



ارتباطات میان‌فرهنگی براساس نظریه کنش دعوتی: در تناظر با کنش ارتباطی هابرماس^۱

حسن یوسف‌زاده^۲

ابراهیم فیاض^۳

کریم خان محمدی^۴

چکیده

ارتباطات میان‌فرهنگی به ارتباط میان اعضای دو فرهنگ متفاوت اطلاق می‌گردد؛ افرادی که در دو جغرافیای فرهنگی قرار دارند با دشواری می‌توانند همدیگر را درک کنند. در ادبیات موجود در حوزه میان‌فرهنگی زبان، قومیت، نژاد، جغرافیای سیاسی و مانند آن را ملاک تمایز فرهنگی قلمداد کرده‌اند. در صورتی که بتوان «دین» را مهمترین عنصر و ملاک تمایز فرهنگی دانست، تغییراتی در مفهوم و قلمرو ارتباط میان‌فرهنگی رخ می‌دهد. با بررسی جایگاه معنا در کنش اجتماعی زاویه نگرش تغییر می‌کند و مسأله جدیدی را پیش روی محقق قرار می‌دهد به این شکل که: ملاک تمایز فرهنگی از نگاه اسلامی چیست؟ آیا می‌توان ارتباطات میان‌فرهنگی را به ارتباطات میان مسلمانان با غیرمسلمانان تقلیل داد؟ با تحلیل فرهنگ و معنای کنش از نگاه روش‌شناسی بنیادین و نیز با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی در متون اسلامی، پاسخ مثبتی به پرسش مزبور داده می‌شود؛ چون هم تعریف فرهنگ به دلیل نقش پررنگ دین در آن و هم هدف و فلسفه ارتباط (به‌ویژه از نگاه اسلامی) بر این دیدگاه اثر می‌گذارد و نتیجه آن در پیش گرفتن رویکرد تازه در جهت نظریه «کنش دعوتی» است که می‌توان با رویکردی تطبیقی، آن را با کنش ارتباطی هابرماس مقایسه کرد.

کلیدواژه‌ها: ارتباطات میان‌فرهنگی، کنش، کنش دعوتی، کنش ارتباطی

۱. تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۳/۳۰

۲. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، عضو انجمن مطالعات اجتماعی حوزه: usefzadeh.h@gmail.com

۳. دانشیار دانشگاه تهران: efayaz@ut.ac.ir

۴. دانشیار دانشگاه باقر العلوم (عج): khanmohammadi@bou.ac.ir

مقدمه

ارتباط و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها با عقاید و نحله‌های گوناگون، یک اصل پذیرفته شده در اسلام است. داشتن ارتباط و زندگی اجتماعی علاوه بر همسویی و سازگاری با فطرت، شرط ضروری شکوفایی استعداد های بشری است. جهت‌گیری اسلام به سمت شکل‌گیری جامعه جهانی در راستای تحقق وعده‌های الهی است. بدین لحاظ، پیام‌های قرآن نیز برای همه بشر در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. اسلام داعیه جهانی دارد و قرآن همه مردم را به توحید و وحدانیت فرا می‌خواند. بدیهی است که این مهم بدون تماس، تعامل و ارتباط با دیگر انسان‌ها از هر قوم و نژاد و عقیده میسر نمی‌شود. دستور دعوت بر پیامبر اکرم ص همه بشر را دربر می‌گیرد. ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛ ای [پیامبر] مردم را با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت بخوان و با بهترین شیوه، با آنان مجادله کن. (نحل: ۱۲۵) آیات، روایات و سیره و روش پیامبر (ص) و پیشوایان دین، به روشنی بر اصل مشروع بودن روابط با غیرمسلمانان دلالت دارند (ممتحنه: ۸) اما در عین حال بنظر می‌رسد اسلام این توصیه‌ها را با حساسیت کافی نسبت به محتوای تعاملات دنبال می‌کند. چون این‌گونه ارتباطات به احتمال زیاد با «فرهنگ‌پذیری» همراه خواهد بود. «فرهنگ‌پذیری عبارت است از یادگیری، مشارکت و درونی کردن نمادها و رفتارهایی که در محیط فرهنگی جدید رایج است. فرهنگ‌پذیری اغلب با «فرهنگ‌زدایی» یعنی فراموش کردن یا جایگزین کردن شماری از نمادها و کردارهای مألوف فرهنگ اولیه همراه است.» (دزباج، ۱۳۹۰، ص ۱۸۰) بدین ترتیب ارتباطات میان‌فرهنگی دارای اصول و قواعدی از نگاه اسلامی است که نحوه تعاملات و قلمرو آن در اختیار مومنان به این دین قرار می‌دهد.

پرسش تحقیق

ارتباطات در نگاه بدوی به سه گونه انسانی، حیوانی و ماشینی دسته‌بندی می‌شود. به هرگونه ارتباطی که یک طرف ارتباط در آن انسان باشد، ارتباطات انسانی گفته می‌شود. چنانکه طرف دیگر ارتباط نیز انسان باشد، ارتباط انسان با انسان و در غیر این صورت ممکن است ارتباط انسان با حیوان یا ارتباط انسان با ماشین باشد. در این صورت ارتباط انسان با خودش، خدا و مجردات و حتی طبیعت نیز سنتخی از ارتباطات انسانی است که البته در تقسیم‌بندی‌های مرسوم به این‌ها توجه نمی‌شود. در این میان از نگاه اسلامی همه ارتباطات در زمینه و محیط ارتباط با خدا صورت می‌گیرد. بدین معنا که هیچ ارتباطی خارج از قلمرو حکومت خداوند ممکن نیست. چون «عالم



محضر خداست» و لحاظ کردن این نگاه همه ارتباطات انسان را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. ارتباطات انسانی دارای دو بُعد کلامی و غیر کلامی است. اگر سطوح ارتباطات انسانی را به درون فردی، میان فردی، گروهی و جمعی تقسیم کنیم، ارتباطات میان فرهنگی به سطح میان فردی مربوط می‌شود. با وجود تلاش های صورت گرفته برای گسترش دامنه سطوحی که در آن ارتباطات میان فرهنگی رخ می‌دهد، ادبیات نظری بحث نشان می‌دهد که رویکرد میان فردی همچنان غلبه دارد. (دنباخ، همان) ارتباطات میان فرهنگی به آن نوع از ارتباطات انسانی اطلاق می‌شود که طرف ارتباط، فردی باشد که از نظر فرهنگی با ارتباطگر تفاوت‌های بارزی دارد. تفاوت‌ها چنان است که این دو فرد را در دو جبهه فرهنگی قرار می‌دهد. «فرد هنگامی - نیازمند آگاهی از راز و رمزهای ارتباطات میان فرهنگی می‌شود که در یک حس فرهنگی خود را متمایز از دیگران ببیند» (Jandt, 1995, p. 7). اگر فاصله این دو جبهه فرهنگی از هم زیاد باشد رسیدن به تفاهم و چه بسا اصل برقراری ارتباط با دشواری مواجه می‌شود. در اینجا می‌توان پرسید: ملاک تمایز فرهنگی چیست که بر اساس آن دو فرد در دو جغرافیای فرهنگی قرار می‌گیرد و تفاهم برای آنها دشوار می‌شود؟ پیرو این پرسش اساسی و به منظور آسانی در پاسخ‌گویی به آن می‌توان پرسش‌های فرعی نیز مطرح کرد بدین صورت که: تفاوت‌های فرهنگی از چه چیزی نشأت می‌گیرند؟ اسلام چه سازوکارهایی برای سهولت در ارتباط میان فرهنگی ارائه می‌دهد. همچنین اسلام را با کدام نگاه‌های ارتباطی موجود می‌توان مقایسه؟

ادبیات نظری

در عرصه ارتباطات میان فرهنگی در موضوع ارتباط میان فرهنگی پژوهش‌های فراوانی در مغرب-زمین انجام شده است. اهمیت شناخت فرهنگ‌ها سبب شده تا در موضوعاتی نیز که به ظاهر اهمیت چندانی ندارند پژوهش‌های متعددی صورت گیرد. برای مثال چند اثر درباره جایگاه «سکوت» در ارتباطات میان فرهنگی نوشته شده است. در این پژوهش فرصت و انگیزه پرداختن به تک تک این آثار وجود ندارد. در یک نگاه کلی آثار موجود را می‌توان در حوزه‌های نظری-فلسفی، نظریات، مدل و توصیه‌های عملی دسته‌بندی کرد. البته در میان کتاب‌هایی که درخصوص ارتباطات میان فرهنگی نگاشته شده کم‌تر کتابی هست که به مبانی فلسفی آن‌ها پرداخته باشد. گادیکانست (معروف‌ترین و پراثرترین چهره ارتباطات میان فرهنگی) تلاش کرده است با سامان‌بخشیدن به نظریات ارتباطات میان فرهنگی، به مبانی فلسفی آن‌ها نیز تا تا حدودی توجه کند (گودیکانست، ۱۳۸۵).



از نظریه‌های موجود در ارتباطات میان فرهنگی می‌توان به نظریه «انطباق ارتباطی» هاوارد گیلز، نظریه «مذاکره بر سر وجهه» استلاتینگ تومی، نظریه «کدهای گفتار» جری فیلیپسن (گرفین، ۲۰۰۹)، نظریه «تفاوت‌های فرهنگی» هافستد (گودیکانست، همان)، نظریه «اهمیت فرهنگ» در ارتباطات لاری سموار (۲۰۰۷)، نظریه «تأثیر عوامل فرهنگی» نپ (کاتاف و اسپنسر، ۲۰۰۷)، و نظریه «موانع ارتباط» ناوینگر (۲۰۰۱)، اشاره کرد.

در زبان فارسی با رویکرد اسلامی، مهم‌ترین اثر، جهانگردی: ارتباطی میان فرهنگی است که محمدهادی همایون آن را نگاشته است. این کتاب به‌طور کلی در دو فصل تدوین شده است. همایون، جهانگردی را به‌عنوان ارتباطی میان فرهنگی از نظر اسلام به بحث گذاشته و به‌ویژه بخش دوم فصل دوم کتاب که اصول فلسفی، اجتماعی و حقوقی جهانگردی در اسلام را بررسی می‌کند، مطالب مفیدی برای استفاده مخاطب ارائه کرده است.

علی سلیمی مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر نظریه ارتباط میان فرهنگی» نوشته که به‌ویژه از نقطه- نظر روشی اثری سودمند و کاربردی است. حمید عبداللهیان در مقاله‌ای با عنوان «مسئله و حل مسئله در ارتباطات بین فرهنگی: معرفت‌شناسی زبان و ارتباط مؤثر» به فهم فلسفی از ارتباطات میان فرهنگی نزدیک‌تر شده و با تمرکز بر فهم مسأله ارتباطات از منظر معرفت‌شناسی، دیدگاه‌های عمیق‌تری در این خصوص ارائه داده است (عبداللهیان، ۱۳۸۷).

فیاض در مقاله‌ای با عنوان «جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی و ارتباطات میان فرهنگی» سعی کرده با تبارشناسی پارادایم اصلی ارتباطات میان فرهنگی آن را نقد کند (فیاض، ۱۳۸۷). فیاض فهم پیچیدگی ارتباطات میان فرهنگی در کشورهای اسلامی و ایران را به فهم رابطه سنت و مدرنیته وابسته می‌داند. او معتقد است نظریه‌های توسعه‌ی غرب، عقب ماندگی‌های بیشتری را برای جوامع سنتی به‌دنبال دارد (همان). او در مقاله دیگری، میان دو نوع عقل تفاوت قائل می‌شود؛ عقل میان فرهنگی و عقل فرهنگی. عقل میان فرهنگی، عقل تجربی و طبیعی بشر است که از آن به «عقل فطری بشر» نیز یاد می‌شود. عقل فرهنگی تنها خود را عقل می‌داند و این خودمداری فرهنگی، عقلی جنگ طلب را به‌دنبال دارد (فیاض، ۱۳۸۴). فیاض پس از تبارشناسی معرفتی ارتباطات میان فرهنگی، می‌کوشد مدلی بدیل برای ارتباطات میان فرهنگی مبتنی بر اندیشه دینی ارائه دهد (فیاض، ۱۳۸۵).

الویری مبتنی بر تاریخ پیامبر (ص) مجموعه‌ای از آموزه‌های میان فرهنگی از جمله اهمیت «دعوت» در سیره پیامبر اکرم را مطالعه کرده است (الویری، ۱۳۸۷). باهنر ارتباطات میان فرهنگی را با تبیین دیدگاه‌های فقهی اسلام نسبت به غیرمسلمانان تبیین می‌کند. و مبتنی بر این دیدگاه‌های فقهی،



راهبردها (اصول) ارتباطات میان فرهنگی اسلام با گروه‌های دینی غیرمسلمان را در پنج محور حفظ استقلال مسلمانان، سیادت اسلامی، اجرای قوانین و احکام اسلامی، آزادی دعوت اسلامی و حفظ تمامیت ارضی جامعه اسلامی خلاصه کرده است (باهنر، ۱۳۷۸). بنابراین از نظر رویکرد، مقاله باهنر سنخیت بیشتری با مسأله این مقاله می‌یابد.

بررسی مفهومی

اصطلاحات «میان فرهنگی»، «بین فرهنگی» و «انتقال فرهنگی» سه اصطلاحی هستند که به دلیل شباهت‌های معنایی و مصداقی در برخی از منابع به جای هم به کار رفته‌اند؛ اما از هم دیگر متفاوت‌اند. اصطلاح بین فرهنگی به جغرافیای سیاسی و مرزهای دولت ملت نظر دارد که به دنبال فهم دیگران در آن سوی مرزهای جغرافیایی تعریف شده، از طریق یادگیری زبان آنها دارد (Kramsch, ۱۹۹۸, p. ۸۱, In: Dombi, ۲۰۱۳, p۲۸). اما اصطلاح میان فرهنگی به تعامل افراد از فرهنگ‌های مختلف اطلاق می‌شود، گرچه درون یک جامعه صورت گیرد (Kramsch, ۲۰۰۱, p. ۲۰۱, In: ibid). بنابراین در اولی زبان عامل تمایز است و در دومی فرهنگ. فرایز هم معتقد است که بین فرهنگی نظر به مقایسه حداقل دو فرهنگ یا عناصری از آن فرهنگ‌ها می‌پردازد در حالی که میان فرهنگی تعامل میان دو فرهنگ را مطالعه می‌کند (Fries, ۲۰۰۲, p. ۲, In: ibid). گودیکانست هم میان این دو اصطلاح این گونه تفاوت قائل می‌شود که ارتباطات بین فرهنگی، شامل مقایسه ارتباطات میان فرهنگ‌هاست در حالی که ارتباطات میان فرهنگی شامل ارتباطات میان افراد از فرهنگ‌های مختلف می‌شود. گودیکانست ارتباطات بین فرهنگی را حوزه‌ای از ارتباطات میان فرهنگی قلمداد می‌کند (Gudykunst's, ۲۰۰۳, p. ۱). اصطلاح دیگری هم که بی‌شباهت به این دو واژه نیست، عبارت از «انتقال فرهنگی» است. انتقال فرهنگی، به تبادل موفق ایده‌ها، عواطف و اطلاعات میان مردم از فرهنگ‌های متفاوت گفته می‌شود. در این تعریف شباهت بیش از حد انتقال فرهنگی به ارتباطات میان فرهنگی سبب شده است که بسیاری این دو را به جای هم‌دیگر به کار ببرند (Free, ۲۰۰۵, In Judit, ۲۰۱۳, p. ۲۹). ترو در بیان تفاوت انتقال فرهنگی با میان فرهنگی و بین فرهنگی به این نکته اشاره می‌کند که انتقال فرهنگی عمدتاً ناظر به شرایط پست مدرن است که مهم‌ترین ویژگی آن گشودگی فرهنگی در برابر فرهنگ‌های دیگر و کیفیت انتقالی فرهنگ‌هاست (Thurlow, ۲۰۰۱, pp. ۱۱۴-۱۱۵, In Judit, ۲۰۱۳, p. ۲۹). بنابراین می‌توان قلمرو ارتباط میان فرهنگی را به شکل زیر ترسیم کرد:

پژوهش حاضر می‌کوشد به سه نکته در این خصوص تمرکز کند: نخست این که تفاوت‌های



فرهنگی از چه چیزی ناشی می‌شود؛ چه عامل فرهنگی موجب می‌شود یک ارتباطگر، طرف ارتباط خود را «دیگری» تلقی کند؟ آیا در این امر عواملی چون مرزهای جغرافیایی، زبان، نژاد، قومیت، مذهب یا جز این‌ها دخالت دارند؟ آیا می‌توان گفت از نگاه اسلامی، «دین» مهم‌ترین عنصر تمایز فرهنگی است؟ دوم، اینکه آیا اسلام برای این سنخ از ارتباطات و برای تسهیل تفاهم میان ارتباطگران سازوکاری اندیشیده است؟ به تعبیر دیگر، الگوی ارتباطی اسلام در عرصه ارتباط میان فرهنگی چیست؟ نکته سوم هم اینکه چگونه می‌توان به الگوی مورد نظر اسلام دست یافت؟ بیشتر آثار پژوهشی در حوزه ارتباطات میان فرهنگی، «زبان» را به عنوان مهم‌ترین عامل تفاوت فرهنگی و مانعی برای ارتباط موثر قلمداد می‌کنند و شمار پژوهش‌هایی که جغرافیای سیاسی را مبنای تحلیل خود قرار دادند، چشم‌گیر است. برای مثال پژوهش‌هایی که ارتباطات میان فرهنگی آمریکایی‌ها و ژاپنی‌ها و یا چینی‌ها و آمریکایی‌ها را از این سنخ‌اند. برخی از عالمان اجتماعی نیز به تفاوت‌های طبیعی همچون «نژاد» اشاره می‌کنند. در این میان دیدگاهی که «دین» را به عنوان مهم‌ترین و موثرترین عنصر تفاوت‌های فرهنگی تلقی می‌کنند فراوانند (fisher, ۱۹۹۷). بدیهی است که منظور از دین در این مطالعات «شریعت» است؛ چرا که جوهر دین که مطابق با فطرت انسانی است نه تنها عامل تفاوت و تمایز نیست که راه تفاهم و اشتراک رأی را پیش پای معتقدان قرار می‌دهد و در این پژوهش بر آن تاکید فراوان شده است. با این حال از آنجا که در مصادیق و تعینات حقیقت دین و فطرت اختلاف نظر زیاد هست، «شریعت» به مثابه تجلی جوهر دین و فطرت، تعیین‌کننده خواهد بود. بنابر آیه ۸ سوره حدید، ارجاع به فطرت، ایمان به خدا را به دنبال دارد: «چرا به خدا ایمان نیاورید در حالی که رسول (او) شما را می‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید، و از شما پیمان گرفته است (پیمانی از طریق فطرت و خرد)، اگر آماده ایمان آوردن هستید.» (حدید: ۸)

دین عامل تمایز فرهنگی

بر این ادعا که اساسی‌ترین عامل تفاوت‌های فرهنگی به دین بر می‌گردد دست‌کم دو دلیل می‌توان اقامه کرد: اول اینکه: در بیشتر تعاریفی که از فرهنگ ارائه دادیم، باورها و ارزش‌ها در مقایسه با سایر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ، از وزن بیشتری برخوردارند (عقاید دینی بخش بسیار مهمی از فرهنگ دینی استیباکلام، تعلقات و تقویم دینی علوم، در حسنی و دیگران، علم دینی، ۱۳۹۲، ص ۲۳) بنیان‌های قدسی حیات اجتماعی همواره تکیه گاهی برای ایجاد نظم و نسق در زندگی روزمره بشر بوده است. افزایش نرخ دگرگونی‌ها و گسترده آن هم نمی‌تواند منجر به از دست رفتن نقش چنین بنیان‌هایی در زندگی شود.



اگرچه در زندگی سنتی، دین، اصلی ترین عامل نظم و نسق بخشی به حیات اجتماعی و تمشیت امور آن بوده، اما در زندگی مدرن هم، از اهمیت آن کاسته نشده؛ گرچه ممکن است از دامنه نفوذ آن کاسته شده باشد. دین همچنان عامل اصلی قدسیت بخشیدن به هنجارها و ارزش هایی است که اساس زندگی اجتماعی را تشکیل می دهند (نوربخش، ۱۳۹۱، ص ۲۲). دوم اینکه از نگاه اسلامی، فرهنگ (با کمی چشم پوشی) همان دین محقق است (صرف نظر از ایراداتی که ممکن است به عملکرد مسلمانان وجود داشته باشد). در این صورت آنچه یک مسلمان را از «دیگران» متمایز می کند، همان مسلمانی او و تعلق او به فرهنگ مسلمانی است که تجلیات آن در قالب اموری چون پوشش و تغذیه و آداب معاشرت و مانند آن انتظار می رود. آموزه های دینی بر حفظ هویت مسلمانی تاکید می کنند. اسلام به هر اندازه که بر هم رنگی با مسلمانان توصیه نموده، به تمایز با کفار نیز سفارش کرده است (در فقه امامیه سرفصلهایی با عنوان «تشبه به کفار» وجود دارد که ناظر به تمایز هویتی میان مسلمانان و غیرمسلمانان است). از این رو صرف نظر از وزن عقاید، باورها و ارزش ها در تعاریف فرهنگ، اسلام در کلیت خود یک فرهنگ است که با فرهنگ های غیر خود تفاوت های آشکاری دارد و بنابراین جایی که یکی از دو طرف ارتباطات میان فرهنگی مسلمان باشد، پای مباحث ارتباط مسلمان با غیرمسلمانان پیش کشیده خواهد آمد و این، پاسخ به اولین پرسش فرعی است که «معیار تمایز فرهنگی از نظر اسلام چیست؟». با این بیان، قلمرو مفهومی ارتباط میان فرهنگی به صورت ذیل تغییر خواهد کرد:

ارتباط یک مومن را دست کم در چهار ساحت (ارتباط با خدا، با خود، با طبیعت و با همنوع) می توان بررسی کرد (مصباح الشریعه، ن ۱۴۰۰ق، ص ۶). تعاملات انسانی، در ساحت اجتماعی (ارتباط با همنوع)، بر مبنای حقوق و تکالیفی که یک مومن در روابط اجتماعی خود دارد، شکل می گیرد. «درجات متفاوت میان افراد از حیث قرب و بعد، حقوق و تکالیف متفاوتی را اقتضا می کند و این امر یکی از معیارهای اساسی در اختلاف حقوق و تکالیف آن ها در برابر یک دیگر خواهد بود و متقابلاً هر قدر پیوند میان ایشان دورتر، حقوق و تکالیف آن ها کم تر و کم رنگ تر خواهد شد (ملاک و بعد را فرهنگ جامعه عموماً و نظام حقوقی و عرف خصوصاً تعیین می کند)» (شرف الدین، ۱۲۸۷).

تعلقات دینی کسانی که مخاطب ارتباط یک مومن قرار می گیرند و نیز میزان مذهبی یا غیر مذهبی بودن آن ها در نوع ارتباط با آن ها تاثیر می گذارد؛ یعنی هر اندازه افراد از حوزه باور به مسلمات مومنان دورتر باشند، ارتباط با آن ها رو به سردی و چه بسا انقطاع می گراید و همین امر سبب وجود گستره های ارتباطی متفاوتی شده است. بنابراین برای ارتباط یک مومن با دیگرانی که از نظر فرهنگی با او تمایزاتی دارند، دست کم چهار گستره قابل تصور است:



- الف) ارتباط یک شیعه با شیعه‌ای در جامعه‌ای دیگر که از نظر فرهنگی با جامعه مقصد تفاوت‌هایی دارد؛
- ب) ارتباط یک شیعه با فردی از اهل تسنن در جامعه خود یا جامعه‌ای دیگر؛
- ج) ارتباط یک شیعه با اهل کتاب؛
- و د) ارتباط یک شیعه با کفار و مشرکین.

معنا و کنش

ارتباط به مثابه «کنش»، به مجموع رفتار فرد و نیت و قصد درونی او به عنوان «کنش گر» یا «ارتباط-گر» اطلاق می‌شود و در مقابل «رفتار» یا حرکت به کار می‌رود که به واکنش ارگانیسم زنده نسبت به محیط خویش، بدون وجود معنای درونی و نیت فرد رجوع می‌کند. توصیف کنش مستلزم توصیف چند لایه است. «چند لایه از این جهت که چنین توصیف‌هایی نه فقط شامل اشاره به حرکت فیزیکی است، بلکه شامل اشاره به قصد شخصی که آن حرکت را انجام می‌دهد و قواعد اجتماعی است که در آن این حرکت معنا می‌گیرد» (فی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷). واژه «کنش» و یا «ارتباط»، برخلاف «رفتار»، حاصل معنایندی است. کنش درون یک چارچوبی رخ می‌دهد که حاصل آگاهی (پارسانیا، جهان‌های اجتماعی؛ ۱۳۹۱، ص ۲۴)، تعامل نظام بینشی، نظام ارزشی و نظام انگیزه‌ها و اهداف (همان، ص ۲۵) است. کنش برخلاف رفتار، ارادی است (توسلی، ۱۳۸۸: ۱۷۹). در واقع، به استثنای کردارهایی که صرفاً محصول نیروهای روانی و زیستی‌اند، و جزو کردارهای واکنشی و غریزی به شمار می‌آیند، کردارهای دیگر را می‌توان مصداق کنش دانست» (Bruce, Steve and Steven Yearley, ۲۰۰۶, p. ۳). کنش همان «انتخاب از میان گزینه‌های ممکن و مطلوب در موقعیت‌های اجتماعی معین است» (هال، ۱۳۹۱، ص ۹ (یادداشت مترجم). در واقع، رفتارهای معنامند (ویر ۱۹۴۷، به نقل از تامپسون، ۱۳۹۲: ۱۷۹)، کنش‌هایی‌اند که از اصول و ارزش‌های خاصی تغذیه می‌کنند. نظام بینشی و ارزشی نه تنها در جهت‌گیری رفتار از طریق ترسیم اهداف و انگیزه‌ها خود را نشان می‌دهد، بلکه در انتخاب شیوه و روش نیز موثر است. بنابراین، می‌توان گفت که ویژگی‌های رفتاری افراد، از جمله مومنان، معرف اصول و ارزش‌هایی است که شبکه‌های رفتاری و یا ارتباطی بر آن استوار گردیده است. برخلاف نظر ماکس وبر، که در تبیین انواع کنش در تیپ آرمانی خود، کنش عقلانی را از کنش ارزشی جدا می‌کند، از نگاه اسلامی، کنش همزمان هم می‌تواند معطوف به ارزش و هم معطوف به هدف باشد؛ زیرا ارزش، در نسبت با هدف و غایت تعریف می‌شود. به تعبیر رحیم‌پور در نقد عقلانیت وبر، یک



عمل می‌توند در آن واحد هم مصداق «عمل هدفی» و هم مصداق «عمل ارزشی» باشد (رحیم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۲۱). در دیدگاه اسلام، تعریف هدف بر اساس ارزش‌ها یعنی نگاه ترکیبی «دنیا- آخرت» برای هر مسأله و راه‌حل‌های آن است (همان، ص ۲۸).

معنا در حکم روح و جان کنش انسانی است (پارسای، ۱۳۹۱، ص ۲۵). معناداری زندگی انسان برگرفته از شیوه نگرش انسان به جهان و انسان و یا به تعبیر دیگر، تابع «جهان‌بینی و انسان‌شناسی» اوست. جهان‌بینی نیز به نوبه خود «نظام عقیدتی»، و «نظام عقیدتی»، «نظام ارزشی» را شکل می‌دهد. رفتارهای انسان نیز تابعی از نظام ارزشی تأیید شده او خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۴ و ۱۳۷۶ ج ۱، ص ۱۰۱). پس، معناداری زندگی یعنی آرمان‌داری و جهت‌داری جریان تغییر انسانی (آکوچکیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲). معنا امتداد زمانی مکانی حرکت پدیدار انسانی و به تعبیری، تبلور مجموع چرایی‌ها و چگونگی‌های زندگی آدمی رو به آرمان برگزیده زندگی وی در موقعیت و وضعیت انسانی‌اش در سطوح رو به بالاتر نیازی وی است (آکوچکیان و صفری، ۱۳۹۳).

چکیده سخن آن‌که معناداری زندگی انسان در گرو انجام اعمال و رفتارهایی است که در چارچوب نظام ارزشی ویژه یک جامعه، و در راستای باورها و نظام عقیدتی آن جامعه انجام می‌گیرد و چون مطابق بینش اسلامی، تنها جهان‌بینی حق و به تبع آن تنها نظام عقیدتی و ارزشی صحیح، دین اسلام است، ما مسلمانان عامل معناداری و جهت‌دهنده زندگی انسان را «دین» می‌دانیم (مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، ص ۱۵). این رویکرد حتی با انسانی‌ترین رویکردهای جامعه‌شناختی مثل رویکرد تفسیری که «زندگی روزمره را اصلی‌ترین قلمرو تولید معنا» (لاجوردی، ص ۳۵۹) قلمداد می‌کند، فاصله زیادی دارد.

پیوند معنامندی کنش با اصول ارزشی

در نگاه کلی، الگوها به دو دسته توصیفی و هنجاری تقسیم می‌شوند. الگوهای توصیفی امر موجود را توصیف می‌کنند و الگوهای هنجاری آنچه را باید انجام شود توضیح می‌دهند. بر این اساس الگوی ارتباط میان فرهنگی، می‌تواند الگویی هنجاری باشد. الگوی هنجاری در قلمرو تعاملات اجتماعی ناظر به کنش‌هایی است که از اصول و ارزش‌های خاصی ناشی می‌شوند. بدین معنا که اگر قرار باشد ارزش‌ها و اصول خاصی رعایت شود، تعاملات اجتماعی چگونه باید شکل بگیرد؟ برای مثال، اگر قرار باشد عزت یک مسلمان در ارتباطی میان فرهنگی حفظ شود، آن مسلمان چگونه باید عمل کند. چه چیزهایی را باید در تعاملات اجتماعی خود رعایت کند. ارتباط‌گران



مسلمان باید چگونه عمل کنند تا ماهیت ارزش‌ها و اصول مفروض حفظ شود؟ این نوع الگوها ناظر به باید‌ها و نبایدها در تعاملات اجتماعی است. نمونه‌ای از این نوع الگوهای هنجاری مواردی هستند که مک‌کویل در ذیل نظریه‌های هنجاری رسانه‌ها به نقل از سیرت آورده است. «اصول کلی هنجاری و فلسفی وجود دارند که به رابطه صحیح مطبوعات با جامعه می‌پردازند، رابطه‌ای که احتمالاً بین نخبگان، رسانه‌ها و مردم در مورد آن توافق‌هایی وجود دارد، حتی اگر مدون نباشند. همین توافقی‌ها را ما «نظریه‌های هنجاری مطبوعات» می‌خوانیم؛ اگرچه دربرگیرنده پیش‌فرض‌های کلی ایده‌نولوژیکی باشند از قبیل آزادی، مسئولیت اجتماعی و عقلانیت» (مک‌کویل، ۱۳۸۸، ص ۸۷). اصول نامبرده (که مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهاست) در حقیقت الگوی عملکرد رسانه در جامعه را گوشزد می‌کند (ر.ک: مک‌کویل، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹-۱۹۴). ترکا شوند نیز در بررسی الگوهای هنجاری رسانه با اشاره به این نظریه‌ها، در جمع‌بندی نظریه‌های هنجاری رسانه‌ها می‌گوید: «الگوی هنجاری رسانه برآیند مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدها در حوزه‌های مختلف است.» (ر.ک: همان، ص ۹۲) این برداشت از الگوی هنجاری بسیار نزدیک است به چیزی که در این پژوهش دنبال می‌شود. یعنی الگوی ارتباط میان فرهنگی از نگاه اسلامی نیز به اصول کلی ارتباطات میان فرهنگی و نمودهای رفتاری آن اصول در تعاملات اجتماعی میان فرهنگی ناظر خواهد است. دین اسلام برای پیشبرد اهداف خود در جامعه اسلامی، اصولی راهبردی (بنیادینی) را ارائه می‌کند که ناظر به زمان و مکان خاصی نیست بلکه در همه زمان‌ها و تحت هر شرایطی به‌عنوان راهنمای فعالیت انسان‌ها تلقی می‌شوند. برای نمونه اصل «دعوت»، اصل «نفی سبیل»، اصل «سعادت دنیوی و اخروی» و ... از جمله اصول راهبردی و زیرساختی جامعه اسلامی به‌شمار می‌روند. ناصر باهنر نیز در مقاله «ارتباطات در جامعه اسلامی متکثر فرهنگی» از چنین اصولی تحت‌عنوان «راهبردهای ارتباطات میان فرهنگی» تعبیر کرده‌اند. او می‌نویسد: «اسلام از ۱۴۰۰ سال پیش تاکنون دیدگاه‌های روشنی نسبت به نقش و جایگاه اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی داشته است و علی‌رغم اختلاف نظرهایی که در جزئیات احکام و مصادیق آن‌ها مطرح بوده است، در کلیات این موضوع اختلاف جدی وجود نداشته است» (باهنر، ۱۳۷۸).

منابع الهام‌بخش هنجارها در مکاتب گوناگون متفاوت است. مهم‌ترین منبع الهام‌بخشی هنجارهای ارتباطی برای مسلمانان و جوامع اسلامی، قرآن کریم و سیره و سنت معصومین علیهم‌السلام است. البته از آن‌جا که قرآن کتابی برای جهانیان است، الگوی ارتباطی آن نیز کاربرد جهانی خواهد داشت. الگوی ارتباطات اسلامی ناظر به حرکت، رشد و تعالی بشر است و تلاش می‌کند



تا نگرش انسان به خود، خدا و دنیا را در جهت شناخت حقیقی تغییر دهد و لذا همه کنش‌ها را در این سمت و سو هدایت می‌کند. شاید این نگاه در ظاهر با برخی نظریه‌های هنجاری مطرح در جامعه‌شناسی و ارتباطات نزدیک باشد؛ اما تفاوت ظریفی میان نظریه اسلامی و نظریه‌های هنجاری مطرح از سوی جامعه‌شناسان و فلاسفه اجتماعی (رک: شوتس ایشل، مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات، ۱۳۹۱، ص ۳۰۳) وجود دارد. الگوی ارتباطی اسلام مبتنی بر کنش راهبردی (برای تغییر نگرش به هر نحو ممکن) یا مبادله (همان، ۱۳۹۱، ص ۴۱۱) نیست؛ زیرا پیشوایان اسلام هرگز برای تغییر نگاه مردم و مخاطبان از اقتدار خود استفاده نمی‌کردند. همچنان‌که در قبال کنش‌های خود انتظار فواید مادی نداشتند (شوری: ۲۳). پیامبر اسلام که قرآن کریم او را الگوی حسنه برای عالمیان معرفی می‌کند، طیبی است که برای درمان بیماران سیار است (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸، میزان الحکمه، ج ۲، ص ۲۸، ح ۲۰۲۴). حضور پیامبر اکرم (ص) در میان جمع و اصحاب خود چنان متواضعانه بود که افراد تازه وارد به مکه و مدینه از شناختن آن حضرت در میان جمع عاجز می‌ماندند. جلسات پیامبر با اصحاب معمولاً به صورت حلقه‌ای تشکیل می‌شد و هیچ فردی به لحاظ محل نشستن بر دیگری امتیازی نداشت (ابن عبدالبر، الاستیعاب، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۷۵۱) و چه بسا پیامبر با مزاح کردن زمینه را برای راحتی مخاطب خود فراهم می‌کرد (نوری، مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۰۷). کنش پیامبران الهی، و ائمه معصومین علیهم السلام و حتی پیروان آن‌ها نه از نوع کنش راهبردی، و حتی «کنش ارتباطی» بلکه «کنش دعوتی» ملهم از عقلانیت و حیانی بود.

نکته مهم دیگر اینکه، هنجارها و قواعدی که در جامعه اسلامی به منظور تنظیم امور زندگی اجتماعی جعل می‌شوند، «مشروعیت» خود را از وفاق عمومی و عقل جمعی نمی‌گیرند. چنین مشروعیتی ضمانت اجرا ندارد. هیچ تضمینی وجود ندارد که انسان‌ها در مقام عمل منافع شخصی خود را به دیگران مقدم ندارند. نظریه‌های هنجاری جامعه‌شناختی که عمدتاً ریشه در اومانیزم و سکولاریسم دارند، در این خصوص ابهام دارد. آنها مشروعیت را با روشن‌فکران جامعه پیوند می‌دهند. اما در نگاه اسلامی این ابهام برطرف می‌شود. علامه طباطبائی باورهای دینی را ضمانتی برای تحقق بخشیدن به یافته‌های عقلانی دانسته و آن‌ها را توسعه‌دهنده معنای «منافع» ارزیابی کرده است (خان‌محمدی، ۱۳۹۱. به نقل از: طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۱۵۵).

ارتباطات دینی زمانی جریان پیدا خواهد نمود که چهارچوب آن بر مبنای اعتقادات، باورها و ارزش‌های دینی نهاده شده و اصول بنیادین بر آن حاکم باشد. در غیر این صورت هر نوع از ارتباطات، از جمله ارتباطات درون‌فردی، میان‌فردی، گروهی، سازمانی، عمومی و جمعی،



غیردینی خواهند بود. لذا قطعاً وجه تمایز ارتباطات دینی از ارتباطات غیردینی در جنبه حاکم بودن یا نبودن چهارچوب اصول دین در جریان ارتباطات است. الگوی ارتباطات دینی با الگوی متداول در ادبیات ارتباطات که بر پایه علوم ریاضی، (ر.ک: مک کوایل، ۱۳۸۳) تجربی، انسانی (ر.ک: همان). و اجتماعی ریخته می‌شود متفاوت است. همان‌گونه که با آغاز عصر روشن‌گری و منورالفکری، غرب به تدریج زندگی دنیوی را از زندگی اخروی تفکیک کرد، شیوه اخلاقی زندگی روزمره تا آنجا که با اخلاقیات عمومی در تعارض نباشد به وجدان فردی موکول شد. این امر تنها در اروپا و آمریکا رخ داد. با وجود کوشش نوگرایان و جریان تجددگرایی، این جداسازی هرگز در اسلام راه نیافت. در ارتباطات دینی، پیام و اطلاعات که محتویات هرگونه ارتباطاتی را ارائه می‌دهد، خنثی و بی‌ارزش نیست. در سراسر جوامع اسلامی نه تنها دین، فرد را به طور کامل تحت نظر دارد؛ بلکه درباره کردار افراد و قواعد اجتماعی نیز سخن‌ها دارد. یکی از خواص مهم جوامع اسلامی، بنا شدن این جوامع بر پایه ارزش‌ها و اخلاق اسلامی در طول تاریخ اسلام است (مولانا، ۱۳۸۷). «همانا بهترین شما نزد خدا با تقواترین شماست» (حجرات: ۱۳).

این پژوهش بر این تأکید می‌کند که الگوی ارتباط میان‌فرهنگی ناظر به اصول حاکم بر رفتارهای مومنان در تعامل با «دیگران» است. بدین ترتیب الگوی ارتباط میان‌فرهنگی یعنی پیدا کردن جایگاه اصول راهبردی و نحوه عمل آنها در تعاملات مومنان. ممکن است این پرسش مطرح شود که در مواجهه با کسانی که از نظر فرهنگی (و البته بیشتر دینی) با ما اشتراک ندارند چگونه باید عمل کنیم؟ قطعاً به عنوان یک مسلمان باید بدانیم موضع دین در چنین موقعیت‌هایی چیست. قرآن چه توصیه‌هایی در این زمینه ارائه می‌کند. معصومین علیهم السلام در مواجهه با شرایط مشابه چه می‌کردند. چون ممکن است در اثر تغییر شرایط نتوانیم عین رفتارهای معصومین علیهم السلام را تکرار کنیم، قاعدتاً بایستی به اصول کلی رفتارهای آنان تمسک کنیم. به تعبیر امام موسی صدر: «این کافی نیست که بدانیم پیامبر آن روز چه کرد، بلکه باید بدانیم اگر آن بزرگوار امروز بود چه می‌کرد» و این ممکن نیست مگر با ترسیم الگوی رفتاری آن بزرگواران با توجه به منطقی و اصول حاکم بر رفتارهای آنان.

در ارائه الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی، اعتقادات اصلی و باورهای مشترک جامعه ریشه‌های الگو را تشکیل می‌دهد و همان‌گونه که ریشه در درخت نقش اساسی در حفظ شکوفایی، رشد و نیز ماندگاری این موجود زنده ایفا می‌کند، اعتقادات اصلی و باورها و فروض مشترک نیز در فرهنگ هر جامعه چنین نقشی را بر عهده دارند و به مثابه ریشه‌های درخت پایدارتر و اساسی‌تر هستند. نظام



ارزشی و نظام اهداف محصول جهان‌بینی اند که روابط این دو نظام با همدیگر، اصول راهبردی را در اختیار ما قرار می‌دهد و در نتیجه آن نظام هنجاری و نظام ارتباطی شکل می‌گیرد در اینصورت، باورها و ارزش‌ها همچون خونی است که در حیات اجتماعی مسلمانان جاری می‌گردد و به همه آن رنگ و بوی دینی می‌بخشد. پس جهان‌بینی و اعتقادات به تفاوت در اخلاق و در سبک زندگی (نمودهای رفتاری) منجر می‌شود.

در هر حال، برقراری ارتباط، چیزی فراتر از به‌کارگیری فنون و روش‌های خاص است. فنون ارتباطی فقط تا آنجا سودمندند که موجب تسهیل بیان خصوصیات ضروری انسانی شوند (رک: بولتون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹-۳۷۸). فردی که بر مهارت‌های ارتباطی تسلط یافته، درباره اصول حاکم بر ارتباطات بینش ندارد، ممکن است از نگاه هنجاری، ارتباطات زیان‌باری داشته باشد.

جایگاه اصول در الگوی کنش ارتباطی میان فرهنگی اسلامی

معناداری و پیرو آن، دینداری، ملازم با نوعی الگوی زیست در حیات اجتماعی است. «هر (رفتاری)» با هر «ایمانی» سازگار نیست لذا «مومن به معارف اخلاق توحیدی» از نظر منطقی حق ندارد هرگونه رفتار فردی اجتماعی از خود بروز دهد. فقه و باید و نبایدهای شریعت تکمله‌ی ایمان اسلامی است. جداسازی دین از زندگی منشاء اصلی رویکردهای سکولاریستی است (رحیم‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). تمایز رفتار مومنانه از غیر آن به‌دلیل پیروی از الگوهای متفاوت است. الگوراهنمای عمل است و مسیر حرکت و رشد مومنان در ابعاد فردی و اجتماعی را تسهیل می‌کند. آن کسانی که اسلام را درست فهمیده‌اند و طبق آن عمل کرده‌اند، بهترین الگو و معیار برای سنجش رفتارها و مناسبات اجتماعی مسلمانان هستند.

حضرت علی علیه‌السلام در شرح آیه ۳۳ سوره مبارکه احزاب می‌فرماید که شما از پیامبر پاک و پاکیزه‌تان تأسی و پیروی کنید؛ او نمونه خوبی برای پیروی کردن، و انتساب عالی برای کسی است که بخواهد منتسب شود. محبوبترین بندگان نزد خدا کسی است که به پیامبرش تأسی کند و پا در جای پای او بگذارد. پیامبر این‌گونه بود که «روی زمین غذا می‌خورد، مثل بنده‌ها می‌نشست، کفش خود را با دست خود پینه می‌زد، لباس خود را، خود وصله می‌زد، سوار بر مرکب بی‌زین و بی‌وسيله می‌شد و...» باید هر کس از پیامبرش پیروی کند و راه او را پی بگیرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۹). الگوگیری از پیامبر اکرم به چه معناست؟ آیا مومنان امروز باید مثل آن حضرت مثلاً بر مرکب بی‌زین سوار شوند و روی زمین غذا بخورند؟ نمونه‌هایی در تاریخ آمده است که نشان می‌دهد



آنچه مهم است توجه به اصول حاکم بر رفتار پیامبر اکرم (ص) می باشد نه عین رفتار آن حضرت. برای نمونه، شخصی به امیرالمومنین علی علیه السلام اعتراض می کند که چرا آن حضرت محاسن خود را خضاب نمی کند در حالی که پیامبر خضاب می بست و سفارش می کرد که خضاب بکنید. حضرت در پاسخ به او می فرماید دستور پیامبر به این خاطر بود که مسلمانان در اقلیت بودند و پیامبر نمی خواست مسلمانان به شکل یهودیان باشند (نهج البلاغه، حکمت ۱۷). شبیه همین حکایت در مورد حضرت امام رضا علیه السلام نقل شده است. «در روایتی جالب امام رضا (ع) در جواب این پرسش که چرا لباس های فاخر و گران بها می پوشید، در حالی که اجداد و نیاکان شما، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام چنین لباس هایی نمی پوشیدند؟ فرمود: زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فقر عمومی بود و پوشش مناسب آن زمان همان بود که جد ما می پوشید. ولی زمان ما رو به توسعه و گسترش است و اگر بخواهیم مانند نیاکان خود بپوشیم در نظر دیگران خوار می شویم و به ما اهانت می کنند». (وسائل الشیعه، ابواب الملابس، باب ۸) امام رضا علیه السلام توجه به لباس خوب را نوعی احترام به دیگران دانسته و می فرماید: «لباس مظهر خارجی انسان است نمی توان نسبت به آن بی توجه بود. حرمت مومن ایجاب می کند که انسان در ملاقات با او، شئون خود و وی را رعایت کند و مقید باشد که پاکیزه و خوش لباس باشد» (ر.ک: قرشی، ۱۳۸۲، ص ۵۹-۶۰) امام رضا علیه السلام فرمود: «پوشش، و زیبا پوشش؛ زیرا جدم علی بن الحسین علیه السلام روپوش (عبای خز که قیمت آن پانصد درهم بود، می پوشید) هم چنین ردای پنجاه دیناری داشت که زمستان را در آن می گذرانید و چون زمستان تمام می شد آن را می فروخت و پولش را به بینوایان می داد» (کلینی، ج ۶، ص ۴۵۱؛ مسند الامام الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۳۶۰).

دقت در سیره زندگی اهل بیت علیهم السلام و تأسی به شیوه رفتاری و سبک زندگی آن بزرگواران همواره می تواند ما را در رسیدن به الگوی مطلوب و اتخاذ روش صحیح زندگی و رسیدن به حیات آرمانی رهنمون سازد.

حال می توان به طور جدی پرسید که پیامبر در چه چیزی الگوست؟ آیا الگو بودن ایشان به این معنا نیست که پیروان آن حضرت نیز به مانند ایشان رفتار کنند؟ اگر چنین است، عمل حضرت علی، امام صادق و امام رضا علیهم السلام چگونه توجیه می شود؟ اگر قرآن پیامبر را اسوه معرفی کرده قاعداً باید اسوه را بیان کند. به بیان شهید مطهری، اگر بنا بود پیامبر برای بشر الگو نباشد، خدا به جای او فرشته می فرستاد (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۳۴).

این پرسش پس از رحلت حضرت رسول اکرم تا به امروز همواره میان پیروان آن حضرت مطرح



بوده است. بسیاری از آثار متعلق به تاریخ‌نگاری، سیره‌نگاری، شمائل‌نگاری (مانند شمائل النبویه ترمذی و شمائل الرسول ابن کثیر)، فضائل‌نگاری، اخلاق‌نگاری و سنن با همین انگیزه نگاشته شده است. همه این آثار به دنبال بازسازی سبک زیست پیامبر و معصومین علیهم السلام بودند. حتی فقه با همه علمی که در حاشیه آن رشد کرد، نیز در همین راستا شکل گرفته است. اما به نظر می‌رسد برای دست‌رسی به الگوی زیست مومنانه و سبک زندگی اسلامی بازخوانی جدی این آثار ضرورت دارد. شاید لازم نباشد عین رفتارهای معصومین علیهم السلام را تکرار کنیم بلکه باید تلاش کنیم روح حاکم بر این رفتارها را کشف و طبق آن عمل کنیم. روح حاکم بر رفتارهای معصومین علیهم السلام در اصول حاکم و یا منطق حاکم بر رفتارهای آنان متجلی می‌گردد. این اصول و منطق و به عبارت امروزی، قوانین، با تفسیر رفتار معصومین علیهم السلام بدست می‌آید. وقتی زندگی پیامبر اکرم و معصومین علیهم السلام را بررسی می‌کنیم، از پیامبر گرفته تا آخرین ائمه ما همه زندگی‌شان تابع قواعدی است که می‌توان از آن تحت عنوان وحدت معصومین تعبیر کرد. شهید مطهری می‌گوید ما شیعیان ۲۷۳ سال سیره داریم، ۲۳ سال دوره پیامبر و ۲۵۰ سال دوره حضور ائمه. اگر قاعده‌ای در ۲۷۳ سال تغییر نکرده و همه به آن عمل کرده‌اند و تحت هر شرایطی بوده به آن قاعده عمل شده معلوم می‌شود قاعده ثابتی است (ر. ک: مطهری، همان، ص ۹۱).

بدین ترتیب «اصول اولیه اخلاق و معیارهای اولیه انسانیت به هیچ وجه نسبی نیست؛ مطلق است، ولی معیارهای ثانوی نسبی است، و در اسلام هم ما با این مسأله مواجه هستیم و از سوی دیگر، در سیره رسول اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام یک سلسله اصول را می‌بینیم که اینها اصول باطل و ملغی است (همانند: اصل غدر، اصل تجاوز، اصل انظام و استرحام، اصل اعمال زور)؛ (ر. ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص: ۷۹-۸۷) یعنی پیامبر در سیره و روش خودش، در منطق عملی خودش هرگز از این روش‌ها در هیچ شرایطی استفاده نکرده است، همچنانکه ائمه دیگر هم از این اصول و معیارها استفاده نکرده‌اند. اینها از نظر اسلام بد است در تمام شرایط و در تمام زمانها و مکانها.

بنابراین، چیزی که ما را با قرآن و سنت پیوند می‌دهد، عمل به اصول مستخرج از قرآن کریم، سیره و سنت معصومان علیهم السلام است. چنین رویکردی را برخی از مقالات نیز دنبال کرده‌اند. برای مثال، ناصر باهرنر با عنوان راهبردهای ارتباطات میان‌فرهنگی اسلام، از پنج اصل و راهبرد نام می‌برد. آن راهبردها عبارتند از: حفظ استقلال مسلمانان، سیادت اسلامی، اجرای قوانین و احکام اسلامی، آزادی دعوت اسلامی و حفظ تمامیت ارضی جامعه اسلامی (باهرنر، ۱۳۸۷). همایون در کتاب جهان‌گردی: ارتباطی میان‌فرهنگی، مباحث خود را ناظر به اصول فلسفی، اجتماعی و



حقوقی بسط داده است (ر.ک: همایون، ۱۳۸۴). خانم محمدی در مقاله تحلیلی بر سیره ارتباطات میان-فردی پیامبر اسلام، از پنج ویژگی تحت عنوان: گشودگی، همدلی، حمایت‌گری، مثبت‌گرایی و مساوات‌طلبی نام برده و به نوعی سیره ارتباطی میان فردی پیامبر را در متن این پنج ویژگی جای می‌دهد (خانم محمدی، ۱۳۸۸) و رضوانی، ارتباطات بین‌الملل از منظر قرآن کریم را ذیل شش اصل می-گنجانند (ر.ک: رضوانی، بی‌تا).

به هر حال، داشتن یک ارتباط مفید و موثر نیازمند تمهید مقدمات لازم و رعایت اصول و معیارهایی است که بستر هر ارتباط بسته به ویژگی‌های خاص خود، ضرورت آن را الزام می‌کند (شرف‌الدین، ۱۳۸۸). در این پژوهش به شش اصل راهبردی (اصول ثابت در هر زمان و مکان) دست پیدا کردیم. برخی از اصول حاکم بر ارتباطات میان‌فرهنگی از منظر اسلام (از جمله اصل «دعوت» و اصل «کرامت») ناظر به فلسفه ارتباطات میان‌فرهنگی، برخی (همچون اصل حفظ عزت و سیادت اسلامی) ناظر به مصالح کلی‌تر است که از رابطه یک فرد مسلمان با جهان اسلام ناشی می‌شود و برخی دیگر (اصول اخلاقی از قبیل اصل عدالت و اصل احسان که برخاسته و منطبق با فطرت بشری است) عمدتاً بر شیوه تعاملات اجتماعی نظر دارند. اصل «تولی و تبری» و نیز اصل «طبقه‌بندی» مخاطبان غیرمسلمان، حد و مرز گسترش تعاملات را گوشزد می‌کنند. بدین معنی که همه مخاطبان را نمی‌توان به حریم خصوصی و مسلمانی راه داد. ویژگی مخاطبان است که آنان را به حریم مسلمانان نزدیک و یا از آن دور می‌کند. به عنوان مثال اهل کتاب به دلیل باور به خدای یگانه در نگاه مسلمان با کفار و مشرکین متفاوتند.

اصول، راهنمای کنش‌اند و این‌که در موقعیت‌های خاص چه کنشی باید انجام داد، نیازمند الگوهای رفتاری است (آمارتیا سن، ۱۳۹۲، ص ۳۸۶) که در ادبیات جامعه‌شناختی «هنجار» نامیده می‌شود. «هنجارها روابط اجتماعی را تنظیم می‌کنند و از آن طریق نظم اجتماعی بوجود می‌آید و نظم اجتماعی یک عامل حیاتی برای زندگی اجتماعی انسان‌هاست (رفیع‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷). هنجارهای فرهنگی، هنجارها یا شیوه‌های رفتاری هستند که منطبق بر ارزش‌های اجتماعی‌اند و با رعایت آن-هاست که جامعه نظام‌مند می‌شود؛ زیرا آن‌ها راهنمایان آشکاری هستند که رفتار مردم یک جامعه را در شرایط خاص تعیین می‌کنند (ابوالقاسمی و سجادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳). اگر ذیل هر اصل، مجموعه‌ای از هنجارها و قواعد رفتاری در سیره و سنت معصومین علیهم‌السلام به عنوان نمونه آورده شود، ارتباط اصول با کنش، روشن‌تر خواهد گشت. به هر اندازه‌ای که از سطح اصول به سطح هنجار پایین برویم و الگوهای رفتاری بیشتری را نشان دهیم، خاصیت اسوه بودن را بیشتر نمایان ساخته‌ایم. مخاطبان طیف وسیعی را شامل می‌شوند و نمی‌توان همه آنها را به یک چشم نگاه کرد. مخاطبانی



که به توحید باور دارند و خدا را پرستش می‌کنند با افراد ملحد و مشرکین متفاوت‌اند و همین تفاوت‌ها در سطح تعاملات میان فرهنگی تاثیر می‌گذارد. به‌عنوان مثال چنانچه از نظر فقهی حکم به طهارت اهل کتاب داده شود، به طور قطع پیامدهایی را برای شیوه تعاملات مومنان با آنها خواهد داشت. از همین منظر طبقه‌بندی مخاطبان به‌عنوان یک اصل در ارتباطات میان فرهنگی مطرح شد. تعاملات یک شیعه با شیعه دیگر چنانچه در قلمرو ارتباطات میان فرهنگی قرار گیرد، همواره بر محور امر به معروف و نهی از منکر شکل می‌گیرد. چنانچه تفاوت نگرش در میان شیعیان و اهل تسنن آنچنان زیاد باشد که تفاهم میان آنان را دشوار سازد، ممکن است تعاملات میان آنان را به ارتباطات میان فرهنگی تبدیل خواهد کرد و در این صورت دعوت به مشترکات تقدم رتبی بر امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود. اما ارتباط میان فرهنگی با اهل کتاب و کفار و مشرکین تفاوت بارزی با دو شکل پیشین دارد. چنانچه مخاطب غیر مسلمان باشد، به دلیل وجود برخی مشترکات، ابتدا دعوت به مشترکات صورت می‌گیرد. مهم‌ترین امر مشترک بین مسلمانان و اهل کتاب، باور به توحید است. التزام به توحید باوری و ریشه مشترک ادیان، به‌طور طبیعی آنان را به سوی پذیرش ادیان دیگر به‌خصوص دین اسلام سوق خواهد داد. اما تعامل یک مسلمان با مخاطبی که هیچ امر مشترکی، جز انسانیت، در میان نیست، از مسیر توجه به فطرت آغاز می‌گردد. ارجاع به فطرت و الزامات آن مسیر درستی را در اختیار فرد قرار می‌دهد. بدین ترتیب اصل طبقه‌بندی مخاطب به یک اصل جدی در ارتباطات میان فرهنگی از نگاه اسلامی تبدیل می‌شود.

کنش دعوتی، بنیان ارتباط میان فرهنگی اسلامی

نظام ارزشی و نظام اهداف برخاسته از جهان‌بینی اسلامی عملاً اصولی را در اختیار مومنان قرار می‌دهد که از ظرفیت کافی برای شکل‌دادن نظام هنجاری و پیرو آن نظام ارتباطی برخوردارند. این اصول علاوه بر این‌که فرازمانی و فرامکانی‌اند و در هیچ شرایطی نباید نادیده گرفته شوند، دارای ویژگی راهبردی نیز می‌باشند؛ یعنی افق‌هایی برای پیشرفت تعاملات اخلاقی در جامعه ایمانی فراهم می‌کنند که می‌توان با برنامه‌ریزی‌های مناسب به افق‌های تعریف شده نایل شد. از همین رو می‌توان از تعبیر اصول راهبردی نیز استفاده کرد. عملکرد این اصول با هم‌دیگر و ارتباطات درونی آن‌ها منجر به شکل‌گیری یک نظام هنجاری می‌گردد که الگوی عمل در هر موقعیت را ترسیم می‌نماید. کنشی که با الهام از این‌گونه نظام هنجاری رخ می‌دهد، کنش ارتباطی اسلامی یا «کنش دعوتی» نام دارد که ثمره آن در میدان عمل یا «میدان کنش ارتباطی» حاصل می‌گردد.



کنش دعوتی که البته به صورت تیپ آرمانی در اینجا مطرح است، محصول و برآیند عملکرد اصول حاکم بر ارتباطات میان فرهنگی است. در این نگاه هر فرد مسلمان یک فرهنگ و به تعبیر بهتر، یک امت است. مخاطب هم بایستی به همین شیوه دیده شود. مخاطب هم اگرچه در ظاهر یک فرد، ولی در واقع یک امت تلقی می‌گردد؛ یعنی برآیند تعامل مجموعه عوامل فرهنگی به شمار می‌رود. نقش فرهنگ به صورت کلی و زبان به عنوان تسهیل‌کننده یا مانع ارتباط میان فرهنگی در فضای کنش ظاهر می‌گردد. برخورداری از مهارت‌های لازم ارتباطی و نیز شناخت کافی از مخاطب در موفقیت یا ناکامی ارتباطات میان فرهنگی نقش زیادی دارد.

آنچه در اینجا اهمیت زیادی دارد استفاده از تجربیات تاریخی معصومین علیهم السلام در بافت ارتباطات میان فرهنگی است. با توجه به این که در موضوعات استراتژیک نمی‌توان از شیوه آزمون و خطا استفاده کرده و تدریجا به یک برنامه مناسب رسید نیاز به یک پشتوانه علمی بدون خطا، کاملاً محسوس و روشن است. دین به عنوان یک منبع فکری و طراح برنامه زندگی انسان در امور حیاتی و استراتژیک صاحب نظریه و برنامه است و با پشتوانه حیاتی خود ضریب اطمینان لازم را تضمین کرده است (واسطی، ۱۳۸۸، ۴۲۰). برای کشف نگرش‌ها و برنامه‌ها در کنار گزاره‌های عقلی و تجربه بشری به گفتارها و رفتارهای معصومین باید مراجعه کرد. منابع گفتاری در اسلام، آیات قرآنی و متن روایات هستند. تاریخ و سیره پیامبر اسلام و معصومین علیهم السلام نیز منابع رفتاری اسلام را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین نکته در دستیابی به نگرش‌ها و برنامه‌ها، دستیابی به ضریب حساسیت و میزان اهمیت و محدوده تاثیرگذاری است که صاحب نگرش برای موضوع مورد نظر قائل است. توجه به منابع دین با یک دید نظام‌واره و سیستماتیک، قابلیت دستیابی به موارد فوق را ایجاد می‌کند (همان). دین به عنوان منبع اطلاعاتی که گزاره‌های آن برآیند محاسبه‌ی بدون خطای تمام متغیرهای مرتبط با موضوع در شبکه‌ی هستی است، نقشی حیاتی در تصمیم‌سازی دارد. اگر فردی پذیرفته باشد که دین علم خداوند است که در اختیار بشر قرار گرفته است نمی‌تواند از تلاش برای کشف استراتژی مورد نظر دین و اولویت‌دادن به خط‌مشی آن اغماض نماید. بسیاری از گزاره‌های دین، استراتژیک و تصمیم‌ساز هستند و اولویت‌ها، ضریب اهمیت‌ها و نقطه‌ی ثقل‌ها در شبکه موضوعات را مشخص می‌کنند (واسطی، ۱۳۸۸، ۴۶). آرمان‌ها را از خدا می‌گیریم و راهبردهای رسیدن به آن را از پیام‌آوران او می‌خواهیم و با تفکر خلاق به دنبال تغییر وضعیت موجود و خلق شرایط زمانی و مکانی مطلوب هستیم و خود را در دام هماهنگی با شرایط زمانی و مکانی که دیگران ساخته‌اند نمی‌اندازیم (همان، ۶۲).



به بیان دیگر، اگرچه اصول برخاسته از منابع چهارگانه اسلامی راه درست (نقشه راه) را برای مومنین نشان می‌دهد لکن مرور تجربیات تاریخی و سیره معصومین علیهم‌السلام الگویی عملی برای ارتباط میان‌فرهنگی در اختیار ما قرار می‌دهد چرا که رسول گرامی اسلام اسوه نیکویی برای مسلمانان است. انمه معصومین نیز بسط همان اسوه در تاریخ ۲۵۰ ساله بوده‌اند. از این رو بازخوانی سیره ۲۷۳ ساله تاریخ حضور معصومین علیهم‌السلام، نمونه‌های عینی از شیوه‌های ارتباط میان‌فرهنگی را در اختیار ما قرار می‌دهد. الهام‌گیری از این پشتوانه غنی فرهنگ دینی، تعاملات مسلمانان با دیگران را در قلمرو کنش دعوتی قرار می‌دهد. کنش یک مسلمان زمانی از سنخ «کنش دعوتی» خواهد بود که براساس اصول پیش‌گفته صورت گیرد و میدان کنش میان-فرهنگی جایی است که اثرات همه پشتوانه‌های معرفتی خود را نشان می‌دهد. در حقیقت آنچه قابل مشاهده و بررسی است همان رفتاری است که در ارتباط میان‌فرهنگی رخ می‌دهد و به میزانی که از جهان‌بینی و اصول اسلامی متأثر باشد، اثرات مثبتی بر مخاطب خواهد گذاشت و این همان انتظاری است که دین اسلام از پیروان خود دارد (الکافی، ج ۲، ص ۷۸؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱، ص ۷۶؛ و ج ۱۵، ص ۲۴۶). و مجموعه آموزه‌های اسلامی درباره ارتباط با غیرمسلمانان ذیل کنش دعوتی جای می‌گیرند.

کنش دعوتی را می‌توان در تناظر با کنش ارتباطی هابرماس مطرح کرد. هابرماس کنش ارتباطی خود را گفتگو می‌نامد (Habermas, ۱۹۸۲: ۴۳۹). هابرماس کنش‌های اجتماعی زیادی را مورد مطالعه قرار می‌دهد تا بهترین کنش را میان فرد و جهان اجتماعی مشخص نماید. او سخن از سه کنش به میان می‌آورد؛ کنش راهبردی، کنش نمایشی و کنش هنجاری. از نظر او هیچ‌کدام از این کنش‌ها، رابطه‌ی کاملی میان فرد، فرهنگ و جهان اجتماعی برقرار نمی‌کند. بنظر او هنگامی می‌توان یک کنش ایده‌آل داشت که سه چیز را به رسمیت شناخته شود و به همه‌ی آنها ارجاع شود؛ «فرد»، «دیگری» و «امری مشترک میان آن دو». هنگامی که یک یا دو عنصر از این سه عنصر مغفول باشد کنش از اعتبار کاملی برخوردار نخواهد بود. کنش راهبردی، دیگری و فرد را مورد توجه قرار نمی‌دهد و تنها در پی تغییر در جهان عینی است، در کنش نمایشی دیگری مورد توجه نیست بلکه فرد در چارچوب فرهنگ عمل می‌کند و در کنش هنجاری فرد از دایره توجه خارج است و عاملیت مغفول می‌ماند. بر این اساس باید سه جهان در نظر گرفته شود: «من، فرهنگ، دیگری/ جهان ذهنی، جهان عینی، جهان اجتماعی».

هابرماس کنشی که به تمام این سه جهان ارجاع دارد را کنش ارتباطی می‌نامد. بنابر نظریه کنش ارتباطی، یک وضعیت آرمانی برای گفتگو وجود دارد که با ارجاع به جهان‌های سه‌گانه پدید می‌آید (شوتس‌ایشل ۱۳۹۱، ص ۳۲۲).



اگر بخواهیم کنشی را با عنوان دعوت شناسایی نماییم و آن را با کنش ارتباطی مقایسه کنیم باید داعیه‌های اعتباری آن و ارجاعات آن را مورد تحلیل قرار دهیم. کنش دعوتی به سه جهان به‌شيوه‌ی خاصی ارجاع دارد: ارجاع به جهان عینی از طریق حکمت، ارجاع به جهان اجتماعی از طریق جدال و ارجاع به جهان ذهنی از طریق موعظه. اما ارجاع کنش دعوتی تنها محدود به این سه جهان نیست بلکه ارجاعی مهم دارد که اهمیت بسیار بیشتری نسبت به این سه جهان دارد و بدون آن کنش دعوتی، بی‌اعتبار خواهد بود. هابرماس در ارتباط حضور سه مولفه‌ی من، دیگری و امر مشترک را دریافت اما در ارتباط، امر چهارمی وجود دارد که بر تمام گفتگو حاکم است و آن را هدایت می‌کند. امر چهارم عبارت از حضور همه‌جایی خداست. اینجا مسأله بر سر این نیست که خدا خالق انسان‌هاست؛ مسئله این است که آیا هنگام گفتگو خدا حضوری تعیین‌کننده دارد؟ در نگاه قرآنی، هر ارتباطی در محضر خداست (مجادله: ۷) و حضور خداست که ارتباط را ممکن می‌کند.

در کنش دعوتی، گفتگوی دو نفر، «در مسیر ربوبیت» صورت می‌پذیرد. کنش دعوتی وقتی تکمیل می‌شود که یک یا دو طرف دعوت به حضور این امر چهارم ارجاع دهند. این امر چهارم ناظر به جهان غیب است و داعی به آن ایمان دارد و خود را در محضر آن می‌بیند و به آن ارجاع می‌دهد (آل-عمران: ۲۰). بنابراین کنش دعوتی به جهان غیب (یا من لا یعلم الغیب الا هو) ارجاع دارد که از آن به «مسیر ربوبی» (نحل: ۱۲۵) تعبیر شده است.

به غیر از آن‌که سه داعیه‌ی اعتباری «صادقانه بودن»، «صحیح بودن» و «واقعی بودن» تحت عنوان حکمت، موعظه در دعوت وجود دارد، باید داعیه‌ی «حق بودن» تحت عنوان «سبیل ربک» را نیز به آنها افزود.

دعوت بر این اعتقاد بنا شده است که اموری از دایره درک و قدرت داعی خارج است و تنها خداست که بر آن محیط است (انعام: ۱۱۷). اما این اعتقاد به معنای آن نیست که جهان غیب از دسترس انسان خارج است بلکه داعی متوجه آن است و با فرارگرفتن در مسیر آن، معنی دار و هدفدار می‌شود. در همین سیاق در آیات ۱۲۰ و ۱۲۳ سوره نحل سخن از مشرک نبودن داعی و دلیلی بر این است که کنش دعوتی به وحدانیت خداوند و حضور بی‌قید و شرط او ارجاع دارد که هیچ رقیبی ندارد و بر تمام جهان‌های دیگر (به‌خصوص سه جهان فوق) اشرف و محیط است.

ارجاع به جهان غیب تنها به داعی محدود نمی‌شود بلکه به گفتگو نیز جهت و هدف می‌دهد (رک: نحل: ۱۲۵). کنش ارتباطی تنها ناظر به ایجاد تفاهم است و با ایجاد تفاهم محقق می‌شود اما کنش دعوتی وقتی محقق است که به‌سوی جهان غیب (ایمان به غیب) جهت‌گیری شود. کنش دعوتی



همانند کنش ارتباطی، مبتنی بر تفاهم است اما تحققِ تفاهم شرط لازم آن است نه شرط کافی. بنابراین داعی به جهان غیب به‌عنوان هدف و به‌عنوان شرط کنش دعوتی ارجاع می‌دهد (یوسف: ۱۰۸). بنابراین باید «حق بودن» را در مرتبه‌ای بالاتر از ادعاهای اعتباری سه‌گانه قرار داد:

در نتیجه کنش دعوتی به چهار ادعای اعتباری پاسخ می‌گوید؛ صادقانه بودن، صحیح بودن، واقعی بودن و حق بودن. کنش، وقتی دعوتی است که متکی بر ایمان به خدا باشد. این ایمان در یک سطح شامل یک کنش گفتاری نیز می‌شود (الأمالی شیخ طوسی، ص: ۳۷۰، ۱۴۱۴) و بیانگر «حق بودن» کنش دعوت است. ایمان به خدا، یکی از مهم‌ترین مولفه‌های زندگی انسانی یعنی ربوبیت را متجلی می‌سازد و جهان‌های دیگر را مورد قضاوت قرار می‌دهد: فرهنگ حق و فرهنگ باطل، جامعه‌ی حق و جامعه‌ی باطل، انسان مومن و انسان کافر. در عین حال کنش‌های گفتاری را نیز در سه جهان دیگر تغییر می‌دهد و کنش را به سمت «حق» سوق می‌دهد. موعظه، کنشی گفتاری است که قلب و احساسات درونی انسانی را در جهت حق، برمی‌انگیزاند (مفردات فی غریب القرآن، مدخل وعظ) جدال احسن، کنش گفتاری است که با توجه به فهم دیگری شکل می‌گیرد اما برای مجادله از هر اندیشه‌ای استفاده نمی‌کند بلکه از اندیشه‌های حقی استفاده می‌کند که دیگری آنها را فهمیده و درک کرده است. جدال احسن الزاما نیاز به برهان عقلی و عملی ندارد بلکه داعی آنچه را که طرف دعوت «به‌تنهایی یا او و همه مردم قبول دارند» (طباطبایی، ذیل آیه ۱۲۵ سوره نحل) استفاده می‌کند. البته داعی می‌تواند از حکمت نیز بهره‌برد. حکمت، وجهی گفتاری دارد که با حقایق تعیین‌یافته (واقعی)، کنش دعوت را قوام می‌بخشد. حکمت، اندیشه‌ای است که در زندگی انسانی تعیین یافته است و مستقل از آنها حضور دارد؛ با این خصوصیت که از حق نشأت گرفته است (نساء: ۱۱۳) و حق را نیز نتیجه می‌دهد. (ر.ک: یوسف‌زاده، غمامی و اسلامی، ۱۳۹۴)

هم کنش عقلانی ماکس وبر، هم کنش ارتباطی هابرماس (عظیم‌زاده، روزنامه جام جم، ۲ اسفند ۱۳۸۶) و هم کنش دعوتی ملهم از اندیشه علامه، از سنخ کنش‌های آرمانی به‌شمار می‌روند. مهم‌ترین دغدغه ماکس وبر کارایی و حصول نتیجه بود که از راه عقلانیت معطوف به هدف ممکن می‌شود؛ هرچند وبر بعد برای خلاصی از قفس آهنین ناشی از ساختارهای عقلانی، جایگاهی نیز به ارزش‌ها داده است. کنش ارتباطی هابرماس در مقایسه با کنش عقلانی وبر، انسانی‌تر است. هابرماس مبتنی بر عدالت و اخلاق انسانی در روابط اجتماعی، فهم واقع‌بینانه‌تری از انسان ارائه می‌دهد. به تعبیر دیگر، هابرماس عقلانیت را در حداقلی از عدالت جستجو می‌کند. برخلاف ماکس وبر که دیوانسالاری و بروکراسی را نمودی از عقلانیت دنیای مدرن می‌بیند، هابرماس



آن را نشانه دوری از تعهدات فرهنگی تلقی می‌کند. عقلانیت هدفمند و بر در نظر هابرماس، همان عقلانیت ابزاری است. رویکرد هابرماس در نقد عقلانیت و بر کاملاً درست است. او به دنبال راهی است. اما مشکل تز هابرماس در اینجاست که او راه نیل به حقیقت را فهم «بین-الاذهانی» یا «توافقی» می‌داند. کنش دعوتی با تفسیر دینی از هستی، و جای دادن انسان در دل آن، نگاه کامل‌تری از حقیقت انسانی را در اختیار می‌گذارد. چون کنش دعوتی، بالاتر از توافق و تفاهم، مسیر نیل به حق و حقیقت است. حق، نه توافقی، که دست‌یافتنی از طریق حکمت است. بنابراین کنش ارتباطی از کنش عقلانی و کنش دعوتی از کنش ارتباطی تکامل‌یافته‌تر است. یعنی هر قدر شناخت انسان دقیق‌تر و کامل‌تر باشد، شناخت کنش و مبنای آن نیز متکامل‌تر خواهد بود. مفهوم کنش دعوتی در حقیقت یک کنش آرمانی است و از این قابلیت برخوردار است که رفتارهای میان‌فرهنگی مسلمانان به خصوص شیعیان را صورت‌بندی و توصیف کند. به تعبیر و بر «با ساختن این نمونه در موقعیتی خواهیم بود که به گونه‌ای تجربی تعیین کنیم که رفتار عینی چقدر به آن نمونه نزدیک و از چه جنبه‌هایی از آن دور است» (کوزر، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۰۷). لکن برخلاف نظر و بر که معتقد است: «نمونه آرمانی به آرمان‌های اخلاقی راجع نیست؛ چرا که می‌توان یک نمونه آرمانی هم از یک عشرت‌کده و هم از یک نمازخانه به دست داد» (همان، ص ۳۰۶)، و «آرمانی بودن هیچ وجه مشترکی با کمال مطلوب بودن در معنای اخلاقی آن ندارد و هیچ عنصر سرمشق‌گرفتنی ندارد» (فروند، ۱۳۶۸، ص ۱۹)، و «هرگز نمی‌توان آن را در واقعیت پیدا کرد» (کوزر، همان، ص ۳۰۷)، کنش دعوتی از خاصیت مطلوبیت و سرمشقی دارد و از یک مدل ارزش‌شناختی نشئت می‌گیرد. علاوه بر این که در واقعیت نیز پیدا می‌شود که نمونه بارز آن رفتارهای معصومین علیهم‌السلام است. کنش دعوتی ریشه در رفتار معصومین علیهم‌السلام با غیرمسلمانان دارد.

نکته‌ی اخیر آن که دعوت تنها یک کنش گفتاری نیست بلکه کسانی که دعوت می‌کنند امتی هستند که باید الگوی خیر و معروف نیز باشند. به عبارت دیگر کنش دعوتی ذیل کنش امتی قرار می‌گیرد. کنش امتی اشاره به الگو بودن دارد و این جز با عمل، ممکن نیست. علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود معتقد است حسن بودن موعظه و احسن بودن جدال اشاره به همین عامل بودن داعی دارد و اگر داعی به آنچه حق است عامل نباشد «دعوت به خلاف حق است» (المیزان، ج ۱۲، ص ۵۳۶). در این صورت باید گفت که دعوت از طریق حکمت، گفتگویی است که عمل آن را پشتیبانی می‌کند. دینانی هم بر این مطلب صحه‌گذار است. «باید در نظر داشته باشیم که حکمت با فلسفه تفاوت دارد، فلسفه، علمی نظری است اما حکمت، علمی است که توأم با عمل است» (دینانی، ۱۳۹۳).



بنابراین کنش ارتباطی هابرماس تنها ناظر به گفتگو و تفاهم است؛ زیرا به سه جهان از جهان‌های انسانی ارجاع می‌دهد و در نتیجه سه داعیه را پاسخ می‌دهد: «صادقانه بودن»، «صحیح بودن» و «واقعی بودن». در نگاه دینی یک ارتباط باید از جنس دعوت باشد زیرا هدفدار است، به چهار جهان ارجاع می‌دهد و داعیه‌ی اعتباری «حق بودن» را علاوه بر سه داعیه‌ی اعتباری دیگر مطرح می‌کند. جهت‌گیری کنش دعوتی، هم برخلاف «کنش عقلانی» ماکس وبر و هم برخلاف «کنش ارتباطی» هابرماس به‌سوی شکل‌گیری «حیات طیبه» است. هر کنشی که در این سمت و سو صورت گیرد مصداقی از عمل صالح به‌شمار می‌رود که زمینه نیل به حیات طیبه برای زندگی بشر را فراهم می‌سازد (نعل: ۹۷). وضعیت مطلوب در جهت‌گیری تعاملات اجتماعی اسلام به‌سمت حیات طیبه است. خلاصه مقاله در نمودار ذیل قابل ارائه است.

نتیجه‌گیری

ارتباطات میان فرهنگی، ارتباط میان اعضای دو فرهنگ متفاوت اطلاق می‌گردد. درباره اینکه چه ملاکی، دو فرد را در دو جغرافیای فرهنگی جای می‌دهد و ارتباط آنها را در قلمرو ارتباط میان فرهنگی قرار دهد اختلاف نظر هست. برخی از دانشمندان بر زبان، برخی بر جغرافیای سیاسی، برخی بر قومیت و نژاد و برخی نیز به دین اشاره کرده‌اند. در این پژوهش که با رویکرد اسلامی و با استفاده از روش مقایسه‌ای صورت گرفت، با اقامه سه دلیل، عامل اخیر یعنی دین، به‌عنوان مهمترین ملاک تمایز فرهنگی تلقی گردید. دین در سطح عمیق‌تر جهان‌بینی و ارزش‌ها را نیز شامل می‌شود. در حقیقت، لایه‌های زیرین فرهنگ، برکنش در ارتباط میان فرهنگی اثر می‌گذارد و در تصور وضعیت ایده‌آل، موجب تفاوت کنش مسلمان با غیر مسلمان می‌گردد. از آنجا که کنش ارتباط میان فرهنگی از نگاه اسلامی، برپایه دعوت به شکل گفتگو استوار است از این جهت با کنش ارتباطی هابرماس که آن نیز مبتنی بر گفتگوست مقایسه شد. در این میان، کنش دعوتی از جهت‌رهایی‌بخشی و مبنای مفاهمه، فراتر و انسانی‌تر از کنش ارتباطی است.



منابع

- ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله ابن محمد، ۱۹۹۷، الاستیعاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالعیل، ج ۲
- ابوالقاسمی، محمد جواد و سجادی، سید مهدی؛ ۱۳۸۵، پژوهشی در چالش‌های فرهنگی توسعه فرهنگ دینی، تهران، عرش پژوه، چاپ دوم آکوچکیان و صفری، اندیشه و گفتمان سبک زندگی در کانون انسان- شناخت الگوی دین‌شناخت پیشرفت، ۱۳۹۳
- آکوچکیان احمد و مرضیه صفری، ۱۳۹۳، «اندیشه و گفتمان سبک زندگی، در کانون انسان‌شناختی الگوی دین‌شناخت پیشرفت.
- آکوچکیان، احمد؛ ۱۳۹۲، «آسیب‌شناسی بحران از خود بیرون‌شدگی با سوره تبت»، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، معنای زندگی،
- آمارتیا، سن، ۱۳۹۲، توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، تهران، نشر نی.
- باقرشریف، قرشی، ۱۳۸۲، پژوهشی دقیق در زندگی علی بن موسی الرضا، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- باهنر، ناصر. ۱۳۸۷، «ارتباطات در جامعه اسلامی متکثر فرهنگی» در: تعامل دین و ارتباطات، حسن بشیر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری، ۱۳۵۸، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، و توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ۱۳۸۸.
- پارسانیا، حمید؛ ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی؛ قم: کتاب فردا.
- ترکاشوند، علی اصغر، ۱۳۸۸، الگوی هنجاری رسانه ملی (از دیدگاه رهبران جمهوری اسلامی ایران)، مرکز تحقیقات و پژوهش‌های رسانه.
- حسینی، سیدحمیدرضا؛ مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحدابطحی؛ ۱۳۹۲، علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۶.
- خانمحمدی، کریم؛ بهار ۱۳۸۸، تحلیلی بر سیره ارتباطات میان‌فردی پیامبر اسلامی، تاریخ اسلام، ش ۳۷، ص ۳۷-۶۶.
- خان‌محمدی، ۱۳۹۱، مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت و حیانی (براساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبائی)،
- دزباز، ولفگانگ؛ ۱۳۹۰، دانشنامه بین‌المللی ارتباطات ج ۱، ترجمه غلامرضا آذری و دیگران، تهران: دانشگاه امام صادق.
- دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، «سعدی معلم اخلاق»، برگرفته از وبگاه اینترنتی دینانی (<http://ebra-himi-dinani.com>) به تاریخ: ۸ آبان.
- رحیم‌پور (ازغدی)، حسن؛ ۱۳۸۹، گفتگوی انتقادی در علوم اجتماعی؛ تهران، طرح فردا.



- رحیم پور (ازغدی)، ۱۳۸۸، حسن، مدارا، نه از راه پلورالیزم، تهران، طرح فردا، چاپ ششم.
- رضوانی، ارتباطات بین الملل از منظر قرآن کریم، برگرفته از وبگاه مرکز فرهنگ معارف قرآن:
- رفیع پور، فرامرز؛ ۱۳۹۲، آنا تومی جامعه؛ تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شرف الدین، سیدحسین، ۱۳۷۸، تحلیلی اجتماعی از صله رحم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- شرف الدین، سیدحسین، ۱۳۸۸، «ارتباطات میان فرهنگی در يك نگاه» معرفت، ش ۱۳۹، ص ۱۳۳-۱۵۶.
- شوئس ایشل، رینر، ۱۳۹۱، جامعه شناسی ارتباطات، ترجمه کرامت الله راسخ، تهران: نشر نی، طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۲، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- عظیم زاده، اسماعیل؛ ۱۳۸۶، «گفت و شنود آرمانی»؛ روزنامه جام جم، ۲ اسفند.
- فروند، ژولین؛ ۱۳۶۸، جامعه شناسی ماکس وبر، عبدالمحسین نیک گوهر، تهران، رایزن.
- فی، برایان؛ ۱۳۸۹، پارادایم شناسی علوم انسانی؛ ترجمه مرتضی مردی‌ها؛ تهران: دانشگاه امام صادق و پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کلینی، کافی، ۱۳۶۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- حر عاملی، حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت.
- کوزر، لوئیس؛ ۱۳۹۰، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: علمی، چ ۱۷.
- لاجوردی، هاله؛ ۱۳۹۳، نظریه و روش تفسیر انتقادی در جامعه شناسی فرهنگی؛ «مندرچ در: میرزایی حسین؛ روش شناسی مطالعات فرهنگی؛ تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، اخلاق در قرآن ج ۱؛ تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، پرسشها و پاسخها: دین و مفاهیم نو، نظارت استصوابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- منسوب به جعفر بن محمد (ع)، امام ششم، ۱۴۰۰، مصباح الشریعه، [بی نا].
- مطهری، مرتضی؛ ۱۳۷۱، سیری در سیره نبوی؛ قم: صدرا؛ چ دهم.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۱۶، قم: صدرا.
- ملک کوایل، دنیس، ۱۳۸۲، درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه پرویز اجلالی، تهران.
- مولانا، حمید، «مفهوم شناسی ارتباطات دینی» سخنرانی در پژوهشکده باقرالعلوم، تاریخ ۱۶ دی ۱۳۸۷؛ سایت - باشگاه اندیشه، نشر ۱۳۸۸/۰۲/۰۳
- میرزایی، حسین؛ ۱۳۹۳، روش شناسی مطالعات فرهنگی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
- نوربخش، یونس (به کوشش) ۱۳۹۱، دین و همزیستی مسالمت آمیز، تهران: دانشگاه امام صادق و مرکز



مطالعات بین‌الملل دینی دانشگاه تهران.

- نوری، حسین؛ ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، قم: آل‌البیت.
- واسطی عبدالحمید، ۱۳۸۸، نگرش سیستمی به دین، مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
- هال، استوارت؛ ۱۳۹۱، معنا، فرهنگ و زندگی روزمره؛ ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- حکمن، سوزان؛ ۱۳۹۱، وبر، گونه‌ی ایده‌آن و نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه علی پیمان و مهدی رحمانی، تهران: رخداد نو.
- همایون، محمد هادی؛ ۱۳۸۴، جهانگردی: ارتباطی میان فرهنگی؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- Bruce, Steve and Steven. 2006, Yearley The sage Dictionary of Socioligy, London: Sage Publication.
- Ronald, Fisher, 1997. "Training as interactive conflict resolution characteristics and challenges" journal of international negotiation: theory and practice, No 2 (3), 331-351.
- Jandt, F. E. 1995 & 2001, Intercultural communication: An introduction (third Ed.). Thousand Oaks: Sage.
- Gudykunst, W. B, 1983, 2003. Intercultural communication theory: Current perspectives. Beverly Hills: Sage., p 2
- Judit, Dombi. 2013, A Mixed-Method Study on English Majors' Intercultural Communicative competence, Pécs.