



## Over-determined Image of the West in First Iranian Travelogues

Arash Heydari<sup>1</sup>, Alireza Khodaei<sup>2</sup>

Received: May. 25, 2019; Accepted: Sep. 23, 2019

### Extended Abstract

Our concern is with the image of the west in the first Iranian travelogues. How Elements which shape the west image in these travelogues are assembled? Where is their origin? How they interact with each other and were narrated? The contemporary image of the west is an over-determined and dreamlike image-narration. By relying on concepts such as over determination, different histories, elements, and moments, we try to suggest an interpretation about the structure of west narration in primary Iranian travelogues. Our research suggests the idea of the west, in mystical and Sufi doctrine, represents a sequence of association: material-body-darkness-descend-temptation-guilt-accident. The idea of the east associates the opposite side of sequence: spirit-gust-light-ascend-certainty-virtue-essence. These sequences of associations are preconditions of visibility which the first travelogues experience the geopolitical west. Our research about the origins of the narrative structure of travelogues about the west suggests that synthesis of the colonial and the mystical thoughts create a special narration about the east-west relation. East is the ascending arc and west is the descending arc. This image of east-west relation is one of the main assumptions of orientalism.

*Keywords:* Over-determination, imagination, west-east, desire

---

1. Assistant Professor, Department of cultural studies, Faculty of human sciences, University of Science and Culture, Tehran, Iran (Corresponding Author)

✉ [arash.heydari@usc.ac.ir](mailto:arash.heydari@usc.ac.ir)

2. M.A Graduated, Department of cultural studies, Faculty of human sciences, University of Science and Culture, Tehran, Iran

✉ [ali.reza.khodaei.a.g@gmail.com](mailto:ali.reza.khodaei.a.g@gmail.com)



## INTRODUCTION

Our concern is with the image of the west in the first Iranian travelogue. How Elements which shape the west image in these travelogues are assembled? Where is their origin? How they interact with together and were narrated?

As a form of narration or as a structure of imagination, the writings of travelers about the west are not written based on an empty mind. Subjective dispositions to experience the west, such as prejudices, are preconditions of the possibility of these narrations. These prejudices are socio-historical contexts and systematic imagination which makes new experiences and also makes a meaningful and organized narration. Paradoxical and different elements assembled as a unified and meaningful narration. West is created as a bipolar narration in Iranian imagination: west as the place of darkness and decay in one hand and west as a heavenly civilized place on the other hand. This bipolar narration is constructed historically and being reproduced until now. There is a clash between these two main poles of narrating the west. The opposite sides of these narrations try to make their image as hegemonic discourse. What is visible for us is the battlefield of narrators but what is invisible is the conditions of possibility of these narrations. How and when these narrations are formed?

## PURPOSE

Our present image of the west is over-determined. We narrate the west based on special and singular desiring mechanism, a feeling interwoven between love and hate, guilty and redemptive, heavenly, and hell. The origin and the logic of This over-determined image is our main concern. We try to decompose this image in its elements and understand the underlying logic of the narration structure. What elements, spring from where, and how are assembled to create the narration of the west historically. Our task is to analyze the assumptions and prejudices upon which the image of the west is based.

## THEORETICAL FRAMEWORK AND METHODOLOGICAL IMPLICATIONS

Over-determination is our central concept. This concept is used by Freud in his work about dreams. This concept used by Althusser for describing the paradoxes of structure in the historical moment. Based on the Freudian approach dream is a condensed image. What we see in manifest content is less than the latent content of the dream. The task of a dream interpreter is to show how and why the latent convert to a manifest content in an over-determined image. Different elements

spring from different histories and memory locations and by dream-work functions are reconstructed as a unified image-narration. This image-narration is paradoxical but manifests itself as a unified and integrated narration. Shared associations of these different elements-from different histories- put them together, in other words, these elements have an elective affinity.

Present research tries to; firstly, decompose the unified image in its element, just like what Freud did in the interpretation of dream. These elements are historical prejudices which shaped around a signifier: The west. Secondly, these materials, such as historical narrations, and their condensation will be discussed. Our task cannot be accomplished simply by describing a historical context or subjective orientations toward the west. Our question is to be answered upon the mechanism of assemblage and different repetition-reconstruction of the past. Our material is the theosophical tales, as the elements, and the writings of travelers as the moment of narration.

## RESULT

Over-determined image of the west springs from theosophical narrations but is not as same as them. This image-narration is an emergent property. The new reconstruction of mystical tales about east-west (as symbolic places) which represents light-darkness has an associative shifting in travelogues tales about the west. Symbolic west (as the place of decay and darkness) imposes itself to geopolitical west. In another word, geopolitical-cultural west is understood and interpreted based on theosophical prejudices and symbolic tales about the east-west dualism.

The idea of the west, in mystical and Sufi doctrine, represents a sequence of association: material-body-darkness-descend-temptation-guilt-accident. The idea of the east associates the opposite side of sequence: spirit-gust-light-ascend-certainty-virtue-essence. These sequences of associations are those preconditions of visibility which the first travelogues experience the geopolitical west. Geopolitical and cultural west emerged through the shadow of symbolic-mystical west. This process creates a narration which is the repetition of associations but in a new formation. This new formation abducts the past elements but has discontinuity with the order of elements in the past mystical-symbolic tales. The west as a mystical-theosophical geography has connotations that instilled in the understanding of geopolitical-cultural west. Bodily-material aspects of the west in symbolic tales created a special economy of desire which jumps into new formation of the west in first travelogue narrations. The Erotic, bodily and, enjoyment in one hand and the inferior, dark and humiliating aspects. One the other hand assembled and creates a narration. In



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract

some narrations, enjoyment and heavenly aspects are dominated and in another image of the darkness and degeneration. In any way, this twofold image created a bipolar and ambivalent desire encounter with the west.

## DISCUSSION

Our research about the origins of the narrative structure of travelogues about the west suggests that synthesis of the colonial and the mystical thoughts create a special narration about the east-west relation. East is the ascending arc and west is the descending arc. This image of east-west relation is one of the main assumptions of orientalism.

## CONCLUSION

Our analysis of the assumptions and prejudices underlying the idea-image of the west reaches to the conclusion that, although it is the subject of different narrations, the structure of the image-idea of the west is a new emergence of theosophical and mystical tales of east-west in Iranian Sufism. This mode of emergence is a new one not an indifferent repetition of the past. This image fulfills colonial desires not just for colonizers but also for colonized. Making the east as the origin of spirit has another meaning: the east does not have a history because it does not have the material. In another way making the west as a site of materiality and bodily emergence leads to phantasmagorical encounters.

## NOVELTY

The novelty of present research is in its immanent understanding of the historical context. There are a lot of texts researching about the representation of the west in Iranian mentality, but most of them are transcendental interpretations. Most of previous researches in this field tried to show there are deficit and absence of knowledge in understanding the west, but our research emphasis on the positivity of imagination not just negativity of the reason. How historical elements of the past make something possible. Our research simultaneously focused on the genealogical trends and practical effects of the narration.



## BIBLIOGRAPHY

- Abbasi Dakani, P. (2001). *Šarh-e qese-ye ghurbat-e gharbi-ye Suhurvardi*. Tehran, Iran: Tandis.
- Abu Ali Sina (1941). Resāle-ye me'rājiye; Az āsār-e hakim-e bāre' hojat al-hag Abu Ali Sina [Essay of m'erājiye]. *Journal of Armagān*. 22(118), 25-36.
- Adibi, M., Tavasoli Rokn Abadi, M., & Taqavi, M. (2018). Representation of the West in Motahari's political discourse on the basis of the post-colonial approach. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 10(4), 23-51. doi: 10.22035/ISIH.2018.287
- Althusser, L., & Balibar, É. (1979). *Reading Capital* (B. Brewster, Trans.). London & New York: VERSO.
- Althusser, L. (2005). *For Marx* (B. Brewster, Trans.). London & New York: VERSO.
- Althusser, L. (2009). *Ide'oloži va sāz-o barghā-ye ide'oložik-e dowlat* (R. Sadrara, Trans.). Tehran, Iran: Češme.
- Corbin, H. (2003). *Ravābet-e Ešraq va falsafe-ye Iran-e bāstān* (Abd al-Muhammad Ruhbaxšan, Trans.). Tehran, Iran: Mu'assisah-ye Pažuheši-ye hekmat va falsafe-ye Iran.
- Corbin, H. (2008). *Ensān-e nowrāni dar tasavvof-e Irani* (F. Javaherini, Trans.) Tehran, Iran: Āmuzegar-e xerad.
- Corbin, H. (2011). *Ma'bad va mokašefe* ('Enšaallah Rahmati trans.). Tehran, Iran: Sufia.
- Deleuze, Gilles (2010). *Foucault* (Sarxoš, N., jahandide, A. Trans.) Tehran, Iran: Ney.
- Etesam ol-molk (1972). *Safar nāmah-ye Khanlar Khan 'Etesam al-molk* (Manučehr Mahmudi ed.). Tehran, Iran: Manučehr Mahmudi.
- 'Ezz ed-Dowle Saloor, A. (1995). *Safar nāmah-ye Abdol-Samad Mirza 'Ezz ed-Dowle Saloor be Urupā* (Mas'ud Saloor ed.). Tehran, Iran: Namak.
- Freud, Sigmund (1382/2003). *Kārkard-e ro'ya* (Yahya Emami trans.) *Journal of Arghanoon*. 21, 211-224.
- Garmrudi, M. (1968). *Safar nāmah-ye Mirza Fattah Khan Garmrudi be Urupā dar zamān-e Muhammad Šāh-e Qajar* (Fath al-Din Fattahi ed.). Tehran, Iran: Bank-e Bāzargāni.
- Ghanoon Parvar, M. (2017). *Dar Āyine-ye Irani: Tasvir-e gharb va gharbiha dar dastan-e Irani*. (Mehdi Najafzade trans.) Tehran, Iran: Tisa.
- Ghazzali, A. (1985). *Meškāt al-anwār* (Sadegh Ayinevand trans.) Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Hairi, A. (2015). *Nuxustin ruyaruyiha-ye andišegarān-e Iran bā du ruye-e tamaddun-e burzhuvāzi-e gharb*. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Heydari, A., Nasiri, H. (2015). *Mas'ale-ye Althusser*. Tehran, Iran: Tisa.
- Khajeh Sarvari, Gh., Samim, R., & Kakavand, R. (2016). Typology of the encounter of Iranian intellectuals and elites with the Western civilization. *Journal of Iranian Cultural Research*, 9(2), 131-158. doi: 10.22035/IJCR.2016.310



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract



- Macherey, P. (2006). *A theory of literary production*. London: Routledge.
- Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: theories of the self from Freud to Haraway*. Australia: Allen & Unwin.
- Marx, K., & Engels, F. (2005). *Darbāre-ye Takāmol-e Mādi-ye Tārix; 2 resale va 28 nāme* (Kh., Parsa, Trans.). Tehran, Iran: Digar.
- Mirza Abu Taleb Khan Isfanhani (1973). *Masir-e Tālebi, yā Safar nāmāh-ye Mirza Abu Talib Khan* (H. Khadivjam, Ed.). Tehran, Iran: Šerkat-e Sahāmi-i Ketābh-ye Jibi.
- Mirzae-i, H., & Parvin, A. (2010). Representation of the others, position of the West in travelogues from Iranian Constitutional revolution era. *Journal of Iranian Cultural Research*, 3(3), 75-105. doi: 10.7508/IJCR.2010.09.003
- Muhammad Karim Khan Kermani (1969). *Risalah-ye Nasiriyah dar tahqiq-i ma'ad-e jesmani*. Kerman, Iran: Farhang va Honar.
- Musavi, S., & Dorudi, M. (2015). Critical attitude on post-colonial studies and its approaches. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 5(1), 73-39. doi: 10.7508/ISIH.2014.17.003
- Nasaj, H., & Sultani, M (2017). Architecture Reading from the Political Thoughts' Perspective. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 9(2), 84-57. doi: 10.22631/ISIH.2017.251
- Pirnajm al-din, H., Marandi, M., & Adeli, M. (1389/2010). Ornithological discourses on representation of Iran in Western media. *Journal Iranian Cultural Research*, 3(2), 83-100. doi: 10.7508/IJCR.2010.10.004
- Pirzade Nae'ini, M. (1963). *Safar nāmāh-ye Haji Pirzade* (H. Farmanfarma'iyān, Ed.). Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Rahmani, G. (2008). *Falsafe-ye erfāni-ye Plotinus* [Philosophy of Plotinus]. Tehran, Iran: Safine.
- Riza Quli Mirza Qajar (1967). *Safar nāmāh-ye Riza Quli Mirza Nayib al-Iyalah Navāh-ye Fath'Ali Shah* (A. Farmanfarma'i Qajar, Ed.). Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Shirazi, A. (1985). *Hayrat Nāmāh: safar nāmāh-ye Mirza Abu al-Hasan Khan Ilchi be London* (H. Mursalvand, Ed.). Tehran, Iran: Mu'assisah-ye Xadamat'i Farhangi-ye Rasa.
- Shirazi, M. (1968). *Safar nāmāh-ye Mirza Salih Širazi* (R. Isma'il. Ed.). Tehran, Iran: Rowzan.
- Shushtari, M. (1984). *Tuhfat al-'alam va zayl al-tuhfah* (Samad Muvahhid ed.). Tehran, Iran: Tahuri.
- Suhrevardi, Sh. (1993). *Majmu'eh-ye mosanafāt-e Šayx-e išraq* (H. Nasr, Ed.; Vol.3). Tehran, Iran: Mu'assese-ye Motāle'āt va Tahghighāt-e Farhangi.
- Sutude, M. (1974). *Hodud al-ālam men al-mašreg el al-maghreb*. Tehran, Iran: Bonyad-e Farhangi-e Irani.
- Tavakoli-Targhi, M. (2016). *Tajadod-e bumi va bāzandiši-e tārixi*. Toronto, Canada: Ketab-e Iran Namag.
- Tusi, M. (2003). *Ajā'ib al-maxluqat wa-gharā'ib al-mowjudāt* (M. Sotoode ed.). Tehran, Iran: Elmi va Farhangi.



## تصویر چندوجهی غرب در نخستین سفرنامه‌های ایرانیان

آرش حیدری<sup>۱</sup>، علیرضا خدایی<sup>۲</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۱

### چکیده

پژوهش حاضر که با هدف فهم عناصر تصویر غرب در نخستین سفرنامه‌های ایرانی نوشته شده است، بر آن است که تصویر غرب را با منطقی‌رؤیاگون و دارای تعین چندوجهی درک کند. لویی آلتوسر، تعین چندوجهی، که مفهومی در روانکاوی فرویدی است را برای تبیین ساخت پیچیده، غیرخطی و غیرذاتی‌رخدادهای تاریخی بکار گرفت. این مفهوم نشان می‌دهد که ساخت پدیده‌های تاریخی از انباشت تاریخ‌های گاهاً متفاوت و متضاد در لحظه‌ای معین شکل گرفته است. از این رو، با کمک این مفهوم تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که غرب در نخستین سفرنامه‌های ایرانیان چگونه به تصویر کشیده شده و چه نسبتی با تصویر غرب در داستان‌های تمثیلی برقرار کرده است. تصویر غرب، همچون تجلی مادیت و تاریکی، و شرق، همچون جایگاه نور و معنویت، در ادبیات عرفانی ساخته می‌شود و با جایگشتش به نخستین سفرنامه‌های ایرانیان درباره غرب، ترکیب‌بندی جدیدی پدید می‌آورد. در این مقاله با به‌کارگیری روش مطالعه تاریخی و اسنادی نشان داده‌ایم که تصویر غرب چگونه به‌طور هم‌زمان، دوگانه جان‌والا-تن‌لذت‌جو را در یک تصویر یگانه حفظ، و سیاست‌های میل‌ورزی خاص خود را تولید و توزیع می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تعین چندوجهی، تصویر غرب، میل‌ورزی

۱. استایار مطالعات فرهنگی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[Arash.heydari@usc.ac.ir](mailto:Arash.heydari@usc.ac.ir) ✉

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، مطالعات فرهنگی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران

[ali.reza.khodaei.a.g@gmail.com](mailto:ali.reza.khodaei.a.g@gmail.com) ✉

## ۱. مقدمه

هدف اصلی پژوهش حاضر، واکاوی تصویر غرب در نخستین سفرنامه‌های ایرانیان است. براین اساس، این پرسش مطرح شده است که «تصویر غرب و توصیفی که سفرنامه‌نویسان از آن ارائه می‌کنند، از چه نظام معنایی‌ای پیروی می‌کنند؟» به عبارت روشن‌تر، «چه عناصری کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و این عناصر از چه خاستگاهی ناشی می‌شوند؟»، «این عناصر چگونه کنار یکدیگر چیده شده و چگونه روایت شده‌اند؟».

فهم الگوی عمل و منطق شکل‌بندی این تصویر امکان‌پذیر نیست، مگر با بهره‌گیری از رشته‌های مختلف علوم انسانی. نخست، با یک پدیده تاریخی سروکار داریم که همان شکل‌بندی تصویر غرب است؛ دوم، با نوعی تخیل و فانتزی روبه‌رو هستیم و خواه‌ناخواه پای میل به میان کشیده می‌شود و هر زمان پای میل به میان آید، روانکاوی، خودش را به ما تحمیل می‌کند؛ در سطح سوم، با نوعی ایدئولوژی و منطق عمل سیاسی سروکار داریم و در این سطح است که علوم اجتماعی نیز محوریت عمده‌ای برای ما دارند؛ از این رو، تنها با منطقی میان‌رشته‌ای می‌توان به پرسش‌های این پژوهش پاسخ داد. پرسش اصلی پژوهش، با تأکید بر مفاهیمی همچون تعین چندوجهی، فانتزی، و میل تلاش می‌کند برخی از وجوه تاریخی شکل‌بندی تصویر غرب در نخستین سفرنامه‌های ایرانیان را مشخص کند.

نکته مهم این است که نخستین رویارویی‌ها با غرب جدید نمی‌تواند در خلأ رخ داده باشد. مشاهده‌گر فرنگ با یک پیش‌داشت با غرب روبه‌رو می‌شود و غرب را با بازآرایی تصاویر و ایماژهایی که از پیش دارد، به تصویر می‌کشد. این تصویر به خدمت اقتصاد میل‌ورزی خاصی درمی‌آید که نسبت وثیقی با شرایط تاریخی-اجتماعی پدید آمدن تصویر دارد.

مفهوم «غرب» و مشتقات آن در ایران معاصر، به محوری اصلی برای تبیین و تدوین سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی تبدیل شده است. دوری و نزدیکی چیزها با غرب است که بازخوانی و بازشناسی موقعیت اجتماعی آن‌ها را امکان‌پذیر می‌کند. از این دیدگاه، دست‌کم در دو قرن گذشته، غرب به سنجه‌ای برای ارزش‌گذاری احزاب، افراد، برنامه‌ها، و سیاست‌ها تبدیل شد و برحسب ایدئولوژی حکومت‌ها و دولت‌ها در ایران، جایگاه متمایزکننده‌ای یافت. مجموع این موارد، فهم غرب و راه‌های رویارویی با آن را به



مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی

۱۰۲

دوره ۱۱، شماره ۴

پاییز ۱۳۹۸

پیاپی ۴۴



محور مهمی برای بازخوانی گفتمان‌های سیاسی و فرهنگی تبدیل می‌کند. اما این‌گونه پرسش‌ها از چه زمانی در سپهر تفکر سیاسی-اجتماعی ایرانیان شکل گرفت؟

نگاه‌های رایج تاریخ‌نگارانه که با مفروضاتی همچون سنت-مدرنیته، نفهمیدنِ غرب، تقلید از غرب و... به مواجهه ما با غرب می‌پردازند، تلاش می‌کنند وضع موجود را به یک نیستی، فقدان، انحطاط، و... تبدیل کنند و توضیح پدیده‌ها را تنها در نوعی تقلید یا اقتباس یا بازگشت به نقطه صفر خلاصه می‌کنند. تنها تقلید یا اقتباس، نمی‌تواند چیزی را توضیح دهد، زیرا هستی آنچه پدید آمده است را به نوعی جهل مقلدانه تبدیل می‌کند و مسئله هستی امور و شرایط امکان پدید آمدن آن‌ها را نادیده می‌گیرند؛ مسئله این است که «آنچه پدید آمده (در پژوهش حاضر، فانتزی و تصویر غرب) چیست؟»، «چگونه پدید آمده و در خدمت چه کارکردهایی است؟» این نوع نگاه موجب می‌شود که با به‌کارگیری نوعی هستی‌شناسی، خود چیزها را مطالعه کنیم نه اینکه آن‌ها را به معرفت‌های صرف فروکاهیم و با ایده‌هایی همچون تقلید، بررسی آن‌ها را ناممکن کنیم.

آشکار است که تصویر ما از غرب، تأثیرهای عینی و مشخصی بر هستی اجتماعی ما دارد؛ بنابراین، چندان اهمیتی ندارد که این تصویر را کذب یا دروغین بنامیم، زیرا چه کاذب باشد و چه صادق، اثراتی عینی دارد و در بستری تاریخی تولید و بازتولید شده است. فضای کنونی جامعه ما، دست‌کم در قالب دو صدای رسا در مورد غرب شکل‌بندی شده است؛ نخست، گفتمان ضدغرب است که زبان، نشانه‌ها، نمادها، و استعاره‌های خاصی دارد و خود را ذیل گفتمان انقلاب اسلامی معنا می‌کند (ادیبی، رکن‌آبادی، و تقوی، ۱۳۹۷، ۲۴). و دیگری گفتمانی است که از غرب یک مدینه فاضله می‌سازد.

براین اساس، فرایند واکاوی و تفسیر این تصویر، لزوماً فرایندی خنثی و تنها دانشگاهی نیست، بلکه نوعی مداخله نظری در منطق میل‌ورزی در مورد ابژه غرب است. به این تعبیر، مطالعه تصویر غرب از خلال نقل‌قول‌ها و تصویرپردازی‌های نخستین سفرنامه‌نویسان، مسئله اصلی‌ای است که می‌تواند منطق خوددیگری را برسازد (نک: میرزایی و پروین، ۱۳۸۹). براین مبنای، گویی با نوعی بازنمایی سروکار داریم. منطق رایج بازنمایی غرب‌شرق که برای ما آشنا است، به تصویر کشیدن شرق در رسانه‌های غربی است (پیرنجم‌الدین،





مردنی، و عادل، ۱۳۸۹)، اما وجه دیگری از ماجرا را نیز می‌توان در مقابل این شرایط مشاهده کرد و آن هم تصویری است که شرق از غرب می‌سازد. به این ترتیب، می‌توان جریان‌ها و صورت‌بندی‌های متفاوتی را بررسی کرد که تصویری از غرب را ساخته‌اند که نوعی تیپ‌شناسی کلی از نحوهٔ رویارویی جریان‌های روشنفکری، دینی، علمی، سیاسی، و... با تمدن غرب نیز به‌شمار می‌آید (خواج‌سروی، صمیم، و کاوند، ۱۳۹۵، ۱۳۵). پژوهش حاضر لزوماً درصدد چنین کاری نیست، بلکه در پی فهم لحظه‌های آغازین شکل‌بندی غرب، همچون یک جغرافیای سیاسی نوپدید نزد ایرانیان است.

تصویر کنونی ما از غرب، تصویری چندوجهی است که عناصر متضاد و نامتقارنی را در یک سطح خیال‌انگیز<sup>۱</sup> روی هم چیده است؛ از تباهی و فسادِ تنانه گرفته تا بهشتی زمینی؛ از پیشرفت چشمگیر گرفته تا انحطاط معنوی. این تصویر به‌هم‌فشرده که جناح‌های سیاسی-فرهنگی فکری مربوط به خود را نیز پدید آورده است، (براساس تعبیرهای روانکاوانه) دارای تعین چندوجهی است؛ عناصری از تاریخ‌های متفاوت که در یک فرایند خیالی در کنار هم قرار گرفته‌اند و کلیتی خیالی را پدید آورده‌اند. البته «خیالی» نامیدن این تصویر به معنای غیرواقعی دانستن آن نیست. خیالی را در همان معنایی به‌کار می‌بریم که ژاک لاکان برای وجه خیالی و آلتوسر برای ایدئولوژی به‌کار برده است. بر این اساس، تصویر ما از غرب، بازنمایی نوعی رابطهٔ خیالی است که با این واقعیت متعین در فضالزمان معاصر داریم (نک: آلتوسر، ۱۳۸۷).

به این ترتیب، تلاش می‌کنیم با تمرکز بر نخستین سفرنامه‌های ایرانیان فرنگ‌رفته، عناصر موجود در تصویر غرب و چگونگی شکل‌بندی آن‌ها را تحلیل و بررسی کنیم. از آنجاکه منطق توصیف غرب در این سفرنامه‌ها، جوهری بهشت‌گون یا جهنم‌گون دارد، به‌نظر می‌رسد که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی، یکی از عمده‌ترین منابع شکل‌بندی این تصویر در نخستین رویارویی‌های ایرانیان با غرب بوده باشد؛ بنابراین، متون عرفانی نیز جزء مواد تحلیلی پژوهش حاضر به‌شمار می‌آیند. بر این اساس، مقاله حاضر بر این مسئله اصلی تمرکز کرده است که نخستین تصویرپردازی‌ها از غرب، چه نسبتی با تصویرپردازی عرفانی دارد.

## ۱. چارچوب نظری

براساس برداشت مادی از تاریخ — که مارکس و انگلس واضح آن بودند — عامل تعیین‌کننده نهایی در تاریخ تولید و بازتولید زندگی واقعی (مارکس و انگلس، ۱۳۸۴، ۱۵۹) است، اما این همه مطلب نیست. چنین برداشتی از تاریخ، بر این اصل استوار است که واقعیت اجتماعی در هر لحظه، بر اثر هم‌نشینی نیروهای بی‌شماری (خواه همسو و خواه در تضاد با یکدیگر) شکل می‌گیرد. فردریک انگلس استدلال می‌کند که «تاریخ به‌گونه‌ای پیش می‌رود که نتیجه نهایی، همیشه از تناقض‌های بین خواسته‌های افراد بی‌شمار ناشی می‌شود و هر یک از این خواسته‌ها به‌نوبه خود، بر اثر مجموعه‌ای از شرایط ویژه زندگی، به‌شکل آنچه که هست، درمی‌آید؛ بنابراین، نیروهای مداخله‌کننده بی‌شماری وجود دارند؛ یک سلسله نامتناهی از نیروهایی که برآیندشان، باعث یک نتیجه می‌شود؛ واقعه تاریخی» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۴، ۱۶۰)؛ بنابراین، ماهیت بازتولید مادی واقعیت اجتماعی، دو قسم خوانش را رد می‌کند: ذات‌انگاری غایی و تک‌علتی بودن (نک: آلتوسر، ۲۰۰۵). این دقیقاً چیزی است که لویی آلتوسر با استفاده از مفهوم «تعیین چندوجهی» به آن اشاره می‌کند: «آنجا که مقصود واقعیت باشد، هیچ‌گاه با سادگی ناب طرف نیستیم... بلکه با موجودیت سفت‌وسخت هستی‌های پیچیده و ساخت‌یافته، و با فرایندها روبه‌رو هستیم» (آلتوسر، ۱۹۷۹، ۱۹۷).

به‌طورکلی، تعین چندبعدی به این نکته اشاره دارد که پدیده‌های اجتماعی و روانی، از یک علت تام و اصیل سرچشمه نمی‌گیرند و منابع تعین بخش چندگانه‌ای دارند؛ بنابراین، در تحلیل و تفسیر این پدیده‌ها نمی‌توان تنها بر یک علت یا منشأ پدیدار شدن تأکید کرد. این موضع نظری به نگاهی ضدذات‌گرایانه می‌انجامد؛ به این معنا که پدیده‌ها تولید می‌شوند و تولید شدن آن‌ها را نمی‌توان به نیت سوژه‌ها یا انگیزه‌های خالقان یک اثر یا وضعیت فروکاست (نک: ماشری<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶)؛ از این رو، هدف تفسیر و فهم، نه دستیابی به لایه‌های پنهان معنا، نیت سوژه‌ها، و انگیزه‌های خالقان، بلکه فهم فرایند تولید یک پدیده در بستر روابط نیروها است. مفهوم تعین چندوجهی کمک می‌کند که برآمدن یک پدیده را در فرایندهای تولید و سازوکارهای شکل‌گیری آن جست‌وجو کنیم.





تعیین چندوجهی در آغاز در اندیشه‌های فروید در کتاب تفسیر رؤیا طرح شد و بعدها جایگاه ویژه‌ای در نگرش آلتوسر داشت. از منظری روانکاوانه، رؤیا، دارای فشردگی شدید است. محتوای آشکار رؤیا، کمتر از محتوای پنهان آن است. آنچه در رؤیا می‌بینیم، چیزی خلاصه‌شده و درهم‌فشرده است. این تصویر، محصول انتقال مجموعه‌ای از عناصر، از تاریخ‌های متفاوت، به لحظه‌ی اکنون رؤیا است؛ افزون‌براین، محصول متصل کردن عناصری از تاریخ‌های متفاوت است که فصل مشترکی در تداعی با یکدیگر دارند (فروید، ۱۳۸۲). عناصر متعلق به تاریخ‌های متفاوت، طی یک سازوکار روانی به نام عملیات رؤیا<sup>۱</sup> سرهم‌بندی می‌شوند تا خواسته‌ی مشخصی را تحقق بخشند. به عبارت روشن‌تر، عملیات رؤیا یک فرایند روانی است که عناصر را مونتاژ می‌کند تا میل خاصی را محقق کند. تبدیل کردن اندیشه‌ها به تصاویر، درهم فشردن، و جابه‌جا کردن عناصر، همان کار رؤیا است که محصولش، تصویری است که رؤیابین در خواب می‌بیند (فروید، ۱۳۸۲).

مواد فرهنگی نیز دارای تعیین چندوجهی هستند و به‌جای یافتن نیت خالقان آن‌ها، باید در پی فرایند تولید آن‌ها بود (نک: منسفیلد<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰). براساس ساختار روانکاوانه‌ی سوژه، واقعیت‌های اجتماعی را می‌توان لحظه‌هایی دانست که بر اثر عمل انباشت شرایط و جریان‌ها<sup>۳</sup> شکل می‌گیرند. این عمل انباشت، به شکل‌گیری کلی می‌انجامد که اجزای آن، یک مفهوم<sup>۴</sup> و منشأ<sup>۵</sup> مشترک ندارند، نسبت به هم خارجی هستند، و حتی ممکن است نسبت به یکدیگر در موضع متعارضی قرار گیرند (نک: آلتوسر، ۲۰۰۵).

## ۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر، با تأکید بر میان‌رشته‌ای بودن، از روشی تلفیقی بهره برده است. این مقاله، پژوهشی اسنادی و تاریخی است که با بهره‌گیری از روش‌های تفسیر رؤیا در روانکاوی، بر مبنای مفاهیمی همچون تعیین چندوجهی و الگوی عمل رؤیا، تلاش کرده است تا نشان

1. dream-work
2. Mansfield
3. accumulation of circumstance and current
4. sense
5. origin

دهد که عناصری که تصویر غرب را تولید کرده‌اند، در چه سطوحی و چگونه در هم ادغام شده‌اند و در خدمت چه اقتصاد میلی عمل می‌کنند. به این ترتیب، در گردآوری داده‌ها، از روش اسنادی و برای فهم این داده‌ها از تفسیر نشانه‌شناختی با منطقی ساختارگرایانه استفاده شده است که متأثر از روانکاوی فرویدی و فنون تفسیر رؤیا است.

مواد مورد مطالعه، متون عرفانی و همچنین، نخستین سفرنامه‌های ایرانیان در رویارویی با غرب هستند. اگر نگاه رایج مطالعات پسااستعماری، به‌چالش کشیدن کاربست‌های فرهنگی و روشنفکرانه اروپایی، اعم از هنر، فلسفه، تاریخ و... در ساختن تصویر شرق از یک سو و ساختن خود از سوی دیگر است (موسوی و درودی، ۱۳۹۴، ۴۴)، می‌توان این منطق را به شکل معکوس آن نیز به کار برد و از نوعی غرب‌شناسی نیز سخن گفت که در حال ساختن تصویری از غرب است. از این لحاظ، تصویرسازی از دیگری، نوعی سیاست است که در لحظه لحظه حیات تاریخی جاری است (نک: نساج و سلطانی، ۱۳۹۶). سیاست‌های بازنمایی و فهم آغازگاه‌های آن، به مطالعه‌ای تاریخی نیاز دارد تا لحظه اکنون در تاریخمندی‌اش بر ما آشکار شود.

### ۳. جغرافیای عرفانی و موقعیت شرق-غرب

داستان‌های عرفانی با بهره‌گیری از ادبیات داستانی، مفاهیم ثقیل، رازورزانه، و چندگانه تصوف را تشریح و تعبیر می‌کنند. استعاره‌ها و تمثیل‌هایی که برای توضیح مبانی عرفان و روش‌های آن روایت می‌شوند، قهرمانی دارند به نام «سالک» که در جغرافیای خاصی سلوک می‌کند و از سرزمینی تاریک به روشنایی مقصد می‌رسد. بر این اساس، این قصه‌ها (که ساختار روایی مشابهی دارند)، دارای خصلتی جغرافیایی هستند که آن را جغرافیای عرفانی می‌نامیم. منظور از «جغرافیا»، وحدت مکانی‌ای است که در تمام قصه‌ها وجود دارد و ریشه در ماهیت نقش سالک دارد که از جایی به جای دیگر سفر می‌کند.

جغرافیای عرفانی، با توجه به تمثیل طلوع و غروب و سیر حرکتی نور خورشید، فهمی از غرب و شرق را امکان‌پذیر می‌کند. غرب و شرق عرفانی، لزوماً به غرب و شرق به معنای جغرافیای طبیعی دلالت ندارند، اما عناصر معنایی خاصی که تولید می‌کنند، دال غرب و





شرق را با تصاویر و معانی خود پر می‌کنند. پیش از آنکه غرب به‌عنوان جغرافیایی سیاسی-فرهنگی، موضوع سفرنامه‌نویسی شود، تداعی‌کنندهٔ زنجیره‌ای از معانی بود: محل گرفتاری، زندان، بند، فرورفتن در گمراهی، و دل‌مشغولی به عالم مادی.

سلوک در هستی‌شناسی عرفانی، سیر عمودی دارد: از تن به جان، یعنی از حیات مادی به سوی عالم بالا. زمانی که این جغرافیای عمودی با تمثیل‌های ادبی و در چارچوب جریان فیض نورانی توصیف می‌شود، به شرق و غرب تبدیل می‌شود. به عبارت روشن‌تر، بین غرب‌پایین و شرق‌بالا نوعی هم‌ارزی معنایی برقرار می‌شود. عالم بالا، که عالم فیض نورانی نیز هست، را با تمثیل شرق می‌توان توضیح داد، یعنی جایی که خورشید طلوع می‌کند و عالم پایین که همانا عالم گون و فساد و مادیات است، مغربی بی‌نور و تاریک است. به این ترتیب، غرب-تن-مادمتاریکی یک زنجیرهٔ معنایی را تشکیل می‌دهند و شرق-جان-جوهرنور به متضاد آن تبدیل می‌شود. فرایند سلوک، یعنی حرکت از پایین-غرب به سوی بالا-شرق.

ابن‌سینا، هستی‌آفریده‌ها را در قالب دو گروه دسته‌بندی می‌کند، یکی را «تن» می‌گوید و یکی را «جان»، و در ادامه، محیط هر یک از این دو را از دیگری جدا کرده و به اختلاف‌ها و تضادهای بنیادین در ذات این دو دسته اشاره می‌کند: «هر یکی را از عالمی دیگر آورد، چنان‌که تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تأثیر عقل فعال بدو پیوند داد و تن را بیاراست» (بوعلی سینا، ۱۳۲۰، ۹۸). دوگانهٔ تن و جان به دستگاه هستی‌شناختی بزرگ‌تر و جامع‌تری به‌عنوان دوگانهٔ واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود یا به عبارت ساده‌تر، خالق و مخلوق نیز ارجاع دارد. واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، مختصاتی سلسله‌مراتبی دارند، یعنی انسان به‌مثابه مخلوق — که هستی خود را از خالق می‌گیرد — در نسبتی مکانی با مبدأ هستی بخش خود قرار دارد. دوگانهٔ تن و جان نیز در یک مختصات سلسله‌مراتبی فهم می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که ماهیت وجودی انسان سنتی، گذار از عوالم تن به عالم والای جان است؛ بنابراین، سلسله‌مراتب، حالتی از مکان‌نمایی را برای ساحت‌های مختلف هستی پدید می‌آورد که بی‌شبهت به مکان‌نمایی جغرافیایی نیست.

سهروردی در آواز پر جبرئیل، تصویری از جهان عرضه می‌کند که محصول آرایش فضایی بال‌های جبرئیل است. بال‌های جبرئیل بر فراز آسمان‌ها و زمین گسترده است.

سایه‌ها یا مغرب، سایه‌بال چپ جبرئیل و جهان انوار ملکوتی یا مشرق، بازتابی از بال راست او است. جهان، چیزی جز آواز پر جبرئیل نیست؛ آوازی که از راست شرق، نور را خلق می‌کند و از چپ -غرب، تاریکی و ماده را. اینجا است که غرب، تجلی مادیت-تاریکی است و شرق، تجلی نور-معنویت (نک: عباسی داکانی، ۱۳۸۰).

این‌گونه تصویرپردازی به سهروردی محدود نمی‌شود. ابوحامد غزالی، هستی را به دو دسته تقسیم می‌کند: «روحانی و جسمانی»، و «اگر خواستی بگو حسی و عقلی»، و نیز «اگر خواستی بگو علوی و سفلی» (غزالی، ۱۳۶۴، ۶۵). الگوی «علوی و سفلی» یا الگوی جهان بالا و جهان زیرین، بهترین الگو برای شرح سیر و سلوک عرفانی است. صوفیان و عرفا -همسو با نظریه فلوپین (پلوتینوس) - روح را به تمثیل، مسافری می‌دانستند که باید به «مبدأ حقیقی» و «وطن واقعی خویش»، یعنی موطنی که «از آنجا به این عالم سفلی [فرو] آمده است» بازگردد. آن‌ها انسان را در جهان خاکی (عالم سفلی یا جسمانی) «محبوس» می‌دانستند و معتقد بودند که مقصد عالی او، «عالم آسمانی» (عالم علوی یا روحانی) است. فلوپین، روح را عازم به سفری به مراتب بالا می‌دانست؛ بنابراین، سلوک اگرچه نمادین یا تمثیلی بود، اما در تصوف به عملی مکان‌مند تبدیل شد (نک: رحمانی، ۱۳۸۷). بر این اساس، ادبیات تمثیلی عرفانی، بر بستری جغرافیابنیان روایت می‌شود که سیر حرکت سالک در آن، عمودی، یعنی از پایین به بالا، است. نکته اساسی این دستگاه جغرافیایی عرفانی این است که سالک باید از زمین، به آسمان‌ها سفر کند. نسبت آسمان و زمین، نسبتی طولی است، اما در بستر بازنمایی ادبیاتی به نسبت عرضی تبدیل می‌شود؛ بنابراین و بر اساس منطق جغرافیای عرفانی، زمین به جهت جغرافیایی مغرب و آسمان، به سمت جغرافیایی مشرق است (نک: کربن، ۱۳۹۰). اکنون و از طریق زمینه‌ای که این مناسبات جغرافیایی فراهم کرده‌اند، عارف اقدام به روایت سلوک و بازنمایی مکان‌ها در بستر نقشه جغرافیایی جدید خود از مشرق تا مغرب می‌کند.

این دم‌دستگاه، داستان‌هایی همچون هبوط آدم ابوالبشر از بهشت به کره زمین را همسو با گزاره‌های بازپرورده خود بازنویسی می‌کند. هبوط در این دستگاه به معنای زندانی شدن نور وجودی روح در زندان ظلمانی تن است و این آدم نیست که به این جهان سقوط کرده





است، بلکه روحِ قدسی اوست که در عالمِ خاکی گرفتار شده است. در روایت‌ها و داستان‌های اسلامی آمده است که حجرالاسود، فرشته‌ای بود که در بهشت با آدم هم‌میشاق بود و آن را با عنوان دُر بیضا یا مروارید سفید توصیف کرده‌اند. با هبوط آدم به غربت غرب خاکی، خداوند آن فرشته را به یاری و هدایت او به زمین نازل می‌کند، اما آدم به دلیل اسارت در زندان حواس در جهانِ مادی قادر به شناختنِ دُر بیضا نیست و آن را سنگی سیاه می‌بیند. براین اساس، عالمِ خاکی، مرتبه «مغرب‌الارواح» خوانده می‌شود، زیرا «گوهرِ نور در این وادی، فروغی نخواهد داشت» (کربن، ۱۳۹۰، ۲۴۹). در این داستان، شاهد گسست اجزای روایت قرآنی حجرالاسود در هم‌نشینی با گزاره‌های تصوف اشراقی و چیدمان دوباره داستان بر مبنای اشراق هستیم؛ حکمت اشراقی به‌عنوان تعدیل‌کننده، مناسبات منطقِ زبانی خود را وارد روایت داستان می‌کند، این سازوکار دوگانه بهشت زمین را بر مبنای دوگانه اشراقی نور و ظلمت بازنویسی می‌کند، و درنهایت، مغرب و مشرق را بر مبنای آن صورت‌بندی می‌کند. این دم‌و‌دستگاه، بهشت نورانی را در مشرق و جهان خاکی ظلمانی را در مغرب، مکان‌یابی می‌کند. براساس این مشرق و مغرب عرفانی، شخصیت‌ها و مکان‌های تمثیلی دیگری بازنمایی می‌شوند؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به یاجوج و ماجوج، اسکندر ذوالقرنین، و شهرهای اساطیری جابلقا و جابرسا اشاره کرد (نک: کربن، ۱۳۸۳).

دانسته‌های کهنِ جغرافیایی ایرانیان، دو شهر جابلقا و جابرسا را سرحد آبادانی‌های زمین از جانبِ مشرق و مغرب به‌شمار می‌آورند. محمدبن محمود طوسی در عجایب‌المخلوقات، در فصلی که به توصیف شهرهای جهان می‌پردازد، به جابلقا و جابلسا می‌رسد و این دو نقطه را چنین توصیف می‌کند: «جابلسا، شهری است که ذوالقرنین به آنجا رسید و در ظلمات فرو شد، و در ظلمات مغربی، نوری را دید نه از آفتاب و نه از اجسام دیگر» (طوسی، ۱۳۸۲، ۴۲۹). این دو شهر در ادبیات و جغرافیای عرفانی بازنمایی شده‌اند؛ سفر از جابلقا به جابلسا در عالمِ تمثیلات (مثال)، باعث دگرگونی هستی‌سالک می‌شود. جوهر این دو شهر براساس منطقِ گفتمانی دستگاه حکمت اشراقی—بر پایه نور و ظلمت بنا می‌شود؛ پس جابلقای مشرقی، رمزی از عالمِ علوی و جابلسای مغربی، در مقابل آن، به عالم اجسام ارجاع دارند (کربن، ۱۳۸۷، ۲۳۷).



اما قصه غرب غربی، نوشته شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه‌ای از تعاریف، تفاسیر، و تصاویر را در ادبیات تمثیلی از غرب کنار هم گرد آورده است. این داستان، حکایت زندانی شدن قهرمان قصه در شهری غربی و تلاش او برای آزادی در قالب بازگشت به سرزمین شرقی خویش است. اسلوب داستان تمثیلی سلوک — که پیشتر گفته شد — به خوبی در این داستان نمود می‌یابد. سرزمینی که راوی داستان در آن اسیر شده و به زندان می‌افتد، «قیروان» نام دارد. در این داستان آمده است: «وقتی با برادرم عاصم، از ماوراءالنهر به غرب سفر می‌کردیم تا از پرندگان ساحل دریای سبز، چیزی صید کنیم، ناگهان گذار ما به سرزمین ظالمان، یعنی به شهر قیروان افتاد» (نک: سهروردی، ۱۳۷۲). در اصل، قیروان شهری در مغرب بلاد اسلامی در شمال آفریقا بود. سهروردی، غرب مثالی را در قیروان متجلی می‌بیند و آن را با توصیف‌هایی چون «شب»، «ظلمت»، «تاریکی»، «بند»، و «زندان» به تصویر می‌کشد و غرب را مکان «عدم نور» می‌نامد (نک: کرین، ۱۳۸۲).



#### ۴. غرب، همچون لذت ناب

آغازین سفرنامه‌هایی که غرب را توصیف می‌کنند، از حضور عناصر عرفانی در توصیف‌های خود خبر می‌دهند. این عناصر، نشان‌دهنده پیش‌داشتهایی هستند که رویارویی با غرب تمدنی را امکان‌پذیر کرده‌اند. منطق توصیف‌ها در آثار سفرنامه‌نویسان نشان می‌دهد که رویارویی‌های آن‌ها با غرب تمدنی، در خلأ رخ نداده است و محصول ناتوانی یا کج‌فهمی نیز نیست. نگاه رایج، در توضیح این رویارویی‌ها، آن‌ها را به کج‌فهمی یا ناتوانی در دیدن واقعیت نسبت می‌دهد؛ درحالی‌که نظر ما این است که منطق این توصیف‌ها، از بستری عرفانی برآمده است، اما ترکیب‌بندی جدیدی را با این عناصر پدید آورده است. این ترکیب‌بندی جدید، غرب تمدنی را با عناصر غرب عرفانی توضیح می‌دهد، اما با خصلت‌هایی نوپدید!

ابوالحسن خان ایلیچی، نخستین سفیر ایران در دربار پادشاه انگلستان در زمان حکومت فتحعلی‌شاه قاجار بود. او سفرنامه‌ای به نام حیرت‌نامه دارد که یکی از نخستین



رویارویی‌های توصیفی با غرب جدید به‌شمار می‌آید. غرب ابوالحسن‌خان، عناصر تنانه غرب عرفانی را با عناصر معنوی شرق عرفانی ترکیب، و تصویری از غرب، به‌مثابه لذت و کمال به‌طور هم‌زمان ارائه کرده است. در اینجا، هدف از مطالعه و بررسی حیرت‌نامه، تحلیل زبانی یا سبک‌شناسی، بررسی مفهوم حقیقی تمثیل‌های عرضه‌شده در آن، مطالعه نیت‌ها، غرایض، امیال، و ضمیر شخصی شخصیت نویسنده، یا تعریف و بررسی شکاف میان دوگانه غرب حقیقتاً موجود در سده هجدهم میلادی و غربی که ابوالحسن‌خان دید، نیست، بلکه در پی تحلیل درون‌ماندگار تصویری هستیم که در حیرت‌نامه ساخته شده است.

ایلچی در رویارویی با اهالی فرنگ که در یک مهمانی در مکانی به‌نام «بیوک‌دره» در سه‌فرسخی اسلامبول حضور داشتند حیرت خود را بیان می‌کند. ابوالحسن‌خان، نخست به توصیف «اطراف و اکناف و عمارات و اشیاء» می‌پردازد. او برای توصیف زیبایی شهر از عبارت «از طور فرنگان» استفاده کرده و به‌این ترتیب، بر آبادانی شهر تأکید می‌کند و حد‌نهایت زیبایی را با بنا گذاشتن جایگاه فرنگ قیاس می‌کند. از نظر ایلچی ایرانی، آن مکان به این دلیل همانند فرنگ است که «قاف تا قاف پر از گل و لاله و کشتزار و باغستان» بود و «از خرمی و سبزی، دم از گلستان ارم می‌زد» و «مرغان خوش‌الحان از هر طرف به لحن داودی به آوازهای مسیحی و مقامات راست‌پنج‌گاه، دل از دست مستمعان می‌بردند». ابوالحسن‌خان به‌ناگاه متوجه می‌شود که همراه با ایلچی سوئد، «زنی آفتاب‌طلعت همراه آمده است». ایلچی ایرانی، در فرایند توصیف آن زن، به چیدمانی می‌پردازد که از درون آن، تجسم زن‌فرنگی نمایان می‌شود. این زن، «حضار مجلس را دل از کف ربود» و «ترکی شیرینی می‌گفت که کاروان بنگاله شکر از تکلم او از روم به هند برد». در محضر این زن بود که ابوالحسن‌خان اعتراف می‌کند که «قسم به حضرت معبود بی‌مثل و مانند، که من در مدت سیاحت و سیر، حُسنی به تمامی حُسن آن زن ندیدم». چرب‌زبانی‌ها و حرکت‌های شیرین آن زن، ایلچی را مجبور می‌کند که بگوید: «یارب به خوابست یا به بیداری». ابوالحسن‌خان درنهایت از چنگال «زنان لولی» فرنگی که «بزم عشرت، آراسته» و «مشغول عیش بودند» خود را به «پناه به لطف پروردگار» می‌سپارد تا از آن دام برهد (شیرازی، ۱۳۶۴، ۸۳).

در اینجا لازم است به داستان ممتاز و معروف دیگری که فرنگی‌ها را در ادبیات فارسی تصویرسازی کرده است، اشاره کنیم؛ شیخ صنعان (سمعان) و داستان عشق او به شاهزاده ترسا (عیسوی)، که عطار در منظومه منطق الطیر آورده است. شیخ سمعان که عطار او را پیر عهد خویش می‌داند، نزدیک پنجاه سال در عبادت و زهد و مدارج عرفانی، والاترین فرد زمان خویش بود. شیخ، چندین شب متوالی خواب دید که در حرمی در روم، مشغول بت‌پرستی است. او که «یوسف توفیق خود را در چاه کفر» فرنگی می‌دید، برای یافتن معنای این خواب، به همراه مریدان، عزم روم می‌کند. در روم با دختری ترسا و «روحانی صفت» روبه‌رو می‌شود و هنگامی که از زیر برقع، روی دختر را می‌بیند، «عاشقِ بت روی» دختر می‌شود. شیخ «رسوا گشت و ایمان داد و ترسای خرید». دختر ترسا از شیخ خواست «بر بت، سجده گذارد» و «قرآن بسوزاند» و «از ایمان بپرهیزد» و «خمر بنوشد». شیخ، بی‌توجه به زنده‌نهار مریدان، «تسلیم ترسا» شد. دختر ترسا می‌خواهد که آن سال شیخ، «گله خوک‌های» او را به چرا ببرد. مریدان برای نجات پیر خویش از بند، دست به دعا می‌برند و در نهایت، دعای آنان مستجاب می‌شود و نور اولیاء الهی در دل شیخ نفوذ می‌کند و «چشم او را به امور، بینا» می‌کند. اما شیخ، دوباره در خواب می‌بیند که دل دختر ترسا نیز از ذوق ایمان بی‌قرار می‌شود، اسلام می‌آورد، و در پایان داستان، به‌عنوان یک مسلمان می‌میرد. دوگانه شکل گرفته در داستان عطار، میان دوگانگی مسلمان و کافر و سرزمین‌های اسلامی و بلاد کفر، دوگانه خود و دیگری است که برپایه اعتقادات مذهبی به شکل‌گیری هویت خود و دیگری تبدیل شده است (قانون‌پرور، ۱۳۹۶، ۲۵). این تصویر و هویت برساخته آن، مبنایی کاملاً جغرافیامحور و سیاسی دارد؛ این مورد مهم را نباید فراموش کنیم که عطار، داستان شیخ صنعان را در بجهوحه نبردهای مسلمانان و فرنگی‌ها (جنگ‌های صلیبی) سروده است.

دوگانگی مسلمان و فرنگی (کافر) در این بازنمایی، در جداافتادگی دو سرزمین از یکدیگر ریشه دارد، اما در نهایت، گزاره‌های مذهبی، این نظام بازنمایی را از قالب جغرافیای زمینی، خارج و به جغرافیای تمثیلی منتقل می‌کند. آنچه شیخ در حرم رومی نیاز داشت تا از خواب برخیزد، نور شرقی بود؛ این درست با خواسته ابوالحسن خان ایلچی در میهمانی دره‌بیوک





همگون بود: «خلاصی از بند ترسایان فرنگی». تغییر مناسبات جغرافیای زمینی به جغرافیای تمثیلی، باعث چیدمان امور در فرنگ، بر مبنای صورت مثالی و نمادین آن‌ها می‌شود. این صورت نمادین، به گونه‌ای از پیش موجود، در اختیار بیننده فرنگ (به عنوان مثال، ابوالحسن خان) قرار دارد و او برای بر ساخت امور جغرافیایی در بستر جدید از آن استفاده می‌کند.

در حیرت‌نامه به داستان شیخ صنعان اشاره نشده است، اما شخصیت‌هایی همچون شیخ صنعان یا دختر ترسا هستند که به قوام یافتن بینش نمادین فرنگ کمک می‌کنند. البته نمونه‌هایی که در آن به وضوح به داستان شیخ صنعان اشاره شده است نیز کم نیستند؛ برای مثال، رضاقلی میرزا، نوه فتحعلی شاه، در سفر به فرنگ و هنگام بازدید از قصر امپراتور روسیه می‌نویسد:

دیشب را به تماشای خانه بزرگ رفتیم. پنج طبقه ساخته‌اند، مدور است. زن و مرد این قدر جمع بودند که حساب نداشت. مغانی‌ها مشغول، حاضران همه خاموش، از تماشای گل‌عذاران مدهوش. والله بهشت، همین مکان است. اگر گویند حوری هست، بلی هست. والله به چشم دیدم، اول که باور نمی‌کردم انسان باشد، گمان کردم مقواست یا فی الواقع پری است، اینجا رقص می‌کند. بعد از یک ساعت، چشم پُر شد، فهمیدم انسان است. لاجول و لاقوه الا بالله؛ انسان هم به این لطافت می‌شود. به خدا عقلم باور نمی‌کرد. قریب به چهارصد حوریه هستند که شغل ایشان رقاصی و دلبری است. انواع اقسام بازی‌ها و شیرین‌کاری‌ها تماشا کردیم، به تحریر راست نمی‌آید. اگر کسی شیخ صنعان را منع کند، والله بنده او را منع نخواهم کرد، زیرا که ندیده تکذیب می‌کنند. اگر راست می‌گویند، ببینند، آن وقت این‌ها را بد بدانند. باری تا روزگار با ما چه کند. آیا به وصال تماشای این حوری‌ها برسیم، یا از همین جا رانده بشویم.

خوش گلشنی است، حیف که سلطان روزگار فرصت نمی‌دهد که تماشا کند کسی

(عزالدوله سالور، ۱۳۷۴، ۱۸۸)

جدال مرد ایرانی با زن فرنگی، با نگاشتن حیرت‌نامه آغاز نشده است. این ستیز که در قالب پیرایش نیروهای خیر و شر بازنمایی می‌شود، نه در بستر ادبیات سفرنامه‌ای، بلکه پیوسته در ادبیات تعلیمی و تمثیلی فارسی مطرح شده است که معروف‌ترین آن‌ها، قصه شیخ صنعان است که به شکل‌های مختلفی در طول تاریخ ادبیات و در نسبت با فضالزمان تاریخی خاص خودش، تکرار شده است؛ قصه‌ای که از منطق الطیر تا امروز تداوم یافته است.

لحظه رویارویی ابوالحسن خان یا رضاقلی میرزا، دارای تعیین چندوجهی است؛ به این معنا که قوام یافتن مجموعه نمادها و استعاره‌های سفرنامه‌نویس از یک علت غایت‌مند سرچشمه نگرفته است. نکته بسیار مهم این است که تعیین چندوجهی در جهان ایده‌ها و انتزاعات رخ نمی‌دهد، بلکه در نسبت با واقعیت‌های بیرونی و در فضایی ماتریالیستی نمود می‌یابد.

در لحظه رویارویی با «فرنگ»، نیروهای تاریخی حاضر در کرانه‌های گفتمان‌های تصوف، عرفان، ادبیات، و نظایر آن که در جغرافیایی مجازی و تمثیلی سامان یافته‌اند بازآرایی می‌شوند. ویژگی اساسی رویارویی با فرنگ، پیروی آن از یک منطق جغرافیامحور است. تعیین چندوجهی، از طریق فرایندهای همانندساز، عناصری از تاریخ‌های ناهمسان و غیرهم‌مرکز را گرد هم می‌آورد و حول عنصر مشترکی، که همان «غرب» است، بازآرایی می‌کند. این فرایند بازآرایی است که دچار گسست است. گسست آن‌گونه که آلتوسر می‌گوید به معنای بردن از گذشته نیست، بلکه به معنای بازآرایی عناصر گذشته در لحظه‌ای نوپدید است. خلق تصویر غرب جدید بر مبنای عناصر عرفانی، از یک سو پیوستی به تاریخ عرفانی است، اما از سوی دیگر، گسستی از منطق جغرافیای عرفانی و خلق یک جغرافیای جدید است که منطقی دیگرگون دارد؛ از این رو، زمانی که از گسست سخن می‌گوییم، آن را در معنای بازآرایی عناصر با منطقی نوین در نظر داریم. این منطق جدید، از عناصر عرفانی بهره می‌برد، اما با عرفان، این همان نیست، بلکه اثر و تخیلی دیگرگون را خلق می‌کند.

بافت معنایی و ارزشی غرب و شرق، در تمثیل‌های جغرافیای عرفانی که سفرنامه‌نویسان قاجاری بازآرایی کرده‌اند، از اساس «جابه‌جا» یا «ترکیب» می‌شوند. نخستین رویارویی‌های ایرانیان با فرنگستان و فرنگی‌ها، زمینه‌های شکاف در ذات یگانه و متحدکننده جغرافیای شرق و غرب را فراهم کرد. این نویسندگان، از گزاره‌هایی بس آشنا و تکراری در وصف و نامیدن فرنگ بهره بردند، اما در این راه، تصویر و معنای غرب را یکسر تغییر دادند و تصویر نوپدیدی را خلق کردند که منطق میل‌ورزی نوپدیدی را نیز به همراه می‌آورد.

در این دوران، اقلیمی که پست‌ترین اقلیم‌ها به لحاظ معنوی و بالاترین جایگاه لذت مادی است، به جغرافیایی والا تبدیل می‌شود. در این دستگاه بازنمایی فرنگ، درخت‌ها می‌توانند «عالم دنیا را چون روضات بهشت» رونق دهند. بیننده نیز از «وفور انواع گل‌ها که





در عمر خود مثل آن ندیده و از تماشای جوانان چمن و غنچه‌دلان و نوباوگان گلشن، حظ مسرت» بردارد. اعتصام‌الملک از آن با عنوان «دارالسرور» یاد می‌کند که مکان «تغنی و تجرع و رقص و سماع» است و فرنگ را «مجلس کذایی و آزادی چنانی» می‌نامد (اعتصام‌الملک، ۱۳۵۱، ۳۹).

شاهزاده رضاقلی میرزا می‌نویسد: «چون تابه‌حال چنین اوضاع و هنگامه‌ای» ندیده بود، از هر گوشه فرنگستان که می‌گذشت، «محو آن مکان و خیابان گشته و متحیر» می‌شد. تحیر شاهزاده قجری و همراهانش در این بود که کدام «طرفه را نظاره» کنند و به «کدام لعبت فرنگی دل ببندند»، زیرا «آنچه تصور شود و به قوه مخیله گذرد، از انواع گل‌ها و ریاحین و اقسام اشجارِ بساتین درختان سایه‌فکن و نهالانی که در مرغزار و چمن موجود می‌شود، در آن باغ غرس نموده» و «بیست‌هزار آهو و گوزن و مرال در آنجا باشد»؛ و در پایان، این پرسش برای او پیش می‌آید که این بهشت را «به بیداری می‌بیند یا در خواب». در این بهشت که «شبتانش از زلف لاله‌رخان پُرسنبل» و «عکس مه‌رویان محفلش، آیین دلبری را تازه کرده» و «باغش داغ بهشت» است، نویسنده، «نیکبخت» را کسی می‌پندارد که نقد بهشت فرنگ را گرفته و «نسیه را رها کند» (رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶، ۴۸۲).

این مسافران، مناسبات اجتماعی اروپایی را برمبنای جلوه‌های خیالین و پندارهای افسانه‌ای خود از غرب ترسیم می‌کردند و این فراروی، صورتی استعاری و نمادین به تاریخ کشورهای غربی می‌بخشید. اینها مضامینی از عیش و عشرت هستند که موجب می‌شوند «حَلَقِ انگلستان در فراغت و حریت زندگی» کنند؛ بنابراین، آن مضامین درنهایت منجر به برساخت فرنگ برپایه «قانون» و «انتظام» می‌شود. شاهزاده قاجار، این وضع را درست نقطه مقابل ممالک «آسیه و بلاد مشرق» می‌داند که «به‌دلیل ظلم حاکمان، فراق از میان خلق آن مملکت برداشته شده» و «رسم عبودیت و بندگی، به‌خلاف انگلستان، در این بلاد مرسوم» است.

براین اساس، از آن‌پس، رویارویی انسان ایرانی با غرب جدید (نه اقلیمی از اقالیم عالم، بلکه اروپیه به‌مثابه یک قاره) به گستره‌ای از بازتولید گزاره‌های معنادار و جهت‌دار انجامید. به لطف حضور جهان‌بینی جغرافیایی پیشین، غرب یا فرنگ، به‌صورت چیزی از پیش موجود در تاریخ، بازنمایی و بازآوری می‌شود. اما نخستین رویارویی‌های ایرانیان با

فرنگستان و اروپایی‌ها سبب گسست در مناسبات ادراکی آن‌ها با فرنگ شد. باین‌همه، این مناسبات جدید، همچنان خود در نسبت با گزاره‌هایی از پیش موجود صورت‌بندی می‌شدند، و دقیقاً گسست را در همین معنا به‌کار می‌گیریم که اکنون، غرب نه به‌مثابه اقلیمی از اقلیم عالم (در جغرافیای عرفانی) که «اروپیه»، همچون یک قاره است که از عناصر تخیل عرفانی بهره می‌برد، اما در به تصویر کشیدن غرب جدید با منطق عرفانی، به‌صورت این‌همانی عمل نمی‌کند؛ بنابراین، در عین پیوستگی حضور عناصر عرفانی و تداومشان تا لحظهٔ اکنون، با گسستی در آرایش و منطق چیدمان آن‌ها روبه‌رو هستیم. گسست در منطق همین چیدمان اتفاق می‌افتد. این همان چیزی است که آلتوسر، باشلار، کانگیم، فوکو، و بسیاری دیگر از اندیشمندان فرانسوی، از گسست مراد می‌کردند. گسست، نه به‌معنای جدا شدن از گذشته، بلکه به‌معنای بازآرایی منطق نسبت‌ها، در نسبت با گذشته است.

سوژه‌مندی «فرنگی» در لحظهٔ رویارویی، صرفاً به معنای حضور و غیاب سوژه و یا مجموعه‌ای از قواعد گزینش‌گرانهٔ کلمات نیست، بلکه نیروهای اثرگذاری که به‌ظاهر، تنها مشمول مرور زمان شده و در زیست روزمرهٔ خود آگاه به‌فراموشی سپرده شده‌اند، یا به‌عبارت دیگر، کارکرد خود را از دست داده‌اند، در این لحظه، خود، عامل کشمکش دائمی می‌شوند؛ بنابراین، هیچ چیز فراموش نشده و از بین نرفته است، بلکه ماهیت لحظهٔ دارای تعیین چندوجهی این‌گونه است که امکان حضور و نمایان شدن چیزهایی بس غریب و بیگانه را فراهم می‌کند؛ اگر شیخ صنعان عطار و ابوالحسن خان را این‌همان در نظر آوریم و هردو را متعلق به یک زمان بدانیم و براین اساس، ذات ایجابی هردو را همسان فرض کنیم، هیچ تفاوتی میان دو لحظهٔ تاریخی در قرن دوازدهم و هجدهم میلادی قائل نشده‌ایم، اما اگر بر نظم جغرافیایی شرق و غرب در عرفان تأکید کنیم و منطق تولید گزاره‌ها در آن نظم گفتمانی را در نظر بگیریم و قاعدهٔ تکرارپذیر بودن گزاره‌ها را بپذیریم، آن‌گاه به‌نظر می‌رسد که با تکرار متفاوتی روبه‌رو هستیم.

این تکرار جدید، غربِ واجد مادیت و تنانگی را همچنان حفظ می‌کند، اما آن را بر غرب به‌معنایی تمدنی فرامی‌افکند و از دل آن، روایت نوپدیدی از نسبت غرب‌بدن‌زنانگی خلق می‌کند که شیخ صنعان شرقی در رویارویی با آن شکاف می‌خورد. نه این شیخ، آن



شیخ پیشین است، و نه آن غرب، غرب پیشین. این ترکیب‌بندی جدیدی است که رویارویی‌ها و معانی جدیدی را در گسست از تمثیل‌های عرفانی امکان‌پذیر کرده است. گسست، به معنای دور ریختن عناصر پیشین نیست، بلکه به معنای ترکیب‌بندی جدید عناصر در قالب نظمی جدید است (نک: حیدری و نصیری، ۱۳۹۴).

### ۵. غرب، همچون بدنی متعفن

در این سفرنامه‌ها، شاهد تعبیرهایی مانند «تخریب دین ایرانی‌ها»، «تضییع آیین شریعت»، «مسحور نقش‌ونگار فرنگ شده» هستیم که در مورد «مصون داشتن» ایرانی‌ها از فرنگی‌ها و «تصرف ملک ایران» توسط فرنگی‌ها، هشدار می‌دهند. تناگی - مادیت فرنگ - که در قالب زن افسونگر فرنگی نمود می‌یابد - نور باطن ایرانی را تهدید می‌کند و تجلی‌های «ترقی» غربی در قالب‌های سیاسی، نظامی، و اقتصادی خاک ایران را در خود دارد. خطری از مغرب‌زمین در حال سایه انداختن است؛ خطری که خود را در مفهوم «اجنبی» تعیین می‌بخشد؛ سایه شومی که از غرب می‌آید. سایه‌ای که بیشتر در ادبیات عرفانی ترسیم شده است، حالا معنای جدیدی می‌گیرد.

در رساله ناصریه، نوشته حاج محمدکریم کرمانی - که یکی از مهم‌ترین رساله‌های سیاسی دوران قاجار است - از این نظام بازنمایی به گونه‌ای مطلوب بهره‌برداری شده است. محمدکریم‌خان، خطر پیوند سیاسی ایران و اروپایی‌ها را با تصویرسازی خطر زن فرنگی، بازآفرینی می‌کند. در این رساله، انگلیسی‌ها همانند کفار، «نافیان قرآن و پیامبر» و «دشمنان خداوند» شناخته شده‌اند و تأکید می‌شود که «هرکس ایشان را دوست داشته باشد، خدا را دشمن داشته است». محمدکریم‌خان، همانند میرزا فتح، اطمینان داشت که انگلیس در صدد تسخیر ایران است و ایران مسخر شده توسط کفار فرنگی را در «تبدیل مساجد به کلیسا»، «تبدیل گلدسته‌ها به ناقوس» و «آغشته شدن دیوارهای مساجد به شراب» می‌دید. محمدکریم‌خان، با استفاده از مفاهیم آشنایی که نمونه‌های آن را در برخی از سفرنامه‌ها دیدیم، نفوذ آزادی غربی به ایران را زمینه‌ساز «افتادن اختیار مردان در کف زنان» می‌دانست:





آیا هیچ مُسلمی راضی می‌شود که اختیار در دست زنان بی‌شعور باشد که هر جا خواهند بروند و با هر کس خواهند بنشینند و هر وقت خواهند از خانه بیرون روند؟ این‌ها هنوز بر ایران مسلط نشده، حکم می‌کنند که زنان از مردان رو نگیرند. آیا هیچ مسلمی راضی می‌شود که زن او آرایش کرده در میدان‌ها بر سر دکان‌ها بنشیند و به تماشاگاه برود؟ و آیا هیچ مسلمی راضی می‌شود که در بازار مسلمانان، چندین دکان شراب‌فروشی باشد و هر کس می‌خواهد، علانیه بخرد و بخورد از زن و مرد و منعی نباشد و زینت کند و بیاید در بازار شراب بخرد و بخورد و مست بشود و در بازارها و میدان‌ها و صحراها و باغ‌ها با حال مست بگردد و با الواط و اوباش بنشیند و آنچه می‌خواهد بکند. نعوذبالله (کرمانی، ۱۳۷۵، ۳۷۸).

میر عبدالطیف شوشتری (متوفی به سال ۱۲۲۰ قمری) در گزارشی درباره یکی از بلندپروازانه‌ترین خیال‌پردازی‌های علمی حکمای فرنگی، حد نهایت علم و دانش حکمای یورپ را سرگرمی و تفنن دنیوی می‌داند و می‌آورد: «سال‌ها است که به فکر جهاز هوایی افتاده‌اند» و «حکما به درستی آن، صرف اوقات می‌نمایند» و «خون جگر می‌خورند» (شوشتری، ۱۳۶۳، ۳۱۳). پیچیدگی فکری عبدالطیف در مورد فرنگی‌ها را می‌توان یک مجموعه هم‌زمان و درهم‌تنیده به‌شمار آورد. او در عین حال که دستاوردهای فرنگی‌ها را می‌ستاید، در همان لحظه، این دستاوردها را چیزی بیش از جلوه‌های پر زرق و برق و فانی دنیوی نمی‌بیند که در نهایت، «حاصل تکاپوی خامه حقایق نگارشان به وادی تحصیل حیرت و پریشانی می‌انجامد» و نتیجه‌ای جز پدید آمدن «گمراهی و سرگردانی» نخواهد داشت (شوشتری، ۱۳۶۳، ۳۰۶). عبدالطیف اشاره می‌کند که سر بر آوردن حکما و کنار رفتن آموزه‌های مذهبی در کشورهای «یورپ»، باعث پیشرفت‌های «مدنی» و «حکمی» در این سرزمین‌ها شد. این دگرگونی‌ها تنها بر ساحت فنون شهرسازی، صنعتی، و نظامی اثرگذار نبود، بلکه صورت دیگری از غرب را مجسم کرد که سرچشمه‌های صورت‌بندی کلیشه‌های رایج از غرب را می‌توان تا به آن ردیابی کرد.

میر عبدالطیف در مورد «طایفه مخذوله فرانسه، قاتلهم‌الله» به سیر تطور دانش در این کشور بسنده نمی‌کند و کنار رفتن بنیان اخلاقی-سیاسی پادریان را زمینه‌ساز بروز شرایطی می‌داند که در فرانسه «نفی واجب» کرده، «اموال و نساء» را بر یکدیگر «مباح» دانست و به «قدم عالم غلوی عظیم» کرد و در نتیجه، همواره راه «شقاوت و طریق گمراهی» می‌پویند.





عبداللطیف نتیجه می‌گیرد، آنان «الحق گوی سبقت از ملاحظه اولین و آخرین برده‌اند»، در نتیجه، او فرنگی‌ها را فرقه‌هایی گمراه معرفی می‌کند (شوشتری، ۱۳۶۳، ۲۵۵). دستگاه دوگانه هم‌زمان عبداللطیف در اینجا به گونه‌ای مشهودتر به چشم می‌آید، زیرا ترتیب صعود امور دنیوی و «تدبیرات مُدن» در فرنگ، هم‌زمان می‌شود با افول اخلاق و درغلطیدن فرنگیان به پستی (شوشتری، ۱۳۶۳، ۲۵۷). قوس صعود دنیوی، همانا قوس نزول معنوی است. از این حیث، بهشت دنیوی، چیزی جز جهنم معنویت نمی‌تواند باشد؛ از این رو، لذت مادی مغرب‌زمین، یعنی هجوم سایه تاریکی و گسترش فرهنگ شر مسحورکننده‌ای که چیزی جز بهشتی قلابی و لذتی کاذب نمی‌تواند باشد.

عبداللطیف شوشتری، شکل‌گیری عالم فرنگستان را در لحظه «بی‌اعتباری پادریان» و علو مرتبه حکما و دانشمندان می‌داند. شوشتری در توضیح شرایط فرنگ، فساد و فتنه عالم‌گیر فرنگیان را تشریح می‌کند. طرح بنیادین تصویر دوگانه او از فرنگ، در سفرنامه‌های دیگر دوران قاجار نیز به خوبی قابل‌ردیابی است.

حائری، عبداللطیف شوشتری را از نخستین ایرانی اندیشگری می‌داند که درباره دو رویه تمدن غرب به گونه‌ای گسترده سخن می‌گوید، زیرا کتاب او (تحفة العالم) به گونه‌ای آشکار و با زبانی ساده، هم از پیشرفت‌های علمی و فنی سخن می‌گوید و هم از شیوه فزون‌خواهی فرنگی‌ها (انگلیسی‌ها) (حائری، ۱۳۹۴، ۲۷۳).

نظریه فرنگ‌شناسی‌ای که عبداللطیف وضع کرد، در آثار دیگر نیز به چشم می‌خورد. سلطان‌الواعظین می‌نویسد: «آنچه بر حقیر معلوم گردید، تمامی امور جماعت انگلیسیه به مکر و حيله و جميع اوقات شبانه‌روز آنها، مصروف به دنیاداری است. او فرنگی‌ها را جماعتی می‌دید که خرقه دنیاداری بر تن دارند و پرداختن به امور مادی را بر سایر امور ارجحیت می‌دهند» (حائری، ۱۳۹۴). پرسش سلطان‌الواعظین این است که مشغول فرنگی شدن در شریعت ما جایز است یا نه؟ باین حال، شوشتری امیدوار بود که با آشنایی با احوال فرنگستان، شاید یکی از سلاطین هوشمند و آیندگان با خرد پیوندد، به دقت و سزا نگرد، و گرده انتظام و استحکام سلطنت و امور معیشت و تدبیر مُدن را بردارد (نک: توکلی طرقي، ۱۳۹۵).

چهره‌ای که آنان از فرنگ مجسم کرده‌اند، از جایگاه «عجوزة بی عصمت» تا «حوریان بهشت» متغیر است. این رویارویی‌ها را از منظر بستری که در نهایت کلیت غرب را ترسیم می‌کند، می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد؛ گروه نخست — بنابر پژوهش عبدالهادی حائری — با دورویة تمدن بورژوازی روبه‌رو هستند و به‌عنوان نخستین منتقدان تمدن فرنگی در میان فارسی‌زبانان شناخته می‌شوند. شامۀ این گروه، بوی تردید و بدگمانی غرب را استشمام، و سرانگشتان‌شان قباحت و زمختی فرنگ را لمس کرد (نک: حائری، ۱۳۹۴). گروه دوم، به‌طور کامل به توصیف جلوه‌های الهی و بهشتی فرنگ می‌پردازند و از دل آن، اندیشه‌های ترقی‌خواهانه مبتنی بر فرنگی‌مآبی، رشد می‌کنند و بسط می‌یابند.

دو سده‌ای است که فارسی‌نگاران ایران و هند، نگران زن فرنگ بوده‌اند (توکلی‌طرقی، ۱۳۹۵، ۱۴۷). فرنگ در نگاه مسافران ایرانی به غرب، منطقه‌ای جغرافیایی بود که هم کارخانه‌های «حیرت‌افزا»، هم باغ‌ها و شهرهای خیالین، و هم زنان «پری‌روی دلربا» داشت، و روایت‌های نقل‌شده از ماجراهای هزارویک‌شب در لندن و پاریس از تماشاخانه‌ها و بال‌ها و آشپزخانه‌ها، سفرنامه‌ شهوت و هوس را تشکیل می‌دادند. آن‌هایی که نخستین بار به فرنگستان رفتند، از دریچه شهر فرنگ، پس از نگاه گناه‌آلود به جلوه‌های فرنگی، با احساس پشیمانی ناشی از عمل حرام دیدن فرنگ، در ستیز بودند. آن‌ها در آنچه می‌دیدند یا گزارش می‌کردند، فرنگ را مجموعه‌ای از دستگاه‌های گناه تعریف می‌کردند، و کفارة در فرنگ بودن و سیاحت فرنگستان، در نگاه پرسش‌برانگیز و بازدارانه آن‌ها در مورد فرنگ و اهالی آن متجلی شد. اگرچه این زن فرنگی است که عاملی خطرآفرین برای مرد مسلمان ایرانی است، اما در چیدمان جدید، تناسبات خطر باقی می‌ماند، درحالی‌که جای زن فرنگی با چیزهای دیگری عوض می‌شود.

میرزا فتاح گرمرودی، یکی از اعضای هیئت همراه حسین خان آجودان‌باشی بود که در سال ۱۲۵۵ قمری برای حل‌قائله منجر به جدایی هرات از خاک ایران در زمان محمدشاه قاجار به انگلستان سفر کرد و تصویری نزدیک به تصویر عبدالطیف در مورد غربی بیمار ارائه کرد. میرزا فتاح گرمرودی که در این سفر از «اوضاع کفرستان» و «شنایع افعال و قبایح اعمال این قوم بدسگال» پریشان‌خاطر شد، در بازگشت از فرنگ، رساله‌ای با عنوان





شب‌نامه نگاشت و در آن به ذکر «قبایح اعمال و افعال» فرنگی‌ها پرداخت. اهمیت شب‌نامه در این است که میرزا فتاح در سفرنامه خود، زن فرنگی را به مثابه یکی از وجوه فرنگستان در نظر داشت، اما در شب‌نامه، وجوه مختلف فرنگ را در نسبت با زن فرنگی تبیین کرد؛ به این ترتیب، او زن فرنگی و فرنگ را همسان می‌پندارد و ویژگی‌های هر دو را به هم تسری می‌دهد.

بی‌شک، شروع رساله شب‌نامه در سال ۱۲۸۵ هجری قمری، نشان‌دهنده تصویر کلی این نوشتار منحصر به فرد در منابع دست اول فرنگ‌شناسی به جامانده از دوره قاجار است. این رساله، درباره «نسوان فرنگی» در آن «ممالک فسیحه المسالک» است. زنان فرنگ، عموماً «بی‌تنبان و چادرند» و «دائماً خواهان کوبنده قادر». ویژگی اساسی فرنگ در این است که «زن و دختر ضعیفه مستوره نایاب و نادر» است. اهالی فرنگ از زن و مرد «همیشه به لهو و لعب معتادند» و از «رنج و تعب آزاد»، شب و روز «با زمره بوالهوس مأنوس‌اند» و «به یک‌باره از کف نفس و ناموس مأیوس»؛ مابه‌الاشتراک تمام نسوان فرنگی با هم این است که همه آن‌ها «میل مفرط به جماع دارند» و برای آن با یکدیگر «نزاع» می‌کنند. منظومه صفات قبیحی که در این رساله به فرنگی‌ها نسبت داده می‌شود، حول مرکزیت زن بی‌عفت فرنگی در گردش است. اگرچه زنان فرنگ، «خُد زیبا»، «قد رعنا»، «لب شیرین»، «غبغب سیمین»، «دهان معطر»، «طره معنبر»، «کتفین رنگین» و «کفلین سنگین» دارند، لیکن در کل، تمامی آن‌ها از خوش‌صورت و چرکین «به اخذ درهم و دینار مایل‌اند» (گرمرودی، ۱۳۴۷، ۵۱-۹۴۹).

با متمرکز شدن بر جنبه فرهنگی-اخلاقی رهیافت علمی فرنگستان، مجموعه‌ای از تعریف‌های شهوت‌آلود و صحنه‌های خیالین از مجالس هرزگی فرنگیان سر برمی‌آورد. به این ترتیب، نقش اساسی دانشمندان و «حکمای» فرنگ را «ارباب طرب» اشغال کرده و انتظام شهرها و دولت‌ها، جای خود را به «آداب رقص در تماشاخانه‌ها» داده و جای پارلمان را «مجالس بال» گرفته است که در آن، هر پسری «دست یک دختری را گرفته با یکدیگر می‌رقصند» و در حین رقص، آن پسر «دست دختر خود را رها کرده، دست دختر

دیگر را می‌گیرد و می‌رقصید». به همان اندازه که در جای‌جای پاریس، مدارس و شفاخانه ساخته‌اند، در همهٔ محله‌های شهر پاریس، تیاترهای متعدد بسیار خوبِ معتبر بنا کردند تا مردم هر شب به آنجا بروند و پول‌ها خرج کنند (پیرزاده، ۱۳۴۲، ۲۲۷-۲۲۶).

حاج محمدعلی پیرزاده نائینی که از عرفای دورهٔ قاجار بود، به هند، مصر، عثمانی، شام، عراق، اتریش، فرانسه، و انگلستان مسافرت کرد و مشاهداتش از ممالک فرنگ را در سفرنامهٔ خویش ثبت کرد. حاجی پیرزاده در سفرنامه‌اش، «دخترِ بسیار خوشگل» فرنگی را با این تصاویر توصیف می‌کند: برخی از آن‌ها «گیس‌های خود را طره‌مانند نموده» و «بعضی افشان در دنبال سرِ خود» می‌اندازند، «کلاه‌های عجیب بر سر» می‌گذارند و «لباس‌های غریب و عجیب» و «جامه‌های کوتاه» که «سینه تا روی پستان‌ها باز» می‌پوشند، خود را «زیور و آرایش داده‌اند» و «یک وضع مخصوصی، همچون طاووس بهاری می‌خرامند، می‌خوانند، و می‌رقصند» (پیرزاده، ۱۳۴۲، ۲۲۹).

حاجی پیرزاده در خلال توصیف تصاویر شهوانی مجالس فرنگ، تصویرِ جامع فرنگ را ترسیم می‌کند. او از «دخترهای پانزده و بیست‌ساله و زن‌های چهل‌ساله و پنجاه‌ساله که لباس‌های الوان پوشیده و گردن و سینهٔ خود را باز نموده [اند]» می‌نویسد و به این مسئله اشاره می‌کند که انعقاد مجالس رقص و تماشا برای آن بود که «هرکس زن بخواهد» یا «رفیقی طالب باشد» یا «زنی رفیق بخواهد، در آنجا همه حاضرند» و از این نوع مجالس در «پاریس و در همهٔ محله‌ها بسیار است». چهرهٔ فرنگ با استفاده از دستگاه تصویرگری زن فرنگی، موجب شده است که حاجی پیرزاده نیز همچون هم‌تایان پیشین خود، فرنگ را حول زن فرنگی — که چیزی جز تجلی مادی‌گرایی و چرخیدن به سوی تن (به‌جای روح) نیست — ادراک کند.

... و فرنگستان، شهر آزادی است، پس معنی آزادی، صرف اختیار زن‌ها در بی‌عصمتی زن‌ها شد و الا در فرنگستان، ابداً مردم آزاد و به‌اختیار خود نیستند؛ مثلاً اگر کسی در کوچه زیاد تند راه برود، پلیس او را می‌گیرد که چرا تند راه رفته و اگر خیلی یواش راه برود، باز پلیس می‌گوید که چرا خیلی یواش راه می‌روی و هر روز باید یقهٔ پیراهن و آستین را تغییر داد و اگر اندکی چرک باشد، شخص نمی‌تواند از خانه بیرون بیاید؛ در صورتی که پول ندارد که رخت‌شور، رخت او را بشوید. و در سر میز و سفره باید چنان نشست و چنان خورد و کارد را به‌دست راست بشقاب و چنگال را به‌دست چپ و اگر برخلاف بگذارد، خیلی عیب است و باید چنان



نوشید و آن غذا را باید پیش از فلان غذا خورد و آن غذای دیگر را باید بعد از آن غذا خورد و اگر کسی پیش و پس بخورد، خیلی عیب می‌گیرند و ضرب می‌زنند و نگاه می‌کنند (پیرزاده، ۱۳۴۲، ۲۸۶).

سفرنامه حاجی پیرزاده نیز در نهایت، به وصیت‌نامه‌ای سیاسی تبدیل می‌شود؛ او از خداوند می‌خواهد «ایرانی‌ها را از توقف در این جاها (فرنگ) مصون دارد» و آرزو می‌کند «اهل اسلام هرگز به این ولایات نیایند» و «در این ممالک نمیرند». او می‌گوید:

خدا رحم کند جوانان ایران ما که به فرنگ می‌آیند و مسحور نقش‌ونگار فرنگ شده، دین و آیین و مذهب و عقیده و پاکی و تمیزی و طهارت و تقوی و نماز صدق و دیانت خود را به باد می‌دهند و در نهایت، همچون فرنگیان، حیران و سرگردان می‌شوند (پیرزاده، ۱۳۴۲، ۲۴۸).

این گزاره‌ها در هنگامه مشروطه و سپس در هر مناقشه سیاسی-اجتماعی‌ای که غربی‌ها در آن دخالت داشتند، به درون مایه و نیروی انگیزشی‌ای علیه همه چیزهایی تبدیل می‌شد که نسبتی با فرنگی‌ها داشتند. نگرانی نیروهای سیاسی با پیشینه مذهبی از تقلید ایرانیان از قانون، عدالت‌خانه، و پارلمان، در قالب نگرانی مردان از تقلید زنان ایرانی از برهنگی و «بی‌ناموسی» زنان فرنگی بازنمایی شد. از آن پس، زن فرنگی به دم‌دستگاهی برای بازنمایی و بازآرایی این منطق معنایی در راستای توصیف غرب تیره و تاریکی شد که تنها سوغات آن، «بی‌غیرتی و بی‌عفتی» بود. به این ترتیب، دفاع از وطن در برابر هجوم غربی‌ها، عین حراست از ساحت غیرت و تعصب مردانه بود. این فرایند منطبق‌سازی، ضمن بازنمایی وطن به مثابه «مادر»، در راستای شخصیت‌بخشی به جغرافیا، فرنگ را نیز با عنوان «عفریته مکاره» بازنمایی می‌کرد. به این ترتیب، در مقابل مادر پاکدامن و باعصمت وطن، غرب به بلاد کفر و تباهی و گناه تعبیر شد. حاجی پیرزاده نیز با چشمانی نگران به فرنگ و آینده ایران فرنگی مآب می‌نگریست و با مشاهده فرنگی که «هوش و گوش مردم را دزدیده»، در مورد خطر درافتادن ایرانی‌ها در «مضحک‌ها و لهو و لعب‌های فرنگستان» آزاد هشدار می‌دهد:

ابداً در تمام پاریس، دین و مذهب و دیانت و معنویت و روحانیت و حقیقت و انسانیت و ناموس و عرض و مردی و مردانیت و غیرت به هیچ وجه من‌الوجه یافت نمی‌شود. دنیای محض جهل، محض ظاهر، محض مجاز، محض ضلالت، محض گمراهی رواج دارد (پیرزاده، ۱۳۴۲، ۲۴۸).



## بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم در قالب پژوهشی میان‌رشته‌ای و با در نظر گرفتن ابعاد عرفانی، منطقی و تاریخی تصویری را تحلیل کنیم که آغازین سفرنامه‌های ایرانیان «فرنگ‌رفته» از غرب ساخته‌اند. این تصویر چندوجهی، از یک‌سو با عرفان نسبت دارد و از سوی دیگر، منطقی یکسر نوپدید دارد. به عبارت روشن‌تر، اگرچه در سطح عناصر از منطق عرفانی بهره می‌برد، اما در لحظه‌ای یکسر جدید، این عناصر عرفانی را در منطقی نوپدید بازآرایی می‌کند. فهم این منطق ممکن نمی‌شود، مگر در چارچوبی میان‌رشته‌ای؛ به گونه‌ای که عرفان، تاریخ، و روانکاوی را به صورت هم‌زمان در نظر داشته باشیم؛ بنابراین، این پیوند را در قالب مفهوم میان‌رشته‌ای تعین چندوجهی برقرار کردیم تا به پرسش اصلی پژوهش پاسخ دهیم.

گفتمان رایج غرب‌شناسی، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنابخش غرب را بدیهی و در نتیجه، تاریخ‌زدوده می‌انگارد، اما نخستین رویارویی‌ها با غرب و مفاهیم برآمده از آن، در دوره تاریخی مورد اشاره (اواسط دوره حکومت فتحعلی شاه قاجار) نمی‌توانست در خلأ معنایی رخ دهد. بر این اساس، می‌بایست بین فهم جدید از غرب و نگرش‌های پیشین دانش ایرانی در مورد غرب، تناسبی وجود داشته باشد. به این ترتیب، در لحظه‌های تاریخی پیش از شکل‌گیری فهم ایرانی‌ها در مورد غرب جدید، گفتمان‌هایی وجود دارند که اگرچه به ظاهر، هیچ نسبتی با غرب جدید ندارند، اما بسامد نیروهای آن‌ها - که تاریخ‌های کاملاً متفاوتی دارند - سبب شکل‌گیری دم‌دستگاهی می‌شود که غرب جدید از طریق آن، فهم‌پذیر، بازنموده، و بازتولید می‌شود؛ بنابراین، اساس فهم ایرانی‌ها (یا به عبارت روشن‌تر، فارسی‌زبانان قرن نوزدهم) از غرب جدید، نه از پایه و اساس تازه‌تأسیس است و نه صورتی کهن و باستانی دارد. با رها شدن از بند تاریخ‌پژوهی خطی و تک‌علتی، و با رؤیت‌پذیر کردن لحظه‌های بس‌گانه در بستر گفتمان‌های دیگری مانند حکمت، تصوف، و عرفان ایرانی-اسلامی، صورت‌های مختلف امکان‌پذیر شدن چنین فهمی از غرب در اوایل دوره قاجار، هویدا می‌شود. فهم آن فارسی‌زبان از غرب جدید با گسست از انگاره‌های پیشین و صورت‌بندی نظامی جدید شکل گرفته است.





همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره کردیم، آنچه نو است، منطق چیدمان عناصر عرفانی و نسبت دادن آن به «اروپیه»، به‌عنوان یکی از قاره‌های جهان است. تمثیل‌های عرفانی به اقلیم‌های عالم اشاره دارند. گذار از اقلیم به قاره، نوعی گسست در الگوی چیدمان تصاویر و تمثیل‌های عرفانی است؛ لحظه جدیدی برای بازآرایی عناصری بادوام، گسستی در دل پیوست؛ پیوست عناصر عرفانی و گسست در نسبتی که این عناصر با نظم نوین جهانی پیدا می‌کنند و البته آثار نوپدید نیز برجای می‌گذارند. خیال نوپدیدی که غرب و فرنگستان را در دل عناصر عرفانی بازسازی می‌کند، در قالب منطقی نوپدید، وارد «پلیتیک» می‌شود و «ژئوپلیتیک» ویژه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند. این نوع خاصی از رویارویی با جهان است که سیاست خارجی خاصی را نیز می‌طلبد. اینکه بگوییم این شیوه سیاست‌ورزی سنتی است، درکی از جهان ندارد، و...، کافی نیست، بلکه لازم است که شرایط امکان این شیوه سیاست‌ورزی — که اتفاقاً امر نوپدیدی به‌شمار می‌آید — را تحلیل کنیم.

همان‌گونه که دولوز به ما می‌آموزد، گزاره واجد مادیتی تکرارپذیر است و با منطقی زمانی-مکانی بازتکرار خود همبستگی دارد (نک: دولوز، ۱۳۸۹). به این ترتیب، گسست در چیدمان چیزها در گفتمان، سبب صورت‌بندی جدید یا تکرار غیرهمسان چیدمان پیشین می‌شود. با اثبات وجود ارتباط بین این دو گفتمان جغرافیا‌محور، قصد نداریم بگوییم که انسان ایرانی در دوران قاجار، غرب را همان‌گونه فهم می‌کرد که عارف یا صوفی قرن چهارم هجری قمری درک می‌کرد. حتی قصد نداریم بگوییم که مختصات جغرافیایی پیشین، عیناً در مختصات جدید تکرار شده است، یا فراروی مناسبات هستی‌شناسانه از جغرافیای پیشین به سایر دانش‌ها، همان سازوکاری است که در دو قرن گذشته در ایران رخ داده است، بلکه تنها می‌خواهیم بگوییم گزاره فی‌المنفسه نوعی تکرار است، هرچند آنچه تکرار می‌شود، چیز دیگری است که با این حال، می‌تواند به‌گونه‌ای عجیب، شبیه و تقریباً همانند آن باشد (نک: دولوز، ۱۳۸۹).

براین اساس، اگرچه غرب، به‌مثابه مادیت و تنانگی در ادبیات عرفانی تولید و در سفرنامه‌های فرنگ به همین شکل تکرار شده است، با این حال، این لحظه رویارویی، حاصل آن دسته از مناسبات جغرافیایی است که امکان تکرار را فراهم می‌کنند. بازتولید





مادی تاریخ، این‌گونه نمود می‌یابد که این نظم جغرافیایی تکرارپذیر شرق/بالا-غرب/پایین، بر اثر تلاقی<sup>۱</sup> نیروهای ناهمسان تاریخی و هم‌زیستی ضروری عناصر ضرورتاً ناهمگون در یک موقعیت خاص (که در این مورد خاص فرنگستان قرن هجدهم است) موجب گسست در صورت پیشین شده و نظم جدیدی را ایجاد کرده است. غرب عرفانی که در منطق اقلیم‌های عالم قابل فهم است، با غرب در معنای «اروپیه» و قاره‌ای از قاره‌های جهان، دو نیروی غیرهمسان هستند که در لحظه مشخصی حول دال غرب با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ بنابراین، با تاریخ‌های متفاوت و همچنین، با نیروهای غیرهمسانی سروکار داریم که در یک تصویر دارای تعیین چندوجهی، در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. هنگامی که می‌گوییم دو سده‌ای است که فارسی‌نگاران ایران و هند، نگران زن فرنگی بوده‌اند، (توکلی طرقي، ۱۳۹۵، ۱۴۷)، در واقع، به‌گونه‌ای مستقیم به نظم پیشین (بر پایه جغرافیای عرفانی) اشاره نمی‌کنیم، بلکه از نظم نوخاسته‌ای سخن می‌گوییم که از لحظه رویارویی ایرانیان با فرنگ در قرن هجدهم سرچشمه گرفته است. حضور عناصر تمثیل‌های عرفانی در نخستین سفرنامه‌های ایرانیان، نشان‌دهنده پیش‌داشت‌هایی است که نخستین تصویرپردازی‌ها از غرب تمدنی را امکان‌پذیر کرده است. غرب تمدنی در سفرنامه‌های آغازین، دارای تعیینی چندوجهی است. یکی از عمده‌ترین منبع‌های تشکیل تصویر و فانتزی جدید، عرفان است؛ البته در قالب عناصر عرفانی‌ای که در لحظه‌ای جدید تعیین یافته‌اند. عناصر عرفانی شرق-غرب در لحظه‌ای جدید، به‌گونه‌ای متفاوت تکرار می‌شوند و از جایگاه جغرافیای عرفانی به جغرافیای تمدنی، جایگشت پیدا می‌کنند و تصویری یکسر نوپدید را به وجود می‌آورند. این تصویر دارای تعیین چندوجهی، از یک سو رو به گذشته و تداعی‌های معنایی عرفانی دارد و از سوی دیگر، به سمت غرب تمدنی‌ای است که بنا است آینده‌ای مقدر و مترقی برای اکنون ما باشد. براین اساس، دو خط سیر زمانی در هم تلاقی می‌کنند و عناصر را در هم می‌فشرند و در قالب این فشردگی است که ویژگی نوپدید و نیروی جدیدی به وجود می‌آید.

زمانی که دلالت‌های عرفانی با وضعیت نوپدید رویارویی با غرب تمدنی دوران قاجار تلاقی می‌کند، رویارویی دیگرگونی پدید می‌آید و منطق این مواجهه، تخیل دیگرگونی را



خلق می‌کند. به عبارت روشن‌تر، فانتزی جدیدی شکل می‌گیرد که عناصر تفکر عرفانی را در خدمت شکل خاصی از میل به کار می‌گیرد؛ بی‌آنکه این همانی سفت‌وسختی بین عناصر مختلف مرتبط با گوهر مرکزی تاریخی جدید (یا قدیم) شکل گرفته باشد.

منطق میلی که در بازآرایی ادبیات عرفانی در رویارویی با غرب جدید تولید می‌شود، لذت و گناه را در رویارویی با غرب به هم پیوند می‌زند و عناصر ادبیات عرفانی را در خدمت رویارویی عینی و تنانه با غرب قرار می‌دهد؛ از این رو، به تصویر کشیدن غرب همچون بهشت برین و زنان غربی همچون حوری در گفتار ابوالحسن خان با تصویر زنانی هرچایی و لکاته و فریبنده در ادبیات حاجی پیرزاده، هردو در خدمت اقتصاد میل یگانه‌ای هستند. در هر دو صورت، غرب تاریک تنانه، به جایگاه لذت‌های ممنوعه تبدیل می‌شود که کارکرد دوگانه‌ای دارند: از یک سو، به بازسازی تصویر عرفانی از غرب -پایین خدمت می‌کنند و از سوی دیگر، تصویر بهشت را به ذهن متبادر می‌کنند. مناقشه و کشمکش سوژه شکاف خورده در منطق بدن-جان، در دو سو، دو تصویر از غرب را شکل بندی می‌کند. شکاف خوردن سوژه در تصویری که جان را از بدن جدا می‌کند و آن را در رابطه‌ای متضاد با یکدیگر قرار می‌دهد، منطق میل خاص خود را نیز به همراه دارد.

وجه تنانه در عرفانی که در دستگاه جدید رویارویی با غرب بازآرایی می‌شود، هم محل لذت است و هم گناه. تصویر درهم‌فشرده غرب در هر دو روایت شر-خیر از غرب، میل یگانه‌ای را ارضا می‌کند که همان حفظ هم‌زمان منطق جان والا و تن نیازمند است. این تصویر، نوعی رابطه با جهان را امکان‌پذیر می‌کند و گونه‌ای از واقعیت را خلق می‌کند که منطق کنش‌های سیاسی و فرهنگی را نیز تعیین می‌کند؛ از این رو، تنها خیالی بودن این تصویر، آن را بی‌اثر نمی‌کند. این تصویر چندوجهی و تعیین‌یافته طی سازوکاری رؤیایی، واقعیتی را برمی‌سازد که سوژه ایرانی در رویارویی با غرب را تعریف کرده و نوعی آرایش سیاسی حول این میل را نیز امکان‌پذیر می‌کند.

این‌گونه سرهم‌بندی عناصر عرفانی در رویارویی با غرب تمدنی، به تلاشی فلسفی برای توضیح هستی غرب-شرق به معنایی تمدنی، تبدیل شده است. اما فهم غرب به مثابه تجلی مادیت و شرق همچون تجلی نور (که در ادبیات گفتمانی ایران امروز نیز قابل مشاهده

است) بن مایه‌ای عمیقاً عرفانی دارد. تنها با برداشتی عرفانی است که غرب و شرق به چنین معناهایی مزین شده و به ایده‌هایی تبدیل می‌شود که در زمان‌های مختلف، نقش‌های گوناگونی بازی می‌کنند. اما ماجرا تنها به توضیح فلسفی افرادی مانند کربن و کربنیسم خلاصه نشد. پیش از این تلاش‌ها، نخستین رویارویی‌ها با مغرب‌زمین در یک بستر معنایی امکان‌پذیر شد. به‌باور ما، یکی از عمده‌ترین بسترهای معنایی برای تشکیل پیش‌داشتهای رویارویی با غرب به معنای تمدنی آن، مخزن معانی عرفانی است که پیشتر غرب را در یک جغرافیای عرفانی صورت‌بندی کرده بود و گواه این ادعا را توصیف‌های سفرنامه‌نویسان از غرب می‌گیریم؛ توصیف‌هایی که غرب را در قالب منطق لذت/مادیت/تاریکی/بهشت/جهنم، و... عرضه می‌کنند. بهشت لذت که هم‌زمان جهنم معنویت نیز هست، تاریکی تنانه‌ای است که بدن را سرمست و روح را در غربتی غریبی رها می‌کند.



## منابع

- ابوعلی سینا (۱۳۲۰). رساله معراجیه؛ از آثار حکیم بارع حجه‌الحق ابوعلی سینا. ماهنامه ارمنغان، ۲۲(۱۱۸)، ۲۵-۳۶.
- ادیبی، مهسا؛ توسلی رکن‌آبادی، مجید؛ و تقوی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۷). بازنمایی غرب در گفتمان سیاسی مرتضی مطهری بر اساس رویکرد پسااستعماری. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۰(۴)، ۵۱-۲۳. doi: 10.22035/ISIH.2018.287
- اعتصام‌الملک (۱۳۵۱). سفرنامه خانلرخان اعتصام‌الملک (به کوشش منوچهر محمودی). تهران: منوچهر محمودی.
- آلتوسر، لویی (۱۳۸۸). ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت (مترجم: روزبه صدرآرا). تهران: نشر چشمه.
- پیرزاده‌نابینی، محمدعلی (۱۳۴۲). سفرنامه حاجی‌پیرزاده (به کوشش حافظ فرمانفرمایان). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پیرنجم‌الدین، حسین؛ مرندی، سیدمحمد؛ و عادل، محمدرضا (۱۳۸۹). گفتمان شرق‌شناسانه در بازنمایی‌های رسانه‌ای غرب از ایران. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۳(۲)، ۱۰۰-۸۳. doi: 10.7508/IJCR.2010.10.004
- توکلی‌طرقی، محمد (۱۳۹۵). تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ. کانادا: کتاب ایران‌نامگ.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر.
- حیدری، آرش؛ و نصیری، هدایت (۱۳۹۴). مسئله آلتوسر. انتشارات تیسرا.
- خواجهمسروی، غلامرضا؛ صمیم، رضا؛ و کاوند، رضا (۱۳۹۵). تپ‌شناسی مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۹(۲)، ۱۵۸-۱۳۱. doi: 10.22035/IJCR.2016.310
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹). فوکو (مترجم: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده). تهران: نشر نی.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۷). فلسفه عرفانی افلوطین. تهران: سفینه.
- رضاقلی میرزا قاجار (۱۳۴۶). سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله نوه فتحعلی‌شاه (به کوشش اصغر فرمان فرمائی قاجار). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ستوده، منوچهر (۱۳۵۳). حدود العالم من المشرق الی المغرب. تهران: بنیاد فرهنگ ایرانی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (به تصحیح سیدحسین نصر؛ جلد سوم). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.





- شوشتری، میرعبداللطیف‌خان (۱۳۶۳). تحفه العالم و ذیل التحفه، سفرنامه و خاطرات (به اهتمام صمد موحد). تهران: کتابخانه طهوری.
- شیرازی، ابوالحسن خان ایلچی (۱۳۶۴). حیرت‌نامه، سفرنامه ابوالحسن خان ایلچی به لندن (به کوشش حسن مرسلوند). تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- شیرازی، میرزا صالح (۱۳۴۷). سفرنامه میرزا صالح شیرازی (به اهتمام اسماعیل رائین). تهران: انتشارات روزن.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد (۱۳۸۲). عجایب المخلوقات (به اهتمام منوچهر ستوده). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۰). شرح قصه غربت غربی سهروردی. تهران: نش تندیس.
- عزالدوله سالور، عبدالصمد میرزا (۱۳۷۴). سفرنامه عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله به اروپا (به کوشش مسعود سالور). تهران: نشر نامک.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۴). مشکاه الانوار (مترجم: صادق آیینه‌وند). تهران: امیرکبیر.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). کارکرد رؤیا (مترجم: یحیی امامی). فصلنامه ارغنون، ۲۱، ۲۲۴-۲۱۱.
- قانون‌پرور، محمدرضا (۱۳۹۶). در آینه ایرانی: تصویر غرب و غربی‌ها در داستان ایرانی (مترجم: مهدی نجف‌زاده). تهران: نشر تیسرا.
- کرین، هانری (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (مترجم: عبدالمحمد روح‌بخشان). تهران: مؤسس پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرین، هانری (۱۳۸۳). انسان نورانی در تصوف ایرانی (مترجم: فرامرز جواهری‌نیا). تهران: آموزگار خرد.
- کرین، هانری (۱۳۹۰). معبد و مکاشفه (مترجم: انشالله رحمتی). تهران: انتشارات سوفیا.
- کرمانی، حاج محمدکریم‌خان (۱۳۴۸). رساله ناصریه در تحقیق معاد جسمانی. کرمان: انتشارات فرهنگ و هنر.
- گرمرودی، میرزا فتاح‌خان (۱۳۴۷). سفرنامه میرزا فتاح‌خان گرمرودی به اروپا در زمان محمدشاه قاجار (به کوشش فتح‌الدین فتاحی). تهران: انتشارات بانک بازرگانی.
- مارکس، کارل؛ و انگلس، فردریک (۱۳۸۴). درباره تکامل مادی تاریخ؛ ۲ رساله و ۲۸ نامه (مترجم: خسرو پارسا). تهران: نشر دیگر.
- موسوی، سیدصدرالدین؛ و درودی، مسعود (۱۳۹۴). نگرشی انتقادی بر مطالعات پسا استعماری و رویکردهای آن. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۵(۱)، ۷۳-۳۹. doi: 10.7508/ISIH.2014.17.003
- میرزا ابوطالب‌خان اصفهانی (۱۳۵۲). مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان (به کوشش حسین خدیوجم). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

- میرزایی، حسین؛ و پروین، امین (۱۳۸۹). نمایش دیگری، جایگاه غرب در سفرنامه‌های دوره ظهور مشروطیت. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۳(۳)، ۷۵-۱۰۵. doi: 10.7508/IJCR.2010.09.003
- نساج، حمید؛ سلطانی، محبوبه (۱۳۹۶). خوانش معماری از دیدگاه اندیشه‌های سیاسی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۹(۲)، ۵۷-۸۴. doi: 10.22631/ISIH.2017.251
- Althusser, L. (2005). *For Marx* (B. Brewster, Trans.). London & New York: VERSO.
- Althusser, L., & Balibar, É. (1979). *Reading Capital* (Ben Brewster trans.). London & New York: VERSO.
- Macherey, P. (2006). *A theory of literary production*. London: Routledge.
- Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: theories of the self from Freud to Haraway*. Australia: Allen & Unwin.



مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی

۱۳۲

دوره ۱۱، شماره ۴  
پاییز ۱۳۹۸  
پیاپی ۴۴