



رویای شهر، رویای شهروندی میان فرهنگی

نادر صدیقی*

شیوه آمریکایی مسأله‌سازی از تروریسم و اسلام، در حوزه تمدنی آن سو و این سوی سواحل مدیرانه به پرسش گرفته شده است. به جای پرسش‌واره "نفرت" که جورج بوش و القاعده هر کدام به شیوه خود در فضای پس‌اسپتامبری در جهان پراکنده پرسش‌واره دیگری به نام "شهروندی میان فرهنگی"، "مشارکت سیاسی و مسلمانان"، طی کنفرانسی به همین نام در استانبول با مشارکت نمایندگانی از اسپانیا، ایران، مراکش، فرانسه، بلژیک، تونس، ترکیه و هلند مطرح شد. در این کنفرانس، همجواری دو بیماری "توآمان تروریسم" و اشکال گوناگون "اسلام‌ترسی" و تعبیه هر دو در یک چارچوب منسجم انتقادی، امکانات جدیدی برای ارائه یک پاسخ جامعه محور جهت خروج از بحران پدید آورد. به این اعتبار فراخوان کنفرانس استانبول با حرکت از نقطه عزیمت یازده سپتامبر و ترورهای بعدی (اسپانیا، ترکیه، مراکش و لندن)، دوپدیده "اسلام‌ترسی" (Islamophobia) و "مسلم‌ترسی" (mophobia Musli) و تنش میان "غرب مدرن" و "شرق مسلمان" را ذیل چتر واحد اندیشه‌ای به نام "شهروندی میان فرهنگی" به معرض مباحثه گذاشت.

این کنفرانس به ابتکار برخی سازمان‌های مدنی و دانشگاهی ترکیه، اسپانیا و مجمع شهروندان هلسینکی (Helsinki Citizenship Assembly) در دانشگاه "ییلگی" استانبول برگزار شد که برغم غنای مضمونی خود، متأسفانه تحت‌الشعاع حضور خیره‌کننده ۲۰۰۰ خبرنگاری که برای گزارش مراسم دیدار پاپ گرد آمده بودند، قرار گرفت و به همین دلیل پوشش رسانه‌ای مناسبی نیافت. با این وجود ناخرسندی مشهود اجتماعی در قبال دیدار پاپ و نیز فضای قطبی شده سیاسی بیرون تا حدی به درون سالن کنفرانس نیز نفوذ کرد و در فراز پایانی سخنان یکی از سخنرانان چنین "درونی" شد: "ورود پاپ را خوش آمد می‌گوییم. به گروه‌های اسلام‌گرا که بر ضد او تظاهرات می‌کنند، سلام می‌گوییم و برای زاپاترو و اردوغان که می‌کوشند در مقابل برخورد تمدن‌ها یک زبان و استراتژی آلترناتیو ایجاد کننده‌آرزوی توفیق داریم. قبول دعاهایمان را از خداوند خواستاریم؛ آمین!"

این سخنان با در نظر گرفتن هویت سیاسی و آکادمیک سخنران و با توجه به مناسبات میان آن فضای اصغر یا "زیر فضا" (سالن کنفرانس) و فضای ماکرو (دینار پاپ از ترکیه) و نیز فضای اگیر یعنی دنیای کنونی (گفت‌وگوی تمدن‌ها- برخورد تمدن‌ها)، به نحوی فشرده و نمایشی، خصلت نمای کل سمپوزیوم بود: فرهادکنترل، جامعه شناس، نویسنده و فعال سیاسی ترک که این سخنان را در مقام طرف میزبان (دانشگاه بیلیگی) بیان می‌کرد، با موضعی شناخته می‌شود که به هیچ وجه خصلت دینی ندارند و عمیقاً سکولار و چپ‌گرای نواندیش به شمار می‌روند.

خوش آمد گفتن به پاپ و در عین حال سلام گفتن به اسلام‌گرایی که با روبران "پاپ نیاید" به خیابان‌ها ریخته بودند و نیز آرزوی توفیق الهی برای ایجاد یک "زبان" و "استراتژی" متفاوت از استراتژی مسلط جهان کنونی، بیانگر حسرتی نمکین در قبال غیاب زبان نوینی است که هنوز ساخته نشده است:

"اسلام‌گرایی، بویژه پس از سوسیالیسمی که در جستجوی عدالت بود، به زبان مقاومت نوینی تبدیل شده است که دنیای مفهومی آن تمام حیات را در بر می‌گیرد، اما این زبان هم همچون سوسیالیسم، در دل استراتژی و زبان موجود پرورده شده و از زبان مدرن تغذیه می‌کند."

به باور فرهادکنترل، اشکال گوناگون اسلام‌گرایی، برغم تضادی که با یکدیگر دارند، هنوز نتوانسته‌اند پند ناف خود را از "زبان متکبرانه مدرن" به کلی قطع کنند. خانم "نهال بن گیسو" ستون نگار روزنامه "زبان ترکیه" و یکی از شرکت‌کنندگان این کنفرانس از القاعده با عنوان نمونه بارز این "هم‌زبانی با زبان متکبرانه مدرن" یاد می‌کند، گروهی که "در مقابل آمریکا قرار گرفته، اما با اعمال خود به مقلد آمریکا تبدیل شده است". فرهادکنترل در ادامه این سخنان نشان می‌دهد اسلام‌گرایی و ایدئولوژی‌های مقاومت (چه در شکل القاعده‌ای آن و چه به شکل حزب اسلام‌گرایی عدالت و توسعه ترکیه) هنوز از حالت "نیم زبانی (quasi)" به مرحله تمام زبانی نرسیده‌اند و ظرفیت به پرورش گرفتن زبان متکبرانه حاکم را از دست داده‌اند. به عبارت دیگر "یک زبان مخالف سیاسی که بر دین استوار شده و معطوف به تمامیت انسان باشد، زبان عدالت‌خواه، آزادیخواه، رادیکال، خلاق و سازنده هنوز در دستور کار قرار نگرفته است."

این مواضع، نشان‌دهنده انتظاری شیرین و حزن‌آلود برای ظهور یک مقاومت نوین است که اگرچه فعلاً وجود ندارد، ولی در افق اسلام سیاسی دیده می‌شود. "شهروندی میان فرهنگی (Intercultural Citizenship)" که بر اساس نقد مدل کنونی شهروندی مدرن ملی طرح شده و رفع نارسایی‌ها و نواقص آن را در طرازی بالاتر و "بینا فرهنگی" مد نظر قرار می‌دهد، می‌تواند در دل اشکال گوناگون عدالت‌خواهی (در شکل اسلامی یا

غیراسلامی و غیر دینی آن) پرورده شود و الگویی صلح‌آمیز و مدنی عرضه نماید.

این ایده نوین آن‌چنان که خانم "عروس"، رئیس دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه بیلیگی (Bilgi) استنبول خاطر نشان ساخت: "در حال حاضر یک واقعیت نیست، یک ایده‌آل است. ایده‌آلی که برای تحقق آن "جامعه‌شناسی رهایی بخش"، "جامعه‌شناسی مقاومت" و جامعه‌شناسی مبتنی بر الهیات رهایی بخش" در جهت دفاع از حقوق فقراء، سرکوب شدگان و طرد شدگان، به پدیده روز تبدیل شده‌اند."

"عروس"، جامعه‌شناسی سازگار با شهروندی میان فرهنگی را به طور همزمان، اجابت‌کننده فراخوان الهیات رهایی بخش" و عملی شدن این تر مشهور مارکس دانست که: "قیلسوفان فقط جهان را از جهات گوناگون تفسیر کرده‌اند، اما بر سر تغییر آن است." خانم دکتر "عروس" اضافه کرد اندیشه "شهروندی میان فرهنگی" در عین این که سیاست‌های همگون‌سازی (assimilation) و محو تشخیص‌ها و تفاوت‌های فرهنگی مسلمانان و مهاجران و به طور کلی حذف "دیگری" را بر نمی‌تابد با "طبیعی‌سازی" تفاوت‌های فرهنگی نیز مخالف است. به باور خانم "عروس" طبقاتی ساختن جامعه و همزمان با آن، محدودسازی و حصار کشی و مرزبندی افراد "طبقه‌بندی شده"، ریشه در مدرنیته‌ای دارد که با اندیشه "دولت-ملت" و کوشش برای همگون‌سازی دولت با ملت و یکسان سازی آن دو با یک فرهنگ یکپه همبسته است. در ادامه خانم یولاندا (Yolanda Onghena) از مؤسسه CIDOB اسپانیا نیز بر "نیاز به یک خیال‌واره اجتماعی جدید" که به باور او "مشروط بودن همزیستی به هم‌فرهنگی" را به پرسش می‌گیرد، تأکید کرد. به عقیده خانم "یولاندا" گفت‌مان‌های "ما و آن‌ها"، یا "خوب‌ها و بدها" و "درونی‌ها و بیرونی‌ها" همواره به دلیل ترس از تنوع و گوناگونی حضور دارند، مفهوم‌بندی‌هایی که به کار توسعه‌گفت‌مان "ما از آن‌ها نیستیم" می‌آید.

"خیال‌واره جدید" و "زبان جدید مقاومت" می‌تواند از مجرای نقد نارسایی‌های زبان اسلام سیاسی راه خود را باز کند. فرهاد در عین تأکید بر نیاز به یک "زبان متفاوت مقاومت"، نارسایی زبان موجود اسلام‌گرایی را به این دلیل به پرسش گرفت که اساساً به تعبیر او امروزه زبان سیاسی برخاسته از دین، ظرفیت به پرسش گرفتن مدرنیته و عقلانیت سکولاریزم را به عنوان یک مدل از دست داده است. نکته قابل توجه در سخنان فرهادکنترل و بسیاری از جامعه‌شناسان سکولار که از موضعی عدالت‌خواهانه در انتظار ظهور یک زبان جدید مقاومت به سر می‌برند، نحوه "سیاسی شدن" اسلام است و نه اصل اسلام سیاسی. به تعبیر دقیق‌تر اسلام سیاسی نیز همچون سایر اشکال گوناگون عدالت‌خواهی جهانی، هنوز در مرحله "پیش‌زبانی" یا

"نیم زبانی (quasi)" به سر می‌برند:

امروزه در جهانی که زبان نوین‌الیزم بر آن سیطره دارد، زبان فراگیری که بتواند مطالبات عدالت اجتماعی را بر زبان آورد، وجود ندارد، اما این به مفهوم از میان رفتن مطالبات مبنی بر عدالت اجتماعی نیست، بلکه بدان معناست که جستجوی عدالت اجتماعی از خلال راه‌های بسیار زیرکانه و چند رگه‌تر مقاومت و به تعبیر درست‌تر از طریق راه‌های ممکن و قابل دسترس، بیان می‌گردد."

این بدان معناست که در حیات هر روزه شهروندی که از اشکال گوناگون بی‌عدالتی رنج می‌برند، نوعی وضعیت "میان فرهنگی" به نحو پیشین وجود دارد: مسأله مهم به زبان آوردن این نیم‌زبان‌ها و پاره زبان‌های عدالت‌خواهانه و ارتقای آن‌ها به یک زبان کاملاً متفاوت و مستقل مقاومت است.

وضعیت میان فرهنگی از طریق پشت سر گذاشتن شهروندی مدرن و بر ساخته‌های هویتی طردکننده و جداساز آن، می‌تواند منجر به ظهور نوعی "شهروندی میان فرهنگی" شود که گرچه هنوز محقق نشده، ولی در افق دور دست قابل مشاهده و یا لاقلاً قابل پیش بینی است.

اسلام اقلیت‌ها در جوامع غربی و "اسلام حناقلی" در ترکیه و دیگر کشورهای اسلامی از دیدگاه برخی شرکت‌کنندگان در کنفرانس، نویدبخش ظهور یک زبان مقاومت نوین است که می‌تواند به عنوان یک جنبش رهایی بخش با دیگر اشکال عدالت‌خواهی و جنبش‌های نوین اجتماعی، نوعی خویشاوندی گفت‌مانی برقرار کند. از یک سو "روسری" به عنوان نماد اسلام حناقلی و از دیگر سو "جماعات" و "باهمستان"‌هایی که مسلمانان در دل جوامع غربی تأسیس کرده‌اند، نمونه‌ای بارز از برقراری خویشاوندی گفت‌مانی اسلام خواهی و عدالت‌خواهی با انواع گرایش‌های آزادی‌خواهانه حقوق بنیاد و انسان محور به شمار می‌روند.

به عبارت دیگر از آن‌جا که اسلام خواهی حناقلی و اسلام اقلیت‌ها، به دلیل همان وضعیت تحت ستمی و اقلیتی خود، مشتری گفت‌مان‌های تولید شده در سایر قلمروهای جنبش‌های نوین اجتماعی است، می‌تواند خصلت تکاملی داشته باشد و از قلمرو گفتاری خود فراتر رود. به این اعتبار دفاع مسلمانان از روسری به دلیل بهر موری و مصرف گفت‌مان‌های تولیدی جنبش‌های نوین اجتماعی، در کار خلق زبان نوینی است که پس از ساخته و پرداخته شدن، صرفاً به کار "اقلیت‌ها" نمی‌آید، بلکه کاربردی وسیع‌تر دارد.

به همین دلیل "روسری" و گفت‌مان‌های دفاعی که آن را به احاطه خود در آورده است، پوششی بسیار فراتر از پوشاندن سر روسری‌خواهان می‌یابد. به تعبیر سخنران مذکور روسری فقط یک امر دینی و یک فریضه ایمانی نیست، بلکه علاوه بر آن، هنگامی که "روسری خواهی" با "آزادی خواهی" توأم می‌شود، به

خارج از قلمرو خود سرایت می‌کند و دارای ابعاد بسیار مهم‌تر از پیش می‌شود.

دین‌گرایی و عدالت‌خواهی اجتماعی، از دیگر محصولات مدرنیته نظیر دموکراسی، حقوق بشر و مطالبه تفاوت فرهنگی تغذیه می‌کنند که از قضا جنبش روسری هم نمونه بارز آن به شمار می‌رود. روسری قبل از هر چیز، منظره نوعی زبان تحمیلی را که ادعای طبیعی و مطلوب بودن دارد، بر هم می‌زند؛ این امر به عنصری تبدیل شده که احترام اقتدارگرایی را مخدوش ساخته و موجب سر درگمی آن شده است. جامعه‌شناس ترک ادامه می‌دهد: روسری به این اعتبار، بر خلاف ادعای اقتدارگرایی (که مدعی افزایش انگیزه‌های نهفته در پس آن مطالبه است)، یک شیوه هستی اجتماعی در حیات روزمره است؛ یعنی شیوه‌ای از حیات اجتماعی که معطوف به تمامیت انسان بوده و به همین دلیل سمبل یک مقاومت به مراتب وسیع‌تر است.

در ترکیه این قبیل دفاعیات جامعه‌شناختی و سکولار از روسری بر زبان کسانی جاری می‌شود که خود و یا نزدیکان آن‌ها نه فقط مقید به حجاب نیستند، بلکه اساساً مدعای هویت دینی و حتی «دینداری» را بر زبان جاری نمی‌کنند. به عبارت دیگر، به همان میزان که اسلام‌گرایان، زبان حقوق بشری و دموکراتیک آزادی‌خواهان را به استخدام گفتمان دینی خود در می‌آورند، آزادی‌خواهان غیردینی هم به کمک آن‌ها می‌شتابند؛ به این ترتیب نوعی ائتلاف اجتماعی بین دو قشر کاملاً متفاوت اجتماعی در نقطه تلاقی اسلام، دموکراسی، حقوق بشر و جامعه مدنی شکل می‌گیرد. از این رو دفاع جامعه شناختی جامعه‌شناسان از ارزش‌هایی که شهروندان جامعه خودی آن‌ها را به تملک خود در می‌آورند، به دفاع از جماعات مسلمان در جوامع غربی پیوند می‌خورد و در این رهگذر لائیسیم فرانسوی و لائیسیم ترکیه‌ای زیر تیغ نقادی واحدی قرار می‌گیرد.

خانم «عروس یومول»، رییس دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه و میزبان کنفرانس، همچون خانم «یلوفر گوله» استاد سوربن، از زمره جامعه‌شناسانی است که معتقدند ظهور یک طبقه متوسط جدید (اسلامگرا)، رنگی تازه بر منظره اجتماعی ترکیه می‌زند و از طریق افزایش دامنه تنوع و تکثر فرهنگی، راه را بر یکپارچگی اقتدارگرایانه می‌بندد؛ زیرا (هویت‌ها) بخشی از واقعیت وجودی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند. همانندسازی و اسیملاسیون امرانه و اجباری، نقض حقوق بشر است. خانم «عروس» بر مبنای منطقی مذکور در سخنرانی افتتاحیه خود، الگوی «شهروندی» میان فرهنگی را در برابر الگوی شهروندی موجود که به تعبیر او «از نیاز مدرنیته به طبقه‌بندی و مرزبندی» سرچشمه گرفته، قرار می‌دهد. در این کنفرانس طبقه‌بندی‌ها و مرزکشی‌های موجود میان طبقات فرودست و فرادست

اقتصادی و نیز مرزکشی کلیشه‌ای میان «حوزه عمومی» و «حوزه خصوصی» با همان منطقی به زیر پرسش می‌رود که مرزکشی‌های ملی. این جامعه‌شناسان از ظهور درکی کاملاً نوین از دموکراسی سخن می‌گویند که بر ویرانه‌های یک نوع مدل فرانسوی-ترکی از «شهروندی»، لائیسیم و «تولت-ملت» کرایه منبعث از آن می‌روید:

دلیل فروپاشی آن مدل [فرانسوی-ترکی] تغییری است که در درک دموکراسی رخ داده است. پیش‌تر، انسان‌ها برای بهره‌مندی از آن برابری سیستم‌ها وعده آن را می‌دادند، پذیرفته بودند که از هویت‌های خود دست بکشند و یا حداقل آن را به عرصه اجتماعی منتقل نکنند اما امروزه فهمیده‌ایم که انسان‌ها برای این که رفتاری مساوی با آن‌ها بشود، نیازی به دست کشیدن از هویت مستقل خویش ندارند. به تعبیر خانم «عروس» کوشش در جهت هم‌وزن کردن فرهنگی دولت با ملت و ملت با خلق، الگویی از شهروندی مدرن پدید آورد که مرزکشی‌های عبورناپذیر میان «اکثریت» و «اکثریت» طرد شده و همانندسازی‌های اجباری، جزء پیامدهای تاریخی آن بود. «شهروندی» میان فرهنگی که برای پشت سر گذاشتن آن مرزبندی‌ها ابداع شده، به تکثر فرهنگی و تفاوت خوش‌آمد می‌گوید؛ فرهنگ دین و ارزش‌های خودی را بر صدر دیگری نمی‌نشانند و می‌کوشد رخدادها را از منظر «دیگری» ببیند و بشهد و تفسیر کند. از فرهنگ‌های متفاوت نمی‌هراسد، تفاوت‌های فرهنگی را به مثابه تهاجم برضد فرهنگ خود نمی‌بیند، در عین حال از طبیعی‌سازی و ایده‌آیزه کردن سنت‌های شیوه زیست فرهنگ خودی می‌پرهیزد. رویکرد میان فرهنگی، اصل دیالوگ را که بر اساس آن مساوات واقعی صرفاً از طریق شنیدن صدای دیگری و برقراری دیالوگ واقعی با او محقق می‌شود، می‌پذیرد. دیالوگی که بر مبنای حضور هم‌زمان «من» و «دیگری» و به پرسش گذاشتن مسأله‌های مشترک شکل می‌گیرد.

به این ترتیب کنفرانس «شهروندی» میان فرهنگی در عین دفاع از حق هویتی اقلیت‌های اسلامی در مقابل تهاجم لائیسیتی، ناسیونالیستی و مدرن، به ورطه هویت‌ستایی و مطلق‌سازی تفاوت فرهنگی نمی‌افتد و می‌کوشد فراتر از مرزکشی‌های دوگانه‌سازی «هویت - حقیقت» تلفیقی شایسته بین «هویت و عدالت» و «هویت و آزادی» را به عرصه تخیل در آورد. گفتمان آندرونی‌ها- بیرونی‌ها و گفتمان «ما از آن‌ها نیستیم»، و به طور کلی بُعد مطلق‌سازی تفاوت فرهنگی و هویت‌ستایی از آن‌جا برمی‌خیزد که یک امر «تقدیری» (ناشی از این‌جا بودن و در درون این فرهنگ و جغرافیا زیستن) ناگهان تبدیل به یک امر «تجویزی» و تحمیلی بر دیگران می‌شود. این همان چیزی است که خانم Yolanda Onghena از اسپانیا در نقد آن می‌گوید:

فرهنگ بعد هنجار گذار نرماتیو (normative) ندارد، بلکه «آرگانیک» است.

او ضمن نقد سیاست‌های طردکننده و خودی-بیگانه‌ساز، تناقض میان مدعاها و اعمال جوامع مدرن غربی را به پرسش می‌کشد و می‌گوید: درحالی که از «تسامح و تساهل» بحث می‌شود، در مقام عمل نوعی منطبق فرهنگی یکّه و یگانه‌ساز آمرانه (uniter) اعمال می‌شود.

ایله «شهروندی» میان فرهنگی به این لحاظ در امتداد همان بحث «تکثرگرایی فرهنگی» قرار می‌گیرد که سرشت نمای مباحث روشنفکری ترکیه در دهه نود بود، با این تفاوت که این بار کوشش می‌شود در گامی فراتر، پلی ارتباطی بر فراز تکثرها و تنوع‌ها تأسیس گردد.

تفاوت وضعیت «میان فرهنگی» با گفتمان «تکثرگرایی فرهنگی» در پرهیز از هویت‌گرایی مطلق جلوه‌گر می‌شود.

به گفته خانم «عروس» گفتمان نوین «شهروندی» میان فرهنگی در عین حفظ موضع متوازن در قبال فرهنگ «دیگری»، از «طبیعی‌سازی» تفاوت فرهنگی می‌پرهیزد. نقطه اوج فاصله‌گیری کنفرانس از هویت‌ستایی محض در هشدار عالمانه «برهان غلیون» جامعه‌شناس سوربن پاریس جلوه‌گر شد. هشدار عالمانه در خصوص «پرهیز از افتادن به تله هویت‌گرایی». «برهان غلیون» معتقد است جوامع غربی که از بطن اتهام «مدرن‌ناشدگی» و «مدرنیته ستیزی مسلمانان، تئوری «برخورد» را استخراج می‌کنند، گفتمان «تفاوت فرهنگی» را سازگار با استراتژی‌های سیاسی و اقتصادی خود می‌بینند. دلیل آن بسیار ساده است. هنگامی که با توسل به گفتمان «تفاوت فرهنگی» مهاجران مسلمان را طرد می‌کنید، در ظرفیت محدود بازار کار، امکان آن که سهم بیشتری عاید کارگر مثلاً فرانسوی شود، فراهم می‌گردد. دقیقاً در همین نقطه است که به تعبیر «برهان غلیون»، «هویت‌گرایی» به طور ناخواسته و غیر مستقیم هم که شده، قلمرو تنازع را تحریک می‌کند. او هشدار می‌دهد به همین جهت مطالعات «میان فرهنگی» نباید به دام «فرهنگ‌گرایی» بیفتند، بلکه حتی باید با این شکل از «فرهنگ‌گرایی» مبارزه کند، زیرا فرهنگ به خودی خود نه بد و نه خوب است. فرهنگ در عین این که رفتارها و مواضع خودی را در چشم ما زینت می‌بخشد، به کار «دیگر سازی» دیگران نیز می‌آید. به این اعتبار «تفاوت فرهنگی» تنها هنگامی که در مسیر «تعارف فرهنگی» قرار می‌گیرد، می‌تواند از حالت ابزار منازعه خارج شود (نهاد بن گیسو).

سخنان «برهان غلیون»، در حاشیه خود مباحث جالبی را بر انگیزد: معلوم شد بنام شدن گفتمان دموکراسی و توسعه توسط آمریکایی‌ها در منطقه، تأثیری به شدت منفی بر شکوفایی و جوشش همین گفتمان شریف از دل مباحث اندیشگی روشنفکران مسلمان بر جای

گذاشته است. مثاله ترک، خاتم هدایت به نقش مخرب تهاجم آمریکا در سانسور و خودسانسوری و توقف پویایی مباحث مربوط به دموکراسی و خود نقادی روشنفکران دینی پرداخت و تصریح نمود که ترس از سوء استفاده آمریکا بر حوزه فکری بومی سایه افکننده است: "ما به عنوان زن این نگرانی را داریم که اگر به نقد رفتار سنتی از زاویه نگاه زنانه بپردازیم، گفتارمان به استثمار پروژه دیگران در آید."

به عبارت دیگر پویایی خودجوش روند خودانتقادی در جوامع مسلمان، مستلزم نوعی "غفلت" در قبال توابع پیش بینی نشده همین فرآیند است، اما عامل خارجی و دخالت شخص سوم در این خصوص نقشی "غفلت زدا" ایفا می کند و مانع از آن می شود که فرآیند انتقادی بی خیال حضور مخرب بیگانه شود.

در واقع انسان ها در همان حال که به نحو "غافلانه" گرم انتقاد و خودانتقادی هستند، ناگهان به خود نهیب می زنند: "آیا بیان عمومی مباحث داخلی، می تواند موجب سوء استفاده عامل خارجی شود؟" و دقیقاً همین "خودنهیبی" است که تغزل گزاره های انتقادی را سترون می سازد. (هدایت)

خانم هدایت در این خصوص به بیان تجارب شخصی خود می پردازد و می گوید پس از هر مناظره تلویزیونی آزاد در خصوص حقوق زنان و نقد فرهنگ بومی و سنتی با پرسش دوستان حلقه روشنفکری خود مواجه می شود که "آیا بهتر نبود این سخنان نه در تلویزیون که در حلقه ها و باشگاه های خصوصی روشنفکری مطرح گردد؟"

"هدایت" مثال دیگری می زند و می گوید "ما به عنوان یک نهاد مدنی با پروژه خاورمیانه بزرگ آمریکا مخالفت کردیم، یعنی از آن جا که می دانستیم آمریکا در جهت مشروع سازی اهداف خویش یک سلسله گفتمان ها را در معرفی سوء بهره جویی قرار می دهد و استثمار می کند، با آن مخالفت کردیم، اما در عین حال این مخالفت به آن معنا نیست که فی الواقع "مسأله ای" وجود ندارد. مسائلی وجود دارند که باید درباره آن ها بحث شود؛ به این ترتیب وسواس رخت چرک های خودی را نباید در برابر دیدگان دشمن پهن و آفتابی کرد مانع از آفتابی شدن رخت چرک های قدرت می گردد. این نگرانی نه فقط در "دموکرات ترین کشور منطقه" با ده ها کانال تلویزیون و مناظره های پرهیجان سیاسی زننده و مطبوعات نسبتاً آزاد، مانع رشد روند خود انتقادی می شود، بلکه تأثیر ارتجاعی عملکرد آمریکا در منطقه، در کشورهای اقتدارگرا که بدون آن بهانه ها نیز از محدود سازی آزادی بیان و اندیشه آبابی ندارند، مرتی تر بوده و موجب کند سازی روند پویایی مباحث دموکراتیک در دوران پساستامبری می گردد. از سوی دیگر، اسلام ترسی تزریق شده به جامعه آمریکایی (که مبنای اصلی سیاست خارجه آمریکا در سال های پس از یازده سپتامبر است) در عکس العمل

خود انواع دیگری از "توری ترس" را در این سوی جهان و در جوامع اسلامی دامن زده است.

در ترکیه، دو گروه کاملاً متفاوت سیاسی و اجتماعی که در مواقع عادی روابط چندان دوستانه ای هم با هم ندارند، یعنی کمالیست ها و اسلامگرایان، ذیل چتر واحدی از ترس های مشترک در حال نزدیکی به یکدیگرند: ترس از تجزیه شدن وطن بر اثر پیامدهای سنجیده و نسنجیده اشغال عراق، ترس از عراقیزه شدن، ترس از "از بین رفتن دین" و بالاخره ترس های اجتماعی شهروندان در حیات روزمره، به یکدیگر پیوند خورده و به دنبال خود عناصر نامتجانسی را گرد هم آورده است. به عنوان نمونه به هنگام دیدار پاپ از ترکیه یک نوع ترس و بیزاری اجتماعی در خیابان های استانبول موج می زد که به هیچ وجه منحصر به تظاهرات اسلام گرایان معترض نبود. آشپزی که در حال برش زدن به "تونز کباب" می گفت: "ترکیه جای آدم های عوضی [اشاره به پاپ] نیست، دست فروشی که به نحوی غیر مؤدبانه علیه سفر پاپ اعتراض می کرده، پزشکی که با لحن مؤدبانه می گفت: "پاپ برای ما نیامده، در چارچوب سیاست های صلیبی و اتیکان و برای متحد کردن شاخه ارتدوکسی و شاخه کاتولیک آمده" نشان می داد که به جز "تظاهرات خیابانی" در گوشه ای از شهر، "خیابان" نیز میانه خوشی با میهمان کاتولیک خود ندارد.

در چنین حال و هوایی، گزاره "ترس از دست دادن حیات روزمره با ترس از دست دادن دین یکی می شود، که یکی از سخنرانان حاضر در کنفرانس به آن اشاره کرد، صرفاً بیان جامعه شناختی و آکادمیک آن چیزی بود که در خیابان ها می گذشت. سخنرانی می گفت کمالیست ها و دینداران موضع مشترکی بر ضد میسیونری اتخاذ کرده اند و هر دو بر ضد "خودی های بیگانه شده و دین فروش" متحد شده اند.

امروزه کمالیست ها و آنتوتورک گرایان درون و بیرون پارلمان ترکیه همان طور آمریکا را می گویند که اسلام گرایان. اما این مسأله منحصر به عرصه سیاست نمی شود، در بطن جامعه نیز نوعی تناخل و در هم فرو رفتگی بین دو دسته از جماعات تخیلی (Communities Imagined) وجود دارد. به تعبیر یکی از سخنرانان "هویت جمعی و تخیلی ملی" با "هویت جمعی و تخیلی دینی" بر مبنای ترس های مشترک در قبال تهدیدهای مشترک همزبان می شوند.

"یک جماعت تخیلی که به کمک دین ابراز هویت می کند، در دل یک جماعت تخیلی مبتنی بر بار تئوریک ناسیونالیستی قرار می گیرد."

شاید در پرتو تحلیل جامعه شناختی مذکور بتوان نظرسنجی مؤسسه تحقیقاتی ترکیه، TESEV را به شکل دیگری قرائت کرد که می گویند:

۴۴/۶ درصد از پرسش شوندگان در پاسخ به این سؤال که هویت خود را چگونه معرفی می کنید، گفته اند: "در

درجه اول مسلمان هستیم" (این رقم در سال ۱۹۹۰، ۳۵/۷ درصد بوده است). در مقابل ۱۹/۴ درصد ترک بودن را به عنوان گزینه نخست هویتی ذکر کرده اند، اما این منظره آماری در واقعیت اجتماعی شکل قطبی به خود نگرفته و به تعبیر موجز جامعه شناس مذکور، در جریان مبارزه مشترک با دشمن مشترک ترک بودن و مسلمان بودن یکی می شوند.

روایای شهر، روایای شهروندی
"برساختن تصور ملت (Imagining nation)" از آن جا که به یک هویت جمعی و اجتماعی ارجاع دارد، بیش از آن که مرتبط با اقتدار سیاسی باشد، مفهومی اجتماعی است و با اصطلاحات جامعه شناختی قابل توضیح می باشد. ملت به عنوان یک جماعت به تخیل درآمده، یا تخیلی که در پس مفهوم "شهر" و "مکان های شهری" حضوری نیرومند دارد، بیشتر یک وعده مدرن است. پرسش از این که "مدرنیته چقدر به وعده خود عمل کرده است" با پرسش درباره وعده "شهر" و "وعده شهروندی" مرتبط با آن، توأم است. شهری که روزگار مدرن وعده آن را می داد، چیزی بیش از شهرهای واقعاً موجود روزگار ماست. در طلوع مدرنیته گفته می شد "هوای شهر، آزاد می سازد" اما شهرهای موجود واقعاً چنین نیستند. تحلیلگران معاصر مدرنیته، شهر را به عنوان "تنها محیطی که ارزش های مدرنیته در آن محقق می شود" معرفی کرده اند، اما همچنان که در کنفرانس دو روزه "شهروندی میان فرهنگی" بیان شد، شهرها اکنون به محل تجلی بی عدالتی مدرن تبدیل شده اند.

میان مکان های شهری که به عرصه فهم و دریافت در آمده اند (conceived) و مکان های زیست شده، با تصور "ملت" به عنوان یک جماعت تخیل شده، پیوندی خاص وجود دارد. بر این اساس نمی توان تقسیم سلسله مراتب شهروندی به "شهروند درجه یک" و "شهروند درجه دو" را نقد کرد و در همان حال دامنه این نقادی را به نقد مفهوم مدرن ملیت و ناسیونالیسم نکشاند، زیرا این قبیل جداگری ها ذاتی همان ماشین دولت مدرن ملی (به خصوص در مدل جهان سومی دولت ملی است و مستقل از ماهیت کسانی که سوار آن شده اند عمل می کند. این همان نقیصه ای است که در نقادی اصلاح طلبانه جامعه روشنفکری ما وجود دارد و می توان از "کنفرانس شهروندی میان فرهنگی" چیزهایی در جهت رفع آن آموخت.

نقد بی عدالتی ها بدون ارائه یک تصویر روشن از مکان های شهری به عنوان محل های زیست آن بی عدالتی ها، ایتر و نامشخص خواهد ماند. تلخیص همه مسائل جهانی معاصر به "هویت های فرهنگی" و یا تقلیل اسلام به "هویت"، بحث از عدالت و آزادی را تحت الشعاع قرار می دهد، اما در عین حال برای این که گناری استعلائی و تکاملی از "هویت" به "عدالت" صورت پذیرد، باید مسأله سازی هویتی را نیز پشت سر گذاشت.

یک جامعه‌شناس حاضر در کنفرانس کوشید نتیجه بگیرد: از آن‌جا که اکنون عدالت‌خواهی اجتماعی زبان مستقل خود را ندارد، خود را در پس زبان‌های هویتی و هویت‌خواهی پنهان کرده است. مطالبه نیرومند عدالت اجتماعی اکنون به نحوی "بی‌زبان" و یا در قالب "نیم‌زبان‌های هویتی" جستجو می‌شود. دقیقاً همین جستجو است که باید مجدداً زبانی شود. در وهله اول باید "هویت‌ها" را و مسلمان بودن را به عنوان یک هویت از حالت یک "مسأله" خارج نمود، زیرا مسلمان و مسیحی و بی‌خدا (آته‌ایست)، ترک و کرد و فرانسوی و عرب به این بی‌عدالتی‌ها، ترس‌ها و مطالبات را به نحو مشترک می‌زیند. انسان‌ها بویژه در شهرهای شرق و یا غرب در محله‌های کناری و حاشیه‌ای، مسائل مربوط به شهروندی را به نحو مشترک می‌زیند، اما تجارب خود را نیز به نحو مشترک تقسیم می‌کنند.

به این ترتیب تا زمانی که مسلمان‌ها در جوامع غربی نه به عنوان آحاد انسانی و شهروندان عدالت‌خواه بلکه به عنوان یک "مسأله" تلقی می‌شوند، زبان دفاعی هویتی نیز به عنوان بیانگر و رلوی نیازهای اولیه هویتی آنان تقدم و اولویت ویژه خواهد یافت. نقد اسلام هویتی بدون توجه به نیاز مسلمانانی که در معرض تهاجم هویتی طرف مقابل قرار دارند و بدون ارائه یک زبان عدالت‌خواهانه برای فرموله کردن و تبیین مطالبات برحق، نقدی ابرتر خواهد بود.

گذر از "هویت" به "عدالت"، به مفهوم پشت سر گذاشتن مسأله‌سازی هویتی نیز هست. چنین نقدی باید جنبه شهری و مکان - شهری زیست و تجربه بی‌عدالتی‌ها را نشان دهد، زیرا مکان‌ها و فضاهای خالی، خنثی و بی‌طرف نیستند، بالعکس آن‌ها گرانبار از بار تمامات اجتماعی و روابط اجتماعی هستند. به همین لحاظ بحث از وضعیت "میان فرهنگی" و گشوده فرهنگیها نسبت به یکدیگر با گشوده بودن مکان‌های شهری نسبت به یکدیگر، توأم و همبسته است. تعریف شهر به عنوان موزائیکی از جهان‌های کوچک مماس که در عین حال تداخل ناپذیر و نفوذ ناپذیر نیز هستند (روبرت پارک)، نمی‌تواند نیاز امروز به عدالت شهری را تبیین کند.

این تعریف امکان تأسیس پل‌های ارتباطی بر فراز موزائیک‌های شهری و موزائیک‌های فرهنگی همجوار را مسکوت می‌گذارد. رخدادهای اخیر در پاریس نشان داد که موزائیک‌های شهری تا کجا از یکدیگر فاصله دارند.

خانم "سیهام اندولوسی" (Siham Andoulouci) شرکت‌کننده دیگر کنفرانس، با بیان تجربه زیسته خویش در پاریس نشان داد که "پاریس" هنوز یک رویا و یک وعده محقق نشده است. این عضو مجمع شهروندان هلسنیکی (HCA) که به نسل سوم الجزایری‌های مقیم فرانسه تعلق دارد، در عین حال نامی

آشنا در جنبش مسلمانان فرانسه نیز به شمار می‌رود. به اعتقاد او واقعه ۱۱ سپتامبر صرفاً حکم چرب کردن آشی را داشت که پیش از آن در دهه ۹۰ میلادی برای مسلمانان فرانسوی پخته شده بود: "یا روسری را از سر بر می‌داری و به مدرسه و دانشگاه می‌روی یا با روسری تنها می‌مانی و به مدرسه نمی‌روی". مسأله روسری و یا به تعبیر دقیق‌تر، مسأله‌سازی راست فرانسه از روسری، علامتی است که به همراه خود دیگر بی‌عدالتی‌های همبسته مدل شهروندی مدرن را بر ملا و فاش می‌سازد.

در دیدگاه انتقادی "سیهام" تقسیم بندی و مرزکشی بین مسأله عمومی و مسأله خصوصی و حوزه عمومی و حوزه خصوصی مانع نیل به شهروندی کامل است. خانم سیهام منتقد پرخروش "سارکوزی" در اوج عدالت‌خواهی و اسلام‌خواهی خود، دیدگاهی عمیقاً انتقادی نسبت به سنت‌های موجود و پدرسالاری جوامع مسلمان دارد و می‌گوید تاریخ اسلام نیز تحت تأثیر همین نگرش "مردانه" چنان تحریر شده که نقش زنان مسلمان صدر اسلام را به تاریخ می‌سپرد و صرفاً در انزوای کتابخانه‌ها محبوس می‌کند و به حیات اجتماعی روز تسری نمی‌دهد.

این خانم مسلمان به دنبال سفر اخیر خود به لبنان، شیفتگی فوق‌العاده‌ای در قبال حزب‌الله نشان می‌دهد و در عین حال به عنوان یک بازیگر فعال اجتماعی پیوند جنبش مسلمانان اروپا با دیگر جنبش‌های اجتماعی نوین همین جوامع غربی را نزدیک‌تر از پیوند همین جنبش با برخی سنت‌های اجتماعی زن‌ستیز در جوامع اسلامی می‌داند. او می‌گوید: مسلمانان فرانسه با دیگر سازمان‌های مدنی و جنبش‌های اجتماعی حول مطالبات مشترک گرد هم می‌آیند و تصریح می‌کند که "هم مسلمانان، هم فمینیست؛ مسلمانان زن برای دفاع از حق پوشش با شکل‌های غیر مسلمان یک شبکه به نام "شبکه فمینیستی برای مساوات" تشکیل می‌دهند، در دل این شبکه مشترک زن در حیات شغلی، زن و روسری، زن و جنسیت، کنترل سقط جنین و تولد" به نحو همبسته، مورد بحث قرار می‌گیرند. "سیهام" در پاسخ به سؤال "در حالی که اسلامیت حقوق گسترده‌ای در اختیار زنان می‌گذارد، چرا احساس می‌کنید نیازمند فمینیست بودن هستید؟"

پاسخ روشنی دارد: "زن بودنم مانع دفاع از حقوقم نمی‌شود و در این‌جا باید تفکیک میان دین و سنت را به خوبی انجام داد." به این ترتیب در نقطه اوج یأس از برخی سنت‌های زن‌ستیز و غیردینی جوامع مسلمان، نوعی تجربه "میان فرهنگی" بین جماعات مسلمان اقلیت و سایر جنبش‌های نوین اجتماعی در جریان عمل و در سیاست هر روزه شهروندان شکل می‌گیرد که منحصر به حق پوشش زنان نمی‌شود. به عبارت دیگر تنش در محور عمودی میان اقلیت‌های اسلامی و لاکسیسم افراطی حاکمیت تنها یک روی مسأله

است. در وجه دیگر همین قضیه یک سلسله ائتلاف‌های کوچک در محور افقی، میان اشکال گوناگون جنبش‌های اجتماعی نوین رخ می‌دهد که از قضا نطفه شهروندی میان فرهنگی، فردا در دل همین تجارب بسته می‌شود. نفس برگزاری همین کنفرانس، نمونه‌ای کوچک از پل "میان فرهنگی" و "بینا فرهنگی" میان آن سو و این سوی مدیترانه بود.

به استانبول که می‌روید استعاره "پل" کاربرد وسیعی می‌یابد. گفتمان‌های "پل بین آسیا و اروپا"، "پل بین فرهنگ اروپایی و فرهنگ آسیایی"، "پل اسلام و غرب"، "پل بین تمدن‌ها"، استانبول به عنوان پایتخت گفتگوی تمدن‌ها، آن قدر گسترده به کار می‌روند که ترک‌های مفرور و استقلال طلب ترجیح می‌دهند به جای "پل شدن"، "مرکز تلاقی تمدن‌ها" معرفی شوند. در کنفرانس مذکور با آگاهی به همین ظرافت پیشنهاد شد به جای کاربرد واژه "پل"، از مقوله اسم به مقوله فعل گذار شود و "فعل پل ساختن" مورد استفاده قرار گیرد. جامعه‌شناسی در همین خصوص می‌گفت درست است که "پل" فی‌نفسه چیزی نیست و فقط حکم انتقال چیزی از جایی به جای دیگر را دارد، اما باید به جای استعاره مکانی "پل" آن را به شکل "پل بین زمان‌ها" درک کرد. بنا بر تحلیل او، جماعت و کمونیت‌های ترک جوامع غربی نقش یک "پل" را در میان دو مرحله زمانی متفاوت ایفا می‌نمایند. آن‌ها احتمالاً بی‌آن‌که بدانند در حال پل‌زدن میان "مدل شهروندی مدرن" لحظه کنونی با شهروندی میان فرهنگی آینده هستند. گذار از الگوی "شهروندی مدرن" به "شهروندی میان فرهنگی" مستلزم نقادی ژرف مدرنیته از زاویه‌ای مشخص است.

به عبارت دیگر در این‌جا و در بطن کنفرانس مذکور به جای مباحث عام در خصوص تعارض و یا تلاطم "سنت و مدرنیته" که از فرط بی‌محتوایی و تکرار کلیشه‌ها، شکل انشایی "علم بهتر است یا ثروت" را به خود گرفته یک الگو و یک مدل مشخص از دل مدرنیته، به نام مدل شهروندی مدرن، استخراج شده و نارسایی‌ها و یا توانایی‌های آن نقد می‌شود؛ و این یعنی تبدیل وضعیت فعلی تکثر فرهنگی موجود به یک وضعیت میان فرهنگی از خلال به پرسش گرفتن مدل موجود شهروندی مدرن.

یکی از سخنرانان کنفرانس مذکور در همین رابطه می‌گفت: مدل‌های مدرن "هویت ملی"، "حولت ملی" و "شهروندی مدرن"، هر قدر هم که در نگاه اول از منظر حقوق فردی و آزادی بی‌طرف به نظر آیند، در اصل متکی به یک سلسله روایت‌ها هستند. این روایت متعلق به طرف غالب و پیروز جنگ‌های طبقاتی، جنگ‌های دین، تنش دولت-کلیسا، تنش شرق و غرب استعمار و روابط مستعمره - امپریالیسم است. باید این روایت را به پرسش گرفته زیرا مدل "شهروندی مدرن" و "هویت ملی"، دولت - ملت‌های برخاسته از دل این

روایت، به نحوی متکبرانه، تجربه زیسته و به قالب حکایت در آمده یک منطقه خاص را برغم خاص بودن، شکلی جهان شمول می‌بخشند و بر بقیه جهان تحمیل می‌کنند. طی قرون اخیر، مابقی جهان در عین این که به لحاظ اقتصادی در معرض استثمار قرار گرفته‌اند، همچنین در معرض سرکوب این زبان متکبرانه نیز بوده‌اند. مدل "شهروندی مدرن" هر قدر هم که برای جهان اول رفاه، دموکراسی و حقوق بشر به ارمغان آورده باشد، وعده‌هایش را در خصوص بقیه دنیا محقق نساخته است.

به این ترتیب از خلال سخنان "سپه‌ام‌اندولس" به راحتی می‌توان فهمید زبان هویتی-عدالتی جماعت‌های اسلامی، برای دفاع در مقابل تهاجم زبان متکبرانه شهروندی مدرن ملی، خود را بی‌نیاز از امکاناتی که دیگر جنبش‌های عدالت‌خواهی نوین اجتماعی در اختیار آنان گذاشته، احساس نمی‌کند و در واقع همچنان که در تحلیل یکی از سخنرانان همین کنفرانس هم آمد، زبان مقاومت مسلمانان در دل انواع دیگر محصولات مدرنیته نظیر دموکراسی، حقوق بشر، فمینیسم و تفاوت فرهنگی به عرصه بیانی در می‌آید. "خویشاوندی" گفتگویی میان جنبش‌های نوین مقاومت اسلامی و دیگر جنبش‌های نوین اجتماعی معاصر در جوامع غربی و کشورهای اسلامی در پیامد خود نوعی خویشاوندی سازمانی بین سازمان‌ها و بازیگران فعال سیاسی و اجتماعی در محور افقی پدید می‌آورد که سخت عبرت‌آموز است: در واقع هنگامی که از منظر وضعیت "میان فرهنگی" سال‌های اخیر به گذشته بنگریم، خواهیم دید که ائتلاف‌هایی از این قبیل، یادآور لحظات گمشده تاریخ انقلاب ما نیز هستند. ترکیب چهره‌هایی که ذیل عنوان میان فرهنگی گرد هم آمده بودند با توجه به متفاوت‌ترین خاستگاه سیاسی، ایدئولوژیک و مذهبی، نوعی "درهمستان" را به نمایش گذاشت. ارمنی آزادی‌خواهی که اداره یکی از نشست‌های کنفرانس بر عهده او بود از موضعی عمیقاً جامعه‌شناختی و سکولار عجز تئوری‌های جامعه‌شناختی غرب در درک وضعیت کنونی اسلام سیاسی را به پرسش گرفت.

آکادمیسینی که برای دفاع از باورهای دموکراتیک و اسلامی خود به زنان رفته، همان طور از حقوق اقلیت‌های دینی، مسیحیان و یهودیان و حتی بی‌خدایان دفاع می‌کرد که از حقوق نقض شده مسلمین توسط لائیسسیسم امرانه و افراطی.

چپ‌گرایی نوآندیش و دموکراتی که "مطالبه دختران مسلمان برای ورود باحجاب به دانشگاه را" حقی دموکراتیک محسوب می‌کند و برای نیل به این حق تا آخر مبارزه می‌کند با این وجود باور ندارد که روسری به سر کردن کار خوبی است...

این‌ها همه جلوه‌هایی از یک ائتلاف بزرگ اجتماعی و سیاسی است که کرد و ترک و ارمنی عرب و غربی و

مسلمان و کمونیست و... را زیر سقف آندیشه‌ای واحد جمع می‌کند. روزنامه‌ای برای توصیف معمولی این چهره‌های نامتجانس و مهارتشان در "سخن‌گویی از دردهای مشترک" می‌نویسد:

"شرکت‌کنندگان در کنفرانس به دلیل تعلق داشتن به جایگاه‌های متفاوت، رنگ‌های متفاوت و حقایق‌های متفاوت، می‌توانستند با حرکت از همین صف‌آرایی‌ها و جایگاه‌ها و اردو‌هایی که تفاوتشان را تقویت می‌کرد، با یکدیگر به زبان "ما- شما"، "ما- آن‌ها" سخن بگویند، اما چنین نشد. انسان‌هایی که دردهای مشترک داشتند، از نقطه عزیمت قطعی شدن و تلقی برساخته‌های گروه خودی به مثابه یک "کله طبیعی" گفتگو نکردند، گردهم آمدند و همچون "آلو (Alev)"، "آنا (Ana)"، "برنارد (Bernard)"، "اریک (Erik)"، "هدایت" و یا "محمد" و "یولانا" صحبت کردند.

"میان فرهنگی" و "بینامدنی" که در حیات روزمره شهروندان زیسته می‌شود، در واقع در سکوی روشنفکری آنان محقق گشت... به همین دلیل مرزهایشان با یکدیگر برچیده شد و همه چیز مورد بحث قرار گرفت. اگر بخواهیم بین چهره‌های متفاوت این قبیل نشست‌های "میان فرهنگی" یا چهره‌های آشنای پیرامون خودمان و بازیگران سیاسی کشورمان نوعی شبیه‌سازی کنیم، باید بگوییم "فرهادها"، "یولانداها"، "سپه‌ام‌ها" و "برهان‌ها" خودی جامعه ما نه زیر سقف یک مباحثه مشترک بلکه در جاهایی متفاوت مکان‌های بسته به روی یکدیگر به پراکندگی گسترده وسیعی از داخل و خارج و زنان و تبعید و دانشگاه و تهران و لندن و پاریس پخش شده‌اند. وضعیت "میان فرهنگی" می‌تواند پلی بزند بر فراز همه این پخش‌شدگی‌ها و پراکندگی‌ها و آوارگی‌ها و رویارویی‌ها و منازعات.

اسلام سیاسی نوین که هم اکنون در حال شکل‌گیری است و گفتگومان مسلط جهان اسلام و جماعت‌های اقلیت مقیم جوامع غربی را تشکیل می‌دهد، به شرط ارائه یک پاسخ اجتماعی به مسأله ترور از یک سو و مسأله اسلام ترسی غربیان از دیگر سو، می‌تواند از مؤلفه‌های بنیادین وضعیت جدید "میان فرهنگی" باشد. "اسلام سیاسی" در تعریف روشنی که دکتر "یاسین آکتای" از دانشگاه سلجوق آنکارا ارائه می‌دهد، "سیاسی بودن" را به مثابه طبیعی‌ترین، معتبرترین و مثبت‌ترین راه همزیستی برمی‌گزیند و به این ترتیب "سیاسی" می‌شود.

یاسین می‌پرسد اگر سیاست چنین است و اگر دین به عنوان تنظیم‌کننده حیات اجتماعی شهروندان، امکان سیاسی شدن آن‌ها را فراهم می‌سازد پس چرا ما از اسلام سیاسی می‌هراسیم؟

این استاد دانشگاه سلجوق به نحو درخشانی استدلال می‌کند که در واقع ترس از اسلام سیاسی "ترسی است که از سیاسی شدن شهروندان وجود دارد، یعنی: اسلام فقط به بیماری سیاست ترسی موجود وضوح بخشید، وگرنه ما می‌توانستیم بدون ورود اسلام به عرصه سیاسی،

همچنان با این سیاست‌ترسی مزمن زیست کنیم، بی‌آن‌که به بیماری "ترس از مشارکت هر چه بیشتر شهروندان در حیات سیاسی و در تعیین مقدرات خویش" آگاهی داشته باشیم. ترس از اسلام سیاسی فقط نشانه (Symptom) این بیماری بود که پیش از ورود اسلام به عرصه سیاسی وجود داشت. امروزه بر اساس تصویری خام و ابتدایی از "سیاست"، از مسلمانان انتظار می‌رود که هویت‌های مستقل و پیشاسیاسی خود را واپسند و بدون یک موضع مشخص و پیشین در خصوص خطوط جدگرا میان "ما" و "آن‌ها" وارد عرصه سیاست شوند. می‌گویند ابتدا احزاب تشکیل می‌شوند، ابتدا طرفداران این احزاب شکل می‌گیرند پس از آن انسان‌ها از بین این طرفداران و احزاب آنچه را که می‌خواهند انتخاب می‌کنند.

اما سیاست مبتنی بر بنیان‌هایی از منافع و مواضع و انگیزه‌هایی استوار است که پیش از مرحله سیاسی شکل گرفته است و این سطح پیشاسیاسی آنکارا تأثیر است و اگر سرکوب شود باید گفت راه‌های مطرح شدن سیاست در مفهوم واقعی آن سد شده است. امروزه راه بیان سیاسی اسلام به هر یک از اشکال ناممکن شده است؛ و هنگامی که [پس از انسداد راه‌های بیان سیاسی اسلام] اشکال دیگری از نمایندگی، بیان ویا مبارزه به میان می‌آید نامش را "اسلام سیاسی" می‌گذارند و حال آن‌که این شیوه‌ها، اسلام‌های برون سیاسی (پیشاسیاسی، پس‌سیاسی و یا ضدسیاسی) هستند.

دکتر یاسین در ادامه گفت همین شیوه انسداد سیاسی در "مسأله کردی" مشاهده می‌شود: "سیاسی شدن کردیت" از این‌که آن‌ها به مثابه یک گروه تروریستی به جنگ در کوهستان‌ها بپردازند خطرناک‌تر دیده می‌شود. وی گفت: "اسلام سیاسی روند عادی شده ترس از سیاست را به پرسش می‌گیرد و روتین‌های اعتیادآور موجود را بر هم می‌زند."

عادت‌شکنی یا به تعبیر دقیق دکتر یاسین "اعتیادشکنی" اسلام در شکستن "عادت‌هایی که مشارکت تمام عیار شهروندان در حیات سیاسی و اجتماعی را بر نمی‌تابد، روشنفکران غیردینی ترکیه را نیز به وجد آورده است، زیرا اسلام سیاسی چیزی را که مخالفت سیاسی ترکیه و کشورهای اسلامی سال‌ها در پی تحقق آن بود و نهایتاً نتوانست محققش کند، در سیمای مدنی و اجتماعی خود برآورده می‌سازد و این یعنی ورود یک طبقه و یک جریان نوین اجتماعی به عرصه راکد و خاموش سیاست. در این‌جا یکی از شرکت‌کنندگان کنفرانس با اشاره به مدل ایران و ناکامی اسلام‌گرایان ترکیه و مصر و الجزیره در تحقق مواعید خود، می‌پرسد آیا بهتر نیست به جای "سیاست ترس"، همین ناکامی‌ها و فلاکت‌ها را دلیلی موجه بر حساسیت ضد اسلام سیاسی به حساب آوریم؟ یاسین پاسخ روشنی دارد: باید مفهوم این "فلاکت" به خوبی درک شود: "فلاکت بار برای که؟ مثلاً ایجاد انقلاب اسلامی برای چه کسی تبدیل به "فلاکت" شد؟

در انقلاب ایران یک سلسله تجارب در خصوص سیاست اسلامی وجود دارد که در اینجا به شیوه‌ای خاص منعکس شده است. بی‌تردید در بطن هر دینی، اختلاف تفاسیر وجود دارد، اما به نظر من مسأله اصلی این چیزها نیست، تلقی انقلاب اسلامی به شکل "مسأله ایران" به آن خاطر (در دنیای غرب) رواج یافته که ایران یک سیاست نوین اعتراضی را نمایندگی می‌کند. ایران یک پاسخ واقعی سیاسی (به کسانی که این کشور را "مسأله" تلقی می‌کنند) داده است. در ایران چه خوشامان بیاید و خوشامان نیاید، یک انقلاب به وقوع پیوسته است، اما بسیار فراتر از آن که به طبع ما ناخوش آید، به طبع سیستم حاکم بر جهان ناخوش می‌آید (به این خاطر که) بخش بزرگی از جنبش‌های اسلامی را گفتمان ضداستعماری تشکیل می‌دهد.

دکتر یاسین در ادامه می‌گوید: اگر راه بر "سیاسی شدن اسلام بسته شود و اگر به این ترتیب شرایطی فراهم شود که مسلمین، سیاست موجود را مشارکت ناپذیر ببینند، در آن صورت آن‌ها به دنبال طردشدگی تمام عیار سیاست خودشان را به شکل غیرسیاسی و رادیکال عرضه خواهند نمود." در این جا خانم "عایشه بوهرل" روزنامه‌نگار ترک که اخیراً برای تهیه فیلمی مستند درباره رفتار جوامع مسلمان با زنان از ایران و ۱۴ کشور مسلمان دیندار کرده به کمک سخنران می‌آید و ابراز می‌دارد اسلام سیاسی امروزه چنان طرد می‌شود و "غیر نرمال" تلقی می‌گردد که گویی وضع موجود وضعیتی "طبیعی" و "نرمال" است: "انگار سیاست مال یک عده خاص است. آیا دیندار نبودن "نرم" است؟ کامیابی یا ناکامیایی چیست؟ آیا شکنجه هزاران انسان در دوران حکومت شاه ایران را باید "کامیابی" و "نرم" (هنجار) خواند؟

امروزه در ایران علمایی هستند که وضع موجود را بسیار جدی نقد می‌کنند. انسان‌های رفرمیست که می‌گویند ما در دوران پیش از انقلاب اسلامی هم با کشف حجاب اجباری مخالفت کردیم، امروز هم با کاربست همین شیوه جهت پوشاندن مخالفیم.

آیا نرم و هنجار مخالفت با سرکوب و خشونت نیست؟ نمونه مصر را در نظر بگیرید و به این سؤال پاسخ دهید که آیا نرم و هنجار آن رفتاری است که دولت مصر در سرکوب گسترده مخالفان انجام می‌دهد؟ یاسین و عایشه تأکید می‌کنند که جلوگیری از ورود اسلامگرایان مصر و الجزایر به عرصه سیاسی که به قیمت کشتار ۲۰۰ هزار نفر و مفقود شدن سه هزار نفر دیگر انجام گرفته در واقع عجز و ناکامی اسلام سیاسی، بلکه عجز آن سیستم سیاسی‌ای است که (از سوی حاکمیت جهانی) برای الجزایر تدارک دیده شده است. در همین کنفرانس، ییلماز انصار اوغلو، از فعالان برجسته حقوق بشری ترکیه، عنوان لائیسیم آلتورکا را برای سخنرانی خود انتخاب کرده بود. واژه "آلتورکی" همانند آفرنگی "از جمله بر ساخته‌های واژگانی جدید عرصه سیاسی ترکیه است که به "خاص‌بودگی" ترکیه

و ترکی کردن" گفتمان‌های عام و جهان‌شمول اشاره دارد. بر این اساس، به تعبیر سخنران مذکور خاص بودن لائیسیم ویژه ترکیه در آن است که "تنظیم جهات دینی جامعه" را بر اساس یک روایت رسمی و دولتی مدنظر قرار داده است.

در این جا با مدلی از لائیسیم سروکار داریم که نمی‌توان صرفاً با "اسلام" و یا با ممنوعیت قانونی یک سلسله نهادهای و تجلیات و تظاهرات دینی جامعه رفتارش را توضیح داد. به تعبیر دقیق‌تر لائیسیم آلتورکا، رد اسلام نیست، بلکه تولید یک دانش خاص از اسلام است. صرفاً روایتی از اسلام که مورد تأیید حاکمیت است را مجاز می‌شمارد و می‌کوشد آن را بر جامعه تحمیل نماید. در همین راستا قانون اساسی ترکیه، وظیفه "تنظیم حیات دینی جامعه" را ورای جهت‌گیری و در راستای تقویت همبستگی ملی بر عهده "وزارت امور دینان" می‌گذارد. به تعبیر انصار اوغلو، تلقی امور دینی همچون "خدمت عمومی" که از سوی دولت به شهروندان عرضه می‌شود، همان چیزی است که در سویه سلبی خود همه قرائت‌های دیگر از اسلام رسمی را به همراه همه گرایش‌های دینی غیر اسلامی و حتی غیر الهی به یکسان در معرض طرد و در حاشیه بودن قرار می‌دهد: "این که دولت امور دینی را همچون خدمات دینی تلقی کند، اساساً با اصل آزادی همخوانی ندارد، زیرا تنظیم یک دین و یا دریافت دینی به مثابه خدمات عمومی" ارائه شده توسط دولت به شهروندان، بار مالی این خدمت را به دوش غیر دینداران و یا بی‌دینان و یا منسوبان به دیگر ادیان می‌افکند؛ و به طریق مشابهی معتقدین مذاهب مختلف یک دین واحد و سایر باورمندان تفسیرهای دینی را که نمی‌خواهند زیر بار تفسیر رسمی بروند و به همین لحاظ نمی‌خواهند این خدمت را از دولت لایک دریافت کنند دچار تشویش می‌سازد. ییلماز انصار اوغلو "آنامه می‌دهد: "این رفتارها در واقع به مفهوم تک بعدی کردن تفاسیر اسلام و محدودسازی آزادی دینی مسلمانان است. اصل آزادی با این که دولت یک فهم دینی خاص را بر جامعه تحمیل کند و جامعه را بر اساس همان فهم دینی تنظیم نماید همخوانی ندارد. کاملاً بر عکس، با به رسمیت شناختن اعتقادات موجود در جامعه و حفظ فاصله یکسان با همه آن‌ها و تضمین حق آزادی باور تمام گروه‌های دینی است که اصل آزادی محقق می‌شود."

انصار اوغلو معتقد است ظهور یک لائیسیم اقتدارگرا و سپردن کنترل دین به دست دولت، "لائیسیم را به نوعی دین تبدیل کرده است؛ برای رهایی از این نوع "لائیسیم" است که به لائیسیمی دیگر احتیاج داریم. "محمد نورالدین آقایا، فیلسوف مراکشی از دانشگاه "محمد پنجم، رباط" شهروندی مبتنی بر تکرر فرهنگی را به مثابه راه برون رفت از ناامیدی و بن‌بستگی دانست که در اشکال گوناگون خود به خشونت راه می‌برد. همه این مسائل به خاطر سوء تفاهات مستمر و به نام فهم‌های گوناگون جهان، رخ می‌دهد؛ از این جا باید به این نتیجه

رسید که در دنیای امروز نه یک "غرب" داریم و نه یک "شرق". تحت چنین شرایطی، مسلمانان در مقابل دورویی غرب می‌کوشند با به کارگیری همه وسایل، در جستجوی بیان و هویت‌یابی خویش برآیند و غرب امروزی جنگی آشکار بر ضد اسلام به راه انداخته است."

سرکنسول سوئد، Ingmar karlsson، از دیگر سخنرانان کنفرانس بود که فرآیند مشارکت ترکیه در مسیر اتحادیه اروپا را هم برای کشورهای اروپایی و هم برای مسلمین دنیا به مثابه یک آزمون دانست. او گفت: "اسلام و یهودیت در یک فرآیند تعیین‌کننده در جهت شکل‌گیری اروپای امروزی که در انتهای قرون وسطی رخ داد عناصر بنیان‌گذار این قاره بودند. با در نظر گرفتن داده‌های مربوط به ترکیب جمعیت اروپا، تخمین زده می‌شود که جمعیت مسلمانان اروپا ظرف ۲۵ سال آتی بالغ بر ۶۰ میلیون نفر گردد؛ و این "الحمرا" نوین بودن و یا نبودن اروپا را در آینده نشان خواهد داد؛ همچنانکه امروز تفاسیری در خصوص جایگزینی "خطر سبز" به جای "خطر سرخ" وجود دارد، اما امروزه مشاهده می‌شود که "خطر سبز" هم در بطن خود لایه‌های بسیاری دارد." کنسول سوئد از این بیانات نتیجه گرفت که به همین خاطر، مسأله امروز ناشی از آن است که تنوع واقعاً موجود در اروپا سازمان و نمایندگی خود را ندارد. مسلمانان مهاجر در اروپای امروز دین را به مثابه راه‌حلی جهت برون رفت از بی‌ریشه‌سازی درک می‌کنند. در عین حال نسل امروز مسلمانان اروپا را به مثابه خانه خود می‌بیند. به همین خاطر است که ناکامی در پیوستن ترکیه به اروپا برای مهاجرین و اتحادیه اروپا فلاکت‌بار خواهد بود. زیرا این تصمیم، در حکم یک پیام برای مسلمانان داخل اتحادیه اروپا خواهد بود. این هم منجر به ظهور نوعی "اسلام‌گتو" خواهد شد که راهبردهای "چریک گونه"، نازاری‌ها را در پی خواهد آورد و در چنین وضعیتی نوع جدیدی از جنگ تمدنی در داخل اروپا به میان خواهد آمد.

نویسنده و پژوهشگر مسائل سیاسی و تاریخی
پانوش

۱. هانتینگتون در کنفرانس قبرس (۱۹۹۷) پرده از یک پارادوکس آمریکایی برداشت و گفت: "دموکرات‌ترین کشور منطقه (یعنی ایران) در عین حال ضدآمریکایی‌ترین کشور منطقه نیز هست، اما دیکتاتورترین کشورهای منطقه در کنار آمریکا قرار دارند..." اکنون مدتی از آن واقعه عظیم که اعتراضاتی از قبیل فوق را به دنبال داشت می‌گذرد و در سایه عبور ارتجاعی و فرصت‌طلبانه از خاتمی، ایران دیگر در قله دموکراسی منطقه قرار ندارد.