



Research Paper

Neighbor policy based on a Re-regulation of the Model of Self and Other *

Hossein SarfarazFaculty member of communication studies, Allame Tabatabaei University
hsarfaraz@atu.ac.ir 10.22034/CDRJ.2024.196973 0000-0002-7399-3467

ABSTRACT

There are relationships between self and other and it is the very presumption of the neighborhood. The model of self and other is a semiotic model which used for studying any culture. Every culture has function, working with other cultures based on a regulation of its own relationship with the others. In this way, any culture defines and redefines itself as an exact or right culture and represents a description or self-description which can be studied as a self-model of culture. However, there is a point toward the other and it is the culture's looking outside. In this sense, we have two overall orientations: First, a culture who would just recognize himself/herself as a culture and assume other as nonculture; Second, a culture who would mark the other as extra-culture. At first model we observe a contrast between the self and the other as two extremes. Trump's view toward the US neighbor, Mexico and his command to build a wall between two countries, and Zionism's approach to Palestinians would be analyzed based on the first model. But according to the second model, while moving from the extremes toward the between, we have observed some cultural types such as close self and far self and close other and far other; Changing Iran's neighbor policy toward one of his neighbors, Iraq would be comprehended specially after the revolution. The main paper's problem is understanding the neighbor policy as a form of cultural policy. Wherefore, considering the context of Islamic republic of Iran, the Islamic teachings and the priority of culture's guidance over other facets of Iranian polity and policy-making signifies the neighbor policy as a cultural policy. Then, choosing the semiotic model of studying culture based on a relationship between self and other and regulating the neighbor policy according to the model is the paper's aim.

Received: 2023-08-12
Accepted: 2023-10-09**Keywords:**Neighbor Policy,
Cultural Policy,
Semiotic of Culture,
Self and Other.

*. The contents of the Journal reflect the thoughts and views of the authors, and the Journal is not responsible for this.

سیاست همسایگی مبتنی بر بازتنظیم الگوی خود و دیگری*

doi: 10.22034/CDRJ.2024.196973

حسین سرفراز

عضو هیأت علمی گروه ارتباطات دانشکده علوم ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی

hsarfraz@atu.ac.ir

ID 0000-0002-7399-3467

چکیده

پیش فرض همسایگی، وجود فهمی از نسبت خود با دیگری است؛ الگوی خود و دیگری از الگوهای نشانه شناختی مطالعه فرهنگ است. هر فرهنگی بر مبنای تنظیم‌گری رابطه و نسبت خود با دیگر فرهنگ‌ها کار می‌کند. در این معنا، هر فرهنگی خویش را در مقام فرهنگ تعریف و بازتعریف می‌کند و توصیف یا خود-توصیفی از پایه می‌دهد که در قالب خود-الگوهای فرهنگ قابل مطالعه است؛ اما آنچه که ناظر به دیگری است، نگاه فرهنگ به بیرون از قلمرو خویش است؛ در این معنا، با دو جهت‌گیری کلی مواجه ایم: نخست فرهنگی که تنها خود را در مقام فرهنگ بازمی‌شناسد و دیگری را نافرنگ تلقی می‌کند و دوم، فرهنگی که دیگری را فرافرنگ قلمداد می‌کند. در الگوی نخست، خود در مقابل دیگری به صورت کرانه‌های طیف نشان دار می‌شود؛ نگاه ترامپ رییس جمهور سابق ایالات متحده نسبت به همسایه امریکا یعنی کشور مکزیک، یا نگاه صهیونیست‌ها به فلسطینی‌ها بر این مبنا قابل تبیین است. در الگوی دوم با حرکت از کرانه‌ها به میانه‌ها می‌توان از خود دور و نزدیک یا دیگری دور و نزدیک سخن به میان آورد؛ تغییر سیاست همسایگی جمهوری اسلامی ایران در نسبت با همسایه خود یعنی کشور عراق بویژه از دهه شصت تا دهه نود خورشیدی بر این مبنا فهم می‌شود. مسأله این مقاله بطور مشخص فهم سیاست همسایگی به عنوان شکلی از اشکال سیاست فرهنگی است، چه اگر بافتار جمهوری اسلامی ایران را مدنظر قرار دهیم، وجود آموزه‌های فرهنگ اسلامی و سبقت هدایت‌گری فرهنگ بر سایر شوون نظام سیاسی و سیاست‌گذاری، بیش از هر چیز بر فرهنگی بودن سیاست همسایگی دلالت دارد. گام بعد، انتخاب الگوی نشانه شناختی مطالعه فرهنگ مبتنی بر رابطه خود و دیگر و بازتنظیم سیاست همسایگی بر این مبنای فرهنگی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷

واژگان کلیدی:

سیاست همسایگی،
سیاست فرهنگی،
نشانه‌شناسی فرهنگ،
خود و دیگری.

* مطالب مندرج در فصلنامه میباید اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصلنامه نیست.

<https://cdrij.icro.ir>

مقدمه

مفهوم سیاست یکی از مفاهیم پرمنافشه در علوم انسانی است که تنها در محدوده تنگ و باریک علوم سیاسی به معنای کلاسیک رشته‌ای باقی نمانده و نمی‌ماند؛ بلکه شکل‌گیری مفاهیم مرکبی از جمله سیاست فرهنگی بیش از هر چیز بازنمود سرایت مفهومی سیاست به حوزه‌های رشته‌ای و موضوعی دیگری است که چه بسا در برداشت سنتی از مفهوم سیاست چندان جایگاه برجسته و موثری نداشته‌اند.

با تأملی انتقادی نسبت به تصورات و تعاریفی که از مفهوم سیاست تاکنون وجود داشته‌است، می‌توان با اتکا به اسطوره رومی ژانوس دوچهره، دووجهی بودن سیاست را نشان‌دار ساخت. یکی از محققانی که از این تمثال برای تبیین سیاست بهره برده‌است، موريس دوورژه است. به تعبیر وی، «جوهر سیاست، طبیعت خاص و معنی حقیقی آن، این است که همیشه و همه جا دوجنبتین است. دولت بصورت وسیع‌تر، قدرت سازمان یافته در یک جامعه، همیشه و همه جا، در عین حال که ابزار تسلط برخی از طبقات بر طبقات دیگر است، و طبقات مسلط به سود خود و به زیان طبقات زیرسلطه از آن استفاده می‌کنند وسیله‌ای است برای تأمین نوعی نظم اجتماعی و نوعی همگونگی کلیه افراد در اجتماع در جهت مصلحت عمومی» (دوورژه، ۱۳۵۱: ۹). اگر نگاه طبقاتی دوورژه به سیاست را امتداد دهیم، یک چهره از سیاست، پیکاری است که از پایین به سوی بالا، از قاعده هرم قدرت به سوی رأس آن، حرکتی برداری را شکل می‌دهد و پیش فرض آن، وجود نابرابری عمیق در جامعه و سیاست بعنوان ابزار حفظ و بازتولید آن نابرابری‌ها است. چهره دوم اما، همگنی است که از بالا به پایین و از رأس هرم یا از ناحیه قدرت حاکم (sovereign power) تولید می‌شود و جامعه را در ثبات و نظمی هماهنگ می‌خواهد. در معنی نخست سیاست جهاد مقدس است و در معنی دوم امری قبیح و کثیف و کنش سیاسی به سیاست بازی ترجمه می‌شود. توجه به این سیاست دوچهره بیش از هر چیز ما را به این ایده روش‌شناختی دوورژه بازمی‌گرداند که «بیهوده است اگر امیدوار باشیم روزی برسد که قلمرو سیاست علمی بتواند سراسر قلمرو سیاست به مفهوم هنر و عمل را بپوشاند و سیاست کاملاً علمی گردد. تصمیمات سیاسی نه تنها داده‌های عینی بلکه داورهای ذهنی را درباره انسان و جامعه به بازی می‌گیرند. این امر که چنین داورهای ذهنی از وضع کسانی که آن‌ها را بیان می‌کنند، مستقل نباشد و برعکس بعضاً منعکس‌کننده طبقه اجتماعی یا منافع شخصی آنان به شمار آید، در اصل قضیه تغییری نمی‌دهد.

آزادی هرگز آزادی در بی‌تفاوتی نیست، بلکه همیشه از خلال شرایط موجود زندگی اعمال می‌شود. فاصله میان هدف‌های اعلام شده و هدف‌های واقعاً دنبال شده، استتار این یک بوسیله آن دیگر، مانع آن نیست که انتخاب‌های سیاسی متأثر از غایتی باشد» (دوورژه، ۱۳۵۱: ۷). این موضوع که سیاست را هدف بدانیم یا وسیله، این موضوع که سیاست را پیکاری مقدس بدانیم که به حکمرانی خوب می‌انجامد یا نوعی حفظ و بازتولید وضع موجود و مشروعیت بخشی به امر نامشروع از خلال اتحاد زور، زر و تزویر، بیش از آن که برخاسته از علم سیاست یا سیاست علمی باشد، منتج از فرهنگی است که زمینه شکل‌گیری انتخاب‌ها و تعهدات سیاسی را فراهم می‌آورد. علم سیاست می‌تواند حدود و ثغور این انتخاب‌ها را مشخص کند، اما خود نمی‌تواند انتخابی کند (دوورژه، ۱۳۵۱: ۷). مفاهیم سیاسی با توجه به نظام‌های ارزشی یا به تعبیر این مقاله، فرهنگ تعیین و تعین می‌یابند. سیاست فرهنگی و سیاست همسایگی نیز از این قاعده پیروی می‌کند.

با رجوع به نهج البلاغه حضرت علی (ع) می‌توان بیش از پیش به وضعیت سیال مفهوم پردازی راجع به سیاست پی برد. در این معنا، فرهنگ اسلامی همان نظام ارزشی یا بافتاری است که مفاهیم مورد نظر علم سیاست را متعین می‌سازد. برای نمونه، حضرت علی (ع) در توضیح علل عدم پذیرش خلافت پس از مرگ عثمان در سال ۳۵ هجری بعنوان کنشی سیاسی می‌فرماید: (دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُو غَيْرِي، فَاِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ اَمْرًا لَهُ وَجُوهُ وَ اَلْوَانُ لَا تَقُومُ لَهُ اَلْقُلُوبُ وَ لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ اَلْعُقُولُ، وَ اِنَّ اَلْاَفَاقَ قَدْ اَغَامَتْ وَ اَلْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَ اَعْلَمُوا اَنِّي اِنْ اُجِبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا اَعْلَمُ وَ لَمْ اُضْعِ اِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَتَبِ الْعَاتِبِ، وَ اِنْ تَرَكْتُمُونِي فَاِنَّا كَاَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوْعُكُمْ لِمَنْ وَ لَيْتُمُوهُ اَمْرُكُمْ، وَ اَنَا لَكُمْ وَ زَيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنْي اَمِيْرًا.) (مرا واگذارید و دیگری را بجوئید، زیرا ما به استقبال حادثه‌ای می‌رویم که چهره‌ها و رنگ‌هایی گوناگون دارد، رویدادی است که دل‌ها بر آن نمی‌ایستد و عقل‌ها بر آن پایدار نمی‌ماند. آفاق حقیقت را ابر سیاه پوشانده و راه مستقیم ناشناخته مانده و منکر دانسته شده. آگاه باشید اگر دعوت شما را اجابت کنم، به گونه‌ای که خود می‌دانم با شما برخورد می‌کنم و به گفته هیچ گوینده و نکوهش هیچ نکوهش‌گری ترتیب اثر نمی‌دهم و اگر مرا ترک گوئید همچون یکی از شما خواهم بود، و شاید برای حاکمی که برمی‌گزینید از همه شنواتر و فرمانبردارتر باشم. اگر وزیرتان باشم برای شما بهترم تا آنکه امیرتان باشم (نهج البلاغه، ۹۲: ۱۵۵). علاوه بر تغییر معنای سیاست در عرصه عمل، دوگانه‌ای سیاستی از سوی حضرت پیش روی بیعت کنندگان یا مردم قرار داده می‌شود که بیش از پیش همان دوچهره بودن سیاست را خاطر نشان می‌کند: وزارت یا امارت. آنچه که حضرت را وامی‌دارد تا برابر خلافت که حق خویش است، وزارت را پیش کشد، معنای رایج دیگری از سیاست است که در جای جای نهج البلاغه

بویژه در نقد دستگاه بنی‌امیه، نشان‌دار می‌شود. برای نمونه در خطبه ۹۳ نهج البلاغه حضرت علی (ع) در خبر از فتنه‌های بنی‌امیه، به همان مفهوم رایج و غالب اشاره می‌کند: وَ اِئِمَّ اللّٰهِ لَتَجِدَنَّ بِنِيْ اُمِيَّةَ لَكُمْ اَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِيْ كَالنَّابِ الضَّرْوَسِ تَعْدُمُ بِنِيْهَا وَ تَخْبِطُ بِيَدِهَا وَ تَزْبِنُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَّهَا، لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّىٰ لَا يَتْرُكُوا مِنْكُمْ اِلَّا نَافِعًا لَهُمْ اَوْ غَيْرَ ضَائِرٍ بِهِمْ، وَ لَا يَزَالُ بَلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّىٰ لَا يَكُونَ اَنْتِصَارُ اَحَدِكُمْ مِنْهُمْ اِلَّا [مِثْلَ اَنْتِصَارِ] كَاَنْتِصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَضْحِيْهِ؛ تَرُدُّ عَلَيْكُمْ فِتْنَتَهُمْ [شَوْهًا] شَوْهَاءَ مَخْشِيَّةً وَ قِطْعًا جَاهِلِيَّةً، لَيْسَ فِيْهَا مَنَارٌ هُدًى وَ لَا عِلْمٌ يُرَى. به خدا سوگند، بنی‌امیه را پس از من حاکمان بدی برای خود می‌یابید. آنان چون شتر چموشی هستند که با دندان گاز می‌گیرد و با دست بر زمین می‌کوبد و با پای لگد می‌زند و نمی‌گذارد شیرش را بدوشند. همواره با شما این‌گونه رفتار می‌کنند تا کسی را از شما باقی نگذارند، مگر کسی را که سودی به آنان برساند، و زبانی بر آنان وارد نسازد. مصیبت آنان همچنان بر شما باقی بماند تا بدانجا که پیروزی شما بر آنان مانند پیروزی برده بر ارباب یا فرمانبر بر فرمانده اش باشد. فتنه آنان با چهره‌ای زشت و هراسناک و به شیوه عصر جاهلیت بر شما وارد می‌شود و در آن، نه مشعل هدایتی به چشم می‌خورد و نه پرچم نجاتی. (نهج البلاغه، ۹۳: ۱۵۷)

اضافه شدن لفظ فرهنگی به سیاست، در ترکیب سیاست فرهنگی را علاوه بر معنای رایج آن در مطالعات سیاست فرهنگی یا سیاست‌گذاری فرهنگی که ترکیبی اضافی است، می‌توان از منظر ترکیبی وصفی نیز نگریست. در این معنی، سیاست موصوف به صفت فرهنگی، از یک سو سیاستی است که فارغ از این موضوع که در کدام قلمرو یا بخش - از اقتصاد و اجتماع گرفته تا سیاست خارجی - توسط دولت اعمال می‌شود، نسبت به مختصات فرهنگی قلمرو سیاست‌گذاری خودآگاهی داشته و در تحلیل نهایی، بازنمود ویژگی‌های فرهنگی جامعه‌ای است که محیط سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری را شکل می‌دهد و از سوی دیگر، در مقابل سیاست در معنای تزویر، فریب و نیرنگ، آن نوع سیاستی که حضرت علی (ع) در مقابل آن به شدت ایستاده و بلکه اجتناب ورزیده، یعنی زیرکی معاویه گونه که پیمان شکنی است و در نتیجه گناه و بالتبع کفر است (نهج البلاغه، ۹۳: ۲۰۰). سنخ دیگری از سیاست را نشان‌دار می‌سازد که با عنایت به معنی‌شناسی واژه کفر در این خطبه از نهج البلاغه، می‌توان به آن عنوان سیاست بازشناسایی نهاد. چه این که کفر نشناختن است و در مقابل، شناسایی و بازشناسایی موضوع محوری سیاست فرهنگی است، موضوعی که در روایت معاصر آن در قالب‌هایی چون سپهر عمومی، شهروندی فرهنگی و سیاست فرهنگی تفاوت متجلی می‌شود.

سیاست در بافتار فرهنگ، تولید معنا می‌کند و در نتیجه از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی قابل

مطالعه است. چه این که نشانه‌شناسی فرهنگی دانشی است که از دلالت و مکانیسم‌هایی تولید و مبادله معنا در بافتار فرهنگ سخن می‌گوید؛ پیش فرض نشانه‌شناسی در مطالعه سیاست، بر ساخت کنش‌های سیاسی- نشانه‌شناختی توسط مناسبات قدرت است. بدین ترتیب، هر فرهنگی، خرده فرهنگی یا گروه اجتماعی با فرایندهایی شناسایی می‌شود که مبتنی بر ایجاد تفاوت میان خود و دیگری است و به تعبیر علوم سیاسی، مبتنی بر فرایندهای نزاع و تضاد است و در عین حال با مکانیسم‌های مصالحه یا میانجیگری میان مقولات یا لایه‌های اجتماعی گوناگون نظیر طبقه، جنس، جنسیت، نژاد، سن، قومیت و دیگر وجوه شکل‌گیری گروه‌ها و گروه‌بندی‌های اجتماعی پیش می‌رود. در این معنا با دینامیک فرهنگ سیاسی مواجه‌ایم، همان گونه که مثلاً در مطالعه نشانه‌شناختی لایه‌های یک متن، با دینامیک یک متن در قالب مناسبات میان معنای درون متنی و برون متنی و غیره مواجه‌ایم. پس در این مقاله، با پیش فرض مطالعه نشانه‌شناختی سیاست و در این جا بالاخص سیاست همسایگی، بدنبال فهم تازه‌ای از مسأله این سیاست هستیم و این مسیر، از خلال بافتارمندکردن سیاست در فرهنگ و در نتیجه برخورد با آن به مثابه یک سیاست فرهنگی محقق می‌شود که به طرق خاصی تولید معنی می‌کند.

اصول نظری و روش شناختی

نشانه‌شناسی فرهنگی از حوزه‌های نشانه‌شناسی است که با انتشار مجموعه تزهایی در باب مطالعه نشانه‌شناختی فرهنگ‌ها اثر جمعی لوتمان، ایوانف، توپوروف، پیاتیگورسکی و اوسپنسکی، تحت عنوان مکتب تارتو-مسکو در سال ۱۹۷۳ وارد صحنه بین‌المللی علم شد. این ترها بنیان نشانه‌شناسی فرهنگ را بعنوان یک رشته مجزا بنا نهاد که هدف اساسی‌اش مطالعه همبستگی کارکردی نظام‌های نشانه‌ای گوناگون است. نشانه‌شناسی فرهنگ اهمیت خاصی به مسائل مربوط به ساختار سلسله‌مراتبی زبان‌های تشکیل‌دهنده یک فرهنگ می‌دهد، چه اینکه در هر فرهنگی زبان طبیعی بعنوان مهم‌ترین نظام نشانه‌ای یا بنا به تعبیر مکتب تارتو-مسکو، نظام الگوسازی اولیه الگویی از نشانه پردازی یا تولید و مبادله معنا را رقم می‌زند که مابقی نظام‌های نشانه‌ای که انسان‌ها درون فرهنگ برای ارتباط و تولید و مبادله اطلاعات ایجاد و حفظ کرده تداوم بخشیده‌اند، مبتنی بر همان الگوها عمل می‌کنند. از منظر نشانه‌شناسی فرهنگ، خصوصیت هر فرهنگی در نسبت منحصر بفردی است که آن فرهنگ بین نظام‌های نشانه‌ای برقرار می‌کند. به تعبیر دیگر مطالعه نظام‌های نشانه‌ای در یک فرهنگ و مطالعه فرهنگ به مثابه یک نظام نشانه‌ای از جمله کارویژه‌های این منظر خاص به نشانه‌شناسی است. (پوسنر، ۱۳۹۰: ۲۹۴-۲۹۵)

فرهنگ از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی هرگز همه چیز را در بر نمی‌گیرد، بلکه بصورت سپهر یا قلمرو مشخصی با کرانه‌ها یا مرزهای معینی نشان دار می‌شود. بدین ترتیب فرهنگ در ابتدا در مقابل نه-فرهنگ قابل تعریف است. به تعبیر یوری لوتمان و باریس اوسپنسکی پایه گذاران مکتب نشانه‌شناسی فرهنگی تارتو-مسکو، ماهیت تقابل بنیادین میان فرهنگ و نه-فرهنگ متفاوت است: نه-فرهنگ ممکن است در حکم آن چیزی باشد که مثلا در مقابل یک مذهب مشخص قرار گیرد و به آن تعلق نداشته باشد، یا در مقابل حوزه دانایی خاصی قرار گیرد و دسترسی به آن دانایی خاص نداشته باشد، یا در برابر یک سبک زندگی و رفتار خاصی نشان دار شود و هیچ وجه اشتراکی با آن نداشته باشد. با این وجود، فرهنگ برای این که فرهنگ بماند و به تعبیری سیستمی، کارکرد داشته باشد، نیازمند چنین تقابلی است. (نک به لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۲). کار اصلی فرهنگ آن است که جهان پیرامون انسان را به گونه‌ای ساختمان‌دهنده سازمان دهد. فرهنگ مولد ساختمان‌دهی است و به این طریق فضایی اجتماعی پیرامون انسان بوجود می‌آورد، فضایی شبیه سپهرزیستی که زندگی را-نه زندگی زیستی یا ارگانیک بلکه زندگی اجتماعی را برای انسان ممکن می‌کند (نک به لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۴). اما چه چیزی به فرهنگ، نظم، قاعده، سازمان و ساختار می‌بخشد؟ از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی، مهم‌ترین اصل سازماندهی فرهنگ، زبان طبیعی است. زبان را نمی‌توان از فرهنگ جدا دانست، بلکه جزئی از فرهنگ است بگونه‌ای که هستی زبان در گرو هستی فرهنگ است و بالعکس، هیچ فرهنگی نمی‌تواند وجود داشته باشد، بی‌آنکه در مرکز خود ساختار زبانی طبیعی را نداشته باشد (نک به لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۲). پیش فرض وجود ساختار در فرهنگ یا ساختارمند بودن یک فرهنگ، نیرویی بر همه کنش‌های ارتباطی و معناشناختی درون فرهنگ وارد می‌سازد و در نتیجه کل نظام تولید، مبادله، حفظ و انباشت تجربه بشری را به شکل یک نظام هم مرکز سازماندهی می‌کند. در مرکز، صریح‌ترین و منطقی‌ترین ساختارها قرار دارد و هر چه که از مرکز فاصله می‌گیریم، و به مناطق حاشیه‌ای نزدیک می‌شویم، صورت بندی‌هایی را می‌یابیم که یا ساختارمندبودنشان صریح و علنی نیست و یا قابل اثبات نیست و در حقیقت با شبه ساختارها مواجه‌ایم. حاشیه‌ها نقش بسزایی در پویایی ساختاری فرهنگ و با نگاه سیستمی، کارکردپذیری و جلوگیری از رخوت یا ایستایی سیستم فرهنگ را ایفا می‌کنند. به تعبیر لوتمان و اوسپنسکی، واقعیت فقدان نظم درونی و سازماندهی ناقص آن هاست که ظرفیت داخلی بیشتر و پویاتری برای فرهنگ انسان تضمین می‌کنند که در نظام‌های منظم و ساختمان‌دهنده کمتر دیده می‌شود. (همان، ۴۵-۴۶) باشد. (نک به لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶)

فرهنگ بعنوان حاصل جمع تمام اطلاعات غیروراثتی و ابزار سازماندهی و حفظ آن‌ها است (Lotman, 1970: 395). با توجه به مسأله حفظ اطلاعات یا تجربه می‌توان گفت فرهنگ حافظه غیرموروثی جامعه است که خود را در قالب نظامی از محدودیت‌ها و تجویزها بیان می‌کند (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۶). سازوکار این حافظه جمعی به صورت نظامی از قواعد برای ترجمه تجربه زیسته به متن است؛ به تعبیر دیگر، فرهنگ امر رکورد شده یا ثبت و ضبط شده‌ای است که الزاما به تجربه تاریخی گذشته وابسته است و در نتیجه فرهنگ را نمی‌توان در لحظه کنونی حضورش را ثبت کرد (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۶). برای اینکه هر رویداد تاریخی درون این نظام قواعد یا نظام قاعده گذار جایابی شود، باید نخست بعنوان امر خودی پذیرفته شود. پس فرهنگ در مقام یک نظام نشانه‌ای که تابع قواعد ساختاری است، سپهری کرانمند یا مرزبندی شده است. بعلاوه با توجه به رابطه طبیعی آن با زبان و بالتبع خصلت نشانه‌شناختی آن، حاصل جمع تمام پیام‌ها یا متن‌هایی است که به لحاظ تاریخی با آن زبان و از خلال آن زبان ارتباط پذیر و در نتیجه قابل فهم شده و می‌شوند (Lotman, 1970:395). بدین ترتیب می‌توان فرهنگ را به مثابه یک متن یا مجموعه‌ای از متن‌ها نشان داد که در تقابل با نامتن قرار می‌گیرد. البته باید متن را در اینجا در وسیع‌ترین معنی نشانه‌شناختی‌اش قلمداد کرد، همچون پیامی که معنی درونی و کارکرد درونی دارد، خواه این متن یک آیین باشد یا یک قطعه موسیقی و یا اثری هنری. متن نزد لوتمان عنصر اصلی فرهنگ و خود فرهنگ است. خصلت متنی فرهنگ به این معنی نیست که فرهنگ ذاتاً ایستا یا استاتیک است: هرچند فرهنگ را می‌شود به شکل انبوهه‌ای از متون باشد، اما از منظر محقق دقیق‌تر آن است که فرهنگ را به مثابه مکانیسم مولد انبوهه متون، و متون را تحقق و فعلیت آن فرهنگ قلمداد کند. بنابراین فرهنگ مقوم یک نوع مکانیسم عظیم مولد متن است و دائماً پیام‌های نافرنگ را به متن‌های فرهنگی ترجمه می‌کند. و بالطبع به تشکیل حافظه فرهنگی کمک می‌کند. لوتمان خود این اصل را با اصطلاحات انتزاعی‌تری بیان کرده است: «ترجمه یک بخش خاص از واقعیت به بخش دیگر، یا زبان فرهنگ دیگر، تبدیل آن به یک متن، به اطلاعاتی که به شیوه‌ای مشخص تثبیت می‌شود و عرضه این اطلاعات به حافظه جمعی - که این همان سپهر فعالیت هرروزه فرهنگی است» (Lotman, 1970:395).

نظریه فرهنگی کل گرایانه یوری لوتمان بعنوان یکی از پایه‌گذاران مکتب نشانه‌شناسی فرهنگی تارتو-مسکو، در اوایل دهه ۱۹۸۰ به مدلی عام از یک پیوستار نشانه‌شناختی منتج می‌شود که

محیط بر جامعه بشری است و نامش را «سپهرنشانه‌ای» می‌نهد در قیاس با اصطلاح «سپهرزیستی» که توسط ولادیمیر ورنادسکی جعل شده بود. سپهرنشانه‌ای همان فضای نشانه‌ای است که نشانه‌پردازی خارج از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد (Lotman, 1984: 208). مفهوم سپهرنشانه‌ای شمولیت بالایی دارد، از این قرار که شامل همه کردوکارهایی است که به زایش و تولید معنی از خلال تولید و بازتولید نشانه‌ها در متن‌های گوناگون می‌پردازند. معنی را نمی‌توان مجزا و مستقل از ارتباط و دینامیک ارتباطات در نظر داشت و ارتباط از منظر لوتمان تنها فرایند توزیع و انتقال پیام نیست، بلکه بعلاوه از دیدگاه تولید فرهنگی که ورای ارتباط ممکن نیست، همواره شامل مکانیسم ترجمه و رمزگذاری و بازرمزگذاری است. ارتباط بطور کلی به دو صورت محقق می‌شود: نخست، دوطرفه (از فرستنده به گیرنده) که می‌شود در قالب رابطه بین الاذهانی فهم شود و دیگری خود-ارتباطی یا ارتباط با خود که نقش‌های دو طرف در هم ادغام می‌شود و بدنبال آن، گفتمان منتج از ارتباط محتاج تأیید یا توجیه خارج از گفتمان ندارد. ارتباط با خود عنصر کلیدی در فهم سیستم‌ها یا نظام‌های بسته و درخودمانده است. وضع مفهوم سپهرنشانه‌ای بیش از هر چیز بر جدایی دنیای نشانه‌شناختی از واقعیت نانشانه‌شناختی دلالت دارد. به تعبیر لوتمان، لازمه خصوصیت انسان‌ها در مقام موجودات فرهنگی تمایز آن‌ها از دنیای طبیعت است، دنیایی که بصورت فضایی فرافرهنگی درک می‌شود؛ از برخی لحاظ و جنبه‌های هستی انسان‌ها به سپهرفرهنگی تعلق داشته و از برخی جنبه‌های دیگر به دنیای فرافرهنگی مرتبط می‌شوند. بنابراین مرزها محو شده و تعریف هر یک از واقعیت‌های خاص که متعلق به سپهرفرهنگی یا فرافرهنگی است، به شدت نسبی می‌شود.

در عالم سیاست معنا و تعبیر عبارت نشانه‌شناختی فوق این است که ساختار گفتمان هرژمونیک یا مسلط است که تعیین‌کننده ریزش‌ها و رویش‌ها یا ادغام‌ها و حذف و طردها از سپهرنشانه‌ای است. بنابراین، لوتمان با محوریت بخشیدن به مفهوم شاملی چون سپهرنشانه‌ای در نظام فکری خویش، که دربرگیرنده طیف متکثری از فرم‌ها و بازنمودهای فرهنگی است، در همان حال تلاش می‌کند تا از درافتادن به دام تعبیری ایستا از این مفهوم اجتناب کند و این کار از خلال تعریف مفهوم مرزهای نشانه‌شناختی سیال و با قابلیت تراوایی میسر می‌شود. بدین دلیل است که لوتمان در آن واحد به دو فرایند نشانه شدن و نانشانه شدن اشاره دارد: نشانه شدن عبارت است از انتساب معنی به ابژه‌ها یا پدیدارهای اجتماعی و جایابی آن‌ها در بافتارهای نشانه‌شناختی و نانشانه

1. Semiosphere

شدن عبارت است از نبرد بر سر معنی. در این جا لازم است بدانیم که فرایند نشانه شدن با مناسبات بازنمایی مرتبط است. به باور لوتمان تنها ابژه‌ها یا فیگورهایی که چیزی یا کسی را بازنمایی می‌کنند، می‌توانند نقش واقعا نشانه‌شناختی ایفا کرده و موجد یا مولد معنی قلمداد شوند. نشانه شدن برخاسته از ادبیات و فرهنگ قرون وسطی است که به منظور معنادار شدن یک فعالیت یا واقعیت اجتماعی معنادار، لازم بود تا به شکلی از آیین تبدیل شود. مثلا یک نبرد، یک شکار، یک گفتگوی دیپلماتیک و در معنای موسع لازمه حکمرانی، آیینی شدن بود. در مقابل، فرایند نانشانه شدن یا طرد و حذف نشانه‌شناختی را می‌توان در قالب ساکت کردن در نظر گرفت. از منظر مکتب تارتو-مسکو، سکوت در دو قالب قابل طرح است: نخست این که با فعالیت غیرکلامی سکوت، حقیقت را پرده پوشی کرد و دیگر این که از زبان بعنوان ابزاری برای فریب بهره برد. در حالت دوم است که می‌توان از تناقض بنیادین ایده نشانه که خود سازنده پدیداری چون دروغ است پرده برداری کرد. دروغ در عالم فرانسانه یا پیشانسانه وجود ندارد، بلکه در پیوند با زبان است که ظاهر می‌شود؛ این نشانه‌ها هستند که دروغ می‌سازند.

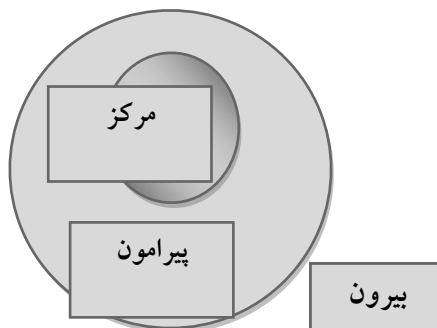
لوتمان در آثار خود به تحول و تغییر پدیدارهای فرافرهنگی و نافرنگی به فرهنگ و در نتیجه فراروی از مرزهای موجود میان این دو سپهر علاقمند است و از آن جا که پیش از این ذکر شد، می‌توان به تحول نامتن‌ها به متن‌ها سخن گفت. متن‌ها حامل واقعیت یا به تعبیر دقیق‌تر حامل حقیقت هستند و پیش فرض این است که هر متنی از منظر خویش، جایگاه سخن‌گویی است که حقیقت را افشا می‌کند و دروغ را ناممکن می‌سازد. هستی سپهرنشانه‌ای وابسته به گفتمان‌های رقیب یا بیگانه است، یعنی گفتمان‌هایی که خارج از سپهرنشانه‌ای خود قرار دارند و در نتیجه مبنایی برای دینامیک نشانه‌شناختی درون سپهرنشانه‌ای بدست می‌دهند. برخلاف رویکردی که دوگانه‌ها و تضادهای برخاسته از سلسله مراتب موجود در جامعه را - تضادهای جنسیتی، قومی، مذهبی، نژادی و غیره- دچار واسازی می‌کند، لوتمان گذار از منطق دوگانه به نوعی سه گانه را پیشنهاد می‌دهد. علاوه بر وابستگی متقابل دو قطب فرهنگی متضاد نظیر غرب-شرق یا خود-دیگری، لوتمان تلاش می‌کند تا با طیفی کردن این تضاد آنتاگونیستی، موضع سوم را در میانه طیف نشان دار سازد که در حالت نخست غیرقابل تشخیص است؛ موضع میانه یا منطقه میانی یا حاشیه و پیرامونی که می‌تواند منبعی برای نشانه پردازی متراکم باشد (برای نمونه نک به لوتمان، ۱۳۹۷: ۱۰۵-۱۵۱).

با توجه به ساختار نامتقارن سپهرنشانه‌ای، ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه ساختار خودش را در برابر عدم تقارن، عدم تجانس و بالتبع عدم همسانی محافظت می‌کند؟ با بیان علوم

سیاسی، چگونه گفتمان‌ها این جریان بی‌انتهای تفاوت‌ها را متوقف کرده و به ثبات می‌رسند؟ یکی از مسیرهای پاسخ به این پرسش، همراه شدن با اندیشه نشانه‌شناسی فرهنگی است که از وجود فرازبان‌های خود-توصیف‌گری و خود-نام‌دهی خبر می‌دهد. از منظر نشانه‌شناسی، «نشانه‌پردازی فرایند بی‌انتهای بازتولید و تکثیر نشانه‌هاست: تفسیر یک نشانه، خود نشانه‌ای دیگر است که نشانه قبلی در ذهن مفسر ایجاد می‌کند. نشانه بودن تفسیرگر، نشانه‌ای دیگر را مشخص می‌کند تا به نوبه خود به شکل یک تفسیرگر عمل کند. پس تفسیرگر راه نشانه‌پردازی تازه‌ای می‌گشاید که فرایند نشانه را بسط می‌دهد. ویژگی نشانه‌ها انعطاف‌پذیری معنایی و پراگماتیک شان است که آن‌ها را دائماً در بافتارهای تازه و متفاوت قابل بهره‌برداری می‌کند» (Ponzio, 2009: 130).

در مرکز سپهرنشانه‌ای بر مبنای نرم‌ها یا دال‌های مرکزی، هر حرکت متفاوتی محوشده و به بیرون از سپهر یا نواحی پیرامونی رانده می‌شود، همان مناطقی که مرزهای سپهرنشانه‌ای کشیده شده‌اند تا سیستم متکی به خود و بالتبع یک کل به هم پیوسته و منسجم باشد، تقسیم‌بندی میان مرکز و پیرامون، قانون سازماندهی درونی سپهرنشانه‌ای است. «نظام‌های نشانه‌ای غالب در مرکز قرار دارند. هرچند، اگر واقعیت چنین تقسیم‌بندی مطلق و قطعی باشد، پس صورت‌هایی که در آن‌ها این تقسیم‌بندی شکل می‌گیرد، از نظر نشانه‌ای نسبی هستند و در حد قابل ملاحظه‌ای از طریق فرازبان منتخب توصیف تعریف شده‌اند - بسته به این که آیا عناصر خودتوصیف‌کننده وجود دارند، یا آیا بوسیله بیننده بیرونی از طریق مقولات نظام‌های دیگر توصیف شده‌اند» (لوتمان، ۱۳۹۰: ۲۳۷). مرز، سازوکاری دوزبانه است که ارتباط‌های بیرونی را به زبان‌های درونی یک سپهرنشانه‌ای ترجمه می‌کند و در نتیجه تنها با کمک مرز است که سپهرنشانه‌ای میتواند با بیرون از خود و بالعکس ارتباط برقرار کند. مرز در سپهرنشانه‌ای شبیه به غشا در یک سلول عمل می‌کند. همان طور که هسته سلول برای تغذیه تنها از طریق لایه‌های تراوایی غشا امکان تماس با بیرون را دارد، سپهرنشانه‌ای نیز تنها از طریق مناطق حاشیه‌ای و مرزی خود می‌تواند با بیرون از خود یا با دیگری تماس برقرار کند. علاوه بر این عملکرد مرز با تأمل در باب نسبت میان درون و بیرون یا خود و دیگر می‌تواند در حکم نوعی اختلال در تمامیت خواهی یا تمامیت بخشی سپهرنشانه‌ای باشد. (Monticelli, 2008: 176)

(شکل شماره: ۱)



شکل شماره (۱): سپهر نشانه‌ای لوتمان

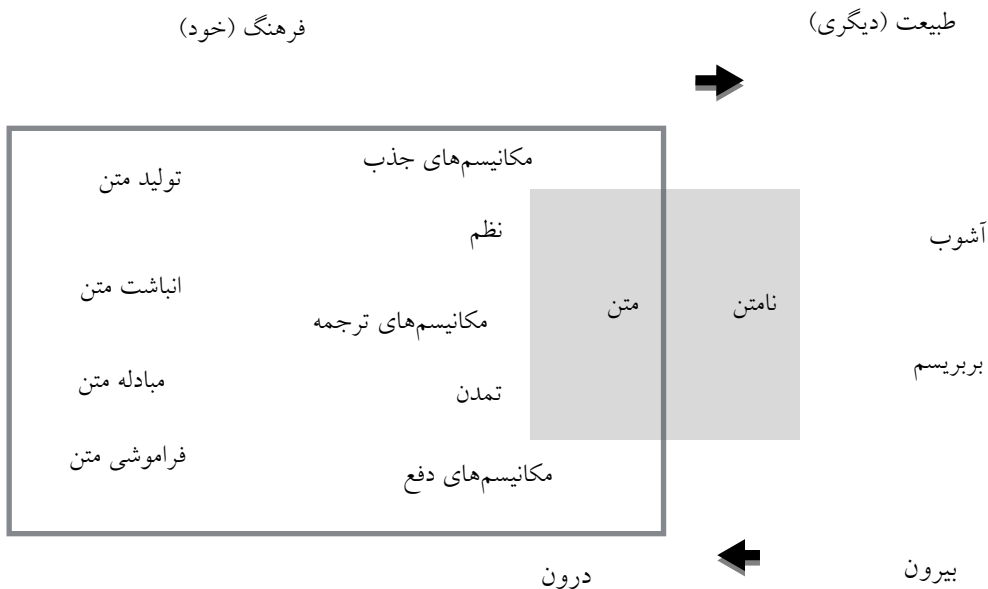
مدل معیار

با توجه به آنچه که بعنوان ملاحظات نظری و روشی مکتب تارتو - مسکو بیان شد، می‌توان به دو آموزه کلی اشاره کرد: نخست نشانه‌شناسی فرهنگ پیش از آن که به خود فرهنگ بپردازد، متوجه آن مدلی است که اعضای یک فرهنگ از فرهنگ خویش دارند؛ و دوم این که مدل مفروض بنا به ماهیت خود، نه با یک تک فرهنگ خاص، بلکه با روابط میان فرهنگ‌ها و ارتباط لایه‌های درون فرهنگ با یکدیگر سروکار دارد. مدل معیار در اصل به تمایز و به تعبیری دقیق‌تر به تقابل میان فرهنگ‌ها با یکدیگر از یک سو و حوزه‌ها و قلمروهای داخل یک فرهنگ خاص از سوی دیگر می‌پردازد (سونسون، ۱۳۹۰: ۱۵۴). این مدل دربرگیرنده حوزه‌هایی از تقابل و تضاد است که در اصل فرهنگ را در مقام خود یا متنیت و طبیعت را در مقام دیگری یا نامتنیت بازنمایی می‌کند. آنچه که ارتباط میان متن و نامتن را به وجود می‌آورد، مکانیسم‌های دخول، سپس انتقال، البته پس از دستکاری‌های داخل متنی، و نهایتاً طرد می‌باشد. کارکرد نهایی این مکانیسم‌ها به وجود آوردن و حفظ هویت فرهنگی است؛ در واقع از نگرش این مدل می‌توان چنین استنباط کرد که این عامل طرد است که موجب هویت یابی است.

نکته قابل توجه در این مدل معیار آن است که طبیعت و فرهنگ ظرفیت تعریف و دائماً بازتعریف یکدیگر را دارند. ولی آنچه که ویژگی خاص مدل معیار است، عدم تقارنی است میان دو قطب متضاد که به آن اهمیت بیشتری می‌دهد؛ یعنی یک طرفه بودن این تعاریف فرهنگ، طبیعت یا همان فرهنگ دیگری را تعریف می‌کند و نه بالعکس. در این معنا هر فرهنگی خود را منظم تصور می‌کند، در تقابل با چیزی در بیرون از آن فرهنگ که آشفته بی‌نظم و وحشی است؛ این دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که فرهنگ در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد. از همین جهت است که

وحشی‌ها یا بربرها برای یونانی‌ها، آنهایی بودند که نمی‌توانستند یونانی صحبت کنند: آنهایی که به زبانی غیر یونانی سخن می‌گفتند؛ نه تنها صداهایشان فاقد معنا بود بلکه حتی فراتر از آن فاقد سازمان و نظم نیز تصور می‌شد.

در مواردی نیز ممکن است یک فرهنگ خودش را در موضع بیرونی قرار دهد و بازنمود طبیعت و آشوب شود، درحالی‌که جامعه‌ای دیگر نقش فرهنگ را ایفا کند. مثالی که در بسیاری از مقالات مکتب تارتو استفاده شده است، پتر کبیر و دیگرانی است که سعی در مدرن ساختن روسیه داشتند و در همان حال، اسلاودوستان بودند که به شکلی کلاسیک روسیه را فرهنگ و کشورهای غربی را همچون مهاجمین بربر تصور می‌کردند از این دست نمونه‌ها بسیار است. مثلاً کشورهای جهان سومی که می‌خواستند صنعتی شوند، یا دولت‌های وابسته به بلوک شوروی که قصد پیوستن به اروپای غربی را داشتند، براحتی طرف غربی را الگوی فرهنگی خویش تلقی می‌کردند. یا اینکه در چند دهه اخیر جوانان سرتاسر دنیا ایالات متحده را در معنای خاص خود، فرهنگ تلقی کرده‌اند. حتی محققانی که در آن ایام در تارتو گرد هم می‌آمدند، نیز نگاهی به فرانسه و نگاهی به روسیه ماقبل شوروی که خود فرهنگی در آن ایام به حساب می‌آمد داشته‌اند و به همین دلیل خودشان را خارج از فرهنگ تصور می‌کردند. (Sonesson, 2001)



شکل شماره (۲): مدل معیار نشانه‌شناسی فرهنگی

فرهنگ همسایگی و سیاست فرهنگی

سیاست همسایگی بر مبنای فرهنگ همسایگی صورت‌بندی می‌شود؛ یعنی بر مبنای تعریف‌ها و خودتوصیف‌گری‌های فرهنگ و در نتیجه تعیین مرزهای میان خود و دیگری برای نمونه هدف کلی سیاست همسایگی اتحادیه اروپا، رفع نگرانی و مقابله با چالش‌هایی بیان می‌شود که در نتیجه گسترش اتحادیه و ایجاد مرزهای جدید پدیدار شده است. (حکمت نژاد و رضانی، ۱۳۹۴)، یعنی جابجایی مرزها منجر به بازنگری و بازتنظیم روابط خود و دیگری در میان کشورهای است که تصمیم دارند به منظور تداوم فرهنگی خویش به ارتباطات بین‌فرهنگی خود سامان دهند. بازتنظیم رابطه خود و دیگری، در نسبت با معنایی است که دیگری در نظام معرفتی خود دارد. آنچنان که تقابل میان فرهنگ و طبیعت در مدل معیار نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب تارتو - مسکو نشان دار می‌سازد دیگری می‌تواند، همان طبیعت یا منبع بالقوه تهدید باشد که از فضای بیرون از ما به شیوه تهاجمی و پرخاشگرانه به داخل نفوذ می‌کند؛ بعلاوه می‌تواند منبع بالقوه ترمیم و تکمیل خود و در نتیجه بقای خویشتن باشد. ثبات و در مقابل آن تهدید امنیت یک کشور یا یک فرهنگ یکی از مهم‌ترین مسائل سیاسی و سیاست‌گذاری است که خود را در قالب روابط دیپلماتیک و ارتباطات بین‌المللی یا بین‌فرهنگی متجلی می‌سازد. یکی از ضرورت‌های مدیریت مرزها در کشورها، وجود چالش‌ها و تهدیدهایی است که از بیرون مرزها یا از فضای متعلق به دیگری به داخل کشور و قلمرو فرهنگ خود می‌تواند نفوذ کرده و بلکه هجوم آورد.

همسایگی که مبتنی بر درکی از مناسبات خود و دیگری است، می‌تواند در هر فرهنگی در قالب متن‌ها، نشانه‌ها و نمادهایی معنا دار شود. برای مثال در فرهنگ مسیحی، دستور انجیلی به همسایه‌ات همچون خودت عشق بورز (متی، ۲۲: ۳۹). پس از دستور عشق ورزیدن به خداوند یکی از تعالیم اخلاقی مسیح است. بر همین مبنای فیلسوف مسیحی دانمارکی سورن کرکه گور در رساله معجزات عشق، دستور دین مبنی بر محبت به همسایه را از انواع دیگر عشق و دوست داشتن دیگری متمایز می‌سازد. کرکه گور در مقام منتقد فرهنگ، الگویی از خود و دیگری را ترسیم می‌کند که در مقابل آنچه فرهنگ دنیوی و عرفی از یکسان‌انگاری‌های توده‌ای و تحقیرآمیز عرضه می‌دارد، می‌ایستد. او با توجه به برابری ذاتی انسان‌ها در پیشگاه خداوند، به تفاوت‌های ظاهری میان خود و دیگری به مثابه اعتبار یا عاریتی این جهانی می‌نگرد و در نتیجه فرمان الهی عشق ورزیدن به همسایه را همچون بازتنظیم مناسبات خود و دیگری می‌پندارد. همسایه از منظر کرکه گور با تدقیق در معنای لفظی کلمه در زبان لاتین که

از مجاورت آمده است، صرفاً فرد یا گروه یا قومی محسوب نمی‌شود که همنشینی مکانی و زمانی با من/ما دارد؛ مراد کرکه گور هر کس دیگری است که ملاقات می‌کنید، هر آدمی که از راه می‌رسد، هر که باشد، پس مراد از همسایه «هرکس» است، همگان. همسایه موکدا غریبه و حتی دشمن را هم دربرمی‌گیرد. (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۹)

کرکه گور بر مبنای این تصور از رابطه خود و دیگری است که محبت میان این دو قطب را که محور تماس یا ارتباط میان آن دو هم هست، به دو نوع تقسیم می‌کند: محبت نخست عشق آمیخته با تبعیض است که خود شامل دو نوع عشق جنسی (اروس) و دوستی (فیلیا) است و این همانی است که عموم به آن عشق (لاو) گویند. این محبتی است برخاسته از تمایلات نفسانی، احساسات و ابتلائات عاطفی و دستخوش تغییر و تحول است چه این که نفس آدمی منبع تغییرات و تحولات احساسی است. ویژگی مهم این نوع محبت یا به تعبیر دیگر رابطه خود و دیگری، ایجاد تمایز، تفاوت و تبعیض است. خود در حلقه تنگ ترجیح‌های خویش دیگری را محک می‌زند، انتخاب می‌کند و پس می‌زند. از منظر روانشناختی، خود در جستجوی خویشتن ایده‌آل یا مطلوب خود با نوعی فرافکنی با دیگری تماس می‌گیرد تا مگر نیمه گمشده وجود خویش را بیابد و آرام گیرد.

در مقابل کرکه گور با توجه به فرمان الهی مبنی بر عشق به همسایه، محبت ناشی از فرمان را نوعی از تماس میان خود و دیگری تلقی می‌کند که اساساً برابری خواه و مغایر تفاوت و تبعیض است. خودخواهی جای خود را به دیگری‌خواهی می‌دهد و در برابر دو نوع عشق پیشین، با عشق سومی سروکار داریم که در زبان یونانی بدان «آگاهیه» گویند. آگاهیه عشقی عاری از غرض و بالتبع نوعی ایثار است. آرزوی خالصانه و صادقانه بهروزی حقیقی و ابدی برای دیگری است. این محبت، نوعی تماس با دیگری است همچون تماس با خود آن طور که ما با خودمان فارغ از آگاهی نسبت به تفاوت‌های میان خود واقعی و خود آرمانی، روبرو می‌شویم، با دیگری نیز مواجه می‌شویم. در این معنی، تفاوت‌های میان خود و دیگری به کمترین حد ممکن می‌رسد و مرزهای میان این دو سپهر محو می‌گردد. البته باریک‌بینی کرکه گور مبنی بر درنیافتادن مسیحیت به دام برداشتی رمانتیک از این نوع تماس قابل توجه است. او مرگ را تنها عامل یکسان ساز و از بین برنده همه تفاوت‌ها می‌داند و در نتیجه در معنای مطلوب فرمان الهی معتقد است که همسایه خوب همسایه مرده است! در مقابل شاعران و عاشقان که ابژه عشق و محبت شان با ویژگی‌ها و امتیازهای خاص و برجسته شخصی متمایز می‌شوند، عشق ورزیدن به همسایه به معنای برابری است؛ رها کردن همه تمایزها و در نتیجه دوست داشتن همسایه‌ات است، هرچند تنها در مرگ است که

تمامی تمایزها محو خواهد شد و ترجیح با تمایز ارتباط دارد. (Kierkegaard, 1994: 74-75)

زیگموند فروید در کتاب خود با عنوان تمدن و ناخسندی‌های آن، صورت‌بندی دیگری از رابطه خود و دیگری بر مبنای همسایگی و عشق و محبت به همسایه ارایه می‌دهد. او با توجه به مسأله رشد فرهنگ و برساخت تمدن در جامعه بشری، به تنظیم رابطه خود و دیگری به مثابه خواسته‌ای متمدنانه می‌نگرد و در مقابل فرمان همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار، با نوعی حیرت از ضرورت این محبت، هدف آن و نحوه انجام آن می‌پرسد. فروید معتقد است عشق ورزیدن چیزی است ارزشمند برای خود که بی‌حساب خرجش نمی‌کند؛ وظایفی بر دوشش می‌نهد که برای انجام آن‌ها، قربانی‌هایی لازم است. زمانی که شخصی را دوست داریم، او باید به نحوی سزاوارش باشد. زمانی سزاوارش خواهد بود که بتواند در موارد مهم چنان شبیه من باشد که بتوانم خودم را در او دوست بدارم و زمانی سزاوارش خواهد بود که چندان کامل‌تر از من باشد که بتوانم ایده‌آلم از شخص خودم را در او دوست بدارم (فروید، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰). فروید در مورد غریبه با احتیاط بیشتری برخورد می‌کند و در قیاس با دوست و عزیزان خود، نوعی ترجیح‌انگاری را اعمال می‌سازد. در ادامه مسأله تماس با غریبه پیچیده‌تر می‌شود. «فرد بیگانه نه تنها در کل دوست داشتنی و سزاوار عشق نیست، بلکه بالعکس رواست که که طرف دشمنی و چه بسا نفرت من قرار گیرد. به نظر نمی‌رسد او ذره‌ای عشق نسبت به من داشته باشد او در هیچ چیز کوچکترین ملاحظه و مراعاتی در قبال من روا نمی‌دارد. اگر به سودش باشد ابایی ندارد از اینکه لطمه و زبانی به من وارد آورد... فقط اگر بتواند بدین راه حظ و لذتی ببرد، آنوقت بهیچ وجه ککاش هم نمی‌گزد که مرا مورد تمسخر قرار دهد، ناراحت‌کننده، به من بهتان زند، قدرتش را به رخم بکشد و هر چه او در این خصوص حس اطمینان بیشتری داشته باشد، هر چه من بی‌یاورتر باشم، لاجرم بجاست که هر چه بیشتر متوقع چنین رفتاری از او در قبال خودم باشم.» (فروید، ۱۳۸۲: ۷۰-۷۱)

فروید در کنار مکانیسم جذب که می‌تواند زمینه ترجمه دیگری به زبان خودی را فراهم آورد، بر مکانیسم دفع تأکید می‌ورزد. وجود سوبه ناخودآگاه هر رابطه، خواب استمرار تماس را آشفته می‌سازد. از آن جا که انسان اساساً موجودی نرم خو و رؤوف نیست، مثلاً زمانی که مورد هجمه و تعارض قرار می‌گیرد، به دفاع بر می‌خیزد، سهم قدرتمند میل به پرخاشگری را باید به حساب آورد. پس از این منظر، همسایه تنها در حکم یاور و ابژه جنسی بالقوه‌ای نیست، بالعکس عاملی است که فرد را وسوسه می‌کند تا میل پرخاشگری خود را سر او خالی کند، بی‌هیچ اجر و دستمزدی نیروی کار او را استثمار کند، بی‌رضایت‌اش از او استفاده جنسی برد، خود را در مقام

مالک دارایی‌های او بنشانند، به او رنج و درد برسانند، شکنجه اش کند و بکشدش؛ انسان گرگ انسان است (Homo Homini Lupus). (فروید، ۱۳۸۲: ۷۳)

تاریخ بشر سرشار از مصادیق بروز پرخاشگری بی‌رحمانه خود علیه دیگری است. تحت شرایط مناسب یعنی در غیاب نیروهای روانی ستیهنده، پرخاشگری حتی به نحو خود بخود هم تجلی می‌یابد و نقاب از رخ انسان بعنوان درنده‌ای وحشی برمی‌کشد. جنایات مهاجرت قومی، حمله مغول‌ها، فتح اورشلیم بدست صلیبیون متعصب، جنگ‌های جهانی اول و دوم نمونه‌هایی هستند که فروید بعنوان گواه تاریخی مکانیسم دفع بیان می‌کند (فروید، ۱۳۸۲: ۷۳). درنهایت، پرخاشگری چه از ناحیه خود و چه از ناحیه دیگری عاملی است که می‌تواند رابطه خود و دیگری را دچار آسیب کند و تقابل میان این دو را تبدیل به آنتاگونیسم سازد. در این معنی، مرزهای میان خود و دیگری به شدت پررنگ می‌شود و به تعبیر فروید جامعه متمدن به لحاظ همین دشمنی بنیادین آدمیان با یکدیگر مدام در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. در این میان اما فرهنگ کوشش می‌کند تا تقابل آنتاگونیستی را به تقابلی طیفی و اشتدادی تبدیل کند. این امر از طریق همسان سازی‌ها و ایجاد روابط دوستانه فارغ از غایت، محدودساختن حیات جنسی و نیز در قالب فرمان آرمانی دوست داشتن همسایه همچون خود صورت می‌گیرد. درنهایت، طیفی شدن تقابل آنتاگونیستی خود و دیگری منجر به تراوایی شدن مرزهای میان دو قطب و ممانعت از بروز بحران در رابطه است. ضدیت و ستیز ضرورتاً به معنای دشمنی نیست، بلکه می‌تواند بعنوان عزیمتگاهی برای دشمنی مورد سوءاستفاده قرار گیرد و در نتیجه باید به کمک فرهنگ و درحقیقت سیاست فرهنگی کنترل و بلکه محدود شود.

بنا به اصول نشانه‌شناسی فرهنگی، شکل‌گیری یک فرهنگ در تقابل با نه-فرهنگ یا طبیعت یا فضای بیرون صورت می‌گیرد؛ البته که در سیاست همسایگی نمی‌توان «مزیت حلقه فرهنگی کوچک‌تری را که بنا به حکم غریزه گریزگاهی به جانب دشمنی با برون ایستادگان از این حلقه ناچیز شمرد» (فروید، ۱۳۸۲: ۷۶). اما به هر ترتیب، قوام یک فرهنگ مبتنی بر روابط اجتماعی پرمحبت میان انسان‌ها یا اعضای هم فرهنگ، مادامی است که دیگرانی بعنوان تجلی پرخاشگری آن‌ها بیرون از فرهنگ باقی بمانند. این موضوع در قالب خود-توصیف‌گری یا خود-الگویی است که هر فرهنگ از خود ایجاد و تعریف می‌کند با توجه به نظریات کرکه گور و فروید بعنوان مصادیق نظروریزی در باب همسایگی و فرهنگ آن، می‌توان دو سنخ خود-الگو را از هم تفکیک کرد.

نخست، فرهنگی که خود را فضای منحصر به فردی تلقی می‌کند و در تقابل با نه-فرهنگ نشان دار می‌شود. نه-فرهنگی که خارج از مرزهای فرهنگ است و چیزی که آن بیرون هست،

صرفاً یک آشوب است. آنچه که در مدل سنتی استعمار در رابطه میان کشور استعمارگر و کشورهای مستعمره شاهد بوده ایم، مبتنی بر این مدل است. تقابل خود و دیگری در این مدل، آنتاگونیستی است و عدم وجود فضای میانی که نقش پل ارتباطی را ایفا کند و امکان تماس میان دو سپهر متفاوت را با یکدیگر برقرار سازد، رابطه را فاجعه بار یا فضا را بحرانی می‌سازد. بنابراین، سیاست همسایگی در این مدل، نوعی رابطه مداخله جویانه و کنترلی است که به تشدید تمایزهای فرهنگی میان خود و دیگری می‌انجامد. برای مثال، آنچه که در ایالات متحده آمریکا در زمانه مداخلات این کشور در امریکای لاتین بویژه در کشورهایی نظیر نیکاراگوئه و کوبا یا مورد اخیر ریاست جمهوری دونالد ترامپ در رابطه با کشور مکزیک شاهد بوده ایم، مبتنی بر این مدل است. در مورد اخیر، ترامپ با هدف اعلامی پیشگیری از مهاجرت غیرقانونی به ایالات متحده آمریکا، در ۲۵ ژانویه ۲۰۱۷ ساخت دیوار بزرگ و مستحکم مرزی را آغاز کرد. درحقیقت دیوار نماد مرزهای غیرقابل عبور و غیرتراوایی است که میان دو همسایه، حاکی از تقابلی آنتاگونیستی و آن پرخاشگری است که در نسبت با همسایه یا دیگری در مقام شیء آزاردهنده و مزاحم اعمال می‌شود.

خود-الگوی فرهنگی نخست همسایه را به یک تهدید تقلیل می‌دهد و در نتیجه اگر سیاست فرهنگی همسایگی هم وضع و اجرا می‌کند، مبتنی بر این پیش فرض است. به تعبیر اسلاوی ژیزک فیلسوف اسلاونیایی، حاصل چنین سیاستی، خشونت نمادین یا زبانی است. این پیامد تصور رایجی که درباره زبان و نظم نمادین وجود دارد و آن را واسطه آشتی و میانجیگری، و وسیله همزیستی مسالمت‌آمیز می‌داند، دچار مشکل می‌کند؛ اما همان گونه که هگل معتقد بود، نفس فروکاستن هر چیز به نماد که معادل مرگ و نابودی آن چیز است، در دل خود آستن خشونت است. زبان امر نامگذاری شده را ساده می‌کند و آن را به یک ویژگی واحد فرو می‌کاهد. امر مورد بحث را تکه پاره می‌کند و با از بین بردن یکپارچگی ارگانیک آن، برای اجزا و خواص آن استقلال قائل می‌شود. مثلاً زمانی که کارگران نسبت به بهره‌کشی از خویش اعتراض دارند، اعتراض شان یک واقعیت ساده نیست، بلکه تجربه‌ای است که از تنگنای واقعی خودشان دارند و از طریق زبان معنادار شده است. وقتی با صحنه جمعیتی خشمگین سروکار داریم که سرگرم حمله به ساختمان‌ها و خودروها و آتش زدنشان هستند، هرگز نباید پارچه نوشته‌هایی را که حمل می‌کنند و واژه‌هایی که قوام بخش و توجیه‌کننده اقدامات آنان است فراموش کنیم. (ژیزک، ۱۳۸۹: ۶۷-۷۶)

با بازگشت به نظریه سپهرنشانه‌ای، می‌توان به اندیشه لوتمان درباره مکانیسم مرزها در ارتباط فضای داخل با بیرون رجوع کرد و از تأکید وی بر این مکانیسم ارتباطی، خودالگوی فرهنگی

دیگری را استخراج کرد. تصویری از فضایی کلی که ساکنان و اعضایش انواع و اقسام فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها هستند و از این رو هر توصیف و تحلیلی وابسته با بافتار و منظری است که محقق اتخاذ می‌کند؛ یعنی منظری از درون یک فرهنگ مشخص که بیرون از آن فرهنگ‌های دیگری قرار دارد. چیزی که از منظری درونی و داخلی به نظر بیگانه، غریبه و متعلق به دنیای ناشناخته می‌رسد، از موضع یک مشاهده گر خارجی می‌تواند بعنوان حاشیه یا یک لایه نشانه‌شناختی پیرامونی قلمداد شود. بنابراین، این که مرز یک فرهنگ مفروض کجا قرار بگیرد، وابسته به موضع مشاهده گر است. این نسبی شدن مرز در اندیشه لوتمان راه را برای طیفی و اشتدادی شدن تقابل بنیادین میان فرهنگ و نه-فرهنگ می‌گشاید. بر این مبناست که می‌توان از سیاست چندفرهنگ گرایی، سیاست فرهنگی تفاوت یا رویکرد پسااستعماری به رابطه میان خود و دیگری سخن گفت.

شکل گیری دهکده جهانی بواسطه ارتباطات جمعی و اجتماعی رسانه‌های جدید زمینه جابجایی مرزهای میان سپهرهای فرهنگی متفاوت را فراهم آورده است. ژیتک (۱۳۸۹: ۶۸) در تحلیل خود از اعتراض مسلمانان جهان به انتشار کاریکاتورهای دانمارکی از پیامبر اسلام (ص) به این وجه نه چندان اعتناشده از واقعیت اشاره می‌کند و معتقد است، تعبیر همسایه را دیگر نمی‌توان به معنای سنتی خود صرفا دایر مدار جغرافیا و مرز مشترک جغرافیایی قلمداد کرد، بلکه دهکده جهانی باعث شده است تا چیزی که در یک روزنامه گمنام دانمارکی چاپ می‌شود، خشم مردم را در کشورهای دور از دانمارک برانگیزد. گویی دانمارک با سوریه، پاکستان، مصر، عراق، لبنان و اندونزی برآستی همسایه است. در این معنا، اگر همسایه همان دیگری باشد که برهم زننده توازن زندگی ماست چون محل آشوب و عدم سازماندهی است، وقتی بیش از حد نزدیک می‌شود می‌تواند منجر به واکنشی پرخاشگرانه شود.

با توجه به این واقعیت جدید از همسایگی و به عبارت دیگر از رابطه خود و دیگری در بافتار جامعه جهانی یا دهکده جهانی، بیش از پیش می‌توان از طیفی شدن تقابل‌ها سخن گفت. آنچه که در معنای سنتی همسایگی، همسایه ما محسوب نمی‌شود، بواسطه ارتباطات اجتماعی می‌تواند وارد میدان رابطه خود و دیگری شود و تبدیل به یکی از دیگری‌هایی شود که در حکم همسایه ما شامل حال محبت ناشی از فرمان الهی باشد.

در الگوی دوم از فرهنگ و رابطه بینا فرهنگی ما با یک خود و یک دیگری سروکار نداریم بلکه می‌توان با حرکت از کرانه‌های طیف به میانه‌ها یا مناطق میانی و پل‌های ارتباطی دست به نوعی تیپولوژی یا سنخ‌شناسی فرهنگی زد. اگر در مدل نخست، تأکید بر پرخاشگری بعنوان مکانیسم دفع است، در مدل دوم، مکانیسم‌های جذب فعال می‌شوند و بنا به قرائت کرکه گور از انجیل

می‌توان محبت ناشی از فرمان را یکی از مکانیسم‌های جذب تلقی کرد. اگر در مدل نخست با یک خود یکدست و خودشیفته سروکار داریم، در مدل دوم، خود چندپاره است: خود نزدیک و خود دور. هر چه که از هسته بعنوان جایگاه هنجارهای مستقر دور می‌شویم، به فضاهایی ورود می‌کنیم که همچنان می‌توانند خودی محسوب شوند هرچند چندان از هنجارهای مستقر مرکزی تبعیت نکنند. دیگری نیز می‌تواند چنین نسبی شود: دیگری نزدیک و دیگری دور؛ بسته به موقعیت مشاهده‌گر/تحلیل‌گر، خود دور می‌تواند جایگاه دیگری نزدیک باشد و یا بالعکس. در این معناست که با رجوع به فرهنگ اسلامی خود و مثلاً متن مقدس قرآن کریم، می‌توان از طیف دور و نزدیک بهره برد: *وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَأُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا* (قرآن کریم، ۴: ۳۶). خداوند فرمان احسان به همسایه را نه بصورت کلی همسایه، بلکه به تعبیری با ملاحظه رابطه فرهنگی خود و دیگری و پدیداری چون فرهنگ همسایگی، به همسایه نزدیک یا دیگری نزدیک و همسایه دور یا دیگری دور صادر فرموده است. در روایات اسلامی نیز می‌توان به این حدیث از پیامبر اسلام (ص) اشاره کرد که می‌فرماید: *(الْجِيرَانُ ثَلَاثَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ لَهُ ثَلَاثَةٌ حَقُّوهُ حَقُّ الْإِسْلَامِ وَحَقُّ الْجَوَارِ وَحَقُّ الْقَرَابَةِ وَ مِنْهُمْ لَهُ حَقُّ الْإِسْلَامِ وَ حَقُّ الْجَوَارِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ حَقٌّ وَاحِدٌ الْكَافِرُ لَهُ حَقُّ الْجَوَارِ)*. همسایه‌ها سه دسته هستند: ۱- برخی از ایشان کسانی هستند که سه حق دارند: حق اسلام و حق همسایگی و حق خویشاوندی ۲- و بعضی دیگر دو حق دارند: حق اسلام و حق همسایگی ۳- و بعضی دیگر یک حق دارند: کافر که تنها حق همسایگی دارد. (نیشابوری، ۱۳۶۶)

بر مبنای مدل دوم است که می‌توان تغییر سیاست فرهنگی همسایگی را مثلاً در رابطه بین جمهوری اسلامی ایران و کشور همسایه خود یعنی عراق در طول دهه‌های پس از انقلاب اسلامی ملاحظه کرد. عراق بعنوان کشوری که بطور رسمی به ایران حمله نظامی کرد، می‌توانست نقش همان همسایه مزاحمی داشته باشد که باید از شر آزارش در امان بود. بازنمود عراقی در فرهنگ ایران، مثلاً در فرم ادبیات و سینما بعنوان دشمن بیش از هر چیز بازنمود مدل اول از تعریف و خود-توصیف‌گری است که فرهنگ ایرانی از خود داشته است. کمتر فرم ادبی یا سینمایی می‌توان برشمرد که روایی باشد و روایت از منظر عراقی تعریف شود. به تدریج با پایان جنگ تحمیلی و دستورکار قرار گرفتن سیاست تنش‌زدایی در منطقه، رابطه خود و دیگری میان ایران و عراق وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. از زاویه دید خود، ایرانی‌ها بدنبال مناطق میانی جهت ارتباط هستند و وجود شیعیان عراقی و عتبات عالیات بویژه حرم شریف حضرت علی (ع) در نجف اشرف و حرم

مطهر امام حسین (ع) در کربلا می‌تواند در حکم همان پل‌های ارتباطی یا مناطق میانی باشد که تقابل آنتاگونیستی حکومت‌ها را به تقابلی طیفی و اشتدادی تبدیل کند. پدیدار زیارت اربعین و کنش پیاده روی که اخیراً بعنوان مناسکی شیعی در میان ایرانیان و عراقی‌ها رواج یافته است، فضای پیرامونی دیگری است. اربعین زمینه مناسبی برای ترجمه فرهنگی زبان غیر یا دیگری به زبان خودی و بعلاوه خودی‌سازی عناصر متعلق به فضای دیگری است به‌گونه‌ای که دیگر نمی‌توان در این فضا از غیریت سخن به میان آورد، بلکه آنچه که شاهد آن هستیم تعامل و تقابل خود نزدیک و خود دور است.

نتیجه‌گیری

همسایگی را می‌توان بر مبنای فهم مناسبات میان خود و دیگری بعنوان شکلی از روابط بینافرهنگی مورد ملاحظه قرار داد. در این معنی، تقابل یا تعامل میان دو همسایه یا کشورها و فرهنگ‌های هم‌مرز یکی از موضوعات محوری نشانه‌شناسی فرهنگ است که بدنبال همبستگی میان نظام‌های نشانه‌ای مختلف درون و بیرون فرهنگ‌ها است. هر فرهنگ از خویشتن مطلوب خود، خود-توصیف‌گری یا خود-الگویی عرضه می‌دارد که در یک حالت در تقابل محض با بیرون از خود بعنوان فضای آشوب، نابسامانی بربریسیم قرار می‌گیرد؛ و در نتیجه خود صاحب فرهنگ، تمدن، نظم و سامان معرفی می‌شود. در حالت دوم، تقابل آنتاگونیستی میان خود و دیگری، تبدیل به تقابلی طیفی و اشتدادی می‌گردد و این بار نه با یک خود یک دست و یک دیگری یکپارچه، بلکه با طیفی از خودها و دیگری‌ها مواجه‌ایم. در این معنا، دیگر فضای بیرون از سپهرنشانه‌ای خود نانشانه نامتن و نه-فرهنگ نیست، بلکه فضای فرافرهنگ، فضای فرهنگی متعلق به فرهنگ دیگری است که می‌تواند با فرهنگ خودی مرزهای مشترک و لایه‌ها یا مناطق تراوایی داشته باشد؛ مناطقی که همچون غشا در سلول می‌توانند زمینه ارتباط درون با بیرون و بالعکس و در واقع زمینه ارتباط یا تماس میان دو فرهنگ متفاوت اما همسایه را فراهم آورند. سیاست همسایگی بعنوان یک مصداق برجسته از سیاست فرهنگی مبتنی بر تقابل یا تعامل میان فرهنگ‌ها در زمینه و زمانه ما، نیازمند بازتنظیم مناسبات میان خود و دیگری است، بدین ترتیب که مبتنی بر حفظ و بقای فرهنگ خودی، از یک سو به سوی شناسایی و بازشناسایی تفاوت خود و دیگری حرکت کرده و از سوی دیگر به سمت بازتنظیم الگوی رفتاری خود و دیگری مبتنی بر تقویت مرزها یا لایه‌های پیرامونی میان دو سپهر متفاوت و توجه به نقش موثر خود دور و دیگری نزدیک در ایجاد تعادل میان آن دو سپهر رفته تا سرانجام تنش میان دو فرهنگ متفاوت را به حداقل برساند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
کتاب مقدس انجیل
پوسنر، رولان (۱۳۹۰). اهداف اصلی نشانه‌شناسی فرهنگی، ترجمه: شهناز شاه طوسی، در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران: نشر علم.
حکمت‌نژاد، ناصر؛ رضایی، محمدعلی (۱۳۹۴). «تحلیل عملکرد سیاست همسایگی اتحادیه اروپا: مطالعه موردی اوکراین»، پژوهشنامه ایرانی سیاست بین‌الملل، سال سوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۴۹-۷۱.
دوورژه، موریس (۱۳۵۱). اصول علم سیاست. ترجمه: ابوالفضل قاضی، تهران: انتشارات سهامی کتاب‌های جیبی.
ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۹). پنج نگاه زیرچشمی خشونت، ترجمه: علیرضا پاکنهاد، تهران: نشر نی.
سونسون، گوران (۱۳۹۰). «خود دیگری را می‌بیند: معنای دیگری در نشانه‌شناسی فرهنگی»، ترجمه: تینا امراللهی، در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران: نشر علم.
فروید، زیگموند (۱۳۸۲). تمدن و ناخسندی‌های آن، ترجمه: امید مهرگان، تهران: انتشارات گام نو.
کاپوتو، جان دی (۱۳۸۹). چگونه کرکه گور بخوانیم، ترجمه: صالح نجفی، تهران: انتشارات رخداد نو.
لوتمان، یوری (۱۳۹۰). «درباره سپهر نشانه‌ای»، ترجمه: فرناز کاکه خانی، در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران: نشر علم.
لوتمان، یوری (۱۳۹۷). فرهنگ و انفجار، ترجمه: نیلوفر آقاابراهیمی، تهران: انتشارات تمدن علمی.
لوتمان، یوری؛ اوسپنسکی، باریس (۱۳۹۰). «درباب سازوکار نشانه‌شناختی»، ترجمه: فرزانه سجودی، در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران: نشر علم.
نیشابوری، فتال (۱۳۶۶). روضه الواعظین، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.

Kierkegaard, Søren (1994). *Works of Love*, trans. Howard Hong, New York: Harper.

Lotman, Juri (1970). Статьи по типологии культуры [Studies in the Typology of Culture], Eng. trans. of Intro.: 'Culture and Information', trans. S. White, dispositio: *Revista hispánica de semiótica literaria* 1/3 (1976): 213-5.

Lotman, Juri (1984). O semiósphere; Eng. trans.: "On the Semiospher", trans. W. Clark, *sign systems studies* 33/1 (2005): 205-29.

Monticelli, Daniele (2008). *Wholeness and its Remainers: Theoretical Procedures of Totalization and Detotalization in Semiotics, Philosophy and Politics*, Tartu University Press.

Ponzo, Augusto (2009). "Sign, Dialogue, and Alterity", *Semiotica* 173. 1/4.

Sonesson, Göran (2001). "Bridging Nature and Culture in Cultural Semiotics", in *Bridging Nature and Culture. Proceedings of the Sixth International Congress of the IASS*, Guadalajara, Mexico, July, 13-19, 1997.