

«دیگری» فرهنگی، بنیانی برای تعاملات میان فرهنگی؛ مقایسه دیدگاه بیرونی با برتون

حمید نساج^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۲/۱۰

چکیده

"خود" و "دیگری" از جمله مفاهیمی هستند که نسبت میان آن دو مورد پرسش است. برخی اندیشمندان معاصر نسبت میان این دو را با ضرورت شنیدن دیگری و لزوم گفتگو با دیگری به پایان می‌برند و بر این نکته تاکید دارند که این مهم در فلسفه غرب چندان مورد اقبال قرار نگرفته است. دلایل متعددی برای کم‌اقبالی به استماع و گفتگوی با دیگری وجود دارد. در این مقاله به بررسی تنها یکی از این دلایل خواهیم پرداخت. یکی از دلایلی که امکان استماع از دیگری را منتفی می‌سازد، تعریف دیگری به نحو غیر فرهنگی است که سبب می‌شود تعامل میان فرهنگی میان خود و دیگری ممتنع گردد. به عنوان نمونه از کشیشان مسیحی در قرون وسطا، ریچارد برتون انگلیسی و دوگوبینیوی فرانسوی یاد خواهیم کرد که وجوه تفاوت میان خود و دیگری را به ترتیب بر نفرین خداوند، آب و هوا و نژاد تعریف کرده‌اند. مؤلفه‌هایی که بر تفاوت‌های عینی غیر ارادی و غیر فرهنگی تاکید دارد. تعریف دیگری به نحو غیر فرهنگی، رابطه میان آنها و دیگری را در ذیل رابطه "من-آن" استوار می‌سازد. ابوریحان بیرونی به عنوان نمونه‌ای از نگاه فرهنگی به دیگری و تعریف او بر اساس مؤلفه‌های زبان، دین و آداب و رسوم معرفی شده که رابطه با دیگری را بر اساس رابطه من-تو استوار می‌سازد.

واژگان کلیدی: خود، دیگری، تعامل فرهنگی، شرق‌شناسی، ابوریحان بیرونی.

مقدمه

تعریف انسان بر حسب هر مقوله‌ای، پیامدهای خاص خود را برای زیست جمعی او دارد. عناوینی چون «موجود راست قامت»، «حیوان ناطق»، «موجود ابزارساز» و از این دست تعاریف، در دل خود، روابط انسانی را از زاویه‌های گوناگون به بحث می‌گذارد. یکی از وجوه این روابط انسانی رابطه او با دیگران است. این دیگران وقتی که به لحاظ هویتی متفاوت می‌شوند، مرزی را نیز با خود به دنبال دارند؛ بسته به نگاه خود و دیگری به این مرز، طیف روابط انسانی از صلح تا منازعه امتداد می‌یابد. بر این اساس، خود و دیگری، اگر چه مفهومی نسبتاً جدید است، اما مصادیق آن‌ها همواره در عرصه نظر و اندیشه بشری وجود داشته است. از این نظر، می‌توان گفت منشأ بیشتر منازعات انسانی در طول تاریخ، سو برداشت‌های به دست آمده از خود و دیگری باشد. همین برداشت‌ها از نسبت خود و دیگری بود که انسان‌ها را به وادی قیاس و مقایسه کشاند تا جایی که هابیل قربانی قابیل شد. حتی در سطحی فراتر، شیطان نیز به دلیل داشتن برداشتی ناصواب از خود در مقابل دیگری (انسان)، ندای غرورآمیز "انا خیر منه" را سر داد. خود و دیگری و نسبت‌هایی که میان این دو برقرار می‌گردد، تعیین‌کننده نوع زیست و کیفیت و کمیت آن است. نسبت خود و دیگری از جنس امور معرفت‌شناختی است که پیامدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی متعددی را به دنبال دارد.

بررسی سیر تاریخی برقراری نسبت میان این دو مصداق مهم در حیات بشری حکایت از آن دارد که روند دوگانه‌ای در جریان بوده است. گاهی تلاش شده است تا بر اساس نسبتی فرهنگی، روابطی مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه از خود و دیگری به تصویر کشیده شود و گاهی نیز اقداماتی سترگ صورت گرفته تا «خود»، «دیگری» را تحقیر کرده و بر او سلطه داشته باشد و برای چنین منظوری انواع منازعات خشن و اعمال غیراخلاقی و غیرانسانی صورت گرفته است. جدا از تمایز میان اندیشه سنتی و اندیشه مدرن، این دو روند همواره وجود داشته است. با این حال، تفکر مدرن، حسب اندیشه فناورانه تسلط بر طبیعت، سلطه بر آدم را نیز مد نظر قرار داده است. از همین رو، بخش‌هایی از اندیشه مدرن به تعریف دیگری در قالب عناوینی پست و مادون پرداخت تا امتداد سلطه تکنولوژیک، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر انسان را نیز فراهم آورد. در این میان در اندیشه شرق، چه اسلامی و چه غیراسلامی، تعاریفی که مبتنی بر «دیگری فرهنگی» و ناظر به روابط انسانی باشد، همواره وجود داشته است، به نحوی که حتی در میدان جنگ نیز، سلطه بر دیگری هدف و غایت جنگ تلقی نشده است.



با توجه به مطالب گذشته، در این مقاله ضمن مرور خلاصه‌وار مباحث نظری خود و دیگری به مؤلفه‌های تعریف دیگری در نزد برخی اندیشمندان غربی از یک سو و ابوریحان بیرونی در سوی دیگر خواهیم پرداخت. استدلال مقاله این است که می‌توان با عبور از مرزهای متصلب سیاسی، تعریفی فرهنگی از خود و دیگری ارائه داد، به نحوی که انسان امکانات زیست انسانی خود در جهان را بسط دهد. برای چنین منظوری هم می‌توان از ادله نظر سود جست و هم از مصادیق تاریخی؛ یکی از این مصادیق تاریخی در سنت اسلامی، نگاه ابوریحان بیرونی به دیگری است که بسط این نگاه می‌تواند الزامات و استلزاماتی برای زیست کنون ما نیز داشته باشد.

چهارچوب مفهومی

۱. نسبت‌های خود و دیگری

احتمالاً در میان زبان‌های مشهور و شناخته شده، زبانی یافت نشود که گنجینه دستور زبانش از ضمیر «من» تهی باشد و طبیعی است که دومین ضمیر هر زبانی، «تو» باشد. ساده‌ترین نسبت میان «خود» و «دیگری» در دو ضمیر «من» و «تو» تبلور یافته است. اگرچه نسبت دستوری و زبان‌شناختی میان «من» و «تو» نسبتی ساده و سهل می‌نماید، اما زمانی که به حیطه معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی گام می‌گذاریم صعب و دشوار می‌شود. مارتین بوبر در کتاب *من و تو* به نسبت‌های گوناگون «من و تو» (خود و دیگری) توجه کرده و برخی گونه‌های رابطه میان من و تو را از شمول نسبت «من-تو» خارج می‌سازد. در دید بوبر، انسان با دو موضع و ایستار به جهان نگاه می‌کند. در واقع از ابتدا ذهن و ذهنیت انسان به دیگری یا غیر نشانه دارد که این نشانه روی دو شکل من-آن^۱ و من-تو^۲ می‌تواند باشد (یونسی، ۱۳۸۳: ۱۸)، بوبر در تمیز تفاوت این دو می‌نویسد:

"من" کلام اساسی من-تو با "من" کلام اساسی من-آن فرق می‌کند. "من" کلام اولیه من-آن چون یک "خود" ظاهر می‌شود و به عنوان موضوعیت بدون هرگونه ملکیت وابسته نسبت به نفس خویش آگاهی می‌یابد. "خود"ها با منفک ساختن خویشتن از خودهای دیگر فرصت بروز می‌یابند. اشخاص از طریق ورود به رابطه با دیگر اشخاص واجد شخصیت می‌شوند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

1. I - It
2. I - Thou





دو نوع رابطه «من-آن» و «من-تو» صرفاً توصیف امری نیستند، بلکه بیان و ذکر این دو نوع تجربه و رابطه شروع و آغازگر تجربه و رابطه است. یعنی با گفتن «تو» یا «آن» به عنوان واژه است که رابطه من «با آنها» و «درباره آنها» شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، با نوع خطابی که انتخاب می‌کنیم و با آنها افراد یا موجودات را مورد خطاب قرار می‌دهیم با آنها مواجه شده و روابط ما با آنها شکل می‌گیرد (یونسی، ۱۳۸۳: ۲۰). بنابراین نوع مواجهه با دیگری را می‌توان به دو گونه کلی من-آن و من-تو ترسیم کرد. در مواجهه با دیگری به شکل من-آن، تنها «خود» یا «من» موضوعیت دارد و «دیگری» به حد یک «آن» یا ابژه ای برای شناخت تبدیل می‌شود. در این رابطه «من» نسبت به «دیگری» سلطه دارد و آن را به خود و تصورات خود فرو می‌کاهد و این رخدادی است که به زعم بوهر در انسان مدرن پدیدار شده است.

اگر در رابطه من-آن به «دیگری» به مثابه یک شیء نگاه می‌شود در رابطه من-تو به «تو» از آن حیث که «تو» است نگاه می‌شود، نگاهی که انحصاری خواهد بود: «هر رابطه واقعی با موجودی دیگر در جهان انحصاری است؛ «تو»ی آن موجود دیگر آزاد می‌شود و قدم پیش می‌نهد تا به نحوی منحصر به فرد با ما مواجه شود» (بوهر، ۱۳۸۰: ۱۲۶). در نزد بوهر تو به سه راه می‌تواند حضور پیدا کند. «تو» می‌تواند طبیعت باشد، می‌تواند انسان‌های دیگر باشد و می‌تواند موجودات روحانی باشد (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۷).

رابطه من-تو، رابطه‌ای متقابل است. «تو»ی من چنان بر من موثر است که «من» بر آن (بوهر، ۱۳۸۰: ۶۴). از همین روست که این رابطه نمی‌تواند یک سویه و از بالا به پایین باشد. دیگری نیز نظیر من فاعلی است که در تبادل و مراوده با من قرار دارد. طرفین برابر بوده و به انتقال نظرات خویش می‌پردازند (یونسی، ۱۳۸۳: ۱۸). از سوی دیگر رابطه «من» با «تو» بدون واسطه صورت می‌پذیرد: «بین «من» و «تو» هیچ عنصر مفهوم دیگری دخالت ندارد و هیچ آشنایی پیشینی یا تخیلی بر آن مترتب نیست» (بوهر، ۱۳۸۰: ۶۰). وجهی از بی‌واسطه بودن رابطه نیز به ماهیت غیرآزمندانه رابطه باز می‌گردد: «هیچ هدفی، هدف رابطه «من» و «تو» نیست، کما اینکه هیچ طمع یا توقعی نیز در این رابطه وجود ندارد.» (بوهر، ۱۳۸۰: ۶۰) و این ویژگی دقیقاً در تقابل با نیاز محوری «من» در رابطه من-آن قرار دارد.

بوهر با تأکید بر این که هیچ عامل خارجی نباید رابطه میان من-تو را مختل سازد، و با تمرکز بر دو حوزه اقتصاد و دولت و اشاره به اراده معطوف به بهره‌بری و اراده معطوف به قدرت می‌نویسد: «اراده معطوف به قدرت و اراده معطوف به بهره‌بری در نزد انسان تا آنجا طبیعی و



موجه است که با اراده معطوف به روابط انسان هم‌عنان رود و در جهت آن عمل نماید» (بوبر، ۱۳۸۰: ۵-۹۴). او بعد از تبیین تفاوت این دو نوع رابطه، به صراحت از نسبت خود و دیگری در دنیای غرب انتقاد می‌کند و می‌نویسد: «...این سرنوشت ماست که هر «تو»یی باید نهایتاً در جهان ما به «آن» تبدیل شود. ... در جهان ما هر «تو»یی بر حسب طبیعت خود محکوم است که به شیء تبدیل شود» (بوبر، ۱۳۸۰: ۶-۶۵) و در بخش‌هایی با لحنی آمیخته با یأس می‌نویسد: «حیات اجتماعی انسان نمی‌تواند بیش از خود او با دنیای «آن» سازگار باشد، دنیایی که حضور «تو» بر سطح آن چون روح روی آب‌ها در گذر است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۹۴-۵).

۲. سرشت و سرنوشت «دیگری» در غرب

بخشی از آن چه که بوبر آن را «سرنوشت ما» می‌نامد، در فلسفه غرب ریشه داشته است، فلسفه‌ای که به تعبیر لویناس هیچ‌گاه نتوانسته به «غیر» از آن حیث که «غیر» است بیندیشد. معمولاً دکارت را سرآغاز فلسفه نوین غرب بعد از سده‌های میانه می‌دانند. از آنجا که دکارت از آگاهی به عنوان آغازگر هرگونه شناسایی یاد می‌کند، در نظر او «دیگری» تا حد یک «خود معرفتی»^۱ فروکاسته شده است (قربانی، ۱۳۸۳: ۸۳). و «خود» نیز در تفکر او یک سوژه فروبسته است (قربانی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

میراث دکارت، بنیانی شد برای هوسرل تا ت/املات دکارتی خود را عرضه کند. اولین گام قطعیت یقینی برای تبیین خود استعلایی در نزد هوسرل از «خود» تجربی و جسمی آغاز می‌شود. پدیدار شناس در مکتب هوسرل لایه‌ای از تجربه را کشف می‌کند که دیگر فروکاستنی نیست.^۲ در حیطه تعلق، به وجود خودی تجربی پی می‌برم، ارگانیسمی جسمانی، خودی روانی-جسمی، با جسم و روان و خود شخصی. بدین قرار، خود استعلایی دارای بدنی است که با جهان فیزیکی تعامل دارد و این خود در همان حال که از خود تجربی اش آگاه می‌شود، این را نیز می‌تواند مشاهده کند که جهان در بردارنده بدن‌های دیگری است که بسیار مشابه بدن خودش عمل می‌کنند و عکس العمل نشان می‌دهند، این خود با کشف این که خودش متجسد است و بدن دارد، خویش را در جهانی می‌بیند که علی‌الظاهر میان او و موجوداتی شبیه است (دیویس، ۱۳۸۶: ۵۶).

1. epistemic ego

۲. هوسرل در روش تقلیل یا فروکاست (reduction) خود اعتقاد به وجود جهان طبیعی خارجی را کنار می‌گذارد و از دآوری درباره حقیقت آنچه که تجربه شده، خودداری می‌کند. با روش تقلیل، کل جهان با همه اشیاء، موجودات زنده، انسان‌ها، خود ما و افکار ما در معرض تعلق قرار می‌گیرد. بر حسب تقلیل آنچه که به ذهن پدیدار می‌شود، باقی می‌ماند و بی‌واسطه در برابر آگاهی حضور می‌یابد. (کوانتین لار، ۱۳۸۳: ۵۵)



«خود» در برابر «دیگری» به صورت ویژه ای در نزد اتمیستهای هستی شناسی هم چون هابز و در پی تأکید بر اصالت فرد، برجسته شد. واحد بنیادین زندگی اجتماعی فرد است و موجودیتی مستقل و جدا و خاص دارد. افراد نهایتاً مستقل از روابطشان با دیگران هستند. به باور آنان، نیازها، توانمندی ها و انگیزش های پایه ای انسانی در هر فردی بدون ارتباط با هر ویژگی خاص گروه های اجتماعی یا تعاملات اجتماعی سر بر می آورند و هر انسانی یک خویشتن یا خود است که کاملاً متمایز از دیگر خویشتن ها و خودهاست. اتمیسم، خویشتن را هم چون یک موناد تصویر می کند؛ هم چون موجودیتی یکپارچه و سخت که اساساً متفاوت از دیگران و نهایتاً بریده از آنان است (فی، ۱۳۸۱: ۶۲-۵۸).

تصور موناد گونه از «خود» از سوی منتقدان نگاه اتمیسم آنتولوژیک، هم چون ژان پل سارتر، به چالش کشیده می شود. سارتر تأکید می کند ما صرفاً زمانی نسبت به خویشتن آگاهی پیدا می کنیم که از وجود موجودات آگاه دیگری که بر ما آگاهی دارند، آگاه شویم. به این ترتیب فقط و فقط از طریق دیگران است که خویشتن می تواند توانایی ها و ظرفیت های لازم را برای آن که خویشتن باشد پیدا کند. قیاسی برگرفته از ویتگنشتاین می تواند یاری گر ما باشد. چشمی که به جهان می نگرند، نمی تواند خودش را ببیند، مگر آنکه مثلاً دراستخر آبی خود را بنگرد. بنابراین او، غیر از خود، به دیگری هم نیاز دارد. همین نسبت در مورد آگاهی خود از خود صادق است. اگر من آگاه شوم که آگاهی کسی دیگر بر من آگاه است، ناگهان آگاه می شوم که من چیزی برای آن آگاهی هستم و بنابراین همزمان بر خودم به عنوان چیزی برای خودم آگاه می شوم (فی، ۱۳۸۱: ۹-۷۸).

«خود» تنها در فهم ابتدایی خود از خود نیازمند دیگری نیست، بلکه او در چگونگی فهم خود هم به دیگری نیازمند است، کیفیت بودگی خود یا هویت نیز تا حدود بسیاری در نسبت تعاملی و رابطه با دیگری تکوین می یابد. بنیان تعاملی و ارتباطی هویت با پیدایش وجه جمعی «خود» عجین شده است. همان که در زبان از آن با دو ضمیر «ما» و «آنها» یاد می شود. انباشت علاقه ها و علقه ها ما را از آنها متمایز می سازد.

پل ریکور تفاوت میان دو جنبه از «خود» را به کمک دو تعبیر خود یکسان نگار^۱ و خود یکتانگار^۲ بیان می کند. او تأکید می کند که این دو کاملاً از یکدیگر متفاوت هستند. خودهمانی یا یکسان نگاری یک مفهوم ارتباطی است بین دو کس یا دو چیز یکسان و یا یک شخص واحد

1. Idem, sameness

2. Ipse



در طول زمان، در تداوم زمان مانند تداوم کد ژنتیکی یک انسان در طول عمر یا تداوم ساختار یک جامعه علی رغم حوادث مختلفی که روی می‌دهد؛ این همان یکسان‌انگاری است که کانت برای اولین بار تحت عنوان مقوله جوهر^۱ در مقابل مقوله عرض^۲ مطرح کرد. کانت می‌گفت که هر چند اعراض تغییر می‌کنند اما جوهر یک شی ثابت و دائم می‌ماند (میرعمادی، ۱۳۸۱: ۶۸-۹). در تعریف ریکور جنبه یکسان‌انگاری مجموعه خصوصیات یک فرد است که با دیگران در آن اشتراک دارد و در یک گروه بین افراد یکسان است. این خصوصیات ثابت و ساکن هستند، از هنجارها و ارزش‌هایی الهام گرفته‌اند که وفاداری شخصی را به گروه هویتی که به آن تعلق دارد نشان می‌دهد و نماینده کلیه ارزشهای فضیلت‌شناسانه وی است. اما جنبه دوم، خود یکتاانگار یا خودیت به ویژگی‌های فردی هر انسان در برابر جمع معتقد است و در مقابل سکون یکسان‌انگاری، به پویایی، نوآوری و نواندیشی معتقد است (میرعمادی، ۱۳۸۱: ۷۰).

لویاس نگاه پدیدارشناسانه ارائه شده از سوی هوسرل و همفکرانش به نسبت «خود» و «دیگری» را نگاهی نابسنده و ناکافی می‌داند. از نظر او، فروکاست به خود - فروکاست آگولوژیک - تنها می‌تواند گام اول به سوی پدیدارشناسی باشد. کشف دیگران و کشف جهان بین‌الذهانی هم لازم است. خود را از چیزها تمیز می‌دهیم ولی اصلت من از بین نمی‌رود. در باور لویاس به هیچ وجه مسلم نیست که دیگربودگی دیگری محفوظ داشته شود و یا در واقع این قصد بوده که محفوظ داشته شود (دیویس، ۱۳۸۶: ۸-۵۳).

انتقاد لویاس تنها ناظر به پدیدارشناسی نبوده و تمام فلسفه غرب را در بر می‌گیرد. جان کلام او درباره فلسفه غرب به طرز شگفت‌آوری ساده است اما تبعات فلسفی مهمی دارد: او می‌گوید مشخصه فلسفه غرب آن بوده است که نتوانسته به غیر (دیگری) از آن حیث که غیر است بیندیشد (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۸). در واقع او در پی فلسفه‌ای است که در باب خود و غیر، هر دو را به صورت خودبسنده و مستقل اما به اعتباری در نسبت با یکدیگر حفظ کند (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۴). از دید او بزرگترین دشواری در این راه، این خطر همیشه حاضر است که نادانسته یا دانسته غیر را به صورت بازتاب یا تصویری از خود درآوریم (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۱). اما به باور او فلسفه غرب در دام این خطر افتاده است و همواره غیر را از آن خود کرده و کوشیده است تهدیدی را که غیر برای خودآیینی و سیطره کامل خود پیش آورده است خستی سازد (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۵).

1. Essence
2. Accident



فاصله گرفتن از غیر و تبدیل رابطه «خود» با «دیگری» به «من-آن» فرآیندی تدریجی و تاریخی بوده است. به تعبیر دالمایر در طی یک دوران تاریخی شامل چند قرن، «خود» به تدریج از «دیگر خودها» فاصله گرفت. نتیجه این فرآیند به خفا رفتن مفاهیمی هم‌چون هم‌رأیی بوده است. به عقیده وی چندین عامل در این فرآیند مؤثر بوده است: مسیحیت جهت‌گیری جدیدی، یعنی توجه به رابطه بین انسان و خداوند را، بعضاً به قیمت پیوندهای بین انسانی وارد زندگی کرد. فلسفه مدرن توسط دکارت یک «خود» شناسنده را چونان قطعیت درونی خویشتن برپا کرد و آن را از جهان بیرون، که شامل طبیعت و دیگر خودها بود، جدا نمود. نظریه لیبرال، از هابرماس تا فایده‌گرایان، نفع شخصی را محور و نیروی محرکه در سیاست و اقتصاد بازار قرار دادند، گرچه برخی اوقات به ابعاد بین انسانی و هم‌دلی و انصاف هم اشاره داشته است (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

۳. تصویری مخدوش از «دیگری» و تلاش برای اصلاح آن

مطالعات ادوارد سعید، تجلی اجتماعی و سیاسی آنچه را که بوبر نسبت «من-آن» می‌نامد، نشان می‌دهد. مشهورترین و پرتاثیرترین کتاب ادوارد سعید، کتاب *شرق‌شناسی* اوست^۱. سعید در این کتاب به تاریخ دوران استعمار و فرآیندهای علمی پیش‌زمینه آن توجه کرده و الزامات ایدئولوژیک نهان در پس این تاریخ را با به خدمت گرفتن رهیافت رابطه قدرت و دانش از فیلسوف بزرگ فرانسوی میشل فوکو ترسیم کرده است (هوگان^۲، ۲۰۰۵: ۱۲۴). از نظر او، زمینه مطالعاتی‌ای به نام شرق‌شناسی در نسبت با روابط قدرت میان شرق و غرب پدیدار شد (کورت^۳، ۲۰۰۸: ۵۰). بن‌مایه آنچه که سعید قصد بیان آن را دارد می‌توان چنین خلاصه کرد: بسیاری از غربیان، جهان شرق را علی‌رغم تنوع بسیارش، صرفاً یک «دیگری» تاریک و نابسامان در برابر غرب نظام‌مند و پیشرفته دانسته‌اند (وود^۴، ۲۰۰۶: ۱۹۹). مطالعات ادوارد سعید تأثیر بسزایی در آگاهی غربیان از نادرستی نسبت آن‌ها با دیگری ایفا نموده است.

۱. ادوارد سعید در سال ۱۹۳۵ در بیت المقدس به دنیا آمد، خانواده اش در سال ۱۹۴۷ به مصر مهاجرت کردند و سپس به آمریکا رفتند، او اولین مدرکش را از دانشگاه پرینستون دریافت کرد و مدرک دکتر را در ادبیات تطبیقی از دانشگاه هاروارد اخذ نمود و از سال ۱۹۶۳ تا زمان مرگش در ۲۰۰۳ استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا بود. او از اواخر دهه ۷۰ تا سال ۱۹۹۱ عضو شورای ملی فلسطین بود و حملات تندی را بر علیه موضع انگلستان و آمریکا در مسأله فلسطین داشت. حتی نوشته‌های او توسط یاسر عرفات به دلیل خط فکری مستقل و انتقادی آنها ممنوع شد (Wood, 2006:197).

۲. *orientalism* کتابی که دست‌کم به ۳۶ زبان ترجمه شده است. با همه این موفقیت‌ها باید اشاره کرد که کتاب *شرق‌شناسی* او در آغاز نتوانست ناشر معتبری بیابد (عضدانلو، ۱۳۸۳: ۲۵).

3. S. Huggan

4. D. Cor



تلاش‌های بسیاری صورت پذیرفته تا نسبت مخدوش خود و دیگری (که به نحو برجسته از سوی ادوارد سعید نشان داده شد) را اصلاح کند، به عنوان مثال مرلوپونتی با تأثیرپذیری از رابطه من-تو، کوشید رابطه «خود» و «دیگری» را بازترسیم کند. مرلوپونتی معتقد بود که هوسرل توانسته در تأملات دکارتی مسأله بینادذهنیت را حل کند و در تحلیل نهایی خود در آستانه یک مفهوم بینادذهنی در سوژه فرارونده بنیادین باقی مانده است (قربانی، ۱۳۸۳: ۹۵). در ترسیم نهایی مرلوپونتی که شکلی پیچیده یافته است، نه من و نه دیگری به عنوان ذهنیت‌های فرض شده و قطعی وجود ندارد بلکه تنها دو غار وجود دارد، دو گشودگی، دو صحنه که چیزی در آن روی خواهد داد (قربانی، ۱۳۸۳: ۱۰۲). ادراک نهایتاً در نزد او گشودگی و آشکارگی نسبت به دیگری است که در سطح پیش-تأملی، پیش-عینی و پیش-خودشناسی عمل می‌کند (قربانی، ۱۳۸۳: ۱۰۳).

رابطه من-تو به گونه‌ای که توسط بوبر ترسیم می‌شود، انتقاد مهم لویناس به فلسفه غرب را مرتفع می‌سازد. لویناس معتقد بود فلسفه غرب نتوانسته است به غیر (دیگری)، از آن حیث که غیر است بیندیشد (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۸). به باور او فلسفه غرب در دام این خطر افتاده است و همواره غیر را از آن خود کرده و کوشیده است تهدیدی را که غیر برای خودآیینی و سیطره کامل خود پیش آورده است خنثی سازد (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۵). پیشنهاد لویناس در رابطه میان خود و دیگری، گشودگی به روی غیریت است که اگر بنا باشد این مواجهه رخ دهد، شأنی بنیادین دارد (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۷). توجه به رابطه من-تو، ضمن آن که گشودگی در برابر دیگری را ممکن می‌سازد، غایت لویناس را نیز محقق می‌کند: سخن پایانی او آن است که «حرف دیگری را باید شنید» (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۹). تحقق رابطه من-تو در نهایت به گفتگویی خالص میان ملت‌ها و اقوام ختم خواهد شد. بوبر این گفتگو را چنین توصیف بیان می‌کند:

من معتقدم که در این زمان اقوام و ملل می‌توانند با یکدیگر گفتگو، گفتگویی خالص، داشته باشند. در گفتگوی خالص هر یک از طرفین گفتگو، حتی وقتی که مخالف یکدیگرند، مخالف خود را به عنوان یک «دیگری» دارای وجود تصدیق و تأیید می‌کنند. هرچند اختلاف و تعارض از جهان برچیده نمی‌شود، اما تنها در این صورت است که در معرض حکمیت انسان قرار می‌گیرد و بدین ترتیب به نقطه‌ای می‌رسد که مغلوب می‌شود (به نقل از اسمیت، ۱۳۸۵: ۲۴). هم لویناس و هم بوبر بحث خود را با ضرورت شنیدن دیگری و لزوم گفتگو با دیگری به پایان می‌برند و هر دو نیز بر این نکته تأکید دارند که این مهم در فلسفه غرب چندان مورد اقبال

قرار نگرفته است. دلایل متعددی برای کم اقبالی به استماع و گفتگو با دیگری وجود دارد. در این مقاله به بررسی تنها یکی از این دلایل خواهیم پرداخت. یکی از دلایلی که امکان استماع از دیگری را منتفی می‌سازد، تعریف دیگری به نحو غیرفرهنگی است که سبب می‌شود تعامل میان فرهنگی میان ما و دیگری ممتنع گردد. میان ما و دیگری همواره تفاوت‌هایی وجود دارد که این تفاوت‌ها، تمایز ما و آنها را موجب گردیده است. اگر به جای تکیه بر عوامل فرهنگی مانند دین، زبان، آداب و رسوم، عواملی غیر فرهنگی همچون نژاد، موقعیت جغرافیایی، نفرین خداوند و... در تعریف دیگری لحاظ شود؛ امکان گشودگی در برابر دیگری و استماع او از دست خواهد رفت. با ذکر چند نمونه از اندیشمندان خارجی، به ابوریحان بیرونی به عنوان یک اندیشمند ایرانی اشاره خواهیم کرد.

یافته‌ها

۱. الگوی غیرفرهنگی در تعریف «دیگری»

با عنایت به مبانی نظری بیان شده، اکنون می‌توان گفت که «خود» گاهی به دیگری نگاهی غیرفرهنگی دارد که منشاء سلطه بر او خواهد شد. تمهید طریق سلطه بر دیگری از طریق برجسته‌سازی تفاوت میان خود و دیگری صورت می‌پذیرد. یکی از مهم‌ترین موضوعات در نگاه به دیگری، که کمتر مورد توجه مستقل و مجزای پژوهشگران قرار گرفته، دلایل و علل پدید آمدن تفاوت است. در پس هر نوع نگرش و رویکردی نسبت به دیگری، پیش از همه تفاوت‌ها و اختلاف‌ها هستند که خود نمایی می‌کنند. ذهن پرسش‌گر و کنجکاوانسانی پس از فهم تفاوت، برای یافتن علت تفاوت بی‌تابی می‌کند. دلایل اقامه شده برای تفاوت‌ها که از آنها با نام «توجیه تفاوت»^۱ یاد خواهیم کرد از مهم‌ترین حلقه‌های «قوام‌دهنده» نگاه به دیگری هستند. چرا که دلایل ارائه شده می‌تواند تا نسل‌ها و چه بسا قرن‌ها بعد باقی بماند و نوع نگاه آیندگان به دیگری را از پیش تعیین نماید.

به عنوان مثال در اولین برخوردی که میان یک سفید پوست و یک سیاه پوست صورت می‌پذیرد، تفاوت رنگ پوست هر دو را به تعجب وا می‌دارد و در واقع در همان لحظه اول «تفاوت» خود را به نوع رابطه آن دو تحمیل می‌کند اما قدرت برتر از آن کسی است که بتواند اولین توجیه مناسب را از این تفاوت ارائه داده و این توجیه را در میان مردم رواج دهد و چه

۱. می‌توان از عنوان تبیین تفاوت نیز استفاده کرد اما از آنجا که تبیین به نوعی بیان علی و علمی اشعار دارد در برخی موارد رهن معنا می‌گردد و لذا عنوان توجیه مناسب‌تر به نظر می‌رسد.



بسا که چنان در این امر موثر عمل کند که دیگری متفاوت هم علت این تفاوت را از جانب طرف مقابل بپذیرد.

در قرون وسطا و اوائل رنسانس اروپا که دوران هویت بخشی دین در تعریف دیگری است، نیز به این مهم توجه شده است. چنان که حام یکی از پسران نوح است که پدر پیامبر خود را به ریشخند استهزا می گیرد و بدین دلیل او در وجود کنعان - پسرش - مورد لعن قرار می گیرد. در تفسیری از یکی از نسخه های سفر آفرینش منسوب به قدیس افرام سوری آمده که نوح گفته است: «نفرین بر کنعان، امیدوارم که خداوند رویش را سیاه گرداند» (استنو، ۱۳۸۱: ۱۱۴). از قرن چهارم میلادی به بعد مؤلفین مسیحی با تفسیر کتاب مقدس نظریه ای تمام و کمال ساختند که بر حسب آن سیاه پوستان کنونی فرزندان حام هستند و نژاد سیاه هنوز هم نتیجه نفرین حام - اولین کسی که سیاه شد - را تحمل می کند و از آن سو نیز قدیس امبرواز نیز تصریح می کند که بردگان ثمره گناهند، همانطور که وضعیت حام - اولین پسر نوح - که نام «برده» بر او نهادند این امر را ثابت می کند (استنو، ۱۳۸۱: ۷-۱۰۵). به این ترتیب به کمک یک تفسیر از کتاب مقدس توجیه یک تفاوت چنان شکل می گیرد که به قرن ها سلطه، تحقیر و بردگی سیاه پوستان معونت می رساند. بنابر این تعریف دیگری به نحو غیر فرهنگی و بهره بری از نفرین خداوند در توجیه تفاوت او از ما نه تنها تعامل میان فرهنگی را نفی می کند بلکه به سلطه سفیدپوستان بر سیاه پوستان منجر می شود. بعد از پایان قرون وسطا و کم رنگ شدن نقش دین در توجیه تفاوت، نژاد از جمله مؤلفه هایی بود که کارویژه برجسته سازی تفاوت ها را برعهده گرفت؛ از همین رو گرایش های مبتنی بر تعریف دیگری به کمک مقولات نژادی در تاریخ اروپای پس از رنسانس نمونه های متعددی دارد. یکی از نمونه های برجسته اولیه را باید آرتور دو گوبینو دانست. او در کتاب خود به نام *رساله ای درباره نابرابرهای نژادهای انسانی* بر اساس رویکردی که آن را مبتنی بر علم فیزیولوژی می دانست سه گونه نژادی را از هم تمیز داد: سیاه، زرد و سفید. گونه سیاه که حقیرترین گونه نژادی است و در پایین ترین رده قرار می گیرد. سپس گونه زرد و نهایتاً در رده عالی گونه سفید قرار می گیرد که از نیروی عقل بهره مند است و با پشتکار موانع را از سر راه بر می دارد. دو گوبینو خود صراحتاً به برتری نژاد سفید تأکید کرده و ادعا می کند تمام ده تمدن برتر تاریخ از سوی این نژاد پی ریزی شده است. پرسش از راه ها و شیوه های گفتگوهای بین فرهنگی میان گونه های نژادی از دو گوبینو پرسش بجایی نخواهد بود. تعامل میان گونه های نژادی جای خود را به تبعیت و بهره مندی نژادهای فرودست از فرادست خواهد داد (گوبینو، ۱۹۸۳: ۱۲۲).





نمونه جالب‌تری از نگاه غیرفرهنگی به دیگری، نگاه شرق‌شناس انگلیسی ریچارد برتون^۱ است. او در سفر به هندوستان به بررسی آداب و رسوم هندیان و نیز سلطه پرتغالی‌ها بر هند که پیش از انگلیسی‌ها به این کشور قدم گذاشته‌اند می‌پردازد. او در توصیف پرتغالی‌های ساکن در شهر گوا به این واقعیت اشاره می‌کند که آن‌ها به ندرت فرزندان‌شان را برای تحصیل به پرتغال می‌فرستند. دلایل این امر می‌تواند نیاز به وسیله نقلیه، هزینه زیاد سفر و اوضاع ناآرام سرزمین مادری (پرتغال) باشد. اما به زعم برتون دلیل مهمتری نیز وجود دارد: «پرتغالی‌های ساکن هند به دلیل تأثیرات قطعی اما آرام آب و هوای ناتوان‌ساز رو به انحطاط نهاده و به شرور ملازم با آن [آب و هوا] و بی‌حالی و تنبلی دچار شده‌اند.»^۲ نویسنده در ادامه تأکید می‌کند: ساکنانی که از کودکی تا سن بلوغ در این جا پرورش یافته‌اند، دیگر نه اراده و نه قدرت لازم برای کوشش و تقلا در سال‌های بعد زندگی را خواهند داشت (برتون^۳، ۱۸۵۱: ۸۹).

در این توجیه بخشی از تفاوت هندیان و اروپاییان به آب و هوا نسبت داده می‌شود و در عین حال نگاه و نگرشی منفی به آن از طریق اطلاق صفت «ناتوان‌ساز» صورت می‌پذیرد که انحطاط و تباهی به دنبال دارد. چنین قضاوتی خاص هندیان نیست و او پرتغالی‌های ساکن در هند و انگلیسی‌هایی که در این آب و هوا بزرگ شده‌اند را نیز ناتوان می‌داند. او در کتابش برای اشاره به انگلیسی‌هایی که در هند متولد و یا بزرگ شده‌اند نیز از واژه بربر^۴ استفاده می‌کند (برتون، ۱۸۵۱: ۱۸). به همین دلیل است که از دید او پرتغالی‌های اروپایی که در جنگ و نبرد به شجاعت و تهور شهروند، فرزندان در هندوستان پدید آورده‌اند که دیگر خود را با صفت شجاعت متمایز نمی‌سازند (برتون، ۱۸۵۱: ۸۶). برتون در شهر مالابار با آداب و رسومی در میان

۱. ریچارد فرانسیس برتون کاشف، مترجم، نویسنده، سرباز، شرق‌شناس، قوم‌نگار، زبان‌شناس و شاعر انگلیسی در ۱۹ مارس ۱۸۲۱ چشم به گیتی گشود و در دوم سپتامبر همان سال در کلیسای الستره غسل تعمید داده شد. و در ۲۰ اکتبر ۱۸۹۰ آن جا را ترک گفت (رایت، ۱۹۰۵). او به دلیل سفرها و اکتشافاتش در آسیا و آفریقا و همچنین دانش فوق‌العاده‌اش در مورد زبان‌ها و فرهنگ‌ها مشهور شده تا جایی که برخی گفته‌اند می‌توانسته است به ۲۹ زبان اروپایی، آسیایی و آفریقایی صحبت کند (Lovell, ۱۹۹۸: p.xvii). از برتون کتاب‌های زیادی باقی مانده است. در باب هندیان می‌توان به این آثار اشاره کرد: سفرنامه گوا و کوهستان آبی که روایت سفر او به شهر گوا و مالابار است. سفرنامه سند یا دره بداقبال که دیده‌های او از شهر کراچی است. برتون دو کتاب را از زبان سانسکریت به زبان انگلیسی ترجمه نموده است. کتاب نخست، واتسایایانا کاماساترا یا سخنانی در باب عشق از واتسایایانا در سال ۱۸۸۳ به چاپ رسیده و مشتمل بر دستورالعمل‌هایی برای زندگی خانوادگی و زناشویی است. کتاب وکیم و مپایر با زیر عنوان افسانه‌های باستانی هندو از ماجراجویی، جادو و عشق ترجمه بیست و پنج داستان و افسانه هندو به زبان انگلیسی است.

2. they presently degenerate from the slow but sure effects of a debilitating climate and its concomitant evils, inertness. Burton, 1851: 89

3. Burton, R.

4. barbarous Anglo-Indians

هندوهای این شهر مواجه می‌شود که شگفت‌تر از دیگر شهرهاست. اما آب و هوای این شهر گونه‌ای چندان متمایز در میان دیگر شهرهای هند نیست. پس نیاز به تبیین دیگری احساس می‌شود. او در توصیف عجایب و شگفتی‌های سرزمین مالابار وجه تمایز دیگری را نیز به مؤلفه آب و هوا اضافه می‌کند: «خاک»:

حتی در هند که سرزمین شگفتی‌های قوم‌شناختی است، نژادهای کمی هستند که سنت‌هایشان به اندازه مردم مالابار عجیب و قابل ملاحظه باشد. به نظر می‌رسد که خاک یا آب و هوا تأثیرات ویژه‌ای را بر ساکنانش اعمال کرده است.^۱ هندوها و مسلمانان این منطقه ویژگی‌هایی دارند که در باورها و کردارهای دیگر بخشهای جهان دیده نمی‌شود (برتون، ۱۸۵۱: ۲۱۲).

عوامل غیرت‌ساز هندی‌ها از انگلیسی‌ها در نزد برتون انگلیسی، آب و هوا و خاک است. آب و هوا و خاک عوامل غیرفرهنگی هستند و همین امر ضرورتاً برتون را به نفی تعامل میان فرهنگی سوق خواهد داد.



دالمایر در کتاب *راه‌های بدیل* به صورت‌های مواجهه بین فرهنگی اشاره می‌کند. او هفت صورت را بر می‌شمارد: تصرف، استحاله، همانندسازی، همانندسازی نسبی، لیبرالیسم، نزاع و درگیری گفتگو مآبانه (دالمایر، ۱۳۸۴: ۲۷۲-۳۲۳) با الهام‌گیری از این گونه‌شناسی و با توجه به نسبت‌های محتمل میان «خود» و «دیگری» و از عینک قدرت می‌توان به چهار گونه مواجهه با «دیگری» دست یافت. نوع برخورد یک «خود» که در مرکز قدرت است با «دیگری» که در فرودست قرار گرفته است می‌تواند نزاع یا ستیز، تحقیر و تمسخر، احترام و تحسین باشد. و از منظر آنکه تحت سلطه است می‌تواند به مقاومت، تسلیم، احترام و پذیرش تقسیم شود. به نظر می‌رسد برتون وقتی از منظر خود می‌نگرد به صورت مواجهه تحقیر و تمسخر علاقه نشان می‌دهد و انتظار دارد که دیگری نیز از منظر تسلیم و یا پذیرش رفتار کند.

در واقع، برتون گونه‌های تعاملی از این مواجهه‌ها را نمی‌پسندد و شیوه‌های گفتگو و تعامل از مواجهه خود و دیگری چندان مورد توجه او قرار نگرفته است. برتون بعد از اشاره به باور تناسخی یک هندو که می‌گوید: «من این بیماری را از جانب خداوند^۲ می‌دانم و صورت کنونی زندگی من پایان یافته است. «امکان گفتگوی^۳ میان خود و او را منتفی می‌داند که لحن نه چندان

1. The soil or the climate seems to have exercised some peculiar effect upon its inhabitants.(212)
2. Bhagwan (the Almighty)

۳. در حالی که در روایت برتون امکان گفتگو منتفی دانسته می‌شود، در روایت بیرونی خواهیم دید که علاوه بر امکان گفتگو، امکان استماع از دیگری به نحو برجسته ای حضور دارد.



مناسب برتون متضمن این امر نیز هست که ناتوانی در گفتگو از جانب هندوهاست و نه برتون: «بیهوده است که با این مردم بحث کنیم»^۱ (دالمایر، ۱۳۸۴: ۶۵).

برتون شدیداً با گونه‌هایی از مواجهه که به اختلاط و در هم تنیدگی «ما» و «آنها» منجر شود نیز مخالفت می‌کند. از نظر او قدرت و اقتدار پرتغالی‌ها در هند رو به پایان است و دلایل این پایان اقتدار عبارت است از: دادگاه‌های تفتیش عقاید مسیحیان پرتغالی، شکنجه، جنگ‌های متعدد با قدرت‌های اروپایی و بومی، طاعون و مداخله هلندی‌ها. اما هیچ‌یک از این دلایل از نظر برتون دلیل اصلی نیست: «و بالاتر از همه، سیاست کوتاه‌بینانه و تدریجی پرتغالی‌ها در ازدواج با هندوها و تعریف هویت خودشان با آن‌ها» سبب شد که به همان سرعتی که طلوع کردند، ناگهانی و حیرت آور غروب کنند (دالمایر، ۱۳۸۴: ۴۵). سپس برتون به نقد سیاست ازدواج بین نژادی پرداخته و تأکید می‌کند:

هیچ دلیلی برای اینکه نشان دهد چگونه کوشش‌های ارتقای صمیمیت میان اروپاییان و آسیایی‌ها به وسیله ازدواج بین نژادی و برابری حقوق، کاملاً شکست خورده، از این بهتر نیست که تحقیرهای کلامی اروپاییان بر علیه آسیایی‌ها در گوا هنوز ادامه دارد (دالمایر، ۱۳۸۴: ۸۶). او در یک قضاوت آشکار، سیاست ازدواج بین نژادی را واهیان‌ترین رویای سیاسی می‌داند که سبب شد پرتغالی‌ها تمام آنچه که در آسیا و آفریقا بدست آورده بودند را از دست بدهند و سپس دعا می‌کند که ای کاش خداوند حاکمان ما را از دنبال کردن این مسیر باز دارد. بدین ترتیب برتون به صراحت گونه‌های آمیختگی ناشی از مواجهه فرهنگی را کنار می‌گذارد. مخالفت برتون به همین جا ختم نمی‌شود. او در توصیف مسیحیان سیاه آنها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: هندوهای تغییر دین‌داده و دورگه‌ها (حاصل از ازدواج هندی و اروپایی). توصیف برتون از دورگه‌ها خواندنی است:

بر این باوریم که به سختی می‌توان در آسیا نژادی یافت که زشت‌تر و کربه‌المنظرتر از آنهایی (دورگه‌ها) که اکنون می‌خواهیم توصیف کنیم، باشند^۲ (دالمایر، ۱۳۸۴: ۹۷).

مخالفت برتون با سیاست‌های اختلاطی میان شرقیان و غربیان او را به قضاوتی چنین قاطع و البته اروپامدارانه نسبت به دورگه‌های هندی می‌کشاند.

1. It is useless to argue with these people. (65)

2. and above all things, the slow but sure working of the shortsighted policy of the Portuguese in intermarrying and identifying themselves with hindoos (45).

3. It would be, we believe, difficult to find in Asia an uglier or more degraded looking race that which we are now describing (98).

۲. الگوی فرهنگی در تعریف «دیگری»

نگاه‌های غیر فرهنگی برای تبیین تمایز خود و دیگری، تعامل بین فرهنگی را دچار انسداد خواهد کرد، اما نگاه فرهنگ‌محور - نگاهی که بیشتر شرقی بوده - به شکوفایی این تعامل منجر خواهد شد. یکی از نمایندگان این نگاه، ابوریحان بیرونی است. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی، نام مشهوری در تاریخ تمدن اسلامی و تمدن جهانی است. اسم او را بنا به عادت با لقب «استاد» همراه می‌کنند و شاگردانش از او با عنوان استاذالرئیس و استاذالامام یاد کرده‌اند (ذبیح الله صفا، یادنامه، ۱۳۵۳: ۲). بیرونی از دانشمندان برجسته اوایل دوره غزنوی است و او را از بزرگترین دانشمندان جهان اسلام دانسته‌اند (بازورث، ۱۳۸۰: ۵۴). زحائو که کتاب بیرونی را به لاتین ترجمه کرده است، او را «بزرگترین خردمندی می‌داند که تاریخ به خود دیده» و سپس برای آنکه به اغراق گویی متهم نشود توضیح می‌دهد که «این رأی درباره او نتیجه اطلاع دقیق از همه آثار او خواهد بود.» (بیرونی، ۱۹۱۰). در ادبیات لاتین اروپا از او با نام البیرونی و یا آلی بُرن یاد می‌شود. عنوان «امام» در تمدن اسلامی معمولاً برای کسانی به کار می‌رود که به نوعی از ریاست و پیشوایی در دانش نایل آمده باشند (ذبیح الله صفا، یادنامه، ۱۳۵۳: ۳). هانری کوربن او را از درخشان‌ترین چهره‌ها بر شمرده و آثار او در تاریخ، ادیان تطبیقی، وقایع‌نگاری، ریاضیات و نجوم را ستوده است (کوربن، ۱۳۷۳: ۲۰۹). تمام کسانی که دروازه‌های ذهن خود را به روی دانش بیرونی با خواندن کتاب *ماللهند* گشوده‌اند، خود را ناگزیر در تمجید از شیوه، روش و منش او در برخورد با آداب و رسوم هندیان دیده‌اند. پرفسور ت. کورویاناک، ایران‌شناس ژاپنی در سخنرانی خود به مناسبت هزارمین سالگرد تولد بیرونی در سال ۱۳۵۲ نگاه بیرونی به «دیگری» را در جملات زیر خلاصه کرده است:

وی با احترام و بصیرت و کنجکاوی درباره عقاید و مذاهب هندوان تحقیق و تا حد امکان سعی کرد تا بی‌تعصبی و بی‌طرفی را حفظ کند. وی احساس برتری بر هندوان نکرد، زیرا هندوستان مورد تحقیر وی قرار نگرفته است بلکه در واقع مورد تحقیق و بررسی و احترام قرار گرفت. بنابراین وقتی که وی عقاید و رسوم و آداب را که خلاف اسلام است مشاهده کرد، هندوان را سرزنش نکرد بلکه کوشش کرده است تا به علل آن پی ببرد (کورویاناک، یادنامه، ۱۳۵۳: ۶۰).
کاترینا استنو کتاب *تصویر دیگری* را با ذکر نام ابوریحان بیرونی تحت عنوان «مورخی مسلمان پایه‌های مطالعات تطبیقی و تساهلی را می‌ریزد» به پایان می‌برد. کتاب *ماللهند* بیرونی از نظر استنو بنیان‌گذار تساهل در مطالعات تطبیقی است. بخش عمده‌ای از تحسین صورت گرفته





از نگاه بیرونی به دیگری، ناشی از نگاه فرهنگی او به دیگری است که سبب می‌شود تعاملات میان فرهنگی مقدور و ممکن گردد. بر این اساس، ابوریحان بیرونی کتاب تحقیق فی ماللهند، که اختصاص به توصیف آداب و رسوم و علوم هندوان دارد را با توصیف متفاوت بودن آنها از ما آغاز می‌کند، اما این متفاوت بودن دارای سوبه‌های خاصی است:

این قوم (هندوان) در تمام آنچه که ملت‌ها در آن مشترکند، با ما متفاوت هستند: و اول آنها زبان است. هرچند که سایر امت‌ها نیز از باب زبان با هم متفاوت هستند. و زائل کردن این مباینت در زبان آسان نیست... از دیگر عوامل مباینت این است که آنها با ما در دین به طور کامل مباین هستند به نحوی که ما به هیچ چیز از آنچه که آنها به آن باور دارند، باور نداریم و آنها هم به هم چنین... از دیگر عوامل، مباینت در آداب و رسوم است به نحوی که آنها فرزندان خود را از ما و لباس و هیأت ما می‌ترسانند و ما را به شیطنت و خود را به خلاف آن منسوب می‌کنند...^۱ (بیرونی، ۱۹۵۸: ۵-۱۳).

آن چه که هندی را از ایرانی تمیز داده تفاوت زبان، تفاوت دین و تفاوت هنجارهای اجتماعی است. از عبارت ابوریحان مستفاد می‌گردد که معیارهای او وجه عام داشته و به کمک این وجوه می‌توان دیگر اقوام یا ملل را نیز از یکدیگر تمیز داد، چنانچه مثلاً در باب زبان اشاره می‌کند که دیگر امت‌ها هم در این وجه است که با یکدیگر متفاوت می‌گردند. هم چنین بیرونی متذکر می‌شود که منشاء قضاوت‌های هنجاری ملل مختلف نسبت به یکدیگر و انتساب هم به شیطان و... در همین تفاوت‌ها نهفته است. جالب است که بیرونی در ادامه به برخی از عوامل سیاسی که این مباینت‌ها را تشدید کرده نیز اشاره می‌کند:

نیز از اموری که موجب دوری ما از هندوان است آن است که فرقه شناخته به «شمنان» با شدت عداوتی که با برهمنیان دارند، از امم دیگر به هندوان نزدیک‌ترند و به سابق ایام خراسان و فارس و عراق و موصل تا حوالی شام بر آئین ایشان بوده‌اند» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۱). بعد از شمنیه، مذهب زرتشت آمد و اسفندیار، این مذهب را گاهی به صلح و گاهی به جنگ تا چین گستراند و بعد از آن نیز اسلام از راه رسید و قاسم بن منبه از نواحی سیستان به سرزمین سند وارد شد و سرزمین «بهنمو» را گشود و نامش را منصوره گذاشت و این امور سبب وحشت و دهشت هندیان شد و سپس سرزمین مولستان را گشود و محموده نامید و سپس به سرزمین

۱. «ان القوم بیایوننا بجمیع ما یشرک فیہ الامم، و اولها اللغه و انی تباینت الامم بمثلها متی رامها احد لازاله المباینه لم یسهل ذلک..... و منها انهم بیایوننا بالدیانه المباینه کلیه لایقع منا شی من الاقرار بما عندهم و لا منهم بشی مما عندنا... و منها انهم بیایوننا فی الرسوم و العادات حتی کادوا ان یخوفوا ولدانهم بنا و بزینا و هیأتنا و ینسبوننا الی الشیطنه و ایها الی عکس....»

هند رسید و با جمعی از اقوام صلح کرد و با برخی جنگ کرد و جمع زیادی را کشت. مگر آنان را که دین خود را ترک کردند و مسلمان شدند و این امور در قلوب اهل هند کینه‌ای از ما مسلمانان گذاشت (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۹).

بر خلاف برتون که علت پیدایش تفاوت میان ما و آنها را به عواملی ذاتی همچون آب و هوا و خاک نسبت داد، و بر خلاف برخی کشیشان مسیحی که علت تفاوت را به نفرین نوح نسبت دادند، عوامل تفاوت نزد بیرونی به مولفه‌های عمدتاً فرهنگی همچون زبان، دین و آداب و رسوم باز می‌گردد.

با این حال نکته مهم این است که در نگاه ابوریحان به دیگری، نوعی گشودگی و استقبال یافته می‌شود. در مواجهه با دیگری، گشودگی به روی غیر، شانی بنیادین دارد (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۷). یکی از مهمترین جلوه‌ها و تعینات گشودگی، امکان استماع است. بر این اساس، بیرونی که در بسیاری از علوم تخصص دارد از این ابا ندارد که دانشجویی برای علم و دانش هندی باشد: ۱- «و من از این مقاله مذکور تنها ورقی را خواندم اما بی تردید این مقاله مشتمل بر نغایسی از اصول علم اعداد است که خداوند توفیق دهد و روزی گرداند» (بیرونی، ۱۹۵۸: ۱۱۷).

۲- «باور آنها در بازگشت ایام با آنچه که عیان است منطبق می‌باشد و علم نجوم در نزد آنها مشهور تر است... و عنوان تنجیم را به مجرد حساب و بدون دانایی به کسی اطلاق نکنند» (بیرونی، ۱۹۵۸: ۱۱۹).

۳- بعد از آن که در فصلی کتب مختلف هندیان را در علوم مختلف بر می‌شمارد، بیان می‌کند: «و آنان را فنون دیگری است از دانش به همراه کتب بسیار زیادی که گویی نمی توان آنها را شماره کرد و لکن مرا بدان احاطت علمی نیست»^۱

۱- تخصص بیرونی که او را در استخدام سلطان درآورده علم نجوم است اما کتابی را در علم نجوم از یکی از دانشمندان هندی به نام بلبهدر تفسیر کرده است و با افتخار بیان می‌دارد که آن را «به پارسی برگردان کرده‌ام» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲۱). در همین بخش او از دانشمندان علم نجوم هند به «دانایان» یاد می‌کند.

نگاه فرهنگی بیرونی به هندوان سبب می‌شود که او هیچ‌گاه خود را در مرتبه‌ای فرادستانه نسبت به آنها قرار ندهد و دانش خود را به وسیله‌ای برای بسط قدرت سلطان محمود غزنوی که در معیت او به هند وارد شده قرار ندهد. بیرونی حتی در قضاوتی آشکار به نکوهش تمجیدوار سلطان محمود غزنوی می‌پردازد: او در ماللهند می‌نویسد:

۱. «و لهم فنون من العمل آخر کثیره و کتب لا نکاد تحصی و لکنی لم احط بها علما و بودی ان کنت اتمکن من ترجمه کتاب «پنج تتر» و هو المعروف عندنا بکتاب کلیله و دمنه» (بیرونی، ۱۹۵۸: ۱۲۳)



زمانی که ترکان در عهد سامانیان غزنه را گرفتند و ناصرالدین سبکتکین به جنگ روی آورد تا بدانجا که به او لقب غازی دادند. او راه سست کردن و ناتوان کردن هند را بر آیندگان گشود و بعد از او یمین‌الدوله محمود که رحمت خداوند بر هر دوی آنان باد بیش از سی سال همین راه را ادامه داد و آبادانی‌ها را خراب کرد و کارهایی عجیب در سرزمین آنها از او سرزد که آن را هبء منثورا کرد و داستان آن شیوع یافت و آن چه که باقی ماند پراکنده شد و در نهایت تنفر و دوری از مسلمین بود. از این رهگذر بود که علوم آنان در سرزمین‌های فتح شده نابود شد و به مناطقی انتقال یافت که به دلایلی همچون سیاسی و یا دینی دست ما به آنها نمی‌رسد مانند کشمیر و بنارس (بیرونی، ۱۹۵۸: ۱۶).

نتیجه‌گیری

با مقایسه این دو نگاه به دیگری اکنون می‌توان نکاتی را در مقام نتیجه‌گیری بیان کرد. نگاه بیرونی به دیگری به آن چه که بوبر رابطه من- تو می‌نامد، بسیار نزدیک است. هندی و برتون در سطحی برابر به گفتگو نشسته‌اند، هر دو سخن می‌گویند و هر دو می‌شنوند. هر کس هر آنچه دارد عرضه می‌کند و البته عرضه او بی نقد نمی‌ماند اما نقدی که بر اساس معیارهای فرهنگی استیلاگر نیست. ماهیت رابطه بیرونی و هندی غیرآزمندانه تعریف شده و هیچ هدفی، هدف رابطه «من» و «تو» نیست، کما این که هیچ طمع یا توقعی نیز در این رابطه وجود ندارد. بخشی از ماهیت و سرشت این رابطه از نگاه فرهنگی بیرونی به دیگری ناشی شده است. مهم‌ترین ویژگی تعریف فرهنگی از دیگری، ارادی بودن این مؤلفه‌هاست. زبان، دین، آداب و رسوم مؤلفه‌هایی انسانی هستند که به دست انسان‌ها شکل و قوام یافته‌اند و انسان‌ها در تغییر یا اصلاح آنها توانمند هستند، از همین رو ناخواسته نگاه به دیگری نیز واجد مؤلفه‌های انسانی می‌گردد اما در مقابل تعریف دیگری به مدد مؤلفه‌های قهری و غیر انسانی که امکان تغییر در آنها نیست ناخواسته برتری قهری و غیر قابل تغییر یکی بر دیگری را به دنبال خواهد داشت و ناخواسته منشاء گفتمانی خواهد شد که ادوارد سعید آن را گفتمان شرق‌شناسی نامید.

با توجه به این که تعامل فرهنگی و گفتگوهای میان‌فرهنگی بر پیش فرض اساسی «وجود دیگری» استوار شده است، پیامدهای آن نیز حائز اهمیت است. تفاوت‌های اجتناب‌ناپذیر میان خود و دیگری اگر به عواملی غیرفرهنگی هم‌چون نژاد، آب و هوا، نفرین خداوند و ویژگی‌های خاک استوار شود، نه تنها فرادستی خود بر دیگری را پدید آورده و دیگری را به ابژه‌ای برای



شناخت ما تبدیل می‌سازد، گفتگوهای میان فرهنگی را نیز ناممکن می‌سازد. مانند آن‌چه که به عنوان نمونه در باب تفسیر برخی کشیشان در باب سیاه‌پوستان، دوگویی فرانسوی در باب نژادهای غیر سفید و برتون انگلیسی در مورد هندیان ذکر شد. اما نگاه فرهنگی به دیگری و توجیه تفاوت او با ما بر حسب عواملی همچون دین، زبان، آداب و رسوم، دو سوی رابطه را در شأنی گفتگویی و تعاملی بدان‌سان که بوبر در ذیل رابطه من- تو بیان کرده، می‌نشانند و لزوم سلطه یکی بر دیگری را در پی ندارد. در این میان می‌توان نگاه بیرونی به دیگری را از مقوله اخیر دانسته و در پی بسط مبانی نظری آن و استلزامات اخلاقی آن نگاه برای دنیای معاصر برآمد. حسب این نگاه، یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده در رابطه میان خود و دیگری، گشودگی به روی غیر است. یکی از مهم‌ترین جلوه‌ها و تعینات گشودگی، امکان استماع است. در واقع گشودگی در برابر دیگری، استماع از او را ممکن و مقدور می‌سازد. امکان استماع و گشودگی خود برآیندی است از نگاه فرهنگی به «دیگری» و قرار ندادن خود در مرتبه‌ای فرادست. اگر مشاهده‌گر خود را در پله‌های دانش و ترقی فراتر از دیگری ببیند، دیگری نه تنها حرفی برای گفتن نخواهد داشت، بلکه تنها گوشی است که باید بشنود. ما برای او تعریف می‌کنیم که به چه نیاز دارد و چه برای او پسندیده است.



کتابنامه

- استنو، کاترینا (۱۳۸۳)، *تصویر دیگری، تفاوت: از اسطوره تا پیش دآوری*، مترجم: گیتی دیهیم، تهران: دفتر پژوهش‌های بین‌المللی.
- اسمیت، رنالد گرگور (۱۳۸۵)، *مارتین بوبر*، مترجم: مسعود سیف، تهران: حقیقت.
- بازورث، اشپولر و دیگران (۱۳۸۰)، *تاریخ نگاری در ایران*، مترجم: یعقوب آژند، تهران: انتشارات گستره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲)، *تحقیق ماللهند*، مترجم: منوچهر صدوقی سها، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- البیرونی، ابو الريحان محمد بن احمد (۱۹۵۸)، *فی تحقیق ماللهند من مقوله فی العقل او مردوله*، حیدر آباد دکن، بی‌نا.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰)، *من و تو*، مترجم: ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: فرزانه روز.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۵۳)، *یادنامه بیرونی، الف: مجموعه سخنرانی‌های فارسی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی
- دالمایر، فرد (۱۳۸۴)، *راه‌های بدیل: فراسوی شرق شناسی و غرب شناسی*، مترجم: فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، اصفهان: پرسش.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶)، *درآمدی بر اندیشه لویئاس*، مترجم: مسعود علیا، تهران: موسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۳)، *ادوارد سعید*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، مترجم: مرتضی مردی‌ها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- فی، برایان (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی نگرشی چند فرهنگی*، مترجم: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- قربانی، محمدرضا (۱۳۸۳)، «پرسش از بینادهنیت از چشم انداز مرلوپوتنی»، فرهنگ اندیشه، شماره دوازدهم، صص ۳۴-۵۶.
- کورویاناک، ت.، «ابوریحان البیرونی و تحقیقات هند»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- کورین، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- لار، کوآنتین (۱۳۸۳)، «اشتراک بین الاذهانی»، مترجم: سعیده کوبک، فرهنگ اندیشه، شماره دوازدهم، صص ۵۵-۶۷.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، *مارتین هایدگر*، تهران: دفتر نشر پژوهش‌های فرهنگی.
- میرعمادی، طاهره (۱۳۸۱)، *پدیدارشناسی خود و دیگری*، رساله دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما دکتر منوچهری.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۳)، «متون کلاسیک بینادهنیت»، فرهنگ اندیشه، شماره دوازدهم، صص ۱۱-۲۰.



Biruni, Muḥammad ibn Aḥmad (1910), *Alberuni's India*, an English ed., DR. Edward C. Zachau, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 2v.

Burton, Richard F., Burton (1851), Richard F., *Goa and the Blue Mountains*, Bibliotheca Bodleiana, London.

Burton, Richard F. (1883), *The Kama Sutra of Vatsyayana*.

Burton, Richard F. (1851), *Scinde or the Unhappy Valley*, Bibliotheca Bodleiana, London.

Corr, Sheila (2008), "Revisiting Orientalism", *History Today*. London: Jun 2008. Vol. 58, pp. 49-52.

Gobineau, Arthur (Count Joseph Arthur de Gobineau) and Adrian Collins, (1983). *The Inequality of Human Races*. Second edition, reprint. Torrance, California: Noontide Press.

Huggan, Graham (2005), (Not) Reading Orientalism, *Research in African Literatures*, Bloomington: Fall 2005. Vol. 36, pp. 124-137.

Wood, Michael (2006), EDWARD SAID, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia: Mar 2006. Vol. 150, pp. 197-201.

Wright, Thomas (1905), *The Life of Sir Richard Burton*, New York: G. P. Putnam's Sons.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۱۱

«دیگری» فرهنگی،
بنیانی برای ...