ناخواسته، از خوانشی پشتیبانی کنند که روایت «مسلمان مشکل‌دار» را تداوم بخشد و حتی آن را برجسته کند.

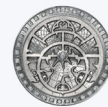
با این حال، به گفته **یحیی بیروت**، این دقیقاً همان چیزی است که دانشمندان سفیدپوست مانند عبدالحکیم مراد و حمزه یوسف در کمک به ارتقاء جایگاه اسلام در غرب که میدان گسترده‌ای را برای بیان فرهنگی اکثریت قائل هستند مرتکب می‌شوند. ترجیح عیان آنها، مسلمان فرهنگ‌زدایی شده (معادل واژه گرفتار از زبان عامیانه و خیابانی انگلیسی-اردو) است که کاملاً از آداب و رسوم فرهنگ موروثی خود دور شده و در تمام شئون جامعه «میزبان» خود مستغرق هستند. به نظر می‌رسد که از نظر آنها، مسلمانان غیر بومی با چسبیدن به قوم‌گرایی بومی خود، «میزبان» غربی خود را از خود بیگانه کرده‌اند. به گفته بیروت اگرچه ممکن است حقیقتی در این رویکرد وجود داشته باشد، با این حال، راه حل آن پیشنهاد قوم‌گرایی رقیب نیست.

هیچ اسلام فرهنگ‌زدایی شده‌ای وجود ندارد؛ صرفاً روند بی‌پایان فرهنگ‌زدایی و فرهنگ‌سازی مجدد وجود دارد. اسلام یک ایمان جهانی است که تمامی فرهنگ‌ها را در خود جای داده است و علاوه بر این، تفاوت فرهنگی بخشی از برنامه الهی است. بنابراین، هنگامی که «سفیدپوستان» به اسلام باز فرهنگی شده و به شیوه خود تغییر دین می‌دهند، که حق آنها به‌عنوان اعضای یک ایمان جهانی است، تنها در صورتی می‌توانند این کار را به طور واقعی انجام دهند که ضدنژادپرستانه نیز باشد و با مسلمانان نژاد محور سازی شده همبستگی ایجاد کنند.

علیه بیان فرهنگی سفید پوست موضوعی است که توسط پروفیسور **یان آلموند** در مقاله دوم ما مطرح شده است. آلموند از دوران طفولیت خود می‌گوید که آرزوی فرار از دوران کودکی دلهره‌آور بریتانیایی‌اش و گریختن به کالیفرنیا، نیویورک یا شیکاگو را داشته است، که هالیوود پیش‌بینی می‌کرد در آنجا چیزها و رویدادهای جادویی با اهمیت فوق‌العاده رخ می‌دهد. در آن زمان او نمی‌دانست که بیشتر تأثیر غرب از طریق تلویزیون و سینما بر اساس ژانر اعمال می‌شود، پدیده‌ای که تا امروز ادامه دارد. از طریق استعمار - که در دوره اوج آن در سال ۱۹۱۴، ۸۵ درصد از کره زمین توسط کشورهای اروپایی یا مهاجرنشین اروپایی اداره می‌شد - قدرت‌های غربی اصول اخلاقی و ارزش‌های خود را ایجاد کرده و پرورش دادند و مخاطبانی آماده برای تولیدات فرهنگی خود ایجاد کردند. آلموند می‌گوید: «هاله پیرامون شکسپیر یا پاریس یا مجسمه آزادی نتیجه قرن‌ها خود - اسطوره‌سازی مؤثر و منظم است» و نه هیچ برتری فرهنگی یا تمدنی. مادامی که کنترل بر اکثر منابع اقتصادی جهان - [به عنوان] ماندگارترین

با ایمیل به نشانی info@ihrc.org حساب توییتری ما [@ihrc](https://twitter.com/ihrc) یا با یافتن ما در فیسبوک به گفتگوی ما بپیوندید. حتی می‌توانید نامه‌ای به سبک قدیمی به موسسه اسلامی حقوق بشر لندن (Wembley, HA9, 598 IHRC, PO Box) برای ما ارسال کنید. یا برای حضور در یکی از رویدادهای ما به آدرس (7XH, UK) (8PA Wembley, HA9) در نمایشگاه کتاب موسسه اسلامی حقوق بشر مراجعه کنید (وقتی بحران و ویروس کرونا فروکش کرد). ما همچنین رویدادها را به صورت برخط هم قرار می‌دهیم، بنابراین با www.ihrc.tv هماهنگ شوید و در آدرس www.ihrc.org.uk/events می‌توانید ببینید چه رویدادهایی را در برنامه‌های آینده داریم.

The Long View
Quarterly Magazine



سرردیوان:

فیصل بودی و

آرزو میروالی

بلند نگری (لانگ ویو) یک پروژه و از انتشارات موسسه اسلامی حقوق بشر لندن است (شرکت با مسئولیت محدود به شماره ۰۴۷۱۶۶۹۰)

وب سایت www.ihrc.org.uk

ایمیل info@ihrc.org

تلفن ۴۲۲۲ ۰۴۷۱۶۶۹۰

دیدگاه نویسندگان، الزاماً دیدگاه یا اعتقادات موسسه اسلامی حقوق بشر را بازتاب نمی‌دهد.

تصویر روی جلد، «عروسک‌های مسلمان کلارک» (C) پرستو و موسسه اسلامی حقوق بشر

سفیدپوست بودن تحمل ناپذیر:

تغییر رهبران در غرب و ناسیونالیسم نژادمحور جدید

یحیی بیروت استدلال می کند که جریان های مخاطره آمیز بومی گرایی نژاد سفیدپوست راه خود را به تفکر اسلامی باز کرده است. به منظور حفظ وظیفه الهی در به چالش کشیدن نابرابری و برقراری عدالت، شناخت و تفکیک این ایده ها، حیاتی است.

حوزه ی اروپا و آمریکا در حال حرکت بر موی از پوپولیسم است که به واسطه ایده هایی حول برتری غرب و ناسیونالیسم نژادی سفیدپوستان محقق می شود. مسلمانان به عنوان دشمنان داخلی و خارجی این پروژه تعریف شده اند. آنها تنها در صورتی می توانند خودی تلقی شوند که از نظر فرهنگی و ایدئولوژیک با این موج هماهنگ شوند؛ اگر چه این امر، مصونیت آنها از آسیب را تضمین نمی کند. از نظر اقتصادی، نولبرالیسم همچنان بر اروپا و آمریکا تسلط دارد، زیرا [جریان سیاسی] چپ، موفق به تکوین اقتصاد منسجم پسا کینزی نشده است و همچنین از امکانات بنیانی جایگزین عمیقاً سبز استقبال نکرده است. [جریان سیاسی] چپ بر اساس فصل مشترک جهان مسلط پساسفیدپوست - مردانه فعالیت می کند، اما این یک بینش میان کنشی و سکولار است که جایگاه مسلمانان در آن متزلزل و نامشخص است.

مسلمانان غرب - و بقیه امت اسلامی - باید از این وضعیت واپس روی به موقعیت قبیله گرایی غربی در امان بمانند، اما من با خوش بینی محتاطانه استدلال می کنم که ما همچنان فضا برای انجام کارهای بیشتری برای محافظت از خود داریم. ما می توانیم یک دیدگاه جایگزین ارائه کنیم و حتی اگر در حال حاضر چنین دیدگاهی بدیهی

به نظر نرسد، در آن پیشرفت کنیم. در حال حاضر، یک مجموعه مانور برای پیشگیری از سرکوب شدن توسط این یا آن نیروی سیاسی وجود دارد. تحت فشار دوگانه ی چپ-راست، بیشتر تحركات سیاسی و حتی فرهنگی مسلمانان در غرب، ماهیتی تمسخرآمیز و ارتجاعی یافته است.

تحت این شرایط، افراد سفیدپوستی که به اسلام گرویده اند، در بحث راجع به ناسیونالیسم نژادمحور سفیدپوست، همسان سازی و جایگاه خطرناک مسلمانان در غرب، شبیه به یک بلا گردان عمل می کنند. همان طور که اسراء اوزیورک اشاره می کند، چالش این است که ورود اسلام به اروپا از طریق تغییر دین سفیدپوستان را به عنوان استثنایی بر رویکرد نژادپرستانه به مسلمانان در نظر نگیریم. به عبارت ساده تر، تغییر دین نباید بر اساس فرضیات نژادپرستانه درباره «اسلام فرهنگی» و تلاش برای درک اسلام «ناب» فرهنگ زدایی شده استوار باشد. هیچ اسلام فرهنگ زدایی شده ای وجود ندارد؛ صرفاً، روند بی پایان فرهنگ زدایی و فرهنگ سازی مجدد وجود دارد. برای مقاومت در برابر خوانش قوم محور یا نژادمحور از اسلام، تمامی مسلمانان، نوکیشان یا کسانی که در دین پرورش یافته اند، بایستی اذعان کنند که این یک ایمان جهانی است که تمامی فرهنگ ها

را در خود جای داده است و علاوه بر این، تفاوت فرهنگی بخشی از برنامه الهی و وسیله ای است که به واسطه آن، ما انسانیت یکدیگر را تشخیص می دهیم (قرآن، ۱۳:۴۹). بنابراین، هنگامی که «سفیدپوستان» به اسلام باز فرهنگی شده و به شیوه خود تغییر دین می دهند، که حق آنها به عنوان اعضای یک ایمان جهانی است، تنها در صورتی می توانند این کار را به طور واقعی انجام دهند که ضد نژادپرستانه نیز باشد و با مسلمانان نژادمحور سازی شده همبستگی ایجاد کند. ضروری است اضافه کنیم که سوء تفاهم های مشابهی در نسل دوم و سوم جوامع مسلمان پس از جنگ که در غرب مستقر شدند نیز وجود دارد، زیرا به طور مشابه همان استدلال های نادرست راجع به جدا کردن اسلام از فرهنگ، [در آن دوره زمانی نیز] بررسی نشده رها شد.

ما نوکیشان سفیدپوست به عنوان تمرینی برای خودآزمایی (محاسبه) باید در نظر داشته باشیم که چرا در میان مسلمانان غرب از این اخلاق استمالت آمیز مصون نیستیم، اما اجازه دهید تاکید کنم که ما در انجام این گونه حرکات ملتسمانه تنها نیستیم. به نظر من صحیح و مناسب است که به طرز انتقادی در مورد چگونگی رویکرد نوکیشان سفیدپوست به ناسیونالیسم نژادی سفیدپوست محور

کشگری منفعت طلبانه برای حفاظت از نهادهای علما تحت نام تسلیم گرای، مستلزم برداشت و استفاده از فرهنگ لغت جمهوری خواهان معاصر در مورد «چپ»، «بیداری»، «مارکسیسم فرهنگی» و غیره، یعنی درگیر شدن در جنگ های فرهنگی آمریکا بود، در حالی که ادعا فراروی از آن را داشت.

رویکرد شیخ عبدالحکیم مراد، مقیم انگلستان، تا حدودی متفاوت است. او بیشتر بر تعامل فرهنگی یا مخفی کاری سیاسی با راست جدید تمرکز دارد. او سالها آشکارا از انحراف سیاسی در اروپا به سمت اسلام هراسی آشکار انتقاد کرده است. این به تجربه او از ناسیونالیسم صرب در دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ برمی گردد. هیچ مسلمان اروپایی هم نسل ما، نسل کشی سربرنیتسا در سال ۱۹۹۵ را فراموش نکرده است و بسیاری از افراد از عبدالحکیم مراد برای برجسته کردن خطرات رشد ناسیونالیسم صرب قدردانی می کنند. با این حال، اخیراً او یک تعامل فرهنگی با راست بومی در اروپا بر اساس دعوت از طریق گفتگوی خصوصی با برخی از چهره های برجسته آن خصوصاً یورام ون کلاورن هلندی (متولد ۱۹۷۹)، نماینده سابق حزب پوپولیست راست خیرت ویلدرز به نام آزادی که در سال ۲۰۱۸ به اسلام گروید و موضع او در مورد سیاست مهاجرت و پناهندگی پس از تغییر دین تغییر کرده است انجام داد، که صرفاً در حدود سال ۲۰۱۹ به اطلاع عموم رسید.

اما، مسلماً، این موضوع بر گفتار خود عبدالحکیم مراد در تحقیق اخیرش نیز تأثیر گذاشته است. در کتاب «سفر به خانه»، او به راحتی حق بی پایان بیان فرهنگی بومی اکثریت را با بی توجهی به معنای این گفته برای حقوق فرهنگی اقلیت ها می پذیرد. و این بدان معناست که مهاجر مسلمان غیر سفیدپوست به دلیل عدم همسان شدن، عبادت در «معابد نژادی» و به طور شایسته از دست دادن فرزندانش در بی ایمانی به سبب انگیزه های دنیوی اولیه اش در مهاجرت به اروپا مورد انتقاد قرار می گیرد (صفحات ۵۱-۴۹، ۶۳، ۹۱-۶۹، ۱۲۵، ۲۰۹). دیگران به طور گسترده تر درباره

ضد اسلامی وی، [دیدگاه حمزه یوسف] را ناکارآمد کرد، اما با این وجود، او به نقش مشاور در دولت نابسامان ترامپ و کمیسیون حقوق غیرقابل انکار (۲۰۱۷-۲۱) پرداخت که تلاشی برای بازگشت به مفهوم معاصر حقوق بشر داشت که ریشه در قرن هجدهم و زمان نگارش قانون اساسی ایالات متحده دارد که تأکید بیشتری بر حقوق دینی می کند. مدیر دیده بان حقوق بشر پیش نویس موقت کمیسیون را «حمله مستقیم به حقوق بشر بین المللی» در سال ۲۰۲۰ خواند. این کمیسیون فقط جایگاهی مشورتی داشت، اما به وضوح قصد داشت جنگ های فرهنگی آمریکا را به قانون اساسی تعمیم دهد.

آینده اسلام در غرب در معنای خالص آن، بومی نخواهد بود، بلکه متشکل از «سه رنگ» قطعی قهوه ای، سیاه و سفید خواهد بود

بنابراین تعامل سیاسی فعالی با جمهوری خواهان وجود داشت که تحت لفاظی هایی قرار می گرفت که از تسلیم گرای سیاسی مسلمانان هم در غرب و هم در جهان اکثریت مسلمان جانبداری می کرد. در اصل، امت مسلمان باید منافع سیاسی خود را در اتحاد با دولت به علما واگذار کند. بنابراین، تسلیم کردن توده های مسلمان، فعالیت جانبدارانه از آن را مبهم می کند. در این مورد، [چنین رویکردی] به عنوان پوشش ایدئولوژیک برای مشارکت فعال با دولت به نمایندگی از نهادها و شبکه های خود و به ضرر سایر نهادها و شبکه های مسلمان عمل می کند که به عنوان نهادها و شبکه های خطرناک، کج رو یا هر دو مورد انتقاد قرار می گیرند. این توجیه

فرهنگی و سیاسی تأمل کنیم. من بر دو شخصیت از این دست، تمرکز خواهم کرد، حمزه یوسف (متولد ۱۹۵۸) و ابدال حکیم مراد (متولد ۱۹۶۰)، که هر دو معلمان و مربیان من در طول دورانی بوده اند که من از اوایل دهه ۱۹۹۰ در جنبش نوسنت گرای بودم. اگر چه در غرب، این جنبش خود را به عنوان سرآمدی بی نقص از اسلام متأخر سنی در کلام، فقه و عرفان نشان می دهد که تمام مدرنیته غربی به نحوی جادویی از آن استخراج شده است، با این حال، نیاز امروز یک ارزیابی درونی تأمل آمیزتر است. دقیق تر این است که شکل گیری عمیق تر آن را در اندیشه ی علمای سوری راجع به سنی گرای و در مواجهه با نقد نوسلفی ها، به ویژه در آثار محمد سعید رمضان البوطی (۱۹۲۹-۲۰۱۳) و همچنین در خصایص ایشان در سکوت سیاسی بقاجویانه و همکاری آنها با دولت پلیس بعثی در نظر بگیریم. وجه بارز دیگر نوسنت گرای، مدیون نقد [رنه] گنونی از مدرنیته غربی است که در ادامه به آن خواهم پرداخت. در حالی که موقعیت خود به عنوان یک فرد منتقد درون نوسنت گرای و همتای «سفیدپوست» گرویده به اسلام، تصدیق می کنم، اما اخلاق عالی اسلامی نیز به من این امکان را می دهد که حتی با وجود چنین معلمانی که شخصاً مدیون آنها هستم و از آنها آموخته ام و همچنان از آنها چیزهای زیادی یاد می گیرم، آشکارا در مورد موضوعات مورد علاقه عمومی مخالفت کنم. به دلیل همین همجواری است که من شخصاً مجبور به ترسیم فضایی برای سیاست های بنیانی با تعهد قوی ضد نژادپرستانه در محافل نوسنت گرا و در حقیقت فراتر از آنها در لحظه ی فعلی قدرت گیری مجدد برتری سفیدپوستان هستم.

برداشت من از رویکرد شیخ حمزه یوسف آمریکایی این است که او به دنبال ایجاد ائتلاف با بخش کوچکتر غیراسلام هراس ائتلاف او انجلیک بر اساس «ارزش های خانوادگی» مشترک بین اسلام و مسیحیت بود، که بعداً ورود به محافل جمهوری خواه را تسهیل کرد. انتخاب ترامپ و سیاست های آشکارا

این برداشت خصمانه نسبت به مهاجر مسلمان اظهار نظر کرده‌اند، اما آنچه واقعاً من را متحیر می‌کند این است که این رویکرد بر خلاف نهادسازی عملی وی به ویژه کالج مسلمانان کمبریج است که مبتنی بر مشارکت‌های بین قومی و سنی‌گرایی است. این بحث به شدت در تضاد با اخلاق ظاهری آن است.

در مقابل، عبدالحکیم مراد نسبت به یک پناهنده سوری خیالی که وی را اسماعیل می‌نامد، دلسوزی می‌کند که بر سواحل انگلستان از پا درآمده است: این شخص دلمرده اما امیدوار، که از کشتارگاه خاورمیانه حاصل از تعرض خارجی، تغییرات آب و هوایی و فساد مدنیت بومی گریخته است که اخیراً باعث انفجاری شد که بیروت را ویران کرد، شجاعانه، هوشیار و بی‌گناه بر دوار بیچ ایستاده است.

با این حال عجیب است که این پناهنده از نظر فرهنگی خالی است و هیچ تعامل مستمری با سیاست واقعی مورد نیاز برای کمک به پناهندگانی که در کانال مانس یا مدیترانه جان خود را از دست می‌دهند ندارد. در عوض، پناهنده مورد نظر عبدالحکیم مراد یک دال تهی شده و تو خالی فرهنگی است که هم به‌عنوان خنثی‌کننده و هم پادزهر ناباروری، بی‌باوری و انحطاط اروپایی عمل می‌کند (ص ۷-۶، ۴۶-۴۷). اما، اگر به ضدیت با نژادپرستی و حقوق پناهندگان اهمیت می‌دهیم و با بیگانه‌هراسی و اسلام‌هراسی مخالفیم، آنگاه یک ضرورت اخلاقی فوری‌تر، ایجاد ائتلاف‌هایی برای مقابله با این مسائل، به ویژه با [گرایش سیاسی] «چپ» است.

در مقابل، [گرایش سیاسی] «راست» که انرژی سیاسی خود را از دامن زدن به اسلام‌هراسی، بیگانه‌هراسی و نژادپرستی می‌گیرد، مسلمانان «رنگین پوست» را کاملاً در تیررس خود قرار می‌دهد. به دست آوردن دل چند نوکیش سفیدپوست از بین راست‌گرایان بوم‌گرا در اروپا یا آمریکا، که هیچ سهم یا جایگاهی در جوامع محلی مسلمان و اولویت‌های مشروع آنها ندارند، مسیری انحرافی است که به بن‌بست ختم می‌شود. این

امر ائتلاف‌سازی لازم را که برای تشکیل یک سیاست قوی ضد نژادپرستی لازم است، تضعیف می‌کند. تنفیری بودن یا تمایل به دفع غیرمسلمانان از اسلام‌آنگونه نیست که عبدالحکیم مراد می‌گوید (ص ۱۴۱-۱۱۹). مهم‌تر از آن، حتی در مکه، دعوت اولیه به توحید هرگز از اخلاق منفک نشد و هرگز در احساس برتری قبیله‌ای قریش افراط نشد. بنابراین، ضد نژادپرستی باید در قلب دعوت به اسلام در اروپا باقی‌ماند. این وظیفه ما نیست که بومی‌گرایان اروپایی را از در مخفی دعوت کنیم و آنطور که به‌عنوان منطق همه‌جانبه‌گرایی مسلمانان در غرب مورد سوء استفاده قرار گرفته است، از منطق دعوت برای انجام این کار سوء تعبیر کنیم.

آینده اسلام در غرب به معنای خالصانه آن، بومی نخواهد بود، بلکه «سه رنگ» قطعی قهوه‌ای، سیاه و سفید، اصطلاحی که توسط یک بریتانیایی، صالح ولبورن ابداع شده است، خواهد بود. اسلام سه رنگ مبتنی بر جنبش دو رنگ، خرده فرهنگ محبوب بریتانیایی اواخر قرن بیستم است که در آن جوانان سیاه و سفید طبقه کارگر، جنبش ترکیبی بومی خود را ایجاد کردند که در موسیقی، مد و فعالیت‌های ضد نژادپرستی در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در جهان منعکس شد. این فراتر از یک استدلال عمومی به ایمان در عمل است، تا فضایی را متصور شود که در آن مسلمانان سیاه پوست، قهوه‌ای و سفیدپوست بریتانیایی در مشارکت و نبایش‌گرد هم می‌آیند و موانع نژادی، فرهنگی و طبقاتی را از میان برمی‌دارند. اسلام سه رنگ یک اظهار اولیه است که فرآیند قرآنی درک متقابل و شناخت متقابل از طریق تفاوت (تعارف) را به جای محصول نهایی یکپارچگی تجسم می‌بخشد. این ایده تأیید می‌کند که (۱) اشکال بوم‌گرایی غربی می‌توانند چند فرهنگی و در معرض تغییر باشند؛ (۲) چنین تغییری خودش سه رنگی است و (۳) این سه رنگ بودن، خود به یک تنوع گسترده‌تر اشاره می‌کند.

اسلام سه رنگ باید یک نسخه دوم ضد نژادپرستی پساسکولار نیز ایجاد کند، که از روایت گسترده‌تر و عمیق‌تری

نسبت به شوونیسم دینی و نژادسازی، یعنی آنچه به‌عنوان پیشینیان نژادپرستی ضد سیاه‌پوست یا ریخت‌شناسانه، یهودی‌ستیزی و اسلام‌هراسانه در کتاب نفرین‌حام، دروغ‌پردازی‌ها و سراسیمه‌اسماعیلیان مسیحیت قرون وسطی یافت می‌شود برخوردار باشد. به عبارت دیگر، داستان نژادسازی باید فراتر از استعمار اولیه مدرن، برده‌داری ماورای اقیانوس اطلس، جامعه‌شناسی و اصلاح نژادی گسترش یابد تا این تاریخ پیشینی را نیز در بر گیرد.

در پرتو موارد فوق است که باید تبادل فرهنگی بین جردن پترسون و حمزه یوسف که در ماه می ۲۰۲۲ منتشر شد درک شود. امید خداپسندانه این است که شیخ حمزه، پترسون را مجذوب خود کرده باشد تا او کمتر اسلام‌هراسی کند و آیان هیرسی علی، داگلاس مورایز، ریچارد داو کینز و دیگران را به مسیحیت اسلام‌دوست یا حتی اسلام تسلیم‌پذیر نزدیک به دولت زیتونا دعوت کرده باشد. این امر نقش پترسون را به‌عنوان کمک‌کننده گرایش‌های نومحافظه‌کار و آزادی‌خواه گارد قدیمی پوپولیسم جدید کم‌اهمیت می‌کند. این مبنای او است: تساهل پترسون در پادکست خود را با داگلاس موری چهار هفته قبل در مقایسه با آخرین تبادل نظر با یوسف مقایسه کنید که او هیچ چالشی برای تز مورایز مبنی بر اینکه غرب توسط اتحاد نامقدس مسلمانان و چپ ویران می‌شود، ارائه نمی‌دهد. ما همچنین باید توجه داشته باشیم که این تعامل به چه قیمتی بر دیگران تحمیل می‌شود و چگونه موجی از شوک را به جوامع مسلمان غربی وارد می‌کند. منافع حیاتی چه کسانی قربانی چنین تعاملاتی می‌شود؟ برای یافتن پاسخ نیازی نیست زیاد جستجو کنید، چرا که انتقادات بلند و واضح بوده است.

در کلیپ برجسته از تبادل پترسون-یوسف (از ۱۰:۴۷)، پترسون از یوسف راجع به امتیازی می‌پرسد که بدون واجد شرایط بودن آن به چالش کشیده می‌شود و آن را به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی ارائه می‌دهد. چنین چالش‌هایی به احساس مسئولیت و گناه فردی پس

مرتبط است، تجدید نظر کرده و مجدداً تمرکز کنیم.

اولین مورد، یک دموکراسی مشورتی اصلاح شده است که به دنبال اجرای مانور و الیگارشی براندازانه‌ی احزاب سیاسی و چرخه انتخاباتی و آسیب‌پذیری نمایندگان منتخب در برابر لابی‌های قدرتمند است. این امر تنها با براندازی کنترل الیگارشی بر رسانه‌ها مقدور است. بدیهی است که این فرایند نه از طریق مالکیت عمومی، بلکه به گونه‌ای تنظیم شده است که رسانه‌ها بیشتر شبیه به جامعه‌ای به نظر برسند که با آن صحبت می‌کنند.

دوم، فشار بر سیاست صلح‌آمیز به نحوی است که بتواند از پس کثرت‌گرایی عمیق و تنوع‌گرایی برآید، یا آنچه که نظم‌های ماقبل استعماری مانند عثمانی با آن به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز برخورد کردند که به طرز جالبی با آنچه جان گری، روش زندگی لیبرالیسم می‌نامد و چاندردان کواتاس آن را «مجمع‌الجزایر لیبرال» می‌خواند، همگرایی دارد که هیچ ادعایی برای پلیسی کردن اشکال مختلف زندگی خوب را بر نمی‌تابد و از زندگی انجمنی در برابر دخالت دولت محافظت می‌کند. به عبارت دیگر، همزیستی مسالمت‌آمیز و کثرت‌گرایی عمیق تنها می‌تواند در یک سیاست جدید پساملی‌گرایی ظهور کند. اگر می‌خواهیم سیاست هویت را ترویج کنیم، باید بزرگ‌ترین شکل آن یعنی ملی‌گرایی را امروز به خود بگیریم. به نظر می‌رسد که همه ما، نه فقط مسلمانان، اگر می‌خواهیم یک سیاست سیاره‌ای را همانطور که توسط آشیل امبیه بیان شده است، توسعه دهیم و نه اینکه بیشتر به قبایل متخاصم که بر سر منابع رو به کاهش می‌جنگند تنزل یابیم، به آن نیاز داریم.

سومین امکان، ایجاد یک ضد نژادپرستی جدید است که سکولار نیست، بلکه فضایی آبرومندانانه را برای مسلمانان و [مقابله با] اسلام‌هراسی فراهم می‌کند. در حالی که اقدامات زیادی راجع به ریشه‌های دینی اسلام‌هراسی، نژادپرستی و یهودستیزی در مسیحیت انجام شده است، این اقدامات هنوز به

ضد نژادپرستی، دفاع او از ری هاینفورد در سال ۱۹۸۴ به دلیل استدلالش علیه به رسمیت شناختن فرهنگ‌های اقلیت در مدارس (در این مثال، مسلمانان پاکستانی برادفورد) یا پرونده انوک پاول مبنی بر اینکه فقط فرزندان مهاجران مسلمان هستند که می‌توانند به بریتانیای وفایی کنند، حمله او به اسلام‌هراسی به عنوان یک کلمه تبلیغاتی ساختگی که توسط اخوان المسلمین اختراع شده است، یا حمایت او از تهدید مسلمانان علیه اروپا که توسط دوستش، ویکتور اوربان شبهه فاشیست انجام شد که بعداً سمت نخست‌وزیری مجارستان را به دست آورد. نه یوسف و نه همکاران مسلمان آمریکایی او در کالج زیتونه در هیچ جایی، این موارد را به طور علنی مطرح نکردند.

«سنت فقط این نیست که در سکوت با آنها مدارا کنیم و در قلب‌هایمان از آنها متنفر باشیم، سخن گفتن یا اقدام در دنیا برای تغییر آن، ما را مسلمان مارکسیست نمی‌کند»

اجازه دهید من این مبحث را با چهار امکان خلاقانه که در مقابل ما قرار دارد به پایان برسانم (موارد خیلی بیشتر است، اما فعلاً این امکانات وجود دارد). ما باید به اصول اولیه بازگردیم تا واقعاً اخلاق باشیم. هدف نهایی تعامل ما به عنوان اقلیت‌های مسلمان در غرب چیست؟ این به ما امکان می‌دهد زمانی که بحث ما درگیر شیوه‌های تعامل و چالش‌های نسبتاً جزئی تناوب دموکراتیک می‌شود که با تمامیت‌خواهی، استبداد و فروپاشی دولت‌ها در جهان اکثریت مسلمان که هموطنان با ایمان ما با آن مواجه هستند،

از مسیحیت (بر اساس گناه اولیه) که پترسون می‌گوید سنت‌های غیرمسیحی فاقد آن هستند، القا می‌کنند و واقعیت غیرقابل تقلیل فردگرایی و توزیع نابرابر استعدادها و منابع را نادیده می‌گیرند. یوسف در مورد گناه اصلی به پترسون پاسخ نمی‌دهد تا او را با مفهوم فطرت (وضعیت اولیه یا طبیعت بی‌گناهی انسان در بدو تولد) آشنا کند. در عوض، یوسف می‌گوید که مزیت، یک آزمون برای کسانی است که از آن برخوردار نیستند، کسانی که اگر مؤمن هستند، ایمان را پرورش می‌دهند تا در برابر مصیبت‌ها صبر کنند. کسانی که آن را تحمل نمی‌کنند، به طور پیش‌فرض، چپ‌ها و مارکسیست‌های تقدس‌زدایی شده‌اند؛ خواه از نظر روحی و خواه در واقع.

حال اگر این موضوع برای هر مسلمان غربی به عنوان یک تسلیم پوچ و دوگانه‌ی بسیار ساده به نظر نرسد، دشوار بتوان دانست که چگونه می‌توان یک گفتگوی جدی داشت. مشکل غامض این است که بی‌عدالتی‌ها را می‌توان به عنوان مصیبت نیز تجربه کرد، اما سنت فقط این نیست که در سکوت با آنها مدارا کنیم و در قلب‌هایمان از آنها متنفر باشیم. این پایین‌ترین درجه ایمان است. سخن گفتن یا اقدام در دنیا برای تغییر آنها، همه ما را مسلمان مارکسیست نمی‌کند. فروپاشی هر فضایی برای کنشگری اصولگرایانه مسلمانان بین تسلیم خاموش در برابر بی‌عدالتی و سازش و معامله با دولت روز آشکار است.

از نظر یوسف، راجر اسکریتن (۲۰۲۰-۱۹۴۴) فیلسوف فقید محافظه‌کار بریتانیایی پیش در آمدی به پترسون به عنوان یک همکار راست افراطی بود. حتی زمانی که اسکریتن آشکارا درباره فروپاشی تمدن اسلامی و کاستی‌های مختلف آن در مدرنیته صحبت کرد، یوسف در گفتگوی خود از سال ۲۰۱۸ با اسکریتن مانند یک استاد ارجمند رفتار کرد و تسلیم گفتمان نو شرق‌شناسانه «غرب بهترین است» وی شد. مسلمانان بریتانیا مبارزات طولانی اسکریتن در دهه ۱۹۸۰ علیه چندفرهنگ‌گرایی و

درک خود آگاهانه از یک جنبش ضد نژادپرستی جدید که فراتر از فراگیری است و متمایز بودن و عاملیت مسلمانان را می‌پذیرد، تبدیل نشده است.

مورد دیگر سیاست‌های پساملی‌گرایانه است، اما رهبران نوسنت‌گرا در این مورد کجا هستند؟ چرا اصرار بر سوار شدن بر بیر ناسیونالیسم سفید، جدا شدن از همان حرکتی است که جولیوس اوولا (۱۸۹۸-۱۹۷۴)، تأثیرگذارترین متفکر فاشیست ایتالیایی پس از جنگ، [به واسطه آن] از متافیزیکدان فرانسوی رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) فاصله می‌گیرد که «سنت‌گرایی» را می‌توان با اتحاد با ناسیونالیسم قومی، چه از نظر فرهنگی یا سیاسی یا هر دو، نجات داد یا به بهترین نحو به خدمت گرفت؟ خط مستقیمی از نفوذ از اوولا و برتری طلب روس، الکساندر دوگین (متولد ۱۹۶۲) تا استیون بنن، راست‌الترناتیو آمریکایی و تسخیر دولت ترامپ توسط آنها وجود دارد. بنابراین نوسنت‌گرایی، که به شدت بر نقد گنون از مدرنیته تکیه می‌کند، خود را مستعد یافتن پناهگاه امن با ناسیونالیسم‌های قومی غربی نشان می‌دهد. اما این چیزی جز یک عمل کوتاه‌نظرانه‌ی خودویرانگر است؟

در اوج استعمارگری اروپایی، پرسش‌های مشابهی در مورد وفاداری سیاسی نوکیشان آن دوره را نیز تحت تأثیر قرار داد. اما حتی در آن زمان، انتخاب‌های مختلفی در دسترس بود. چهره‌های تقریباً فراموش شده قبلی ایوان عبدالهادی آگوتلی (۱۸۶۹-۱۹۱۷) و لرد الفاروق هدلی (۱۸۵۵-۱۹۳۵) را در نظر بگیرید. آگوتلی که یک نقاش مشهور سوئدی بود در محافل آوانگارد پاریس دست به جنبش زد و به یک آنارشیست تبدیل شد.

در سال ۱۹۰۰، او با یک هفته تیر شلیک کرد تا از برنامه گاو‌بازی اسپانیایی (که حیوان در پایان کشته می‌شود) در فرانسه جلوگیری کند؛ یک اقدام مستقیم که موفقیت‌آمیز بود. او که در حدود سال ۱۹۰۰ [با اسلام] گروید، در طی سال ۱۹۰۲ یا اندکی پس از آن به تصوف در مصر راه یافت و در سال ۱۹۱۰

شعبه‌ای از فرقه شادبلی را در پاریس تأسیس کرد. پس از گرویدن به اسلام، وی دین خود را با سیاست‌های تندرو خود پیوند زد، علیه امپریالیسم نوشت و در سال ۱۹۰۴ اصطلاح «اسلام‌هراسی» را برای تحلیل «دشمنان اسلام» ابداع کرد. رولند جورج آلنسون-وین، یک هم‌تای انگلیسی-ایرلندی، پس از تغییر دین در سال ۱۹۱۳، یک وفادار سرسخت به امپراتوری باقی ماند. پویش او برای حفظ هند وابسته به بریتانیا، که او در کشمیر به عنوان مهندس عمران امپراتوری در دهه ۱۸۹۰ کار کرده بود، در مقایسه با دخالت اندک در اعتراض به تجزیه قلمروهای عثمانی پس از جنگ جهانی اول او قوی بود.

سوار شدن بر بیر ملی‌گرایی قوم‌محور سفیدپوست و تبدیل شدن به نوسنت‌گرایان، بر حس غربت غرب ماقبل سکولار متمرکز و بر میراث استعماری و خشونت نژادی آن استوار است

نوسنت‌گرایان به این موضوع اشاره می‌کنند، اما به نظر می‌رسد که از دلالت‌های بنیادگرایانه‌ی آگوتلی می‌گذرند تا بر نقش وی در ابتکار عمل رنه گنون در تصوف تمرکز کنند، که در طول زمان منجر به توسعه یک حکمت متمایز غربی-اسلامی دائمی‌گرایی شد، که بر اعتبار اساسی همه ادیان، با نظم ترکیبی خود، مریمیه متمرکز بود که در هرج و مرج فرو رفت. اما من می‌توانم استدلال کنم که پیمان بین سیاست رادیکال اصول‌گرایانه و عرفان در آگوتلی است که ارزش تأمل در مورد امروز را دارد و نه وفاداری غیر

انعکاسی هدلی از طریق ایده تغییر قرن بیست و یکم.

امکان چهارم این است که به دنبال ایجاد یک حضور آبرومندانه برای مسلمانان غرب باشیم که در آن نه تنها امکان بقاء داشته باشیم، بلکه رشد کنیم. به طور مشخص، چنین عزتی برای من بر (۱) حمایت از آزادی‌های دینی و حق تفاوت؛ (۲) برابری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و (۳) به رسمیت شناختن تمایز دینی و فرهنگی استوار است. اما آیا این دستور کار امروز دستگاه سیاسی چیست؟ به [چنین ایده‌های] افراط‌گرایی و اسلام‌گرایی می‌گویند. قبلاً به آن چندفرهنگ‌گرایی می‌گفتند، اما آن ایده، ابتدا توسط امنیت‌سازی و اکنون توسط پوپولیسم خفه شده است.

اما سوار شدن بر بیر ملی‌گرایی قوم‌محور سفیدپوست، تبدیل شدن به نوسنت‌گرایان، یا هر شخص دیگری که تلاش می‌کند همین کار را انجام دهد، بر حس غربت غرب ماقبل سکولار متمرکز و بر میراث استعماری و خشونت نژادی آن استوار است. انجام این کار به معنای خیانت به امکاناتی است که مسلمانان غرب می‌توانند از جامعه سه‌رنگ که متعهد به ضدیت با نژادپرستی و مشارکت جهانی جوامع متنوعی هستند که واقعیت زیسته آن را تشکیل می‌دهند، بیان و از آن دفاع کنند.

یحیی بیرت مدیر پژوهشی در موسسه آیان در لندن و یک مورخ اجتماعی است که در دانشگاه لیدز تدریس کرده است. او مقالات بسیاری در نقد و بررسی درباره اسلام در بریتانیا منتشر کرده است و ویرایش‌گر همکار در سکولاریسم و دین بریتانیایی (۲۰۱۶)، اسلام در لیورپول و یکتوریایی (۲۰۲۱) و مجموعه اشعار عبدالله کویلیام (۲۰۲۱) بوده است. او در سال ۲۰۲۲ اولین مجموعه شعر خود را با عنوان زیارت همه‌گیر منتشر کرد. او با خانواده و گربه‌اش در یورکشایر غربی زندگی می‌کند. او دوست دارد راه برود و نسبت به وضعیت دنیا بدخلقی کند. می‌توان با او در توییتر به آدرس @ybirt تماس گرفت.

اختناق مشعشع و مرصع: شناخت چنگال فرهنگی غرب

«غرب»، آنطور که از آن نام برده می‌شود، تنها ده درصد از سیاره زمین را تشکیل می‌دهد، اما از نظر فرهنگی بر جهان مسلط است. **پروفسور یان آلموند** استدلال می‌کند که فهمیدن چرایی و چگونگی شکستن چنگال چنین غربی حیاتی است.

وقتی پنج ساله بودم، معلم مدرسه در مهد کودک یورکشایر کلاس ما را مجبور کرد که تعدادی پرچم کشورهای مختلف جهان را نقاشی کنیم. هر کس یک پرچم متفاوت را روی یک تکه کارت بزرگ نقاشی کرد و آن را به انتهای یک چوب بامبو وصل کرد. یادم می‌آید، حتی در آن سنین پایین، مثل یک مغناطیس جذب پرچم ایالات متحده شدم. ستاره‌ها و خطوط آن، ذهن خردسالی من را مسحور می‌کرد. وقتی بزرگتر شدم، طی دوران کودکی‌ام، این [نگاه] تغییر نکرد. من با دوستانم فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی آمریکایی را تماشا می‌کردم، به موسیقی آمریکایی گوش می‌دادم و لهجه‌های آمریکایی را تقلید می‌کردم. رویای گریختن از کودکی دلهره‌آور بریتانیایی‌ام و گریز به کالیفرنیا، نیویورک یا شیکاگو را در سر می‌پروراندم - اینها مکان‌هایی بودند که اتفاقات جادویی و وقایعی با اهمیت فوق‌العاده در آنها رخ می‌داد. هر جای دیگری صرفاً حاشیه‌ای [بر آن مکان‌ها] بود.

من با این خاطره آغاز کردم، زیرا تا حدی، نسخه‌ای کوچک از نحوه کارکرد دنیای امروز ارائه می‌دهد. در فرهنگ جهانی‌شده امروز، ده‌ها کشور - از جمله کشورهای اروپایی و همچنین ایالات متحده - مناظری دارند که می‌توانیم با خیال راحت آنها را

کرده است. کشورهای ما به طور معمول «غربی» در نظر می‌گیریم - اروپا و آمریکای شمالی - متشکل از حدود هشتصد میلیون نفر هستند که به سختی ده درصد از کره زمین را تشکیل می‌دهند. [جمعیت] «غیرغربی» که اغلب به عنوان نوعی اقلیت یا قومیت مشخص در نظر گرفته می‌شوند، آفریقا، آمریکای لاتین، آسیای جنوبی و شرقی و ... اکثریت قاطع این جهان است. و با این حال «غرب» بر صحنه ادبی تسلط دارد. حتی امروزه، دو سوم از شاهکارهای ادبیات جهان، توسط نویسندگان غربی ارائه شده است. سه چهارم برندگان جایزه نوبل ادبیات یا اروپایی یا آمریکایی بوده‌اند (حتی یک زن رنگین‌پوست غیر غربی در تاریخ صد ساله نوبل، این جایزه را نبرده است). چند سال پیش، گاردین فهرستی از «صد رمان برتر تمام دوران‌ها» را با پنج تکرار می‌کنم، پنج رمان غیر غربی منتشر کرد. تعداد متون ادبی و غیر ادبی ترجمه شده از زبان‌های دیگر به انگلیسی نسبت به تعداد متون انگلیسی ترجمه شده به زبان‌های دیگر کمتر است. تأثیر غرب، به‌ویژه در تلویزیون و سینما، نه از طریق زبان که قبلاً از آن می‌ترسیدند، بلکه عمدتاً از طریق ژانر اعمال می‌شود. از طریق فیلم‌های ابرقهرمانی، ترسناک، فیلم‌های وسترن، جنایی نوآر و کمدی‌ها حتی قبل از تفلیکسی شدن فرهنگ

«جهانی» بنامیم. آنها پس‌زمینه‌هایی هستند که فیلم‌های هالیوود جلوی آنها بازی می‌کنند، مناظری که در تبلیغات یا نمایش‌های تلویزیونی می‌بینیم. تعداد محدودی از افراد حتی می‌توانند تصور کنند که فیلمی که در اکوادور، قزاقستان، بنگلادش یا فیلیپین اتفاق می‌افتد چه شکلی است. نویسندگان و کارگردانان در این کشورها، اگر بخواهند اثر هنری موفق‌تری در سطح بین‌المللی تولید کنند، نمی‌توانند به تصور دانش مخاطبان خود متکی باشند. کتاب‌ها و فیلم‌های سینمایی آنها، اگر بخواهند مخاطبان خارجی را جذب کنند، معمولاً باید یکی از این دو راهبرد را اتخاذ کنند: یا در تار و پود طرح داستانی خود توضیحاتی انسان‌شناختی را بیفزایند، در حالی که رمانی که در لندن یا لس‌آنجلس اتفاق می‌افتد هرگز مجبور به انجام آن نخواهد بود، یا الگویی را انتخاب کنند که بلافاصله برای یک خواننده یا بیننده خارجی قابل درک باشد (رژیم دیکتاتوری، پنهانده یا قحطی برای آفریقا، مواد مخدر برای آمریکای لاتین، کاست و فقر برای جنوب آسیا، خرافه و حقوق زنان برای خاورمیانه و مانند آن). در حوزه دانشگاهی «ادبیات جهانی» که من در آن کار می‌کنم، مدتی است که این وضعیت محل بحث است. «ادبیات جهانی» اصطلاحی است که به شدت وزن بیشتری را در جهت ادبیات غرب ایجاد

تلویزیونی این سیاره، روند همگن سازی از قبل در جریان بود. اگرچه استدلال آشکاری برای نفوذ پسا جنگ [جهانی دوم] برخی فرهنگ‌های غیر غربی - ژاپن و کره جنوبی - و حضور رو به رشد چین و هند وجود دارد، اما تسلط غرب همچنان پابرجاست.

استعمار نقشی اساسی در این امر دارد. در دوره اوج آن در سال ۱۹۱۴، ۸۵ درصد از کره زمین توسط کشورهای اروپایی یا مهاجرنشین اروپایی اداره می‌شد. برنامه‌های آموزشی - مانند برنامه‌های فرانسوی‌ها در مغرب، بریتانیایی‌ها در هند، اسپانیایی‌ها و متعاقباً تأثیرات آمریکایی‌ها در کشورهای آمریکای مرکزی و آمریکای لاتین - به سختی کار می‌کردند تا مردم محلی را از زمینه‌های [فرهنگی] خود بیگانه کنند و آنها را با فرهنگ استعمارگران نشان آشنا کنند و چارچوب‌های غربی را اسطوره‌سازی کنند. بنابراین «جهان‌شمولی» فرهنگ غرب کمتر به کیفیت ذاتی آن و بیشتر به تأسیس و پرورش موفقیت‌آمیز ارزش‌های غربی در سرزمین‌های استعماری مربوط می‌شود که برای دوستان سال بر آن تسلط داشتند. «هاله» پیرامون شکسپیر یا پاریس یا مجسمه آزادی نتیجه قرن‌ها خود - اسطوره‌سازی مؤثر و منظم است. به عبارت دیگر، غرب باهوش بوده است: حتی زمانی که به طور فیزیکی از مناطقی که سعی در کنترل آنها داشت بیرون رانده شد، مطمئن بود که حافظه فرهنگی خود در ذهن جمعیت تحصیل کرده‌اش زنده می‌ماند.

با این حال، هیچ چیز هرگز به این سادگی نیست. البته پیچیدگی‌هایی برای اضافه کردن به این تصویر وجود دارد - جریان‌های متقابلی که در تنش با یا حتی علیه روندهای غالب غربی حرکت می‌کنند. به عنوان مثال، ترکیه دارای یک صنعت تلویزیون قدرتمند و رو به رشد است که اگرچه هنوز به غرب راه نیافتاده است، اما جایگاه خود را به عنوان یک قدرت نرم در بازارهای آسیای جنوبی و خاورمیانه تضمین کرده است. پر فروش‌ترین فیلم‌های علمی تخیلی چینی مانند [فیلم سینمایی] مسئله‌ی سه بدن [ساخته‌ی] لیو سیکسین در حال جذب مخاطبان غربی هستند. در طول ده سال گذشته، تلویزیون و سینمای کره

جنوبی به طور منظم در صفحه نمایش‌های غربی - چه لپ‌تاپ و چه در سینما - ظاهر می‌شود. در دوره پسا جنگ، «رنالیسم جادویی» آمریکای لاتین (نویسندگانمانند بورخس و گابریل گارسیا مارکز) یکی از معدود تأثیرات فرهنگی غیر غربی بر ادبیات داستانی غرب بوده است. و با این حال تمامی اینها برای اکثریت قریب به اتفاق ۱۹۲ کشور کره زمین تسلی کمی ایجاد می‌کند. سینمای آفریقا در خارج از بازارهای داخلی خود به سختی شناخته می‌شود. موانعی که بک رمان آسیای جنوب شرقی یا اندونزیایی باید بر آن غلبه کند تا به درجه دیده شدن رمان آمریکایی یا اروپایی دست یابد، اغلب غیرقابل عبور است.

آیا این وضعیت تغییر خواهد کرد؟ آیا به عنوان مثال روزی خواهد آمد که اروپامحوری با چین محوری جایگزین شود؟ بعید به نظر می‌رسد به این زودی‌ها باشد. برای مثال، قدرت نرم بریتانیا توانسته است قدرت اقتصادی و نظامی آمریکا را تقویت کند و نفوذ خود را در بخش قابل توجهی از تولیدات فیلم و تلویزیون آمریکا وارد کند. حتی اولین موفقیت‌های مکزیکی نتفلیکس - نمایش‌هایی مانند باشگاه کلاغ‌ها و غیرقابل کنترل - همان توصیه‌های تهیه‌کننده آمریکایی را ارائه می‌کند. و اگر چه هیجان‌انگیز است که شاهد انفجار کیفیت و سینمای منطقه‌ای مستقل در هند طی پنج سال گذشته باشیم، زیرا فیلم‌های خارق‌العاده یکی پس از دیگری به زبان‌های مرآتی، تلگو، مالایالام و تاملیل ساخته می‌شوند، اما این تردید وجود دارد که آیا این فیلم‌ها حتی با نوآوری خدمات استریم تغییر دهنده بازی مانند موبی می‌توانند امیدی به همان جایگاه و دسترسی به مخاطبان جهانی مشابه هالیوود داشته باشند یا خیر.

از بسیاری جهات، جنبه اقتصادی در تمامی این موارد، هسته اصلی مشکل است. تا زمانی که منابع و سرمایه‌های کره زمین به طور نابرابر توزیع می‌شوند، دشوار است که ببینیم چگونه می‌توان از نظر فرهنگی، جهان غیرمتمرکزتری پدید آورد. به نظر می‌رسد یک بار دیگر سیستم اقتصادی تحت استعمار - که در آن کشورهای «پیرامونی» و «نیمه پیرامونی»

دائماً مدیون اقتصادهای «هسته» هستند - مبنایی را می‌سازند که کدام فرهنگ‌ها را با اهمیت احساس کنیم و در مورد کدام فرهنگ‌ها هیچ چیزی ندانیم.

محققان پسااستعماری این [وضعیت] را «پس‌روی» می‌نامند - تلاش هماهنگ ایالات متحده و اروپا، در پی جنگ جهانی دوم، برای مقابله با موج کشورهای تازه استقلال یافته جهان سوم در دهه‌های ۱۹۴۰، ۵۰ و ۶۰ با ساخت مجموعه‌ای از روابط اقتصادی (از طریق نهادهایی مانند صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی) که کشورهای در حال توسعه را برای همیشه در وضعیت وابستگی به استعمارگران سابق خود به دام می‌اندازد. سیستم ارزی جهانی، به‌ویژه، این نابرابری‌ها را تشدید می‌کند و تضمین می‌کند که یک روز کار در لندن شما را به مدت یک ماه در نپال یا بنگلادش راحت نگه می‌دارد - و باید یک ماه در این کشورها کار کنید تا بتوانید صرفاً هزینه یک شب [زندگی] در لندن یا نیویورک را بپردازید. این میراث امپریالیستی است (تنها واحد پول آفریقایی که در بازار جهانی ارزش دارد، به شکل غافلگیرکننده‌ای، رند آفریقای جنوبی است) و این شاید بارزترین نمونه از این است که جهان ما هنوز چقدر [تحت] استعمار نو است. مادامی که این مشکل اقتصادی برقرار است، جای تعجب نیست که صادرات فرهنگی از کشورهای غیرغربی با چنین مشکلی در بازار جهانی روبرو شود.

در حداقل‌ترین سطح ممکن، یک بازنگری طولانی مدت بر تاریخ این سیاره و جایگاه هر منطقه در آن تاریخ نیاز است. آگاهی از اینکه چگونه از نظر تاریخی به جایی که هستیم رسیده‌ایم، شروع مناسبی خواهد بود. با این حال، تا زمانی که به این نابرابری‌های بنیانی رسیدگی نشود، به نظر می‌رسد که هالیوود، هری پاتر و ایچ.بی.او (یک شبکه تلویزیون آبونه آمریکایی تحت مالکیت برداران وارنر) همچنان برای مدتی با ما خواهند بود.

پروفیسور یان آلموند در دانشگاه جورج تاون قطر ادبیات تدریس می‌کند. جدیدترین کتاب او «ادبیات جهانی مرکز زدا شده: فراتر از «غرب» از طریق ترکیه، مکزیک و بنگال (راتلج، ۲۰۲۲) است.

ایجاد مبانی نظری برای شهر مدرن اسلامی در عصر شهرنشینی

ژوانو سیلوا جوردائو معتقد است چالش ایجاد شهرهای اسلامی، چالشی است که روز به روز ضروری تر می شود و نیازمند کنار گذاشتن فلسفه های معماری شکست خورده غرب برای کسانی است که مجذوب روح اسلام هستند.

شهرسازی در اوج خود به بررسی تعامل بین محیط عمارت شده و محیط اجتماعی می پردازد و پایه های برای ساختن شهرهای کاربردی تر، مرفه تر و عادلانه تر ایجاد می کند. همچنین تضادهای مربوط به قدرت، ثروت و فضا و چگونگی تأثیر این پویایی ها بر بافت شهری را مورد مطالعه قرار می دهد و به طور دقیق تر اینکه در شهرهایی که در آنها زندگی می کنیم، چگونه این تضادها شکل می گیرند. شهر نشان دهنده افزایش حرکت فیزیکی، تغییر سریع، درهم تنیدگی علایق مختلف انسانی و نیاز به اشتراک بسیاری از فضاها محدود است. واژه شهرنشینی به طور همزمان به آنچه که به محیط شهری و همچنین توصیف رفتار مدنی مربوط می شود اشاره می کند. در زبان یونانی، به شهر پلیس گفته می شود که ریشه کلمه سیاست و معادل لاتین آن، سیویتاس، به معنای شهروندی است. انتزاع علوم سیاسی از شهرسازی، یعنی محدود کردن شهرنشینی به مطالعه محیط عمارت شده، مساوی است با تقلیل مطالعه شهر به شکل فیزیکی آن بدون پرداختن به عوامل غیر مادی و همچنین ابعاد پیچیده اجتماعی و اقتصادی آن. همانطور که «جنگ مهم تر از است که به ژنرالها سپرده شود»، شهرسازی نیز به حدی چند رشته ای است که نمی توان آن را منحصرأ به معماران واگذار کرد. تضادفی نیست که یکی از دانشگاہیان که بیشتر مورد استناد

برنامه ریزان شهری معاصر قرار گرفته است، دیوید هاروی، جغرافیادانی است که آثارش حول محور اقتصاد و جامعه شناسی می چرخد. بنابراین، واژه شهر و رشته دانشگاهی «شهرسازی» که آن را مورد مطالعه قرار می دهد، تنها به محیط عمارت شده اطلاق نمی شود، [بلکه] شهر پیوندی از پویایی های مرئی و نامرئی است و واقعیت آن از کلیت امور در این میان تشکیل شده است. زندگی انسان به طور فزاینده ای در تئاتری که شهر صحنه آن است اتفاق می افتد و مشکلاتی که زندگی شهری را تحت تأثیر قرار می دهد با گسترش و پیچیده شدن شهر بیشتر می شود. حدود نیمی از جمعیت جهان در شهرها زندگی می کنند و تخمین زده می شود که این رقم تا سال ۲۰۵۰ به ۷۰ درصد برسد. راه حل های مشکلات شهری را نمی توان به تغییر محیط عمارت شده محدود کرد. کلید حل تعارضات شهری، فقر، نابرابری، جداسازی و رنج، در عین حال به طور قریب الوقوع معماری و همچنین سیاسی است و تنها از طریق اصلاح فرآیندهای سیاسی که در شهر نفوذ می کند و به ویژه ابزارهای برنامه ریزی و مدیریت آن است که شهری عادلانه تر می تواند حاصل شود. از این نظر است که مفهوم «حق بر شهر» به عنوان یک رویکرد تحلیلی مرکزی پدیدار می شود - زیرا حق بر شهر دسترسی به کالاهای مادی و

اجتماعی و در عین حال میزان نفوذ ساکنان را در نظر می گیرد و راجع به فرآیندهای تصمیم گیری شهری است که بر زندگی آنها تأثیر می گذارد. «حق بر شهر» اگرچه متناسب با ویژگی های بافت شهری است، اما معادل حق شمول سیاسی است. به این معنا، دیوید هاروی (۱۹۷۳: ۹۸-۹۷) استدلال می کند که درک ما از عدالت اجتماعی «باید گسترش یابد تا درگیری ها بر سر مکان قدرت و اختیار برای تصمیم گیری، توزیع نفوذ، اعطای آیین نامه ها، نهادهایی که برای آن ساخته شده اند و تنظیم و کنترل فعالیت ها در نظر گرفته شود... ما به طور خلاصه به دنبال مشخصات توزیع منصفانه، از طریق فرآیندهای منصفانه هستیم». با در نظر گرفتن این موضوع، شهرسازی به طور طبیعی به عنوان یکی از محوری ترین رشته های قرن بیست و یکم ظاهر می شود که عمدتاً در نتیجه تسریع [فرایند] شهرنشینی است. در مرکز مسئله شهری، مشکلات مربوط به سازگاری زندگی انسان با شهر، نیاز به توسعه روش های حکمرانی است که بتواند حقوق شهروندی را تضمین کند و نابرابری های اقتصادی-اجتماعی و همچنین چالش های مربوط به تکثیر زاغه ها، فقدان زیرساخت های کلیدی و رشد فقر و محرومیت را کاهش دهد. همه گیری [کوید-۱۹]، به ویژه در به اصطلاح «اقتصادهای در حال توسعه»، به

شدت این مسائل را تشدید کرده است. بنابراین، شهرسازی ناگزیر سیاسی و چند رشته‌ای است و در واقع نمی‌تواند از نظر سیاسی بی‌طرف باشد، زیرا شامل مسائل اخلاقی مانند تنازع پیرامون مبارزات بر سر دسترسی به قدرت سیاسی و مبارزه بین منافع متباین و متضاد است.

شهرسازی مدرنیستی و میراث بسیار مبهم آن

ما باید چنین بصیرتی داشته باشیم که فردی را که می‌توان پیشگام در نظر گرفت، از کسی که کار و میراثش به طور مؤثر مثبت و متعارف است، متمایز کنیم. وقتی صحبت از پیشگامان معماری و شهرسازی مدرنیستی به میان می‌آید، این تمایز باید ایجاد شود و به همان اندازه که کار آنها پیشگام دانسته می‌شود، برخی از عناصر فکر و عمل آنها نه تنها باید مورد انتقاد قرار گیرد، بلکه گاهی اوقات کاملاً مورد تردید واقع و حتی رد شود.

برنامه‌ریزی شهری مدرن مملو از اشتباهات اساسی است و اغلب خطاهای برنامه‌ریزی فاحشی را ایجاد می‌کند که اصلاح آن، زمان، تلاش و هزینه زیادی را می‌طلبد. بسیاری از این اشتباهات عمدتاً ناشی از سنت‌هایی است که در بین معماران مدرنیست بسیار، نمایر و لوکوربوزیه از آن دفاع و اجرا کرده‌اند. نباید اجازه دهیم هاله‌ی شخصیتی که پیرامون نمایر و لوکوربوزیه شکل گرفته است ما را از ارزیابی انتقادی آثار آنها و میراث کلی جنبش مدرنیستی باز دارد. منصفانه است که بگوییم معماری و شهرسازی مدرنیستی میراثی مبهم بر جای مانده از گذشته است. ارزیابی ما از الگوهای معماری و شهری لزوماً باید از سطح نظری فراتر رود، زیرا دقیقاً از طریق برنامه‌ریزی شهری و سرزمینی است که جوامع ایدئولوژی خود را عملی می‌کنند. از طریق برنامه‌ریزی سرزمینی است که برنامه‌ریزی اجتماعی تحقق می‌یابد. از طریق برنامه‌ریزی فضایی است که روابط اجتماعی مستحکم می‌شود. از طریق آنها است که نظریه اجتماعی در قلمرو نقش می‌بندد. اجرای پروژه نشان‌دهنده گذار بین قلمرو فرضی و قلمرو واقعی است. به این معنا، ملاحظات زیبایی‌شناختی باید با واقعیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی

تکمیل و حتی تابع آنها باشد. کیفیت یک پروژه را نمی‌توان تنها با در نظر گرفتن درک ذهنی ارزش زیبایی‌شناختی یا نظری آن ارزیابی کرد، بلکه باید بیش از همه بر تحلیل تأثیر واقعی آن بر جامعه مبتنی باشد. ممکن است این امری مسلم به نظر برسد، اما واقعاً اینطور نیست. بحث در مورد نوع شهری که می‌خواهیم در آن زندگی کنیم نیز باید حول ارزیابی ابزارهایی باشد که برای ساختن شهر مذکور استفاده می‌کنیم و در حالی که جنبش مدرنیستی ملاحظات را در مورد زیبایی‌شناسی و مفاهیم اساسی کارکرد در هسته خود دارد، می‌توان آن را در توانایی برخورد با ابعاد پیچیده‌تر اجتماعی-اقتصادی و سیاسی که به محیط شهری مربوط می‌شود، ناتوان یافت.

شهرسازی، ناگزیر سیاسی و چند رشته‌ای است و در واقع نمی‌تواند از نظر سیاسی بی‌طرف باشد، زیرا شامل مسائل اخلاقی مانند تنازع پیرامون مبارزات بر سر دسترسی به قدرت سیاسی و متباین و متضاد است

جنبش مدرنیستی اغلب به دلیل وسواس آن به ظاهر بتنی، گاهی به طور جدی و گاهی با طنز مورد انتقاد قرار می‌گیرد. این نقد فقط رساله‌ای راجع به مساعد بودن مصالح ساختمانی برای ساختن شهرهای هماهنگ‌تر نیست. انتقاد از وسواس به بتن همچنین انتقاد از گرایش است که از دهه ۱۹۵۰ به بی‌توجهی به آموزه‌های شهری گذشته، غفلت از انواع دیگر مصالح ساختمانی و پوسیده شدن

مراکز تاریخی به نفع ساخت مسکن‌های حومه شهر شکل گرفت. غالباً ردیف‌های بی‌پایان بلوک‌های برج‌های ساختمانی با دسترسی اندک یا بدون دسترسی به خدمات اولیه، بدون تنوع معماری و با تنوع زیبایی‌شناختی محدود یا بدون تنوعی که برای انسان‌ها در ایجاد نقاط مرجع و ارتباط واقعی با محیط ساخته شده ضروری است آنها را احاطه کرده است. این شهرهای غیرارگانیک، مانند اقمار قاهره یا خود شهر برازیلیا، که تجسم کار و فلسفه نمایر است، دو شکست بزرگ پروژه شهری قرن بیستم هستند که زیاده‌روی در روش برنامه‌ریزی شهری را نشان می‌دهند.

ساختن هسته‌های شهری که به گرد کلیسا یا مسجد، میدان و بازار می‌چرخیدند جای خود را به مراکز غیرهسته‌ای داد که به مرکزیت هیچ چیز خاصی ایجاد نشده‌اند. معیار انسانی از دست رفته است و اگر مرکز جدید قابل تشخیصی وجود داشته باشد، آن جاده‌ها و بزرگراه‌ها هستند که خودروها را در خود جای می‌دهند، که اکنون برای رسیدن از نقطه الف به نقطه ب به مقیاس عظیمی که همه چیز برای کاهش نقش عابر پیاده، ساخته شده است که انسان‌ها را از زندگی کاربردی باز می‌دارد، مگر اینکه دائماً توسط نیروی ماشین به آنها کمک شود. خیابان‌های منحنی با ساختمان‌های مستقیم ناگهان جای خود را به خیابان‌های مستقیم با ساختمان‌های تکراری دادند. برج‌های بزرگ مسکن تکثیر می‌شوند و افق و حاشیه شهرها و حتی گاهی مراکز شهری را نیز در اختیار می‌گیرند. به لطف قدیمی هاوسمان، که پاریس را بازسازی کرد و بلوارهای عظیم آن را به وجود آورد و مدعی بود پاریس را به نام ارتقای سلامت و «نظم شهری» بازطراحی کرده است، گونه جدیدی از گتوها در عصر مدرن متولد شد. در این شرایط شهر شهرت خود را از دست می‌دهد و با انجام این کار عملاً به یک کمتر از شهر، به موزاییک‌هایی جدا جدا متشکل از ساختمان‌هایی بدل می‌شود که تعامل منطقی با یکدیگر ندارند. در شهر مدرن، بلوک برج مسکن حاکم است. معماری مدرنیسم غیرانسانی است زیرا این همان چیزی است که همیشه به دنبال آن بوده است. زیبایی‌شناسی به هدف تبدیل

می شود و نه وسیله و ساختمان به چیزی تبدیل می شود که زندگی انسان باید با آن سازگار شود به جای اینکه ساختمان با زندگی انسان سازگار باشد.

روی کاغذ، بسیاری از پروژه های مدرنیستی واقعاً کاربردی، منطقی و از نظر بصری جذاب به نظر می رسند. اما در واقعیت، آنها اغلب گتو تولید می کنند، قشر بندی اجتماعی و تفکیک فضایی را مستحکم می کنند، شهر را تحقیر می کنند و به شیوه ای خراب آبادی بر سر ساکنان آن قد علم می کنند.

معماری مدرنیسم ساخت سریع و استفاده از مصالح ارزان را ترویج می کند. با این حال، در تلاش برای پر کردن کمبود مسکن مشهود در جهان پس از جنگ جهانی دوم، بسیاری از شهرهای غربی محله هایی پر از «مسکن مقرون به صرفه» ساختند که بعداً بر خود چشم اندازها مسلط شدند. ساخت ساختمان های ارزان، غیر انسانی و از هم گسیخته پاسخی به یک مشکل موقتی بود که نتایج فاجعه بار آن بسیار طولانی مدت است. شاید یکی از درس هایی که در اینجا باید آموخت این باشد که ساختن تدریجی، اما بهتر، بر ساختمان هایی با کیفیت کمتر در مقادیر زیاد ارجحیت دارد.

شهرسازی کلاسیک توسعه شهری تدریجی و متفکرانه را ترویج می کند که در آن طراحی اولیه می تواند و باید در نتیجه دانش به دست آمده در طول فرآیند ساخت اصلاح شود. در مقابل، سنت مدرنیستی طرفدار برنامه ریزی سفت و سخت و فرآیند ساخت و ساز ناسازگار است. زمین برای تطبیق با پروژه انتخاب شده است و نه اینکه پروژه برای مطابقت با زمین انتخاب شده باشد.

اما نقد سنت مدرنیستی را نمی توان به ارزیابی نوع شناسی ساختمان ها یا صورت بندی آنها نسبت به یکدیگر محدود کرد. ما باید خود ابزارهای برنامه ریزی را با تمام پیچیدگی هایشان ارزیابی و اصلاح کنیم، برنامه ریزی مشارکتی را بر تکنوکراسی «روشنگرانه» بنا کنیم و توسعه ارگانیک و فزاینده را بر تخریب سازش ناپذیر و ناسازگار ترجیح دهیم. از این گذشته، همانطور که دیوید هاروی (۲۰۰۸، ۱) به ما یادآوری می کند، «این

مسئله که ما چه نوع شهری می خواهیم را نمی توان از این پرسش که خواستار چه نوع پیوندهای اجتماعی، رابطه با طبیعت، سبک زندگی، فناوری ها و ارزش های زیبایی شناختی هستیم جدا کرد. حق شهر چیزی به مراتب بیش از آزادی فردی برای دسترسی به منابع شهری است: این حقی است تا خود را با تغییر شهر تغییر دهیم. علاوه بر این، این یک حق مشترک و نه فردی است، زیرا این دگرگونی ناگزیر به اعمال یک قدرت جمعی برای تغییر شکل فرآیندهای شهرنشینی بستگی دارد. می خواهیم بگویم که آزادی ساختن و بازسازی شهرهایمان و خودمان یکی از ارزشمندترین و در عین حال نادیده گرفته شده ترین حقوق بشر ما است.»

در دنیایی که به سرعت در حال [توسعه] شهرنشینی است و بیش از نیمی از جمعیت جهان در حال حاضر در مراکز شهری ساکن هستند، این پرسش که ما چه نوع شهری را می خواهیم معادل این پرسش است که چه نوع جامعه ای می خواهیم؟ علاوه بر این، نوع شهری که ما داریم و خواهیم داشت، به نوبه خود توسط سنت های معماری و شهرسازی و همچنین ابزارهای برنامه ریزی و برنامه ریزی سرزمینی شکل می گیرد، ابزارهایی که باید انعطاف پذیر و در گفتگوی مداوم با جوامعی باشند که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می دهند.

رد خوانش مالتوسیسم کاملاً مردود و غیراسلامی

حجم شگفت انگیزی از سیاست های برنامه ریزی شهری اکنون به سمت سیاست های ضد رشد مالتوسی و قهقراگرایی تحت پوشش «توسعه پایدار» تنظیم شده اند. دامنه ای ابتکارات «دستور کار ۲۱» که در این زمینه پیشتاز است (اگرچه به هیچ وجه وسعت این سیاست ها را در بر نمی گیرد)، چنین چیزی است و حضور فراگیر آن در تقریباً تمامی جنبه های زندگی مدرن نیز چنین چیز است.

همانطور که در تعریف زیر نشان داده می شود تعریف بنیانی مفهوم پایدار حول شیوه هایی است که توسعه اقتصادی را پیش می برند: «توسعه پایدار، توسعه ای است که نیازهای فعلی را بدون به خطر

انداختن توانایی نسل های آینده برای برآوردن نیازهای خود برآورده می کند» (سازمان ملل، ۱۹۸۷). سازمان ملل استدلال می کند که پایداری را باید با سه رکن متقابل و مکمل آن درک کرد: توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی و حفاظت از محیط زیست (سازمان ملل متحد، ۲۰۰۵).

مفهوم پایدار، به ویژه در جنبه های مربوط به جمعیت شناسی انسانی، به دور از اینکه موضوعی منحصرأ معاصر باشد، جایگاه اصلی را در فرهنگ و باورهای تمدن های باستانی اشغال کرده است. افسانه بابلی آترا هاسیس، اقدامی را به تصویر می کشد که توسط «خدایان» برای کاهش سر و صدای تولید شده توسط بشریت، سر و صدای بیش از حد تولید شده توسط تعداد بیش از حد مردم، از طریق اعمال ممنوعیت ها بر تولید مثل انسان و به طور خاص با اعمال محدودیت بر تولید مثل حقوق باروری زنان طبقات پایین تر به تصویر کشیده شده است (لک، ۲۰۰۱: ۸۳-۸۲). نیاز به زنان نابارور یا زنانی که نوزادان آنها توسط شیاطین دزدیده شده است نیز به عنوان یک عامل مهم برای تعادل زیست محیطی ذکر شده است (لک، ۲۰۱۱: ۱۸۳). بنابراین، ما به وجود اسطوره ای اشاره می کنیم که در آن بعد جمعیتی انسان بر نحوه تعامل آن با محیط خود تأثیر می گذارد، که در این مورد با «سر و صدای بیشتر» نشان داده می شود، اثری که سپس منجر به تحمیل اقدامات مهار جمعیت توسط چهره های مقتدر، در این مورد «خدایان»، می شود. یکی از معاصرترین پیشگامان توجه به پایداری محیط زیست، توماس رابرت مالتوس بود که نظریه او در مورد ازدیاد جمعیت، نسل های متفکران زیست محیطی را هدایت می کرد. نظریات مالتوس در قرن بیست و یکم به دلیل رشد جمعیتی که به سبب پیشرفت های فناورانه ممکن شده است، همراه با افزایش تنش ها پیرامون منابع طبیعی و تشدید درگیری های سیاسی و اجتماعی، اهمیت بیشتری پیدا کرده است. اعلامیه شنیع مالتوس، مبنی بر اینکه «توان جمعیت به قدری از توان زمین در تأمین معیشت انسان برتری یافته است که مرگ زودرس باید به شکلی برای نوع بشر حادث شود» (مالتوس، ۱۷۹۸: ۴۴).

[این دیدگاه] بحث‌های شدیدی در مورد جمعیت‌شناسی و پیامدهای اقتصادی آن ایجاد کرد که به نوبه خود باعث ظهور پارادایم‌های سیاسی مختلف شد. به طور خاص، تز او به تعریف گفتمان کاملی از نهادهایی رسید که در توسعه اقتصادی و اجتماعی تخصص دارند. نگرانی مالتوس در مورد پایداری رشد جمعیت انسانی به سرعت ابعاد سیاسی پیدا کرد (لاهارت، بارتا و باتسون، ۲۰۰۸). در جهان معاصر، زنگ خطر نوماتوسی در سرتاسر طیف سیاسی راست و چپ فراگیر شده است. یکی از مبین‌ترین مورد چنین نگرانی‌هایی جولیان هاکسلی (۱۹۴۷)، اولین مدیر یونسکو و یکی از اعضای موسس صندوق جهانی حیات وحش بود که استدلال می‌کرد «پایین‌ترین اقلشار خیلی سریع تولید مثل می‌کنند. بنابراین... آنها نباید دسترسی بسیار آسانی به امداد یا خدمات درمانی بیمارستانی داشته باشند، مبدا حذف آخرین بررسی انتخاب طبیعی، تولید یا بقای کودکان را بسیار آسان کند. بیکاری طولانی مدت باید زمینه‌ای برای عقیم‌سازی باشد. حمایت آشکار هاکسلی برای عقیم‌سازی و همچنین دسترسی مشروط به مراقبت‌های بیمارستانی به عنوان ابزاری برای مهار جمعیتی، طبق استانداردهای امروز امری وحشتناک است».

نگرانی در مورد افزایش جمعیت همچنین تأثیر عمیقی بر اصلاح نژادی به عنوان یک گرایش شبهه علمی داشته است که یکی از پیشگامان آن فرانسیس گالتون و اهداف رسمی آن بهبود نژاد بشر از طریق کنترل تولید مثل و دستکاری ژنتیکی بود. این روند علمی به نوبه خود عمیقاً بر کشتار نازی‌ها و سیاست‌های نسل‌کشی و همچنین فلسفه سازمان‌های بین‌المللی مانند یونسکو تأثیر گذاشت. همانطور که هاکسلی (۱۹۴۶: ۲۱) اشاره می‌کند: «بنابراین، اگرچه کاملاً درست است که هر سیاست اصلاح نژادی رادیکال برای سال‌ها از نظر سیاسی و روان‌شناختی غیرممکن خواهد بود، برای یونسکو مهم است که ببیند مشکل اصلاح نژادی با بیشترین میزان بررسی می‌شود و اذهان عمومی از مسائل مورد بحث آگاه شود، به طوری که آنچه اکنون غیرقابل

تصور است، حداقل ممکن است قابل تأمل باشد.

گزارش «محدودیت‌های رشد» باشگاه رم در سال ۱۹۷۲ با استفاده از این استدلال که رشد جمعیت تصاعدی است در حالی که پیشرفت‌های فناورانه و افزایش ظرفیت پاسخگویی به نیازهای جمعیت رشدی خطی دارد، محوریت پارادایم مالتوسی را بازیابی کرد. در این زمینه، نه تنها توسعه اقتصادی به عنوان یک عامل اصلی در نظر گرفته می‌شود، بلکه عامل انسانی به عنوان یک کل در چارچوب مسئله [توسعه] پایدار مطرح است. همانطور که کینگ و اشنايدر (۱۹۹۳: ۱۱۵) ذکر کرده است: «در جستجوی دشمن جدیدی که ما را متحد کند، به این ایده رسیدیم که آلودگی، تهدید جهانی گرم شدن هوا، کمبود آب، قحطی و مواردی از این دست مناسب است. در مجموع و در تعاملات خود، این پدیده‌ها تهدید مشترکی را تشکیل می‌دهند که همستگی تمامی افراد را می‌طلبد. اما در تعیین این موارد به عنوان دشمن، در دامی می‌افتیم که قبلاً درباره آن هشدار داده‌ایم، یعنی اشتباه گرفتن علائم با علل. همه این خطرات ناشی از مداخله انسان است و تنها با تغییر نگرش و رفتار است که می‌توان بر آنها غلبه کرد. پس دشمن واقعی، خود بشریت است.» این مفهوم یک بعد راهبردی به موضوع [توسعه] پایدار می‌افزاید و تصریح می‌کند که انسجام اجتماعی باید از این تصور رایج ناشی شود که پایداری زیست‌محیطی تنها از طریق نبرد علیه خودمان ایجاد می‌شود. یک کل به عنوان بزرگترین دشمن خود. شناسایی یک دشمن مشترک اغلب به عنوان وسیله‌ای برای تقویت یک گروه خاص، تثبیت هویت آن و جلب آن به سوی مجموعه‌ای از اقدامات مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما این مفهوم نشان می‌دهد تنها از طریق شناسایی خود به عنوان دشمن، چه به صورت فردی و چه جمعی، می‌توان یک هدف سیاسی مشترک را یافت. از یک طرف، این مفهوم نشان دهنده انطباق سوالات و جود از مشارکت فردی به مقیاس جمعی با استفاده از بحث در مورد پایداری و بوم‌شناسی است. به این معنا، بحث مربوط به بوم‌شناسی، با پیشنهاد اینکه فرد باید با معرفی خود به

عنوان دشمن، هدف پیدا کند، بعدی تقریباً متافیزیکی حاصل می‌کند که این ایده سیسرو را تکرار می‌کند که می‌گوید «انسان بدترین دشمن خود است». با این حال، میزان استفاده از این مفهوم توسط عوامل سیاسی مخرب باید کاملاً آشکار باشد زیرا می‌توان از آن برای مشروعیت بخشیدن به سیاست‌های ظالمانه و ناعادلانه استفاده کرد که در نهایت به نفع کسانی است که آنها را هدایت می‌کنند.

بنابراین، می‌توان بسیاری از مفاهیم باشگاه رم را به عنوان ایده‌های نوماتوسی تعریف کرد. با این حال، یکی از متغیرهایی که از زمان مالتوس به شدت تغییر کرده است، تغییری که او نمی‌توانست آن را پیش‌بینی کند، پیشرفت‌های فناورانه بود که بر خلاف دیدگاه مالتوس، نه به صورت خطی، بلکه به صورت تصاعدی تکامل یافته است. راهی که «ظرفیت تحمل زمین»، یعنی ظرفیت سیاره ما برای اسکان بیشتر و بیشتر ساکنان را افزایش می‌دهد. همانطور که توسط سیمون و کان، به نقل از آلجییکا (۲۰۰۹: ۷۵) ذکر شده است: «نتیجه‌گیری‌های ما اطمینان‌بخش است، اگرچه دلیل بر رضایت نیست. مشکلات جهانی ناشی از شرایط فیزیکی (که از مشکلات ناشی از شرایط نهادی و سیاسی متمایز می‌شود) همیشه امکان‌پذیر است، اما احتمالاً در آینده نسبت به گذشته کمتر فشار خواهد آورد. فشارها بر محیط، منابع و جمعیت در حال کاهش است و با گذشت زمان تأثیر کمتری نسبت به حال حاضر بر کیفیت زندگی انسان در سیاره ما خواهد داشت. به دلیل افزایش دانش، «ظرفیت حمل» زمین در طول دهه‌ها، قرن‌ها و هزاره‌ها به حدی افزایش یافته است که اصطلاح «ظرفیت حمل» اکنون دیگر معنای مفیدی نیست. این روندها به شدت حاکی از بهبود و غنی‌سازی تدریجی پایگاه منابع طبیعی زمین و بخش بشری روی زمین است.»

برساخت شهر گرایی اسلامی و نفی ضد شهر آناشیت بدوی گرا

یکی دیگر از آفت‌های شهرسازی مدرن، اتحاد نامقدس بین بخش‌های بیشتری از جنبش توسعه پایدار و آناشیت -بدوی گرایان واپس‌گرا است. این نیروها

سازه‌ها صرفاً متعلقات آن هستند.

به سوی شهر اسلامی مدرن (ونه شهر) مدرنیست

آیا جالب نیست که اسلام، که اغلب به عنوان دین بادی‌نشینان عرب صحراگرد و برای آنها در نظر گرفته می‌شود، در متن مرجع خود، قرآن مجید، سوره‌ای زیبا دارد که شهر را با بار مثبت آشکاری که به معنای واقعی کلمه، به نام آن خوانده می‌شود، (سوره بلد)؟ این سوره اغلب به عنوان قصیده‌ای برای شهر مقدس مکه تفسیر می‌شود، اگرچه می‌توان آن را به عنوان خلاصه‌ای مختصر از اصول بنیانی اسلامی همراه با قصیده‌ای از مفهوم شهر دانست. این بخش (با استفاده از ترجمه بین‌المللی صحیح و حذف ضمایم اغلب غیر سازنده) می‌فرماید:

«نه، سوگند به این شهر

در حالی که تو در آن جای داری

و سوگند به پدر و آنچه زاده است؛

همانا ما انسان را در رنج و زحمت آفریدیم

آیا گمان می‌کند که هرگز کسی بر او دست نیابد؟

می‌گوید: ثروت فراوانی را تباه کرده‌ام

آیا گمان می‌کند که هیچ کس او را ندیده است؟

آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟

و یک زبان و دو لب؟

و او را به راه خیر و شر هدایت نکردیم؟

پس شتابان و با شدت به آن گردنه سخت وارد نشد؛

و تو چه می‌دانی آن گردنه سخت چیست؟

آزاد کردن برده،

یا طعام دادن در روز گرسنگی و قحطی،

به یتیمی خویشاوند،

یا مستمندی خاک‌نشین؛

علاوه بر این، از کسانی باشد که ایمان آورده‌اند و یکدیگر را به صبر و مهریانی سفارش کرده‌اند؛

اینان سعادت‌مندانند؛

و کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند، آنان شقاوت‌مندانند

بر آنان آتشی سرپوشیده احاطه دارد».

پس یک شهر اسلامی چگونه خواهد بود؟ اولاً، شهر مدرن اسلامی باید

آینده‌نگر باشد. اگرچه ممکن است این

همانطور که من نیز اشاره می‌کنم (سیلوا جورداو، ۲۰۱۸: ۱۵۶):

«همانطور که می‌بینیم، نه تنها ناعادلانه است که بگوییم شهرها لزوماً خرد کننده روح و ضد معنویت هستند، بلکه می‌توانیم فراتر رفته و بگوییم که شهرها ذاتاً معنوی هستند». همانطور که استاکول ذکر می‌کند:

«شهرهای باستانی بنا به تعریف، دینی و الهیاتی بودند. تقریباً تمامی آنها دارای مکان‌های مقدس، زیگورات، معابد یا زیارتگاه‌های مقدس در مکانهای مرکزی شهر بوده‌اند» (۲۰۱۵:۱۰).

«شهرهای باستانی بنا به تعریف، دینی و الهیاتی بودند؛ تقریباً تمامی آنها دارای مکان‌های مقدس شامل زیگورات، معابد یا زیارتگاه‌های مقدس در مکان‌های مرکزی شهر بوده‌اند»

گفتن اینکه شهر در درجه اول یک پدیده دینی است، حتی با تجربه‌ترین شهرنشینان را شگفت‌زده خواهد کرد. با این حال، این ظرفیت بنای اولیه، معبد آریدو، که برخی ادعا می‌کنند اولین شهر در تاریخ بشریت بوده، برای جذب بازدیدکنندگان و سپس ایجاد تمایل مردم به زندگی در نزدیکی آن بود که در نهایت منجر به شکل‌گیری اولین مرکز شهری قابل تشخیص شد (لک، ۲۰۰۱). این معبد پدیده‌ای را ایجاد کرد که اعضای جوامع کشاورزی را به یک مکان واحد می‌کشاند: بنابراین، نیروی گرانشی مکان‌های دینی بر تراکم جمعیتی مقدم بود و نیاز به تراکم، مقدم بر ساخت زیرساخت‌هایی بود که می‌توانست آن را در خود جای دهد. در شهر اولیه، معبد اولین و اصلی‌ترین ساختمان است و سایر

ترکیب خاصی از ضد شهرنشینی را به وجود می‌آورند که شهر را ذاتاً منفی می‌بینند و به طور خاص، آن را به عنوان ضد طبیعت انسانی، خردکننده روح، ذاتاً سرکوبگر، ناپاکی‌ناگزیر و شاید اشتباه‌ترین مفهوم همه‌جا حاضر ضد شهری در اینکه «شهر و الگوی شهری روی هم رفته غیر بوم‌گرا» است. رد تمامی این ایده‌ها بسیار آسان است، اما تا آنجا که به هدف اصلی این بخش - یعنی بر ساخت محورهای فلسفی که می‌توانیم شهرهای مدرن اسلامی را مبتنی بر آنها بسازیم - مربوط می‌شود، جالب توجه‌ترین مورد همانطور که قبلاً انجام داده‌ام (سیلوا جورداو، ۲۰۱۸: ۱۵۵)، این است که برخی از دیدگاه‌های ضد شهری که در فرهنگ عامه مدرن نفوذ کرده است، در واقع از متون باستانی مانند کتاب مقدس آمده است:

«همچنین باید به مفاهیم دینی نهفته‌ای توجه داشت که اغلب در آثاری فراوان است که از ضد شهرنشینی حمایت می‌کنند. کتاب مقدس [مسیحیان] در موارد متعددی شهرها را به عنوان منجلا ب گناه و لعنت به تصویر می‌کشد. در ناخودآگاه جمعی ما، همه‌ی شهرها را می‌توان کپی «بابل بزرگ، مادر شناخت‌های زمین» دانست».

همانطور که کروک (۱۹۹۷: ۳) اشاره کرده است:

«در کتاب مقدس [مسیحیان] شهرها، مانند انسان‌ها، با واژه‌های خیلی خوبی تعریف نشده‌اند. ریشه آنها در گناه، عصیان و خشونت است و در همین راستا نیز توسعه یافته‌اند. آنها قانون ظلم، فساد، خونریزی و همچنین بت‌پرستی و فسق بوده‌اند».

اگرچه بسیاری اشاره کرده‌اند که ساده‌لوحانه و حتی نادرست است که بگوییم کتاب مقدس [مسیحیان] فقط شهرها را به صورت منفی نشان می‌دهد (برای مثال به پاکسن، ۱۹۹۴ و استاکول، ۲۰۱۵ مراجعه کنید)، اما منصفانه است که بگوییم برخی از معانی منفی که با شهرها مرتبط شده است در کتاب مقدس [مسیحیان] تکامل یافته و در فرهنگ عامه در طول اعصار باز تولید شده است.

رابطه بین شهرها و ادیان و تجربه دینی بسیار ظریف‌تر است، با این حال،

یک نکته جزئی به نظر برسد، اما اینطور نیست.

ثانیاً شهر اسلامی البته که باید به خوبی اسلامی باشد. اگرچه این امر ممکن است در نظریه بدیهی به نظر برسد، اما در عمل، به این معنی است که ما باید تلاش کنیم تا ارزش‌ها و مفاهیم اسلام را در بافت شهر لحاظ کنیم.

ثالثاً، تمایز بین نوع شهرهایی که در حال حاضر و در طول تاریخ در تمدن‌های اسلامی داشته‌ایم و نیز شهرهایی که مسلمانان در آنها اکثریت هستند یا در آنها اکثریت خواهند شد بسیار مهم است و بخشی از چشم‌انداز برنامه‌ریزی شهری واقعاً اسلامی است یا خواهد بود. اگرچه ملاحظات ما در مورد شهر اسلامی را نمی‌توان به طور کامل از ملاحظات مربوط به آنچه مسلمانان در مسیر شهرسازی در گذشته و حال انجام داده‌اند جدا کرد، اما باید فراتر رفت و جاه‌طلب‌تر بود و شهر اسلامی را به عنوان وسیله‌ای واقعی در نظر گرفت که از طریق آن ماهیت اصلی فلسفه اسلام شکل فیزیکی شهری و همچنین عرصه اصلی برای زندگی جامعه اسلامی آرمانی است. بنابراین شهر اسلامی باید تجسمی از خود اسلام باشد.

یکی از بزرگ‌ترین مسائل توسعه شهری در جهان اسلام این است که هر چند با تاخیری چند دهه‌ای، برخی از شیوه‌های مدرنیستی را می‌پذیرد که در جهان غرب از جایی که آمده و برای اولین بار پیشگام آن بوده است، کنار گذاشته یا محدود می‌شود. در حالی که غرب در حال پذیرش شهرسازی جدید است که مشخصه آن منطقه‌بندی شهری متنوع‌تر پرشکن است که دسترسی نزدیک‌تر به کاربری‌ها و فعالیت‌های مختلف را امکان‌پذیر می‌کند، محدودیت و وسایل نقلیه به نفع محله‌های قابل پیاده‌روی بیشتر همراه با افزایش سیاست‌های مشارکتی و ابزارهای دموکراتیک، شهرنشینی پرسرعتی که در سراسر جهان اسلام مشاهده می‌شود، هنوز هم دامنه‌ای محدود دارد و عمدتاً توسط برنامه‌ریزی فوق متمرکز و رویکردهای مدرنیستی به منطقه‌بندی و مقیاس ساختمان هدایت می‌شود. اگرچه نمی‌توان نیاز به توسعه زیرساخت‌های کلیدی را نادیده گرفت، که اغلب باید

با رویکردی فن‌سالارانه و متمرکز هدایت شود، با این حال ممکن است یک رویکرد متعادل‌تر نه تنها در میان مدت و بلندمدت موفقیت آمیزتر باشد، بلکه همچنین می‌تواند موفقیت آمیزتر نیز باشد. در حفظ برخی از جنبه‌های مثبتی که هنوز در شهرهای اسلامی، به‌ویژه در مراکز شهرهای تاریخی قدیمی در سراسر جهان اسلام می‌یابیم، راه درازی در پیش داریم.

یکی از بزرگ‌ترین مسائل توسعه شهری در جهان اسلام این است که هر چند با تاخیری چند دهه‌ای، برخی از شیوه‌های مدرنیستی را می‌پذیرد که در جهان غرب از جایی که آمده و برای اولین بار پیشگام آن بوده است، کنار گذاشته یا محدود می‌شود

تخریب این مراکز شهری تاریخی به نفع برنامه‌ریزی مدرنیستی و معماری بی‌رحمانه دنبال می‌شود، دقیقاً مانند نقشه دیوانه‌وار لوکوربوزیه برای تخریب مرکز پاریس به نفع بلوک‌های ساختمانی عظیم مدرنیستی که خوشبختانه عملی نشد، کشتن غازی است که تخم‌طلائی به ارمغان می‌آورد. البته مهم‌ترین مورد در این زمینه، مراکز شهری قدیمی و به اصطلاح مدینه‌هایی است که اغلب با خیابان‌های پاریس و هلالی شکل، عمود سازی نسبتاً محدود و نزدیکی به تجارت، غنای فراگیری دارد که ما هنوز از آن برخورداریم و باید آن را به هر قیمتی در سراسر جهان شهری اسلام حفظ کنیم. روند نگران‌کننده دیگر، مفهوم ساختن شهرها از صفر واقعی است. اگرچه برخی

از نمونه‌ها، مانند برخاستن باورنکردنی دبی از یک مکان تقریباً متروکه به یک کلان شهر در سطح جهانی، نمی‌توانند و نباید به طور کامل نادیده گرفته شوند، همچنین مهم است توجه داشته باشیم که ساختن شهرها از صفر خطرات شهری و اقتصادی به همراه دارد. طرح عربستان سعودی برای یک کلان شهر کاملاً جدید نئوم، شاید بهترین نمونه از یک رویکرد برنامه‌ریزی شهری است که به جای اصلاح آنچه در حال حاضر وجود دارد، از ساخت جدید حمایت می‌کند. این رویکرد ممکن است برای عربستان سعودی، که دارای جمعیت نسبتاً پایین و تراکم جمعیت شهری، همراه با قدرت مالی باورنکردنی است، به خوبی قابل اجرا باشد، با این حال، اکثریت جهان اسلام بهترین تلاش را برای استفاده از منابع مالی محدود خود و سرمایه‌گذاری تدریجی برای بهبود مناظر شهری از پیش موجود انجام می‌دهند. این امر به ویژه در شهرهای بزرگ و کلان شهرها در سراسر جهان اسلام که نیاز مبرمی به توسعه زیرساخت‌های کلیدی مانند تأسیسات عمومی پایه، مدارس، بیمارستان‌ها، تصفیه آب، سیستم‌های تأمین و فاضلاب دارند، صادق است. بهبود مناطقی که قبلاً مسکونی شده‌اند می‌تواند دشوار باشد، به‌ویژه در مراکز شهری بسیار متراکم، با این حال هنوز بسیار کارآمدتر از ساختن همه چیز از ابتدا است.

نه تنها کاملاً واضح است که ساختن شهرهای کاملاً جدید از ابتدا بسیار گرانتر است، بلکه می‌توانیم دریابیم که پروژه‌های موجود از این دست مانند موردی که در طرح مصر وجود دارد، چیزی غیر از رفاه شهروندان را در نظر دارند. مصر سودای یک پایتخت کاملاً جدید را دارد؛ با توجه به اینکه قاهره همچنان یکی از شلوغ‌ترین و مشکل‌سازترین کلان شهرها در جهان است و با در نظر گرفتن این موضوع، بیشتر استفاده از بودجه عمومی برای آسایش طبقه حاکم است که ترجیح می‌دهد به دور از جمعیت باشد. با توجه به وضعیت کلی زیرساخت‌های پایتخت کنونی، این سرمایه‌گذاری جدید را چیزی جز معجون نفرت‌انگیز غفلت شهری و مصلحت‌های سیاسی انحرافی نباید دید. جالب است بدانید که اندونزی،

- City. Penguin Books, London.
- MALTHUS, Thomas. (1798). An Essay on the Principle of Population. St. Paul's Church-Yard, London. Available: <http://129.237.201.53/books/malthus/population/malthus.pdf>
- SILVA JORDÃO, João. (2012). Niemeyer e o Legado do Movimento Modernista (Niemeyer and the Legacy of the Modernist Movement). Available: <https://casadasaranhas.com/2012/12/06/niemeyer-e-o-legado-do-movimento-Modernista/>
- SILVA JORDÃO, João. (2013). Urbanismo de Fachada. Available: <https://casadasaranhas.com/2013/03/04/o-urbanismo-de-fachada/>
- SILVA JORDÃO, João. (2018). Beyond Self-Hating Urbanism – Identifying a Common Pathology. Conference: PHI 2018, Ponta Delgada. (Article published). Modernity, Frontiers and Revolutions. Eds. Kong, Mario S. Ming and Montes, Mario do Rosário. CRC Press, Taylor and Francis Group, London. ISSN: 2161-3907.
- STOCKWELL, Clinton. (2015). The Enchanting City: Theological Perspectives on the City in Post-modern Dress. 10.13140/RG.2.1.3403.6966, Available: https://www.researchgate.net/publication/281409458_The_Enchanting_City_A_Biblical_Theology_of_the_City
- UNITED NATIONS. (1987). Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. United Nations, New York. Available: <http://upload.wikimedia.org/wikisource/en/d/d7/Our-common-future.pdf>
- UNITED NATIONS. (2005). World Summit Outcome. United Nations, New York. Available: http://globalr2p.org/media/pdf/WSOD_2005.pdf
- THE HOLY QURAN, Saheeh International

References

- ALIGICA, Paul Dragos. (2009). Julian Simon and the 'Limits to Growth' Neo-Malthusianism. The Electronic Journal of Sustainable Development, (2009) 1(3). Available: http://mercatus.org/sites/default/files/publication/JULIAN_AND_THE_LIMITS_TO_GROWTH_NEO-MALTHUSIANISM.pdf
- CROOK, Andrew. (1997). The City in the Bible: A Relational Perspective, Jubilee Centre. Available: <http://www.jubilee-centre.org/wp-content/uploads/1997/07/City-in-the-Bible.pdf>
- HARVEY, David. (2008). The Right to the City. New Left Review, Available: <http://urban-uprising.org/sites/default/files/files/righttothecity.pdf>
- HUXLEY, Julian .S. (1946). Unesco, its Purpose and its Philosophy. UNESCO. Available: <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000681/068197eo.pdf>
- HUXLEY, Julian .S. (1947). Man in the Modern World. Chatto & Windus, London. Available: <http://archive.org/details/ManInTheModernWorld>
- KING, Alexander and SCHNEIDER, Bertrand. (1993). The First Global Revolution- A Report by the Council of the Club of Rome. Orient Longman Limited, Bombay.
- JACOBSON, Diane. (1994). The City in the Bible: Implications for the Urban Ministry. Word and World Volume XIV (4), pp: 395-401. Available: https://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/14-4_City/14-4_Jacobson.pdf
- LAHART, Justine, BARTA, Patrick and BATSON Andrew. (2008). New Limits to Growth Revive Malthusian Fears. The Wall Street Journal, New York. Available: <http://www.cwu.edu/~wassellc/ECON%20462/New%20Limits%20to%20Growth%20Revive%20Malthusian%20Fears%20-%20WSJ.pdf>
- LEICK, Gwendolyn. (2001). Mesopotamia, the Invention of the

پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان جهان، نیز در حال ساخت یک پایتخت جدید است؛ البته با استفاده از این منطق که پایتخت فعلی آن، جا کارتا، به معنای واقعی کلمه در حال غرق شدن است، در حالی که پاکستان با انتقال پایتخت خود از کراچی به پایتخت نوساز اسلام‌آباد دقیقاً همین کار را انجام داد.

در پایان، شاید قریب‌الوقوع‌ترین اولویت در برنامه‌ریزی شهری و سیاست‌های شهری در جهان اسلام، اطمینان از استفاده منابع مالی محدود برای بهبود و ایجاد مناطق متراکم شهری موجود است که نیاز مبرمی به زیرساخت‌ها و توسعه دارند. علاوه بر این، در عین حال که رد دخالت‌های ضد ناتالیست و مالتوسی که محور مفاهیم و سیاست‌های سازمان‌های فراملی شده‌اند، باید به عنوان یک الزام اخلاقی تلقی شود، پذیرفتن جمعیت بزرگ نیز باید به‌عنوان یک وظیفه تلقی شود تا تحمل زحمت اضافی. در نهایت، توسعه شهری اسلامی باید از اشتباهات توسعه شهری غربی، مانند برنامه‌ریزی بیش از حد متمرکز و صلب مدرنیستی عبرت بگیرد، نه اینکه آنها را در حالی که به نظر می‌رسد خود غرب در حال عبور از آن است، تکرار کند.

یادداشت‌نویسنده

برخی از بخش‌های این متن از اثر اصلی من در ویلاگ پرغالی زبانم، خانه‌ی عنکبوت‌ها، الهام گرفته یا ترجمه شده است (سیلوا جورداو، ۲۰۱۲ و ۲۰۱۳)، در حالی که برخی از مفاهیم از اثر دانشگاهی خودم به نام «فراتر از شهرسازی از خود متنفرد...» (سیلوا جورداو، ۲۰۱۸) اقتباس شده‌اند و این متن به دلیل منحصربه‌فرد بودن و ارتباط آن با موضوع این مقاله خاص به طور گسترده نقل شده است.

ژوانو سیلوا جورداو مسلمان نوکیش، فعال سیاسی و دانشجوی دکترای شهرسازی است. او علاقه خاصی به تلاش برای تحلیل مسائل مدرن با استفاده از پارادایم جاودانه اسلام دارد. او در فعالیت‌های خود علاقه خاصی به مطالعه مکانیسم‌هایی دارد که امکان تولید شهرهای عادلانه‌تر را فراهم می‌کند و مکانیسم‌هایی را برای عمودی‌سازی تدریجی مراکز شهری توسعه می‌دهد.

ترجمه‌ناپذیری قرآن: نمونه‌هایی از سوره فاتحه

بی‌نظیری قرآن کریم از اعتقادات شرعی مسلمانان است. قرآن نشان دهنده اوج فصاحت کلامی است. بنابراین، مترجمان و زبان‌شناسان چگونه می‌توانند به وظیفه‌ی دستیابی به معنای دقیق متن عربی بدون به خطر انداختن مفاهیم واقعی آن عمل کنند؟ **نظیمة ضجی** برخی از مشکلات را برجسته می‌کند.

از نظر مسلمانان، قرآن کلام خداوند و بیان شده به زبان عربی است - زبانی که باری تعالی آن را برای نزول برگزید. قرآن شامل انواع مختلفی از گفتار، از جمله پرستش، بخش‌های عبادی، داستان‌های روایی، پندها و دستورالعمل‌هایی است که به دو سبک زبان تحت‌اللفظی و کنایه‌ی بیان می‌شوند. قرآن به عنوان متنی در بالاترین درجه بلاغت، چالشی جدی برای مترجمان و زبان‌شناسان ایجاد می‌کند، زیرا ویژگی‌های سبکی، زبانی و بلاغی و آرایه‌های ادبی بسیار مانند استعاره، نظم، مجاز، کنایه، ترجیع، تعدد معانی، مجاز مرسل، تشبیه، ترادف و تجانس را به کار می‌گیرد.

حتی برای اعراب غیر مسلمان، قرآن کتابی است که زبان عربی را به بهترین شکل بیان می‌دهد، زیرا کل قواعد زبان عربی مبتنی بر آن است و برای دیدن آرایه‌های ادبی تأثیرگذار آن، چه از نظر املائی و چه از نظر واج‌شناسی و معنی آن درک زبان عربی ضروری است. برای خواننده‌ای که از چنین توانی برخوردار نیست، مترجم تنها می‌تواند اصل پیام قرآن را به زبان مقصد منتقل کند، اما از ویژگی‌های سبکی [متن] اصلی پیروی نمی‌کند.

ناگفته نماند که چون عربی با انگلیسی تفاوت دارد، این امر متضمن آن است که قرآن عربی برابر با ترجمه انگلیسی آن نیست. بر این اساس، عباراتی

مانند ترجمه «معنای قرآن» و «ترجمه ترجمه‌ناپذیر» معمولاً در نوشته‌های ترجمه قرآن به کار می‌رود. هر عبارت به شیوه خود دلالت بر این دارد که تبدیل قرآن به یک زبان خارجی با دقت کافی با مشکلات زبانی بسیاری همراه است، زیرا هیچ دو زبانی چه در معنای داده شده به نمادهای مربوطه و چه در نحوه چیدمان این نمادها یکسان نیستند. در عبارات و جملات هنگام ترجمه معنای قرآن کریم به انگلیسی مشکلات لغوی، نحوی و معنایی به وجود می‌آید. مترجمان اغلب به فقدان یا غیاب «معادل» برخی اصطلاحات اسلامی اشاره می‌کنند و مترجم را مجبور می‌کنند که آنها را به صورت ارتباطی بیان کند. بنابراین، ترجمه‌ناپذیری متون نتیجه طبیعی تفاوت‌های بین زبان‌ها در سطح زبان‌شناسانه است. ریخت‌شناسی، ساختار و دستور زبان [زبان‌های مختلف] اغلب آن قدر متنوع است که امکان معادل‌سازی در این سطوح عملاً غیرممکن است. ترجمه‌ناپذیری نیز نتیجه تفاوت‌های زمانی بین ظاهر متن اصلی و ترجمه آن است و ممکن است به همین دلیل باشد که همانطور که خوانش ما از یک متن خاص می‌تواند قدیمی شود، بسیاری از ترجمه‌ها نیز منسوخ می‌شوند. در هر صورت، وظیفه این مقاله بررسی تئوری ترجمه و جستجوی سخت‌آموز برای «تعالل» بین زبان‌ها نیست، موضوعی که

دهه‌ها در حوزه ترجمه به شدت مورد بحث بوده است.

با این حال، آنچه این مقاله امیدوار است محقق کند، نشان دادن برخی مشکلات لغوی، نحوی و معنایی است که با مثال‌هایی از مفاهیم و آیات سوره فاتحه - سوره آغازین قرآن و یکی از مواردی انجام می‌شود که همانطور که در هر دعای متعارفی می‌خوانیم و ترجمه یا معنای آن را از پیش به خوبی می‌شناسیم، هر روز حداقل ۱۰ بار بیش از هر چیز دیگری بر زبان ما جاری است. ما سوره [فاتحه] را به ترتیب [آیات] مرور خواهیم کرد ۴ تا ۵ نکته ظریف بنیانی آن را برجسته می‌کنیم که مخصوصاً مربوط به خداوند و صفات او است که در نهایت در ترجمه گم می‌شوند، مگر اینکه از زبان عربی آگاهی داشته باشیم. هدف من نشان دادن این موضوع است که چگونه ترجمه‌های انگلیسی نمی‌توانند تفاوت‌های ظریفی را که از معنای ریشه‌ای [۱] این کلمات می‌آیند، به تصویر بکشند. برای چنین کاری، تفسیر یا تأویل سوره هم که به خودی خود چند صد صفحه را پر می‌کند کارآمد نیست.

در راستای هدف این مقاله، من از سه مورد از محبوب‌ترین ترجمه‌های مورد استفاده در مطالعات دانشگاهی استفاده می‌کنم که عبارت‌اند از: قرآن: ترجمه‌ای جدید اثر محمد عبدالحلیم، ترجمه لفظ به لفظ قرآن علی‌قلی قرایی و ترجمه پیکتال

از قرآن مجید. هدف در اینجا نه مقایسه ترجمه‌ها با یکدیگر و نه نقد واژه‌های انتخابی مترجمان محترم است، بلکه صرفاً نشان دادن این موضوع است که با کاوش عمیق‌تر در ریشه‌های عربی این کلمات و عبارات چگونه - با وجود مهارت و قابلیت زبان‌شناختی مترجمان ترجمه‌های انگلیسی به سادگی نمی‌توانند ماهیت آنها را درک کنند. و در نتیجه چگونه این وضعیت می‌تواند به نوبه خود بر اعمال عبادی ما تأثیر بگذارد و چقدر ضروری است که متن را مستقیماً به زبان عربی بخوانید و درک کنید.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِه نام خداوند بخشنده بختايشگر
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بخشنده و بختایشگر است.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

(خداوندی که) صاحب روز جزا است.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

(پروردگارا) تنها تو را می‌پرستیم و تنها از

تو یاری می‌جوییم.

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

ما را به راه راست هدایت فرما!

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

راه کسانی که آنان را مشمول نعمت خود

ساختی،

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

نه راه کسانی که بر آنان غضب کردی و

نه گمراهان!

(ترجمه علی قلی قزایی)

الْحَمْدُ (ستایش)

هر سه مترجم این کلمه آغازین را به «ستایش» یا «تمام ستایش‌ها» ترجمه کرده‌اند، کلمه‌ای که در بیان معنای کامل کلمه حمد که در واقع ترکیبی از حمد و سپاس است، قصور می‌ورزد. وقتی کسی این عبارت را می‌خواند، هم در حال حمد و سپاس خداوند است و هم از نعمت‌ها و خوبی‌های زندگی‌اش سپاسگزاری می‌کند و هم برنامه‌های خداوند را برای او تمجید و تایید می‌کند؛ حتی در صورتی که [موضوع ستایش] بر خود [افراد ستایشگر] موضوعیت نداشته باشد.

با این اوصاف، برخی از علمای زبان و تفسیر مانند طبری نیز بر این نظر بوده‌اند که حمد و سپاس دو روی یک سکه و معنای شکرگزاری است، در حالی که برخی دیگر بین آن دو تفاوت قائل شده و بر اساس آن به صلاح می‌دانند اقسام احسانی که انسان به آن دلیل حمد می‌کند، یا اینکه حمد به صورت زبانی بیان می‌شود یا در دل احساس می‌شود، یا اینکه حمد برای صفات ذاتی خداوند یا اعطای نعمت‌های او بوده است و غیره منفک شود. هیچ یک از علما در طول اعصار، شکر و سپاس را از تعریف اولیه کلمه حمد مستثنی نکرده‌اند. بنابراین، نکته نهایی این است که کلمه «ستایش» در انگلیسی به سادگی بیانگر یا متبادر کننده قدردانی و شکرگزاری را که کلمه عربی «حمد» به طور طبیعی در درون خود گنجانده است و باید از ما به سوی خالقمان جاری شود در بر نمی‌گیرد.

الله (خداوند)

الله، کلمه رایج عربی برای خداوند است. در زبان انگلیسی، این کلمه به طور کلی در اشاره به خدای اسلام به کار می‌رود - همان خدایی که توسط هر سه دین ابراهیمی و سایر ادیان توحیدی پرستش می‌شود. تصور می‌شود که این کلمه عمدتاً از طریق قبض واژه‌ی «ال ایلاه» به معنای «خدا» گرفته شده است و از نظر زبانی با کلمات آرامی الاه و (آلاها) و کلمه عبری ال (الوهیم) به عنوان خداوند مرتبط است. وقتی صحبت از ریشه‌شناسی کلمه الله می‌شود، این موضوع نیز به طور گسترده توسط فیلسوفان کلاسیک عرب مورد بحث قرار گرفته است. برخی معتقد بودند که ریشه الله لا - یا -ها است: [به معنای] علی و بلند مرتبه بودن. دیگران [ریشه] آن را وا-لا-ها می‌دانند: [که به معنای] شیفتگی یا از دست دادن عقل است. اکثر علما بر این عقیده بوده‌اند که [این واژه] از «آ-لا-ها» آمده است که خود معنای مختلفی را در بر می‌گیرد: عبادت کردن، حیران شدن، سرگشتگی و محافظت شدن. یعنی مشتقات کلمه الله تمامی این معانی را نیز شامل شده است: موجودیتی که حواس را حیران می‌کند، در حالی که شایسته عبادت و [نیز] پشتیبان است. مجموع همه

این ریشه‌ها، تعریف دقیق «خدا» را ارائه می‌دهد تا به ما کمک کند که ایده و درک بهتری از کسی داشته باشیم که نمی‌توان آن را مفهوم سازی کرد. متأسفانه واژه «خدا» در انگلیسی، برای برانگیختن احساسات مشابه حیرت در برابر موجودیتی بسیار کامل و شایسته پرستش و پناه بردن به آن، کاربرد چندانی ندارد، زیرا [چنین ویژگی‌هایی] اغلب نادیده گرفته می‌شود و معنای رفیع آن از طریق استفاده روزمره فراموش شده است.

نکته قابل ذکر در اینجا، ضمیر هُو است که غالباً خداوند برای اشاره به خود در قرآن به کار می‌برد و به «او» ترجمه شده است. چرا از ضمیر مذکر هُو برای اشاره به خدایی استفاده می‌شود که فراتر از هر ویژگی انسانی از جمله جنسیت است؟ در حالی که بحث ما پیرامون دو کلمه حمد و الله مربوط به لغت و ریشه‌شناسی آنها بود، بحث جنسیت ریشه در دستور زبان عربی یا بهتر بگوییم صرف و نحو به طور کلی دارد.

زبان‌شناسان مدرن بین جنسیت طبیعی و جنسیت دستوری تمایز قائل می‌شوند. جنسیت طبیعی توسط ویژگی‌های زیستی تعیین می‌شود: حیوانی که اندام جنسی نر دارد به طور طبیعی مذکر است و حیوانی با اندام جنسی ماده به طور طبیعی مونث است. با این حال، جنسیت دستوری، توسط قرارداد زبان و نه ویژگی‌های زیستی تعیین می‌شود. برای درک واضح تمایز بین جنسیت طبیعی و دستوری، باید زبان‌هایی مانند فرانسوی، اسپانیایی یا عربی را بررسی کرد، که در آن حتی اگر اسامی جنسیت طبیعی نداشته باشند همیشه از نظر دستوری مذکر یا مؤنث هستند.

به عنوان مثال، مزون (به فرانسوی به معنای «خانه») از نظر دستوری مؤنث است، از این رو با همان ضمیری که برای «شارلوت» یا «ایلا» استفاده می‌شود، یعنی ال (واژه فرانسوی به معنای «او») به آن اشاره می‌کنیم. بیت (در عربی به معنای «خانه»)، اما از نظر دستوری مذکر است، بنابراین با همان ضمیری که برای «آدم» یا «محمد» به کار می‌رود، یعنی هُو (در عربی برای «او») به آن اشاره می‌شود.

تمایز بین جنسیت طبیعی و دستوری در زبان انگلیسی مبهم است زیرا کلمات تنها در صورتی از نظر دستوری مذکر یا

مؤنث هستند که به طور طبیعی نیز مذکر یا مؤنث باشند [۲]. وقتی کلمه‌های جنسیت طبیعی نداشته باشد - مانند خانه - از نظر دستوری خنثی است و با ضمیر خنثی «ایت» به آن اشاره می‌شود، نه ضمیر مذکر «هی» و نه ضمیر مؤنث «شی».

وجود جنسیت خنثی در انگلیسی و عدم وجود آن در عربی (یا فرانسوی) باعث عدم تطابق زبانی می‌شود. نتیجه این عدم تطابق این است که در انگلیسی، اگر کسی از ضمیر مذکر یا مؤنث برای اشاره به چیزی که جنسیت طبیعی ندارد استفاده کند، معمولاً برای تأثیر بلاغی قوی، آن چیز را به عنوان یک شخص نشان می‌دهد. این ابزار بلاغی را شخصیت‌پردازی می‌نامند و شاعران اغلب برای تجسم فضایل یا رذایل یا عشق و مرگ از آن استفاده می‌کنند.

با این حال، زبان‌هایی مانند عربی، جنسیت خنثی ندارند، بنابراین عملاً [ضمیر] «آن» در عربی وجود ندارد. ارجاعات ضمیری مذکر یا مؤنث معنای انسانی ندارند. مؤنث بودن نار (در عربی به معنای «آتش») یا مذکر بودن ماء (در عربی به معنای «آب») جنسیت دستوری دارند که صرفاً مبتنی بر قراردادهای زبانی است. به عبارت دیگر، طبیعی است و انتظار می‌رود واژه نار با هی (در عربی به معنای «او») و ماء با هُوَ (در عربی به معنای «او») بدون هیچ‌گونه دلالتی بر جنسیت انسانی اطلاق شود.

بنابراین، قرآن از ضمیر مذکر هُوَ به خدا اشاره می‌کند، زیرا کلمه «الله» از نظر دستوری مذکر است، نه به این دلیل که خداوند (استغفرالله!) ذاتاً مذکر است. در انگلیسی، استفاده از «هی» برای شیء بدون جنسیت طبیعی به معنای شخصیت‌پردازی است، اما در عربی چنین نیست. هیچ شخصیت‌پردازی ضمنی وجود ندارد.

تأیید جنسیت طبیعی برای خداوند متعال، آشکارا با آیه قرآنی صریح «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (قرآن، ۴۲:۱۱) در تضاد است. این می‌تواند برای افرادی که با زبان‌هایی که دارای جنسیت دستوری هستند و همچنین غیرمسلمانان ناآشنا گیج‌کننده باشد، نه تنها به این دلیل که مذکر بودن صرفاً دستوری با ذهن انگلیسی بیگانه است، بلکه به این دلیل که هیچ دینی به جز اسلام تعالی الهی را با چنین تاکیدی تأیید نمی‌کند.

به عنوان مثال مسیحیان تصور می‌کنند که حضرت عیسی (علیه‌السلام) (نوع‌ذبالله) خود خدا و نیز مذکر بوده است. چندخدایان نیز خدایان خود را انسان‌سازی می‌کنند. بت‌ها در همه‌جا ناگزیر شکل انسان یا حیوان به خود می‌گیرند و انسان‌ها و حیوانات هر دو از نظر زیست‌شناختی جنسیت دارند. به استثنای اسلام، هر دینی که به خدای شخصی اعتقاد دارد، خدای خود را تا حدی انسان‌سازی می‌کند. تعالی مطلق الهی مستلزم توحید (وحدت خالص الهی) است. برای مسلمانی که بر توحید متعالی اسلام معتقد هستند، نسبت دادن جنسیت زیستی به خداوند بدعتی غیرقابل تصور است. خداوند در قرآن با استفاده از ضمیر مذکر هُوَ به خود اشاره می‌کند، اما این موضوع با چارچوب تعالی قرآن سازش‌ناپذیر است. خداوند می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (۴۲:۱۱). در این [آیه] مذکر بودن هُوَ در نسبت دادن آن به خداوند یک مذکر بودن صرفاً دستوری بدون حتی اشاره‌ای به انسان‌سازی آن است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود: اگر هُوَ در اینجا دلالت بر انسان‌سازی نداشته باشد، هی نیز چنین نخواهد بود. پس چرا هُوَ به جای هی ترجیح داده شده است؟ طبق قرارداد زبان عربی، مذکر دستوری پیش فرض است و مؤنث دستوری استثناء است. از آنجایی که اکثر کلمات از نظر دستوری مذکر هستند، جنسیت دستوری مورد انتظار کلمه الله مذکر است. بحث‌های بسیار جالب دیگری پیرامون این موضوع وجود دارد که توسط عبدالحکیم مراد در مقاله‌اش اسلام، ایریگاری و بازیابی جنسیت توضیح داده شده است، که در آن توضیح می‌دهد که چگونه معانی بلاغی خاصی از زنانگی نیز برای توصیف خداوند متعال استفاده شده است.

رَبِّ (پروردگار)

هر سه ترجمه انگلیسی قرآن، رَبِّ الْعَالَمِينَ را به عنوان «خدای جهان‌ها»، و رَبِّ را تا حد زیادی به عنوان پروردگار و گاهی اوقات به طور متناوب با واژه سرور ترجمه کرده‌اند و این در مورد اکثر ترجمه‌های دیگر نیز صدق می‌کند. در حالی که ریشه کلمه رَبِّ را - با - با به معنای مالکیت

و تسلط است که کلمه «رَبِّ» از آن مشتق شده است. مطمئناً این تنها معنای کلمه رَبِّ نیست که به واسطه ریشه چند وجهی آن، معانی بسیار دیگری را نیز در بر می‌گیرد. ریشه اصلی را - با - با چنین تعریف شده است: مالک بودن، سرور بودن، اختیار داشتن بر چیزی، کنترل کردن، جلال دادن، بزرگ کردن (کودک)، پرورش دادن، تربیت کردن، مراقبت کردن برای هدایت و تنظیم کردن. می‌توانیم ببینیم که معنای رَبِّ بسیار بیش از آن چیزی است که با یک کلمه در انگلیسی بیان شود، و کلمه «لرد» قطعاً آن را تداعی نمی‌کند.

با این حال، راجع به این ریشه و بسیاری دیگر از «ریشه‌های مضاعف» مانند که دو بخش آخر آن یکسان هستند و در این مورد نیز وجود دارد (با - با)، فیلسوفانی مانند راغب اصفهانی این ریشه‌های مضاعف سه صامتی را با ریشه‌های مشابه که آخرین بخش آنها به حرف ضعیف ختم می‌شود گروه‌بندی کرده و بیان کرده‌اند که ریشه دوم زیرمجموعه اولی است و معانی مشابهی را منعکس می‌کند و لذا همپوشانی دارد. در این مورد او را - با - و آ را به عنوان زیرمجموعه‌ای از ریشه اصلی را - با - با گروه‌بندی کرده و معتقد بود که معانی آنها بسیار با هم تداخل دارند. وقتی به تعریف را - با - و نگاه می‌کنیم، متوجه معانی پرورش دادن، شکوه دادن، تربیت کردن، تعالی دادن، جلال دادن، تعلیم دادن، آموزش دادن، رشد دادن، به بلوغ رساندن چیزی و به ثمر رساندن می‌شویم. می‌توانیم همپوشانی را بینیم و اکنون کاملاً درک می‌کنیم که [واژه] رَبِّ که در این سوره چندین بار در روز از او را می‌خوانیم، فقط «خدای جهان‌ها» نیست، بلکه کسی است که بر همه افراد آنها اختیار دارد و می‌تواند چنین کند. او به سود آنها خشنود است، کسی که آنها را تغذیه می‌دهد، آنها را گرمی می‌دهد، از آنها مراقبت می‌کند و آنها را به ثمر می‌رساند. درک رَبِّ از اصل خود در زبان عربی ما را نزد خداوند محبوب و مشتاق عنایت و پرورش خاص او می‌کند تا با اخلاص و تواضع به سوی او روی بگردانیم.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (بخشنده بخشايشگر)

ترجمه‌های رایج این عبارت عبارتند

نمی‌توان آن را از طریق یک کلمه در ترجمه حاصل کرد.

مَالِكٌ (صاحب)

کلام پایانی ما در این مقاله نیز اسم [دیگر] الله، مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ: صاحب روز جزا است. شایان ذکر است که کلمه مَالِكٌ از همان آغاز نزول به دو صورت خوانده می‌شد: مَالِكٌ (با صدای بلند) و مَالِكٌ (با صدای کوتاه) و هر یک معانی متفاوتی دارند: مَالِكٌ = صاحب، دارنده، در حالی که مَالِكٌ = پادشاه، حاکم و هر دو [صفت] مربوط به خداوند است.

حضرت محمد (ص) خود تعداد انگشت شماری از آیات خاص را به روش‌های متعدد تدریس می‌کردند که غالباً با تفاوت‌های جزئی در گویش و تلفظ سازگار بود و در حوزه مطالعات قرآنی به «متواتر» یا «کثیر القرائه» معروف است. به گفته عظیمی، یکی از دلایل این پدیده، واگرایی لهجه‌ها و گویش‌ها در عربی و نیاز به تطبیق با آنها بود. دلیل دوم، که به ویژه از آن جهت که اعمال پیامبر (ص) همگی هدایت الهی بود، بسیار محتمل‌تر به نظر می‌رسد، این بود که با ارائه دو عبارت، که هر کدام مورد تأیید خداوند است، ظواهر مختلف یک آیه را بهتر روشن کند.

این مثال خاص از قرائت‌های متعدد در سوره فاتحه - که باز هم با یک کلمه منفرد انگلیسی قابل درک نیست - به ما نشان می‌دهد که خداوند هم پادشاه و هم فرمانروای روز جزا است و هم ناظر و دارنده آن. او صرفاً یک خالق یا یک علت اولیه نیست که [انسان را] آفرید و سپس از مخلوقاتش فاصله گرفت، بلکه بسیار پر رشد، رفاه، سفر و مقصد نهایی آنها سرمایه‌گذاری کرده است.

هنگامی که ما حتی همین تعداد انگشت شمار از کلمات را که نمایانگر صفات الهی خداوند از سوره مبارکه فاتحه هستند، از طریق ریشه عربی اصلی خود به درستی درک کنیم، می‌تواند درک ما از خود خداوند را دگرگون سازد و هر بار که آنها را می‌خوانیم، او را برای ما محبوب‌تر کند و ما را در در نماز در پیشگاه خداوند فروتن سازد. ما یاد می‌گیریم که از طریق ساختار سوره به زیبایی این کلمات، ژرفناکی

خود پرورش دهد. در نظر گرفتن این امر به ما امکان می‌دهد ماهیت رحمت خداوند را درک کنیم که رحمتی آغازگر است که آفرینش ما را آغاز می‌کند، ما را در هر قدم پرورش می‌دهد، به ما اجازه می‌دهد بدون هیچ اراده یا کنترلی نفس بکشیم و قلب ما را پر تپش نگاه می‌دارد. و لذا، الرَّحْمَنُ هر تلاشی است که ما را از حالتی ناچیز به انسان‌های بزرگ با ظرفیت بی‌حد و حصر می‌پروراند.

کل قاعده زبان عربی مبتنی بر قرآن است و برای درک آرایه‌های ادبی تأثیرگذار آن، چه از نظر املائی و چه از نظر واج‌شناسی و معنی آن درک زبان عربی الزامی است

بنابراین، این دو اصطلاح درجه بالایی از ترجمه‌ناپذیری را نشان می‌دهند و ظرافت معنای آنها را هم در رساندن دقت معنای ریشه‌ای و هم معنای متمایز آنها فقط می‌توان بسیار تقریبی منتقل کرد. حتی دانشمندان عربی، اعم از قدیم و جدید، در مورد معنای دقیق این دو واژه و اینکه با هم آمدنشان نشانه‌ای از مبالغه هستند، اختلاف نظر دارند. برخی دیگر از محققین معتقدند که اگرچه [این دو مفهوم] معنای پایه‌ی یکسانی دارند، اما هر دو به موتیف‌های مختلف معنا دلالت می‌کنند، که بر اساس آن، الرَّحْمَنُ به واسطه الگوی صوتی «فعال» دلالت بر بازسازی و احیاء دارد، در حالی که الرَّحِيمُ در الگوی صوتی «فعلیل»، نشان‌دهنده قوام و تغییرناپذیری است. بنابراین [ادعا] قرآن از هر دوی این صفت‌ها استفاده می‌کند تا دلالت کند که صفت رحمت خداوند همواره احیا می‌شود و در عین حال تغییرناپذیر است. مشکل در دلالت‌های معنایی بازآفرینی و سازگاری نهفته است که به سادگی

از: سودمندترین، مهربان‌ترین، بخشنده‌ترین، نافع‌ترین، تمامی مهربانی، تمامی شفقت، تمامی دلسوزی و در ترجمه عبدالحمیم، «خداوند مهربان و بخشنده‌ی شفیق». هر دو واژه [الرَّحْمَنُ و الرَّحِيمُ] که از ریشه را-حی-ما در عربی می‌آیند، به معنای ترجیحی بخشنده بودن، در امان ماندن، رها شدن، شفقت داشتن و نجات از رنج هستند. در حالی که هر دو [واژه] در ۹۹ نام زیبای خداوند گنجانده شده‌اند، صفت الرَّحْمَنُ منحصرأً برای خداوند است، در حالی که الرَّحِيمُ می‌تواند به همان اندازه برای توصیف انسان‌های مهربان نیز به کار رود. هر دو مفهوم به‌عنوان اشکال مبالغه یا مشدد فعل ساده رَحِيمٌ در نظر گرفته می‌شوند: کسی که بخشنده است، به همین دلیل است که اغلب با استفاده از عباراتی ترجمه می‌شوند که مانند عبارت تمامی شفقت با پیشوند «تمامی» می‌آیند. تفسیر سنتی قرآن برای خداوند «رحمت عام» و «رحمت خاص» قائل است و غالباً واژه‌های الرَّحْمَنُ و الرَّحِيمُ با این عبارات توضیح داده می‌شوند. یعنی اسم اول اشاره به این دارد که خداوند بدون تمایز نسبت به همه مخلوقات الرَّحْمَنُ است و اسم دوم اشاره به رحمت او دارد که در روز قیامت مخصوصاً به کسانی که به او ایمان دارند ارائه داده می‌شود. به نظر می‌رسد مانند بسیاری از معادل‌های دیگر، استفاده از کلمه «سودمندترین» از نظر ریشه‌شناختی غیرقابل توجیه است، زیرا کلمه «سودمندی» از لاتین «بنه فسر» به معنای «انجام کار نیک» می‌آید، که بیشتر شبیه لغت محسن در عربی است، در حالی که واژه دلسوز از ریشه لاتین «کمپتیر» به معنای «رنج کشیدن با [کسی]» آمده است. معنای انگلیسی الرَّحْمَنُ همیشه دلالت بر رحمتی دارد که به دنبال خطا کاری، شبیه بخشش و رها کردن بند است، در حالی که معنی واژه عربی راحم کاملاً متفاوت است.

با بازگشت به معنای اصلی الرَّحِيمُ برای کمک به درک بهتر مفهوم عربی «رحمت»، مفاهیم بسیار نزدیکی را با کلمه «رحم» از همین ریشه پیدا می‌کنیم: رَحْمِيٌّ که دانه می‌پروراند و باعث می‌شود که [امر بالقوه] از قلمرو امکان صرف رشد کند و بدون هیچ کمک خارجی یا کمک از سوی خود جنین، آن را به ظرفیت کامل

References

- Abdel Haleem, M. A. S. (Trans.) (2004). *The Qur'an. A New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Abdul-Raof, H. (2001). *Qur'an Translation. Discourse, Texture and Exegesis*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Baker, M. (ed.). (1998). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London and New York: Routledge.
- Böwering, Gerhard (2002). *Encyclopedia of the Quran*. Brill. Vol. 2, p. 318.
- Catford, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics*. London: Oxford University Press.
- Isfahani, Raghieb; Safwan Adnan Dawudi (2011). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Damascus: Dar Al-Qalam.
- Macdonald D.B. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Brill. "Allah", Vol. 3, p. 1093.
- Murad, Abdel Hakim. *Islam, Irigaray, and the retrieval of gender*. (<http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/gender.htm>) [accessed 21st June 2022]
- Pickthall, Mohammed Marmaduke. (n.d.). *The Meaning of the Glorious Qur'an, An Explanatory Translation*. New Delhi: Idara Ishaat-e-Diniyat (P) Ltd.
- Pym, Anthony and Turk, Horst. (1998). "Translatability." In: Baker, M. (ed.). (1998). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London and New York: Routledge. pp.274-278.
- Quli Qara'i, 'Ali. (Trans.) (2004). *The Qur'an. With a Phrase-by-Phrase English Translation*. London: ICAS Press
- Salman, M.A (2013). *The translatability of euphemism in the Holy Quran*, (unpublished thesis), Jordan University of Science and Technology, , Amman: Jordan (online) [available: https://www.academia.edu/5468395/The_Translatability_of_Euphemism_in_the_Holy_Quran]
- Shuttleworth, M. and Cowie, M. (1997). *Dictionary of Translation Studies*. Manchester: St. Jerome Publishing
- Tabatabai, M.H (n.d.). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. [available at: <https://almizan.org/>]
- Tibawi, A.L. (1962). *Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion*. *Muslim World*.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
مَا أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا نَزَلُ كَرِيمٍ، باشد
که بیندیشید (قرآن کریم، ۱۲: ۲).

پانویس‌ها

[۱] همانطور که در سایر زبان‌های سامی مانند عبری یا آرامی وجود دارد، فعل عربی از یک ریشه اصلی معمولاً متشکل از سه صامت تشکیل شده است، به عنوان مثال: كَتَبَ (به معنی نوشتن) و این ریشه را می‌توان با پسوندها، پیشوندها و صامت‌ها از طریق طولانی شدن واک برای به هم پیوستن فعل یا ایجاد واژگان جدید گسترش داد. ما می‌توانیم تا ۱۲ نوع ترکیب را بر این فعل اعمال کنیم تا کلمات مختلف و افعال اضافی با اشکال مختلف ایجاد کنیم که به نوبه خود برای ساختن کلمات بیشتر با هم ترکیب می‌شوند. فرآیندهای واژه‌سازی این فرصت را فراهم می‌کند که به زبان اجازه شکوفایی داده شود و بسیاری از ابزارهای سبک واج‌شناختی مانند قافیه، ردیف یا ترجیع ایجاد شود. از این رو نمی‌توان آیات را به صورت تحت‌اللفظی ترجمه کرد، زیرا آرایه‌های واجی را نمی‌توان از اصل عربی به متن انگلیسی منتقل کرد و در عین حال همان معنا را بیان کرد. بنابراین مترجم باید تصمیم بگیرد که محتوا مهم‌تر است یا فرم و مطمئناً محتوا از فرم آن ضروری‌تر است. یک آیه در قرآن می‌تواند حاوی ۱۵ آرایه‌ی بلاغی باشد که ظاهراً نمی‌توان همه آنها را به زبان مقصد ترجمه کرد.

[۲] همیشه اینگونه نبوده است. انگلیسی قدیم، مانند عربی و فرانسوی، جنسیت خنثی نداشته است. با رایج‌تر شدن جنسیت خنثی، استفاده از ارجاعات ضمیری مذکر و مؤنث برای چیزهایی که جنسیت طبیعی ندارند به طور فزاینده‌ای شخصیت‌پردازی می‌شد. فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد در مورد ادغام تدریجی جنسیت خنثی در طول قرن‌ها اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: «به راحتی نمی‌توان گفت که جنسیت دستوری از چه زمانی استفاده نشده است، این موضوع بر اساس لهجه متفاوت است». سپس فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد ارجاعات ضمیری مذکر بر چیزهای بی‌جان را از قرن ۱۳ تا ۱۹ نقل می‌کند. (نسخه فشرده فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد، ۱۹۷۱: ۱۲۶۹)

نظیبه ضحی بنیانگذار عربیک آنلاین است.
او یک چند زبان است، به هفت زبان صحبت می‌کند و زبان عربی مورد علاقه او است.

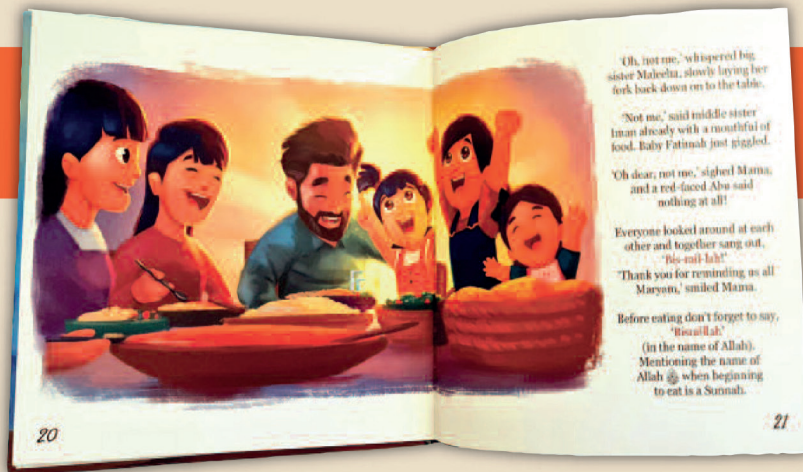
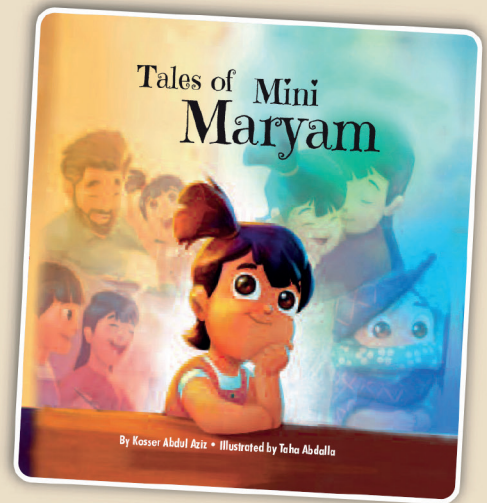
بنیانی آنها و پیشرفت در آنها آگاه شویم و خداوند را ابتدا به عنوان خدای یگانه‌ای بشناسیم که شایسته پرستش است و پناه می‌دهد و هنگامی که سعی می‌کنیم او را درک کنیم ما را به حیرت دچار می‌کند. سپس، او را رَبِّ به معنای تغذیه کننده و گرمی‌دارنده، کسی که صاحب ماست و ما را رشد می‌دهد بشناسیم. همچنین، به الرَّحْمَن و الرَّحِيم، که پیوسته ما را پرورش می‌دهد تا ما را به حداکثر توان خود برساند تا بتوانیم او را به عنوان پادشاه، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ در روزی ملاقات کنیم که به خاطر تمام کارهایی که انجام داده‌ایم، پاسخگو باشیم.

بنابراین، ترجمه قرآن یک عمل انسانی است و به ناچار ناقص است. [ترجمه] نمی‌تواند ویژگی‌های معجزه‌آمیز کتاب اصلی را که بی‌ظنیر و در کل غیرقابل ترجمه است، بازتولید کند. ابن قتیبه ریشه‌های این ترجمه‌ناپذیری را در برتری خدادادی که زبان عربی از آن برخوردار بود، به ویژه ظرفیت آن برای اشکال استعاره می‌داند. او می‌گوید: «هیچ مترجمی نمی‌تواند آن را (قرآن) را به زبان دیگری، مانند ترجمه انجیل از سریانی به ایتوپی و یونانی و نیز مانند ترجمه تورات و زبور ترجمه کند. کل متن کتاب خدا به زبان عربی است، زیرا (زبان) غیر عرب‌ها در استعاره به اندازه زبان عرب غنی نیست.»

صرف نظر از دیدگاهی که شخص در مورد آموزه‌ی کلام الهی و برتری زبان عربی دارد، حمایت از این ایده که قرآن عربی را نمی‌توان چنان به زبان دیگری بازتولید کرد که در عین حال تأثیری معادل داشته باشد، دشوار نیست. به دلیل شیوه پیچیده بافت تار و پود قرآن، یکپارچگی و انسجام آن به عنوان یک اثر منحصراً به فرد، و سطوح متعددی که با هم ترکیب می‌شوند تا اثر کلی آن را ایجاد کنند، به نظر می‌رسد زبان‌های قابل توجهی در ترجمه رخ دهد. به همین دلیل است که ما تشویق می‌شویم عربی را به عنوان یک زبان بیاموزیم و قرآن را مستقیماً از زبان عربی که خداوند برای نازل کردن آن انتخاب کرده است و با افتخار به عنوان یک واقعیت بیان می‌کند، درک کنیم:

Tales of Mini Maryam

Written by **Kosser Abdul Aziz**
Illustrated by **Taha Abdalla**



What do we say after we have sneezed? • Why do people go on pilgrimage?
Can mini Maryam pray with her family? • What do we say before we eat?
Curious mini Maryam soon finds out.

Whether playing make believe or running around in the park, whether eating, sneezing or talking to Abu on the phone, Maryam has something unique to say and also something special to learn. Join her on her

adventures and learn alongside her the short duas and invocations of everyday Muslim life.

Kosser Abdul Aziz's debut is a collection of six lively short stories capturing the world of three year old mini Maryam.

Reminding children of all ages to make Dua, be wonderful, stay amazed at the world and always seek to understand each day. With fantastic and engaging illustrations by Taha Abdalla.

Suitable for ages 3+

ISSN 2753-3980



The Long View is a project and publication of Islamic Human Rights Commission (a limited company no 04716690).

Web www.ihrc.org.uk
E info@ihrc.org
Tel +44 20 8904 4222

All views are the authors' own and do not reflect IHRC's views or beliefs.

Buy the paperback or digital version from the IHRC Bookshop online shop shop.ihrc.org or call (in the UK) 020 8904 4222

9 772753 398000