

«هم‌شناسی فرهنگی» به مثابه الگوی ارتباطات میان فرهنگی در قرآن؛ رویکردی تطبیقی

● سیدمحمدعلی غمامی^۱، علی اصغر اسلامی تنها^۲

چکیده

اندیشه «میان‌فرهنگی» پاسخی به بحران «خودمحوری» در جهان معاصر است که در قالب «غرب‌گرایی»، «نژادپرستی» و «تکفیر» پدیدار شده است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که تفکر اسلامی چه مسیری را در مواجهه با «دیگری» پیشنهاد می‌کند که به دیگرستیزی یا دیگرپرستی نمی‌انجامد. در این مقاله، الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی با طرح سؤالات پنج‌گانه (چرایی، کیستی، کجایی، چیستی و چگونه)، با روش «قرآن به قرآن» و در خلال رویکردی تطبیقی، «استنطاق» شده است. برای مطالعه تطبیقی، اندیشه‌های میان فرهنگی اندیشمندانی همچون مید و گادیکانست در حوزه معرفتی انگلیسی؛ اشتروس و کاربو در حوزه معرفتی فرانسوی؛ و اندیشه‌های هابرماس و ویمر در حوزه معرفتی آلمانی با عنوان «تطابق»، «تعاون» و «تجاوز» (همسازی، همکاری، هم‌گویی) بررسی شده است. در مقابل، الگوی مفهومی ارتباطات میان فرهنگی در قرآن با بررسی آیات مرتبط با مضمون «تفاوت» و «اختلاف» در میان انسان‌ها و با محوریت آیه ۱۳ سوره حجرات بیان شده است. ساختار این آیه رابطه «تفاوت» و «تقوا» را با سازوکار «تعارف» به معنای «هم‌شناسی» و «تبادل معروف» تبیین می‌کند. دکتترین ارتباطات میان فرهنگی در اسلام تعارف را جایگزین تفاخر، تحقیر و تکفیر می‌کند و این تعارف بر آیات ۱۷ و ۱۸ زمر بر «استماع» و گشودگی در برابر دیگری - در عین «اجتناب» از طاغوت - استوار است. در ادامه، مؤلفه‌ها و فرایند این الگوی قدسی با عنوان «هم‌شناسی فرهنگی» مورد تحلیل قرار گرفته و تمایز آن با سه الگوی دیگر روشن شده است.

واژگان کلیدی

تعارف، تفاوت، اختلاف، خود و دیگری، ارتباطات میان فرهنگی.

مقدمه

یاسپرس^۱ در کتابش تحت عنوان آغاز و انجام تاریخ^۲ به این نکته اشاره می‌کند که در طول تاریخ، تمدن‌های بزرگ با یکدیگر برخورد داشته‌اند اما تلاقی و برخورد آن‌ها به حذف یا هضم یکدیگر منجر نمی‌شد؛ اما با پیدایش علم و تکنیک در غرب، فرهنگ غربی به درجه‌ای از قدرت دست یافت که توانست بر جهان چیره شود و تمدن‌های بزرگ را حذف یا در خویش هضم کند (۳۴۲: ۱۳۶۳). تقریباً تمام اندیشه‌هایی که در حوزه‌های مختلف تحت عنوان «میان فرهنگی» ظهور یافته‌اند مربوط به دهه‌های اخیر و پاسخی به همین اندیشه «خودمحور» غربی هستند (مصلح، ۱۳۹۲). در دوره اخیر، غرب به مسیر خود برای توسعه اقتدار خویش و حذف دیگر فرهنگ‌ها ادامه داد بدون آنکه مانعی جدی همچون اندیشه‌های میان فرهنگی را جلو خویش ببیند. غرب بزرگ‌ترین جنگ‌های تاریخ را برای رسیدن به مقصود خویش برپا کرده است، به طوری که در جنگ‌های جهانی اول و دوم، در مجموع ۸۰ میلیون نفر کشته شدند تا اندیشه خودمحوری در غرب بنا شود و در مراحل بعد، آتش جنگ را به تمام نقاط جهان کشاند و اکنون نیز در غرب آسیا شعله‌های این آتش زبانه می‌کشد. پناهندگی، گردشگری، شرکت‌های تجاری، بازارهای جهانی، وسایل ارتباطی مدرن، کارتل‌های تبلیغاتی و فیلم‌سازی و شبکه‌های اجتماعی گزینه‌های دیگر غرب برای حفظ سلطه‌اش در جهان هستند.

هدف این پژوهش «بازسازی» الگوی ارتباطات میان فرهنگی بر اساس «بازخوانی» آموزه‌های قرآنی است تا امکان ارتباط میان فرهنگ‌ها فراهم شود. اهمیت این بازخوانی در آن است که الگوهای ارتباطات میان فرهنگی موجود در غرب ایدئال‌هایی تحقق نیافته‌اند؛ اما، آموزه‌های قرآنی با تجربه تاریخی و عملی طولانی پشتیبانی می‌شوند. از این رو، پس از تعریف مفاهیم، مبادی انسان‌شناختی نظریات ارتباطات میان فرهنگی را مرور خواهیم کرد و سپس سه رهیافت انگلیسی، فرانسوی و آلمانی را بررسی خواهیم کرد. در گام بعد، به کمک روش تحقیق موضوعی و «قرآن به قرآن» و تحلیل تطبیقی نامتوازن، در صدد استخراج الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی هستیم. در نهایت، این چهار رهیافت با یکدیگر مقایسه خواهند شد.

1. Karl Jaspers

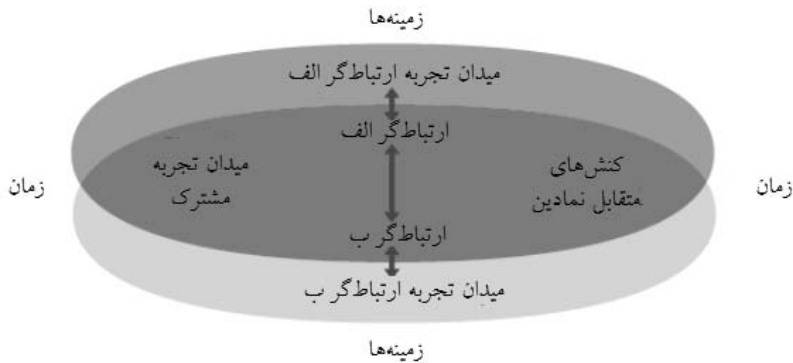
2. The origin and goal of history

مبانی نظری پژوهش

مفهوم ارتباطات میان فرهنگی

برای توضیح اصطلاح ارتباطات میان فرهنگی باید سه مفهوم «ارتباطات»، «فرهنگ» و «میان فرهنگی» به خوبی تعریف شود.

سه برداشت اصلی از ارتباطات وجود دارد؛ «عمل»^۱، «معامله»^۲ و «تعامل»^۳ که به ترتیب بر اساس برداشت‌های فنی، تجاری و انسانی از ارتباطات مطرح شده‌اند. مدل خطی لاسول و شنون^۴ برداشت اولیه از ارتباطات است و مدل چرخشی شرام^۵ به برداشت دوم از ارتباطات مربوط می‌شود. فرستنده و گیرنده در مدل خطی و چرخشی اعمال و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند؛ اما در مدل سوم، ارتباط‌گران^۶ تجربه زیسته مشترکی دارند که فعالانه و همدلانه هدف واحدی را پیگیری می‌کنند (Wood, 2011: 18). برداشت این پژوهش از ارتباط با مدل سوم تناسب دارد و ارتباط «تولید معنای مشترک» تعریف شده است (Baran, 2004: 33).



شکل ۱. مدل تراکنشی بر اساس مدل وود (۲۰۱۱)

فرهنگ را نیز می‌توان از چندین زاویه فهمید؛ دین، تاریخ، زبان و ارزش‌ها و نهادها. هریک از این موارد عنصری از فرهنگ هستند (Samover, Porter & Mcdaniel, 2013: 40).

۱. Action

۲. Interaction

۳. Tansaction

۴. Lasswell & Shannon

۵. Schramm

۶. در مدل سوم، اصولاً چیزی به نام فرستنده و گیرنده نداریم و از اصطلاح ارتباط‌گر (communicator) استفاده شده است.

اما از نگاه فلسفی، هریک از آن‌ها متعلق به برداشت خاصی از فرهنگ هستند. ویلیامز^۱ نیز مفهوم فرهنگ را در سیر تطور آن دارای سه معنای اصلی می‌داند: آموزش، هنر و شیوه زندگی (87:1976). در این پژوهش، ما فرهنگ را به «معنای مشترک زیسته» تعریف کرده‌ایم (خورشیدی، ۱۳۹۰) که آن را به معنای سوم ویلیامز نزدیک کرده و دین، تاریخ، زبان و ارزش‌ها را تحت عنوان «معنای مشترک» جمع کرده است.

برای توضیح اصطلاح میان فرهنگی باید به تمایز آن با دانش‌واژه‌های درون فرهنگی، چند فرهنگی، بین فرهنگی، تراف فرهنگی اشاره شود که این تمایز را بر اساس اثر استمبر^۲ (1991) در مورد واژه‌های درون رسته‌ای، چند رسته‌ای، بین رسته‌ای، میان رسته‌ای و ترارسته‌ای صورت داده‌ایم. هریک از این مفاهیم به زاویه بینشی و کنشی خاصی در قبال فرهنگ خود و دیگری تعلق دارد. در رویکردهای درون فرهنگی، چند فرهنگی و بین فرهنگی، کنشگران همه چیز را بر اساس فرهنگ خودی ارزیابی می‌کنند. در رویکرد تراف فرهنگی فرهنگ خودی یا فرهنگ دیگری وجود ندارد؛ اما، در رویکرد میان فرهنگی کنشگران در بستری مشترک خود و دیگری را فهم می‌کنند و در عین حال به جهت فرهنگی از همدیگر متمایزند. بر این اساس، تعریف این پژوهش از ارتباطات میان فرهنگی را می‌توان این‌گونه صورت بندی کرد: «تولید و تبادل معنا میان انسان‌ها از آن جهت که فرهنگی متمایز دارند.»

مسئله ارتباط خود با دیگری

بی‌شک ارتباطات میان فرهنگی هنگامی ظهور می‌کند که مردمانی با فرهنگ یا پاره فرهنگ‌های هویتی متفاوت با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. در این وضعیت از آنجا که فرد، از یک سو، در شناخت فرهنگی «خود» را متمایز از «دیگری» می‌بیند و، از سوی دیگر، در تلاش است که به تولید و مبادله معنی، تسهیم آن و «شناخت دیگری» دست یابد، نیازمند آگاهی از رازورمزهای ارتباطات میان فرهنگی می‌شود. اگر، به جهت جهل یا فقدان الگوی مطلوب ارتباطی و هنجارهای کارآمد و متعالی، ارتباط قطبی شود، تفاوت‌ها به صورت تعارض‌ها و چالش‌های ارتباطی بازنمایی می‌شوند. منازعات میان نسلی، میان قومی، میان مذهبی و میان دینی که در جهان معاصر در قالب تحمیق، تحقیر، تفسیق و تکفیر ظهور یافته نمونه‌های روشنی از این واقعیت ناگوارند.

بر این اساس، باید نگاهی فرهنگی و هویتی به ارتباطگران انسانی داشت. از آنجا که

1. Williams

2. Stember

محوری‌ترین بحث در نظریه انسان‌شناختی توضیح رابطه فرهنگ و هویت در قالب «دو مفهوم خود و دیگری است» (فکوهی، ۱۳۸۱: ۲۲)، از این دو دانش‌واژه استفاده خواهیم کرد. در ادبیات انسان‌شناسی فرهنگی، «خود» هویتی است که بر پایه محوری فرهنگ‌مدارانه شکل می‌گیرد. این هویت سبب می‌شود خودآگاهی فردی یا جمعی، بر اساس تمایزات فرهنگی اعم از مادی (همچون شیوه‌های زیست) و معنوی (مثل اندیشه‌ها، ارزش‌ها و باورها) با دیگران، شکل گیرد. ظهور این هویت طبعاً به تدریج انجام می‌گیرد و برای شکل‌گیری آن سازوکارهای اجتماعی کردن به کار می‌افتند. هم‌نشین دانش‌واژه «خود» مفهوم «دیگری» است که باید اساساً آن را نوعی بازسازی تصور شده به وسیله «خود» از خلال فرایندی فراقینی به حساب آورد. «دیگری» هویتی ملموس و معلوم اما از دیدگاه خودی است. بنابراین، در هر گونه هویت خودی، نخست با آگاهی به ویژگی‌های فرهنگی خویش روبه‌رو هستیم و سپس با آگاهی به ویژگی‌های فرهنگی «دیگری». هرچند یکی یا هر دو این آگاهی‌ها می‌توانند کاذب یا دست‌کاری شده و یا زیر نفوذ ایدئولوژی‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و... باشند (فکوهی، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۳). مفروض بنیادین ارتباطات میان فرهنگی وجود ارتباط‌گران با تفاوت‌های فرهنگی و تمدنی است. با اذعان به وجود «دیگری» متمایز است که کنشگران میان فرهنگی (خود و دیگری) شکل می‌گیرند و پرسش از «چگونگی، شایستگی و بایستگی» ارتباط آنان امکان پیدا می‌کند.

تلاش‌های نادری برای پاسخ به این مسئله در ارتباطات میان فرهنگی از منظر اسلام صورت گرفته است. برای نمونه، فیاض نظرو عمل را در دو سطح جهانی و محلی بررسی کرده و معتقد است رویکردی که به تساهل به ارزش‌های خودی و غفلت به دیگری منجر نمی‌شود همان «محلی فکرکردن و جهانی عمل کردن» است (فیاض، ۱۳۸۵). الویری (۱۳۸۷) با مفهوم «جهاد» و همایون (۱۳۸۴) در قالب مقوله «جهانگردی» تلاش کرده‌اند افقی را برای الگوی اسلامی ارتباطات میان فرهنگی بگشایند.

در مقابل، مطالعات زیادی در این زمینه در غرب صورت گرفته است و رویکردهای مختلفی برای مطالعه ارتباطات میان فرهنگی پدید آمده‌اند. مارتین و ناکایاما نظریات این حوزه را در سه رویکرد علوم اجتماعی، تفسیری و انتقادی نظم بخشیده‌اند. نظریه مدیریت اضطراب و عدم قطعیت گادیکانست^۲، چهره‌مذاکره تینگ‌تومی^۳، همسازی

1. Martin & Nakayama

2. Anxiety /Uncertainty Management (AUM) Theory by Gudykunst

3. Face-Negotiation Theory by Stella Ting-Toomey

ارتباطات گیلز^۱ و نشر نوآوری راجرز^۲ نمونه‌های برجسته رویکرد اول به حساب می‌آیند که بیشتر در قالب روان‌شناسی و با هدف پیش‌بینی و کنترل رفتارهای میان‌فرهنگی طراحی شده‌اند.

نظریات تفسیری در ارتباطات میان‌فرهنگی بیشتر در قالب پژوهش‌های مردم‌نگاری و برای توصیف نمونه‌های خاص در این زمینه شکل گرفته‌اند. «نظریه رمزگان گفتار» جری فیلیپسن^۳، «مرکزیت آفریقایی» مولفی اسانته^۴، و «نظریه ارتباطات هویت» میشل هخت^۵ از نمونه‌های برجسته رویکرد تفسیری هستند.

رویکرد انتقادی نیز مفروضات رویکرد تفسیری را حفظ می‌کند، اما مقوله قدرت و تاریخ را نیز در ارتباطات میان‌فرهنگی در نظر می‌گیرد. پژوهش‌های پسااستعماری مانند مطالعات ماروان کرایدی^۶ در مورد شیوه‌های گفت‌وگوی جوانان لبنانی پس از استعمار فرانسه و مطالعات انتقادی داوین گرینداستاف^۷ و کوین دلوکا^۸ در مورد پوشش رسانه‌ای ربودن خبرنگار نشریه وال استریت در پاکستان نمونه‌هایی از این رویکرد هستند. مارتین و ناکایاما بر همین اساس شش دیالکتیک اصلی را شناسایی کرده‌اند که تبیین و توصیف مسئله ارتباطات میان‌فرهنگی و درعین حال پاسخی به آن هستند:

۱. دیالکتیک فردی فرهنگی: ما در عین آنکه از الگوهای فرهنگی پیروی می‌کنیم اما خصوصیات فردی خاصی نیز داریم.

۲. دیالکتیک شخصی-زمینه‌ای: اشخاص در ارتباطات میان‌فرهنگی درون زمینه‌ای خاص قرار دارند.

۳. دیالکتیک شباهت‌ها/تفاوت‌ها: در ارتباطات میان‌فرهنگی همان مقدار که شباهت اهمیت دارد تفاوت نیز مهم است. اگر تفاوتی وجود نداشته باشد، انگیزه‌ای برای ارتباط وجود ندارد؛ همان‌طور که اگر شباهتی نباشد.

۴. دیالکتیک پویا/ایستا: تمام الگوهای ارتباطی در میان فرهنگ‌ها ثابت نمی‌مانند، بلکه در طول زمان تغییر می‌کنند.

1. Communication accommodation by Howard Giles
2. Diffusion of innovations by Everett Rogers
3. Speech Code Theory by Gerry Philipsen
4. Afrocentric by Molefi Kete Asante
5. The Communication Theory of Identity by Michael Hecht
6. Marwan M. Kraidy
7. Davin Grindstaff
8. Kevin DeLuca

۵. دیالکتیک تاریخ/گذشته حال/آینده: کنشگران در ارتباطات میان فرهنگی باید گذشته و آینده را هم‌زمان در نظر بگیرند.

۶. دیالکتیک مزایا/معایب: کنشگران ارتباطات میان فرهنگی باید بدانند که، اگرچه مزیت‌هایی دارند، اما معایبی نیز دارند (Martin & Nakayama, 2010: 73).

مبادی انسان‌شناختی؛ کیستی ارتباط‌گر میان فرهنگی

خود و دیگری را در دو مرتبه می‌توان تحلیل کرد؛ اول در مرتبه طبیعت (خلق) و دوم در مرتبه فرهنگ (جعل). مرتبه اول همان مرتبه «آفرینش» و «آغاز» انسان است پیش از آنکه اراده وی مؤثر باشد؛ اما، مرتبه دوم مربوط به «پیدایش» و «انجام» انسان است که نقش اراده انسانی مهم می‌شود.

آفرینش خود و دیگری (خلق)

انسان در هریک از سه حوزه معرفتی انگلیسی، فرانسوی و آلمانی به شیوه خاصی تبیین می‌شود و بر همان اساس رابطه خود و دیگری تعریف می‌شود.

انسان‌شناسی انگلیسی، تحت سیطره اندیشه‌های داروین، انسان را «حیوانی‌طور یافته» و پیچیده می‌داند که به سبب توانایی‌اش برای «سازگاری» با محیط در رقابت و «تنازع» با دیگر موجودات توانسته است بقای خویش را حفظ کند. تبیین‌های زیستی داروین با تبدیل شدن به فلسفه پراگماتیسم به حوزه فرهنگ نیز وارد شد و «نظریه فرهنگ نیز بر پایه زیستی استوار شد.» (مالینفسکی^۱، ۱۳۸۳: ۴۸) در این رویکرد، انسان‌ها موجوداتی «خودخواه» و «نابرابر» هستند و خود و دیگری «منزاع» به حساب می‌آیند. انسان‌شناسی فرانسوی، به پیروی از دیدگاه‌های روسو، دورکیم و اشتروس، حکم به برابری کامل انسان‌ها می‌کند. انسان‌ها در طبیعتشان با یکدیگر برابرند و آنچه عامل تمایز آن‌ها می‌شود تمدن است. دوگانه طبیعت و تمدن در فرانسه بر اساس نوعی دوگانه‌انگاری از ماهیت انسان (تن و روان) بنا شده است. بیشتر متفکران فرانسوی تمدن را نماد انسانیت می‌دانند و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند، اما صاحب‌نظران بسیاری نیز همچون روسو تمدن را منشأ آسارت انسان برمی‌شمارند و انسان را بر بازگشت به طبیعت ترغیب می‌کنند. بنابراین، انسان حیوانی است مدنی که طبیعتی برابر اما سرگردان میان خودخواهی و دیگرخواهی دارد. خود و دیگری، در این مرتبه، همدیگر را «مشابه» و یکسان می‌دانند.

1. Malinowski

انسان‌شناسی آلمانی بر دیدگاه‌های کانت، هردر و هگل استوار شده است. بیشتر دیدگاه‌های انسان‌شناختی آلمانی از آموزه‌های مسیحیت و داستان آفرینش آدم و هبوط وی به زمین آغاز می‌شود. کانت با تحلیل گناه اول به این نتیجه می‌رسد که انسان موجودی نیک‌سرشت است (کانت، ۱۳۸۰: ۶۷). هردر نیز تلاش کرد، با استفاده از آموزه‌های کانت، مسیری را میان نژادگرایی انگلیسی و نسبی‌گرایی فرانسوی ایجاد کند (Beiser, 1998). رویکرد آلمانی انسان را دارای طبیعتی دگرخواه و برابر می‌داند، اما این برابری به معنای تشابه نیست، بلکه انسان‌ها مکمل یکدیگرند. خود و دیگری بر این اساس «مشارک» هستند.

انسان‌شناسی قرآنی را نیز در مرتبه طبیعت می‌توان با مفهوم «خلق» و سپس «فطرت» پیگیری کرد. اگرچه خلق را می‌توان با مفاهیمی مانند «امر» مقایسه کرد، در این پژوهش «خلق» در کنار «جعل» معنا دار شده است. جعل و خلق هر دو به معنای ایجاد هستند با این تفاوت که خلق به حوزه تکوین اختصاص دارد، اما جعل در مرحله بعد از خلق است و هم به حوزه تکوین اشاره دارد و هم تشریح. علامه طباطبایی، علامه جعفری و شهید مطهری در بررسی آیات خلقت قائل به «آفرینش مستقل انسان» و «ثبوت انواع» هستند و نظریه‌طور را فرضیه‌ای اثبات نشده می‌دانند. بنابراین، انسان‌ها در طبیعتشان کاملاً برابرند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۸) و آنچه بعد از خلقت رخ می‌دهد انتشار است نه تطور:

خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ^۱ (روم: ۲۰).

در نگاه قرآنی، جعل در تداوم مسیر خلق است. به عبارت دیگر، فرهنگ در مقابل طبیعت تعریف نمی‌شود، همان‌طور که فطرت و دین همسو با یکدیگر تعریف شده‌اند (روم: ۳۰). مهم‌ترین تعبیر در مورد طبیعت انسانی در قرآن «خداخواهی» انسان است:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^۲ (ذاریات: ۵۶).

به همین سبب، انسان در این رهیافت قرآنی بر اساس دل‌باختگی‌اش به خدا تعریف می‌شود: «حی متاله» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۰). انسان فطرتاً خداخواه است که نتیجه آن برابری و «متحد» بودن خود و دیگری است.

پیدایش خود و دیگری (جعل)

شناخت خود و دیگری در ارتباطات میان فرهنگی تنها با توضیح طبیعت (خلق) آن‌ها در مرتبه آفرینش کامل نمی‌شود؛ زیرا «اراده»، به عنوان یکی از ابعاد برجسته ماهیت انسانی، در مرتبه طبیعت لحاظ نمی‌شود. خود و دیگری در مرتبه فرهنگ است که

۱. خداوند شما را از خاک خلق کرد و در این هنگام بشری هستید که در زمین منتشر می‌شوید.

۲. جن و انس را جز برای عبادت کردن خلق نکردم.

به خودآگاهی و دیگرآگاهی می‌رسند. سؤال این است که خود و دیگری در ارتباطات میان فرهنگی با لحاظ اراده چه کسانی هستند.

انسان‌شناسی انگلیسی هنگامی که انسان را با لحاظ اراده در نظر می‌گیرد، وی را به دنبال قدرت تصور می‌کند. در مرتبه فرهنگ می‌توان از دیدگاه‌های هابزی برای تبیین انسان‌شناسی انگلیسی استفاده کرد. از نگاه هابز، انسان همواره در پی حفاظت از خویش است و مطمئن‌ترین راه این است که دیگران را تحت اقتدار خود درآورد و آن‌ها را با خود سازگار کند. «دیگری» در این انسان‌شناسی کسی است که نتوانسته با محیط سازگار شود و در گذشته باقی مانده است. خود وظیفه دارد آن‌ها را با این جهان جدید، به هر ترتیب که شده، سازگار کند تا بتواند از وحشت این عناصر باقی مانده‌رهایی یابد. ارتباط خود و دیگری در این چارچوب ارتباط «بشر بیشینه‌خواه با وحشی باقی مانده» توصیف می‌شود.

انسان‌شناسی فرانسوی خود و دیگری را بر اساس همان دوگانه تمدن و طبیعت می‌شناسد؛ از این رو، سخن از انسان متمدن و انسان طبیعی می‌زند. روسوانسان وحشی را بر انسان متمدن ترجیح می‌داد، زیرا در انسان وحشی است که خود اصیل و عاطفی انسان بدون عقلانیت ابزاری و اقتصادی حضور دارد. او پیشنهاد می‌کرد که انسان به عقب بازگردد و طبیعت خویش را دریابد. البته در فرانسه گرایش به تمدن نیز با پیشتازی گنت، دورکیم و شاگردانش تقویت می‌شد. آن‌ها بر این باور بودند که غرب در مسیر تمدن قرار گرفته است و دیگران در این مسیر عقب مانده‌اند. در حال، ارتباط خود و دیگری نوعی ارتباط «بشر متمدن با بشر عقب مانده»^۱ تصویر می‌شد.

مسیر آلمانی در این زمینه نیز با اندیشه‌های هردر، ویکو و هگل شکل گرفت. هردر نیز همچون روسو آغاز تفکر فلسفی درباره انسان را شروع از انسان طبیعی می‌داند، اما از نگاه او انسان موجود فرهنگی است و با فرهنگ است که انسان می‌شود. فرهنگ همان آفریده ثانوی انسان است که با آن زندگی و نیازهای خود را رفع می‌کند (مصلح، ۱۳۹۱: ۱۶). هگل نیز تبیینی عرفانی اما امانیستی از وحدت و کثرت ارائه کرد که متأثر از روایت انجیلی خلقت آدم بود. در روایت هگلی از صیوروت تاریخی، انسان و جوامع بشری با وحدت آغاز می‌شوند. سپس، انسان عقلانی و دچار جدایی از جهان می‌شود و در نهایت، هنگامی که جهان به‌طور کامل عقلانی شد آشتی و مصالحه برقرار می‌شود. ایده تئلیتی

۱. تمایز مفهومی انسان و بشر نیز در توضیح نوع اختلاف اهمیت دارد. اختلاف بیشتر از زاویه «انسانی» انسان مطرح است تا از زاویه «بشری» او. کاربرد بشر به‌عنوان مترادف انسان در قرآن ویژه مواقعی است که صورت، ظاهر، تن و بدن انسان مد نظر باشد، اما با ملاحظه آیات به خوبی به دست می‌آید که آناس در عرف قرآن به گروهی اطلاق شده است که افراد آن با هم دارای اشتراک معنایی هستند.

نهاد، برابر نهاد و هم نهاد در نظریه هگل بعدها در نظریه فروید نیز رسوخ کرد و به نهاد، فرامن و من تبدیل شد. بنابراین، ارتباط خود و دیگری در انسان شناسی آلمانی همان ارتباط «انسان های فرهنگی متفاوت» است.

رویکرد انسان شناختی قرآنی در مرتبه پیدایش و متمایز شدن خود و دیگری با دال مرکزی «اختلاف» تبیین شده است. انسان ها امت واحده ای بوده اند که در میان آن ها اختلاف شد و از یکدیگر جدا شدند (یونس: ۱۹).^۱ اختلاف در ادبیات قرآن با اختلاف در ادبیات رایج فارسی تفاوت دارد و حتی در بیشتر کاربردهایش معنایی کاملاً مثبت دارد. اختلاف به جعل الهی اشاره دارد که زیادتی در خلق پس از مرتبه خلق اولیه و تکوین است. این زیادتی در خلق، در عین آنکه آزادی انسان را تأمین می کند، مسئولیتی نیز بر عهده وی می نهد. در قرآن واژه اختلاف به چهار معنای «توالی»^۲، «تنوع»^۳، «تعارض»^۴ و «تفرقه»^۵ به کار رفته است. بنابراین، معنای اختلاف در نگاه قرآنی هر گونه خروج از حالت یکسانی و یگانگی و ایجاد حالت توالی، تنوع، تعارض و تفرقه است که بر جعل الهی تقدیر شده است.^۶

سنت اختلاف با سنت استخلاف کامل می شود. داستان آدم و حوا بیانگر این دو سنت مهم در خصوص انسان است. استخلاف به هبوط انسان، جانشینی وی از سوی خدا و پذیرفتن بار امانت الهی اشاره دارد و اختلاف مربوط به متمایز شدن انسان ها از یکدیگر است. در سنت استخلاف، انسان به رابطه خود و خدا آگاه می شود و در اختلاف به رابطه خود و دیگری پی می برد. اما انسان، در هر دو سنت، آزادی و مسئولیت را توأمان به دست می آورد و ظلم و عدالت معنا می یابد. حاصل این سنن الهی پدید آمدن ارتباط خود و دیگری در قالب ارتباط «انسان مستخلف با انسان مختلف» است. قوس نزول «استخلاف به اختلاف»^۷، با ارتباط میان خود و دیگری، قوس صعود «اختلاف به استخلاف» خواهد شد.

۱. كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا.

۲. اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ (آل عمران: ۱۹۰).

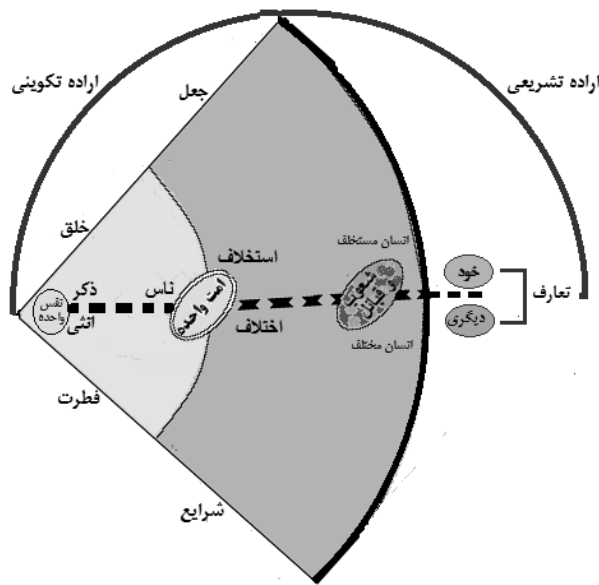
۳. اخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (روم: ۲۲).

۴. لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا (نساء: ۸۲).

۵. تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا (آل عمران: ۱۰۵).

۶. وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (هود: ۱۱۸).

۷. إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا (بقره: ۳۰).



شکل ۱. خلق و جعل کنشگران ارتباطات میان فرهنگی در الگوی قرآنی تعارف

الگوهای مدرن ارتباطات میان فرهنگی: تطابق، تعاون و تحاور

اندیشه میان فرهنگی برآمده از تفکر اجتماعی حوزه اروپای غربی است. اگرچه مارتین و ناکایاما یا گادیکانست نظریه‌های این حوزه را دسته‌بندی کرده‌اند، اما این امر بازتابنده محتوا و تنوع نظریات این حوزه نیست. در این پژوهش، با انتخاب نمایندگانی از هر یک از حوزه‌های معرفتی انگلیسی، فرانسوی و آلمانی، در صدد تبیین چیستی الگوهای ارتباطات میان فرهنگی غرب هستیم.

الگوی اصلی ارتباطات میان فرهنگی در حوزه تفکر انگلیسی را می‌توان در دیدگاه‌های جورج هربرت مید دنبال کرد. مید، فیلسوف و روان‌شناس اجتماعی، حلقه اتصال جامعه‌شناسی معرفت امریکایی با ارتباطات بود و به همین سبب سهم مهمی در مبانی ارتباطات میان فرهنگی دارد (فیاض، ۱۳۸۷: ۲۴ و ۳۴). مید به شدت متأثر از نظریه داروین و عملگرایی دیویی^۱ بود. داروین بر اهمیت دست‌ها در سازگاری و تطابق با محیط توجه داشت، ولی مید معتقد بود «دست‌ها و زبان^۲ با همدیگر امکان تفکر و ارتباطات را برای

1. John Dewey

2. Handedness and language

کنش هماهنگ^۱ فراهم می‌کنند.» (Ritzer & Ryan, 2011) مفهوم کنش متقابل نمادین در نظریهٔ مید همان روندهای «تطابق» است (شوتس ایشل^۲، ۱۳۹۱: ۱۳۵). مید روندهای تطابق مبتنی بر زبان را با تمایز میان من غریزی (I) و من اجتماعی (me) تشریح می‌کند^۳. من اجتماعی بدون دیگری قابل تصور نیست و خود با «ایفای نقش دیگری» تکوین می‌یابد (کوزر^۴، ۱۳۷۲: ۴۵۱). خود در این مرحله از تکوینش با استفاده از زبان ارتباط برقرار می‌کند تا به شناختی از محیط اجتماعی و دیگری دست یابد. مید آن را «دیگری تعمیم یافته» می‌نامد. خود با ایفای نقش دیگری نه تنها با این محیط اجتماعی سازگار می‌شود، که آن را نیز با خود سازگار می‌کند (Mead, 1934: 286).

گادیکانست، درون همین حوزهٔ فکری، مسئلهٔ «دیگری» را با مفهوم «غریبه» پیگیری می‌کند. مهم‌ترین مسئلهٔ مواجهه با غریبه‌ها اضطراب و عدم قطعیت است که میزان زیاد یا کم آن مانع از ارتباطات میان فرهنگی است. اضطراب و قطعیت به مفهوم داروینی «موقعیت‌های نامتعیین و بغرنج» اشاره دارد که باید آن را با «هشیاری» - که مفهوم دیگری در سنت داروینی است - مدیریت کرد و این همان سازوکار اصلی «سازگاری» بین فرهنگی است (Gudykunst, 2005). ارتباطات میان فرهنگی و دیالوگ در تفکر انگلیسی در قالب جهانی‌شدن و جهان‌وطنی نظریه‌پردازی می‌شود. به عقیدهٔ پیرس و کرون^۵، دیالوگ به این معناست که ارتباطگر جهان وطن در برخورد با مردمان دیگر فرهنگ‌ها به دنبال رسیدن به همسازی (تطابق) و هماهنگی است. حتی اگر آن‌ها را درک نکند یا با نظر آن‌ها مخالف باشد، «مخالف و درعین حال هماهنگ» است (Griffin, 2009: 79). بنابراین، الگوی اصلی ارتباطات میان فرهنگی در حوزهٔ معرفتی انگلیسی را می‌توان با دانش واژهٔ «تطابق» و «همسازی» توضیح داد.

الگوی ارتباطات میان فرهنگی در حوزهٔ فرانسوی از ایدهٔ «وحدت قومی» سوسور سرچشمه می‌گیرد. سوسور و دورکیم در دو رشتهٔ زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی پایه‌های ساختارگرایی را بنیان گذاشتند. از نظر سوسور، «این تصور که اشتراک خانوادگی میان زبان‌ها نمایانگر هم‌خونی است و خانواده‌های زبانی بر خانواده‌های نژادی منطبق‌اند اشتباهی بیش نیست.»

1. Coordinated action

2. Rainer Schützeichel

۳. ابوالحسن تنهایی، که با واسطه از شاگردان مید بوده است، پیشنهاد کرده این ترجمه را به جای دو ترجمهٔ من فاعلی و من مفعولی استفاده کنیم.

4. Coser

5. Pearce & Cronen

(سوسور^۱، ۱۳۹۲: ۳۳۰) سوسور، در مقابل وحدت خونی و نژادی، از اصطلاح «وحدت قومی» استفاده می‌کند؛ رابطه‌ای که ممکن است میان نژادهای مختلف به سبب همکاری‌های مذهبی، تمدنی و دفاعی حاصل شود و زبان مشترکی را پدید آورد. بنابراین، باید به جای آنکه به دنبال رابطه‌ای میان زبان و نژاد باشیم، باید در پی رابطه‌ی زبان و قومیت بگردیم. زبان‌های هندواروپایی خانواده‌ای زبانی را تشکیل می‌دهند که از خویشاوندی اجتماعی به دست آمده‌اند نه خویشاوندی نژادی (سوسور، ۱۳۹۲: ۳۳۱-۳۳۹).

اشتروس در کتاب نژاد و تاریخ^۲ دیدگاه‌های سوسور در مورد رابطه‌ی زبان و نژاد را پیگیری کرد و ایده‌ی «همکاری فرهنگ‌ها» (تعاون) را به عنوان الگوی ارتباطات میان فرهنگی برای یونسکو طراحی کرد (اشتروس، ۱۳۵۸: ۵۵). به نظر اشتروس، تفاوت‌های فرهنگی بیش از آنکه نتیجه‌ی انزوای فرهنگ‌ها باشد حاصل ارتباط میان آن‌ها بوده است (اشتروس، ۱۳۵۸: ۱۴). متأسفانه انسان‌ها کمتر واقعیت گوناگونی فرهنگ‌ها را می‌پذیرند و ترجیح می‌دهند هر چیزی که با روال عادی زندگی خودشان مطابق نیست به بیرون از حوزه‌ی فرهنگ، یعنی به حوزه‌ی طبیعت، بیفکنند و آن را نقصی در خلقت ببینند (اشتروس، ۱۳۵۸: ۱۶). اشتروس مفهوم «فرگشت»^۳ در اندیشه‌ی داروینیسیم اجتماعی را نارسا و فریبنده و ابزاری برای توسعه‌طلبی و تفاخر می‌داند. داروینیسیم‌ها، با اصطلاح فرگشت، فرهنگ‌ها را به پویا و ایستا تقسیم‌بندی می‌کنند و طبعاً تمدن غربی در رأس فرهنگ‌های پیشرفته قرار دارد. اما اگر معیار خود را تغییر دهیم و میزان قابلیت تسلط بر مشکلات زندگی در محیط‌های جغرافیایی نامساعد را مبنا قرار دهیم، آن‌گاه اسکیموها و اعراب بادیه‌نشین هستند که فرهنگ‌های پیشرفته‌تری دارند. فرهنگ غربی خود را برتر می‌داند و سعی می‌کند فرهنگش را الگوی انحصاری فرهنگ معرفی کند، اما اشتروس تأکید می‌کند فرهنگ زمانی که تنها باشد هرگز نمی‌تواند برتر باشد و اگر این مسیر را ادامه دهد نه تنها برتر نخواهد بود، که منزوی خواهد شد. او پیشنهاد می‌کند که فرهنگ‌ها، به جای تفاخر و غلبه بر دیگر فرهنگ‌ها، که عامل انزوای خودشان است، مسیر همکاری و تعاون را دنبال کنند و لازمه‌ی این همکاری نیز تفاوت میان آن‌هاست (اشتروس، ۱۳۵۸: ۵۵). دونالد کاربو^۴ در کتابش به نام ارتباطات فرهنگی و تماس‌های میان فرهنگی^۵ ایده‌ی مردم‌شناختی اشتروس را دنبال کرد. از نگاه کاربو،

1. Ferdinand de Saussure

2. Race et Histoire

4. Donal Carbaugh

5. Cultural communication and intercultural contact

۳. Evolution که در فارسی گاهی به تکامل ترجمه شده است.

باید فرهنگ را نه ایستا بلکه در گفت‌وگو با دیگر فرهنگ‌ها مطالعه کرد. وی در تحلیل چهار فرهنگ امریکایی، فنلاندی، روسی و آفریقایی به چهار رمزگان میان‌فرهنگی در هر کدام دست یافت که به ترتیب عبارت‌اند از: خود، سکوت، نفس و روح (4S).^۱ این رمزگان‌ها در خلال گفت‌وگو با دیگر فرهنگ‌ها شکل گرفته‌اند که امکان همکاری را میسر می‌کنند. وی الگوی همکاری در ارتباطات میان‌فرهنگی را در سه گزاره خلاصه می‌کند: ۱. ساخت یافتن هویت‌های مشترک مبتنی بر رمزگان‌ها؛ ۲. به‌کارگیری این ساخت‌ها در گفت‌وگو؛ ۳. ایجاد گروه‌های اجتماعی (Carbaugh, 2005: 126). بدین ترتیب، دال محوری در الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی فرانسوی را می‌توان «تعاون» به معنای همکاری برای فعال کردن رمزگان‌های مشترک دانست.

بیشتر فیلسوفان و هنرمندان آلمانی دیدگاه‌های میان‌فرهنگی تأثیرگذاری داشته‌اند. کانت، هردر، گوته و هگل نمونه‌های برجسته در این مورد به شمار می‌روند که در بخش‌های متعددی از مقاله به آن‌ها پرداختیم. نظریه‌پردازان جدیدتر آلمانی این دیدگاه‌ها را در قالب الگوهای کنشی توضیح داده‌اند. از آن جمله می‌توان به هابرماس و ویمرا اشاره کرد. هابرماس الگوی کنشی کاملی را در خصوص رابطه خود و دیگری پیشنهاد می‌کند که «تفاهم» را به جای تحمیل و «توافق» را به جای سلطه و ستیز پیشنهاد می‌کند و آن را در قالب نظریه «کنش ارتباطی» تبیین می‌کند (شوتس ایشل، ۱۳۹۱: ۳۲۲). ویمرنیز در اندیشه‌های میان‌فرهنگی آلمان یکی از برجسته‌ترین محققان به حساب می‌آید که رویکرد آلمانی را برای مقابله با غرب محوری تحت عنوان «چندگویی»^۲ ترویج داد. ویمر معتقد است که تکثرگرایی^۳ فرهنگی (الگوی فرانسوی) همانند انحصار فرهنگی (الگوی انگلیسی) مانع از دیگرشناسی است. چندگویی به معنای حضور طرف‌های بیشتر در گفت‌وگو و گوست تا امکان حل اختلافات و ستیزها و رسیدن به تفاهم و توافق با استفاده از سازوکارهای داوری یا ائتلاف ممکن شود (Wimmer, 1996). تلاش‌های آلمانی برای رسیدن به گفت‌وگو یا چندگویی را می‌توان تحت عنوان «تجاوز» به معنای «هم‌گویی» تعریف کرد.

الگوی قرآنی ارتباطات میان‌فرهنگی: تعارف

در مقابل الگوی «تطابق» انگلیسی، «تعاون» فرانسوی و «تجاوز» آلمانی، می‌توان از الگوی «تعارف» قرآنی سخن به میان آورد که برگرفته از آیه ۱۳ حجرات است:

1. "SELF", "SILENCE", "SOUL", AND "SPIRIT"

2. Polylog

3. Pluralism

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ^۱

حداقل دو نوع اختلاف و تفاوت در آیه ۱۳ حجرات مطرح است. اولین تفاوت مطرح در این آیه مربوط به جنسیت است که به «خلق الهی» منتسب می‌شود. این تفاوت مرحله‌ای از فرهنگ و کمال انسان را در قالب خانواده فراهم می‌کند. دومین تفاوت مربوط به شعب و قبیله است که به «جعل الهی» منتسب شده است. این تفاوت نیز مرحله‌ای از فرهنگ و کمال انسان را در قالب اجتماع سبب می‌شود. بحث‌های متعددی در خصوص معنای شعب و قبیله و تفاوت آن‌ها وجود دارد و مصادیق متعددی برای این دو لفظ مطرح شده است. اما فارغ از مصادیقی که برای این دو لفظ وجود دارد، معنای لغوی این دو واژه اهمیت زیادی دارد. امانی و نجفی تفاوت شعب و قبیله را این‌گونه توضیح می‌دهند: «قبیله حیات مستحکم و شعب حیات پراکنده دارد» و این تقابل معنایی به دنبال تقابل معنایی ذکر و انثی آمده است تا «نوع انسان و ساختار اجتماعی‌اش» را تبیین کند (امانی و نجفی، ۱۳۹۶: ۷۶). شعب و قبیله هر دو نوعی از اجتماعات انسانی هستند، اما این اجتماعات از آن رو که از همدیگر انشعب دارند شعب نامیده می‌شوند و از آن جهت که به همدیگر استقبال پیدا می‌کنند قبیله نام گرفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۹، ۲۰۷؛ ج ۶، ۸۲).

تمام این تفاوت‌ها به خداوند نسبت داده شده است. اما در ادامه کنشی مطرح می‌شود که به انسان منتسب شده است. در اینجا، انسان مرحله دیگری از کمال خود را طی می‌کند که تحت عنوان تعارف آمده است. «تعارف» از ماده «عرف» و باب تفاعل است که بر مشارکت در شناخت دلالت دارد، با این خصوصیت که تمام مشارکت‌کنندگان فاعل و عامل شناخت هستند؛ برخلاف باب «معارفه» که یک طرف فاعل شناخت است و طرف دیگر به جهت نحوی. مفعول شناخت قرار می‌گیرد^۲. «عرف» به معنای «شناخت» اخص و «علم» به معنای «دانستن» است. معرفت شناخت چیزی از روی آثار آن است، در حالی که علم دانستن حقیقت شیء است. به همین سبب گفته می‌شود که انسان خدا را می‌شناسد، اما نمی‌گوییم انسان خدا را می‌داند. از نظر راغب، علم در مقابل جهل است و معرفت در مقابل «نکره» معنا دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۵۶۰). حسن جیل با بررسی ریشه این کلمه در زبان عربی به این نتیجه رسیده که «عَرَفَ» از «عَرَفَ» یا «عُرِفَ» گرفته شده است. عَرَفَ به فتحه به معنای «بوی خوش» (العَرَفُ: الرائحة الطيبة) است؛ لذا،

۱. ای مردم! ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بازشناسید، بی‌گمان گرامی‌ترین شما نزد خداوند پرهیزگارترین شماست، به راستی خداوند دانایی آگاه است.

۲. در باب مفاعله، به جهت نحوی، یکی از طرف‌های فعل فاعل است و دیگری مفعول: فاعل زید! امرا.

آیه شریفه «يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ» (محمد: ۶) این گونه معنا شده است که «بهشت را برایشان خوش بو، زیبا و زینت قرار می دهیم». عُرْف به ضمه نیز به محل روییدن مو و ریال گردن اسب و دابه گویند. حسن جبل نتیجه می گیرد که ماده «عرف» به معنای «تمیز اعلی الشیء» است؛ یعنی، تشخیص آثار شیء که در بالای شیء قرار گرفته است (حسن جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۴۷ و ۱۴۴۹). با توجه به این توضیحات، تعارف تبادل آثاریک و معروفی است که از دو سوی ارتباط «بلند شده» است و همان طور که معروف در مقابل منکر است^۱، تعارف نیز در مقابل تناکر واجد ارزشی انسانی و دینی است.

تعارف را می توان با کلمات قرآنی دیگری همچون تحاور، تعاون و تنازع از ریشه های حور، عون و نزع مقایسه کرد. بررسی واژه شناختی این اصطلاحات در قرآن نشان می دهد که تحاور به معنای تغییر همدیگر، تعاون به معنای تقویت یکدیگر، و تنازع به معنای حذف یکدیگر است؛ اما، تعارف در قرآن به معنای تمیز و شناخت یکدیگر است قبل از آنکه تصمیمی بر تغییر، تقویت یا حذف دیگری گرفته شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ص ۱۱۷).

برای فهم عمیق تر هم شناسی و تعارف باید از هدف خود و دیگری در تعارف (چرایی)، جایگاه خود و دیگری در تعارف (کیستی)، و کنش های خود و دیگری در تعارف (چگونگی) سؤال کرد. بی تردید، هدف تعارف رسیدن به توحید است که تکثر قومی را زایل نمی کند، بلکه آن را به «الفت» تبدیل می کند:

لِإِيلَافٍ قُرَيْشٍ إِبِلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ (قریش: ۱-۴).

این توحید نه تنها تکثر را زایل نمی کند، بلکه تکثر از آن پدید می آید (کثرت در عین وحدت). توحید بدین معنا که جهان یک کل هماهنگ است و به سوی هدفی واحد حرکت می کند و انسان ها نیز، چه در مرتبه طبیعت و چه در مرتبه فرهنگ، به سوی این هدف واحد در حرکت هستند. همه در برابر این هدف برابرند و هر گونه سلطه به جز ولایت الهی بر انسان نفی می شود و «کرامت» انسان به عنوان اصلی انسانی مبتنی بر توحید تضمین می شود.

جایگاه خود و دیگری در تعارف در نسبت میان انسان مختلف و مستخلف تعریف می شود. اختلاف اشاره به در پی هم آمدن انسان ها دارد که نشانه ای به سوی آسمان است و تمام انسان ها با فطرت خویش دلالت آن را در می یابند (روم: ۲۲)^۲. استخلاف اشاره به در پی هم آمدن انسان ها دارد که تجلی از سوی آسمان است و به مؤمنان در دینشان وعده

۱. معروف ضد المنکر (حسن جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۵۰).

۲. وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ.

داده شده است (نور: ۵۵).^۱ بنابراین، خود و دیگری همدیگر را از آن جهت که استخلاف یا اختلاف دارند آیتی از سوی خدا می‌بینند که موجب اثتلاف آن‌ها می‌شود.

ارتباط‌گران میان‌فرهنگی هم‌زمان در جهان‌های متعددی در طول هم حضور دارند که بر همدیگر تأثیر مستقیم می‌گذارند. بی‌توجهی به هریک از این جهان‌ها تعارف را در خطر تبدیل شدن به «تناکر» قرار می‌دهد. ارتباط‌گر میان‌فرهنگی نه تنها به جهان دیگری (تعرف دیگری و اعتراف به او) بلکه باید به جهان خود (تعریف) و به جهانی که میان آن‌ها مشترک است (معروف) ارجاع دهد. وی باید، در عین آنکه دیگری را می‌شناسد، خود را به دیگری بشناساند و در گام بعد او را به رسمیت بشناسد.

اما مهم‌ترین گام شناخت در الگوی قرآنی تعارف مربوط به جهان مشترکی است که میان خود و دیگری قرار دارد و امکان حضور خود و دیگری در جهان همدیگر را فراهم می‌کند. این گام، به جای گفتن، با «گوش کردن» آغاز می‌شود و، به جای بهره‌کشی از دیگری، با او «همراهی» می‌کند:

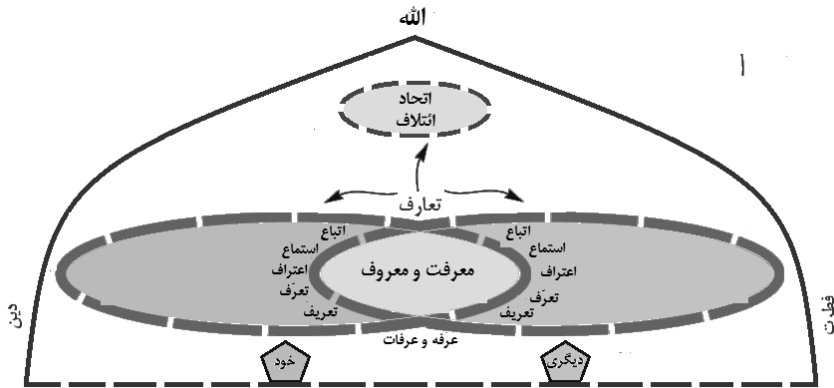
وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ
يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر: ۱۷-۱۸).

«استماع» الگوی قرآنی ارتباطات میان‌فرهنگی را تفصیل می‌دهد و بیانگر تفاوت آن با الگوهای اروپایی است که از تأکید بر تک‌گویی یا چندگویی به گوش دادن و همراهی چرخش موضع دارد. «گشودگی» قبل از «گزینش» در الگوی قرآنی تعارف خصوصیتی ممتاز به شمار می‌آید که معروف را نمایان می‌کند. استماع مقدمه‌ای بسیار مهم دارد و آن اجتناب از طاغوت است. به همین علت، «استماع» را باید در نسبت میان «اجتناب» و «اتباع» درک کرد. برخی طاغوت را به طغیانگر ترجمه کرده‌اند، اما مطالعات معناشناختی و ریشه‌شناختی نشان می‌دهد طاغوت به معنای «هر معبودی غیر از خداست» و نه هر موجود طغیانگر (آگهی و رضایی کرمانی، ۱۳۹۵) که هم‌نشینی طاغوت با فعل «یعبدوها» در آیه مذکور این معنا را به وضوح برای طاغوت نشان می‌دهد. قرآن در صورتی که «خود» زیر سلطه طاغوت نباشد، نه تنها بندگان را به گوش فرادادن به همدیگر فراخوانده است که حتی آن‌ها را به همراهی در امر نیکوتر بشارت داده است.

جهان اطراف کنشگران تعارف نیز جهانی زنده و آگاه است که بر جریان تعارف تأثیر می‌گذارد. جغرافیای ارتباط تنها به ویژگی‌های طبیعی آن محدود نمی‌شود، بلکه واجد ارزش‌هایی است که آن را معنادار می‌کند (رضوانی و احمدی، ۱۳۸۸). خود و دیگری باید به «مکان» و «زمان» مناسبی برای شناخت «هجرت» کنند که، همچون کالبدی برای روح

۱. وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ.

تعارف، آرامش و امنیت تعارف را حفظ کند و صدای «معروف» در آن شنیده شود، همانند روز «عرفه» و موقف «عرفات» در آیین حج که امکان تعارف را در بالاترین سطح فراهم می‌کند.^۱



شکل ۲. تعارف: الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی

متفکران متعددی مفهوم «تعارف» را نظریه‌پردازی کرده‌اند که شاید طه عبدالرحمن - فیلسوف مسلمان مغربی - برجسته‌ترین آن‌ها باشد. وی به تفصیل کنش تعارفی را در کتاب الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری تبیین کرده است. وی معتقد است «اختلاف» ذاتی کلام و ارتباط انسانی است و در چهار ساحت فرد، گروه، جامعه و عالم بشری رخ می‌دهد. تعامل افراد و امم متفاوت و مختلف نیز به دو صورت ممکن است: ۱. «تعاون» یعنی تعامل بدون لحاظ قیده‌های اخلاقی؛ ۲. «تعارف» یعنی تعامل با لحاظ قید اخلاقی «معروف»^۲ (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: ۱۳۵). اختلاف از نظر وی ممکن است «نرم و منعطف» یا «صلب و سخت» باشد. در وضعیت اختلاف نرم، تعارف روی می‌دهد و در وضعیت اختلاف سخت تعاون رخ خواهد داد. بر همین اساس، وی تعارف را همان «تعامل بالمعروف» تعریف می‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: ۱۴۴).

حسن الباش، متفکر فلسطینی، در کتاب منهج التعارف الإنسانی فی الإسلام^۳ و سامر محمد عرار، استاد دانشگاه دمشق، در کتاب الاختلاف و التعارف فی ضوء علم النفس المعاصر^۴ نیز به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. ذکی میلاد، از متفکران شیعه حجاز،

۱. وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَحَابَّةً لِلنَّاسِ وَآمَنَّا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى (بقره: ۱۲۵).

۲. «التعاون» الذی هو تعامل لا قید اخلاقی محدد معه. الثانی «التعارف» الذی هو تعامل مقید بالمعروف.

۳. شیوه هم‌شناسی انسانی در اسلام

۴. اختلاف و هم‌شناسی در پرتو انسان‌شناسی معاصر

با همکاری یازده اندیشمند دیگر جهان اسلام کتابی را تحت عنوان تعارف الحضارات^۱ نگاشته‌اند که بخش مهمی از ادبیات تعارف و هم‌شناسی را می‌توان در آن پیگیری کرد.

بحث و نتیجه‌گیری

ارتباطات عموماً براساس سؤالات پنج‌گانه لاسول سیاست‌گذاری می‌شود (چه کسی؟ چه چیزی را؟ از کدام کانال؟ به چه کسی؟ و با چه تأثیری؟). ارتباطات میان فرهنگی نوعی چرخش از نگاه خطی و مکانیکی در مدل لاسول به نگاهی زمینه‌ای و فرهنگی است. آنچه در ارتباطات میان فرهنگی به خصوص با الگوی قرآنی تعارف تحقق می‌یابد با طرح سؤالاتی کاملاً متفاوت شکل گرفته است. چرایی؛ چه جایی و چه گاهی سؤالاتی است که در مدل لاسول وجود ندارد. با نگاه میان فرهنگی می‌توان سؤالات اصلی در ارتباطات میان فرهنگی را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

چرا؟ چه کسانی؟ در چه جا و چه گاهی؟ چه چیزی را؟ چگونه؟ تبادل می‌کنند.

کنشگران تعارف، با طرح این سؤالات، می‌توانند الگوی ارتباطات میان فرهنگی را به عمل آورند. چرایی مهم‌ترین عنصر الگوی تعارف را شکل می‌دهد و آن را از دیگر الگوها متمایز می‌کند. تعارف، به‌عنوان الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی، دیگر الگوها را نفی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را با هدف «هم‌گرایی» (ائتلاف) و «یکدلی» (اتحاد) بازسازی می‌کند. الگوهای تحاور، تعاون و تطابق نیز هنگامی که بر این هدف مبتنی باشند درون الگوی تعارف قرار می‌گیرند، همان‌طور که در قرآن نیز بر آن تصریح شده است (مجادله: ۱؛ مائده: ۲؛ حج: ۶۷). الگوهای تحاور، تعاون و تطابق با رسیدن به هم‌فکری، هم‌زبانی، همدستی و همگامی مسیری برای ارتباطات میان فرهنگی باز کرده‌اند، اما هرگز نتوانستند به قله رفیع همدلی دست یابند. الگوی اول ارتباط میان فرهنگی را در سطح ژست‌ها، «ایماها» و نمادها می‌بیند و دومی آن را در سطح زبان، نوشتار و «سجل» می‌پندارد. تحاور نیز، اگرچه به افق بالاتری گام نهاده و از ظرفیت «نطق» و سخن و خرد بهره می‌گیرد و از گفت‌وگو و مباحثه و محاوره میان فرهنگی می‌گوید، اما این الگو نیز هرگز به اتحاد جان‌ها نمی‌اندیشد. همدلی افقی فراتر از هم‌زبانی است:

پس زبان محرمی خود دیگرست
همدلی از هم‌زبانی بهترست
غیر نطق و غیر ایما و سجل
صد هزاران ترجمان خیزد ز دل
مولانا جلال الدین



شکل ۳. مقایسه الگوهای ارتباطات میان فرهنگی

بی‌شک رسیدن به قلب، که خود بخشی از جهان غیب است، تنها با ایمان به غیب امکان‌پذیر است. مؤمن به غیب می‌تواند در پی تألیف قلوب باشد؛ چراکه به آن ایمان و دسترسی دارد. مراد از این قلب قطعاً پارهٔ صنوبری شکل کالبد و تن نیست، بلکه حقیقت جان آدمی است (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ)¹ (إِذْ كُنْتُمْ أَغْدَاءَ فَآلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ)². وقتی که قلب‌های انسانی به همدیگر نزدیک شود (ائتلاف قلوب)، هم‌فکر و هم‌زبان خواهند شد، دست در دست هم خواهند داد و همگام با یکدیگر پیش خواهند رفت. تعارف با شناختی سرورکار دارد که با سیر آفاقی در زمین به سیر انفسی درون «قلب» منجر شود، و این شناخت با «شنیدن» و «شنیدار» (استماع) پیوند خورده است تا با دیدار و گفتار:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج: ۴۶).

آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا برای آنان دل‌هایی [بیدار و بینا] پیدا شود که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن [اندرزها را] بشنوند؟ حقیقت این است که دیده‌ها کور نیست، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است.

قلب جایگاه اراده و نیت‌مندی انسان است (يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ) و امکان رسیدن انسان‌ها به «اتحاد» را در سایه «توحید» فراهم می‌کند (تألیف قلوب)؛ هدفی که غایت نهایی تعارف است.

در الگوی تعارف، خود و دیگری به مثابه ارتباط‌گران میان فرهنگی در روندی خطی «از خود به دیگری» قرار ندارند، بلکه در قوس صعود و نزول در پی همدیگر می‌رسند. «اختلاف» خود از دیگری و «استخلاف» خود پس از دیگری بیانگر کثرت در عین وحدت است. خود

۱. احزاب: ۵۱

۲. آل عمران: ۱۰۳

و دیگری انسان‌هایی هستند که در پی همدیگر می‌آیند و گاهی اختلاف آن‌هاست که نشانه‌ای به‌سوی «توحید» است و گاهی استخلاف آن‌هاست که سازنده اتحاد در زیر پرچم توحید می‌شود.

تعارف خود و دیگری تنها در حد نیت باقی نمی‌ماند، بلکه باید به عرصه عمل برسد و خود نسبت به دیگری کنش‌هایی را سامان دهد. خود و دیگری پس از «شناخت دیگری» (تعرف) و «شناساندن خود» (تعریف) سه کنش اصلی را باید در نظر بگیرند: ۱. پذیرش نقص خود و پذیرش ارزش دیگری (اعتراف)؛ ۲. شنیدن گفتار دیگری (استماع قول) به شرط اجتناب از طاغوت (اجتنابوا الطاغوت)؛ ۳. همراهی با دیگری در بهترین شیوه عمل (اتباع احسن). این شیوه ما را به‌سوی «معرفت» و «معروف»، به‌عنوان آن چیزی که میان خود و دیگری آشکار می‌شود، رهنمون خواهد کرد.

تعارف در هنگام آشوب و اضطراب محقق نمی‌شود، بلکه باید به زمان و مکانی رفت (سیرو هجرت) که «ایمنی و اطمینان جان، روان و تن» را برای تعارف تأمین کند. این زمان و مکان ایمن آن قدر اهمیت دارد که جزئی از کل جریان تعارف می‌شود (عرفه و عرفات). تعارف هنگامی که در این جهان عینی رخ می‌دهد هم‌زمان انعکاس و تجلی جهانی است که ما از آن به جهان غیبی نام می‌بریم. آرامش و اطمینان در این جهان نیز با ایمان به جهان غیب حاصل می‌شود. این ایمان همان «پرهیز» (تقوا) از تجاوز به «کرامت» الهی انسان است که تکریم را جایگزین تکفیر و تحقیر می‌کند.

تعارض منافع:

بنا بر اظهار نویسندگان مقاله حاضر فاقد هر گونه تعارض منافع بوده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آگهی، فاطمه و محمدعلی رضایی کرمانی (۱۳۹۵). «نقد ترجمه ساختار لغوی معنایی آیه الکرسی در ترجمه‌های فارسی». فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱: ۱۵۴-۱۷۷.
- استروس^۱، لوی (۱۳۵۸). نژاد و تاریخ. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- الباش، حسن (۱۳۷۳). منهج التعارف الإنسانی فی الإسلام. طرابلس: جمعیه الدعوه الاسلامیه العالمیه.
- الویری، محسن (۱۳۸۷). «ارتباطات میان فرهنگی در دهه‌های نخستین اسلامی». در تعامل دین و ارتباطات. صص ۷۲-۵۳. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- امانی، بهرام و سارا نجفی (۱۳۹۶). «معناشناسی تاریخی و توصیفی شُعوب در قرآن کریم». دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۲: ۶۷-۷۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیرانسان به انسان. قم: اسرا.
- حسن جبل، محمدحسن (۲۰۱۰). المعجم الاشتقاقی المؤصل فی لافاظ القرآن الکریم. قاهره: مکتبه الآداب.
- خورشیدی، سعید (۱۳۹۰). «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدراپی (با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا)». فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۹: ۱۵۲-۱۲۹.
- راغب اصفهانی (۱۳۸۷). المفردات فی غریب القرآن. تهران: آرایه.
- رضوانی، محمدرضا و علی احمدی (۱۳۸۸). «مکان و نقش فرهنگ در شکل‌گیری هویت مکانی». فصلنامه علمی مطالعات فرهنگ - ارتباطات، شماره ۶: ۴۵-۶۸.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۹۲). دوره زبان‌شناسی عمومی. تهران: انتشارات هرمس.
- شوتس‌ایشل، راینر (۱۳۹۱). مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات. ترجمه کرامت‌اله راسخ. تهران: نشر نی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۰۵). الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری. بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. تهران: نی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۳). «انسان‌شناسی گفت‌وگو: بویایی ممنوعیت‌ها و تعلق‌ها در حوزه مبادله». مجله جامعه‌شناسی ایران، شماره ۱: ۴۰-۵۷.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۵). «کلام میان فرهنگی». بگاہ حوزه، شماره ۱۸۵: ۲.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۷). «جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی و ارتباطات میان فرهنگی». فصلنامه

۱. نام نویسنده بر روی کتاب استروس آمده است؛ اما، برای حفظ یکدستی در کل متن، تلفظ درست آن را در کتاب‌نامه آمده است.

نامه صادق، شماره ۳۳: ۱۴۵-۱۱۷.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: نقش‌ونگار.

کلانتری، ابراهیم (۱۳۹۰). «تبیین موضع تعارض ظاهری نظریه تکامل و آیات آفرینش و آرای قرآن‌پژوهان در حل آن». فصلنامه قبسات، شماره ۵۹: ۳۰-۵.

کوزر، لوییس (۱۳۷۲). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

مالینفسکی، برانیسلاو (۱۳۸۳). نظریه علمی فرهنگ. ترجمه منوچهر فرهومند. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

محمد عرار، سامر (۲۰۱۳). الاختلاف و التعارف فی ضوء علم النفس المعاصر. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزيع.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۲). «تأمل در زمینه‌های پیدایش بینش میان‌فرهنگی». در فلسفه میان‌فرهنگی و عالم معاصر. صص ۲۷-۱۹. تهران: حکمت.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۱). ستجو و گفتگو؛ جستارهایی درباره فرهنگ. تهران: علم.

میلاد، زکی (۲۰۰۶). تعارف الحضارات. دمشق: دارالفکر.

همایون، محمدهادی (۱۳۸۴). جهانگردی: ارتباطی میان‌فرهنگی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). آغاز و انجام تاریخ. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

Baran, S. J. (2004). Introduction to mass communication. New York: McGraw-Hill.

Beiser, F. (1998). 'Johann Gottfried Herder'. In Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. IV, pp. 378-84. London and New York: Routledge.

Carbaugh, D. A. (2005). Cultures in conversation. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Griffin, E. M. (2009). A first look at communication theory. New York: McGraw-hill.

Gudykunst, W. B. (2005). Theorizing about intercultural communication. California: sage publications inc.

Martin, J. & Nakayama, Th. (2010). Intercultural communication in contexts. New York: McGraw-Hill.

Mead, G. (1934). Mind, self and society. Chicago: The University of Chicago Press.

Ritzer, G. & Ryan, J. M. (2011). The Concise Encyclopedia of Sociology. West Sussex:

Blackwell Publishing.

Samover, L. A.; Porter, R. E. & Mcdaniel, E. R. (2013). Communication between culture.

Holly Allen.

Stember, M. (1991). 'Advancing the Social Sciences Through the Interdisciplinary Enterprise'.

The Social Science Journal, 28, 1-14.

Williams, R. (1976). Keywords, A vocabulary of culture and society. New York: Oxford

University Press.

Wimmer, F. M. (1996). 'Is intercultural philosophy a new branch or new orientation in philosophy?', In Kulturen der philosophie. pp. 101-118. Aachen: Augustinus.

Wood, J.T. (2011). Communication mosaics. Boston MA: Wadsworth Cengage Learning.