

• دریافت ۹۰/۲/۲۵

• تأیید ۹۰/۸/۸

سفرنامه نویسی و بازتعریف هویت ایرانی در تصادم فرهنگی با غرب

قدرت‌الله طاهری*

چکیده

سفرنامه‌ها با هر قصد و نیتی که نوشته می‌شوند، امکانی بالقوه برای ایجاد تفاهم فرهنگی بین ملت‌ها به شمار می‌روند. در این متن‌ها، به صورت آشکار و پنهان دو فرهنگ رو در روی هم قرار می‌گیرند و در فرایند ارتباطی «من» فردی و جمعی یک فرهنگ، خود را در آیین «دیگران» (Others) باز می‌شناسند و به طور پیوسته به «هویت» خود شکل می‌دهند. می‌دانیم هویت ایرانی در دوران بسیار کهن خود مدام در معرض دگردیسی و پوست انداختن بوده و در تصادم با فرهنگ‌های مختلف دچار تغییراتی می‌شده است. بعد از ورود اسلام و در مدت تقریباً دو سده و اندی، هویت ایرانی و اسلامی به چنان تلاطم و همبستگی درخشانی دست یافت که توانست تمدنی ارزشمند به ظهور برساند. اما متعاقب حمله مغول، این تمدن از توش و توان افتاد و تا زمانی که با تمدن نوپای غربی مواجه نشده بود، از خواب دیرپای خود بدر نیامد. برخورد قهرآمیز جامعه ایرانی با روسیه تزاری هویت و تمدن ایرانی را دوباره به چالش کشید و ترک‌های هویتی را در شخصیت نخبگان و کمی بعدتر در آحاد مردم به وجود آورد. برای فائق آمدن بر این بحران، شناخت «دیگری» اهمیت به سزایی یافت و باب مراودات ایرانیان با اروپائیان را باز کرد. سفر و تجربه مستقیم این فرهنگ نوظهور، مسافرانی از طبقات گوناگون را به آن دیار کشاند و ثبت دیده‌ها، شنیده‌ها و خواننده‌ها متون فراوانی را تحت عنوان «سفرنامه» به وجود آورد. در خلال این متن‌ها شاهد بازتعریف هویت ایرانی هستیم؛ به گونه‌ای که سعی می‌شود امتیازات فرهنگ اسلامی و ایرانی تا حد امکان از آسیب‌ها محفوظ بمانند و در مقابل از امتیازات فرهنگ جدید اروپایی نیز بهره‌کافی برده شود. به نظر می‌رسد سفرنامه‌ها در بازتعریف و بازسازی هویت جدید ایرانی در حوزه هویت فکری، فرهنگی و اجتماعی و زبانی و ادبی نقش به سزایی داشته‌اند و آغازگر بسیاری از مباحث و مقولات مدرن در ایران هستند.

کلید واژه‌ها:

نثر معاصر، سفرنامه نویسی، عصر بیداری، هویت ایرانی

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی.

E-mail: Ghodrat66@yahoo.com

مقدمه

هویت (Identity) چه از نوع فردی باشد و چه از نوع جمعی - که هویت ملی را یکی از مصادیق نوع اخیر می‌دانیم - از آن سنخ مسائلی است که نمی‌توان انتظار داشت روزی انگیزه‌ها و ضرورت‌های مباحثه در آن به پایان برسد؛ چنانکه تا کنون از زوایای بسیار متنوعی در باب آن سخن گفته‌اند و البته سخن‌ها نیز خواهند گفت. از این رو نمی‌توان سرآغاز تاریخ مسائلی از این دست را به درستی نشان داد. آموزه سقراطی «خودت را بشناس» که بر سر در معبد دلفی حک شده، تنها می‌تواند نمادی ثبت شده از این دغدغه دیرین آدمی بوده باشد. هویت، چیزی خارج از وجود معنوی آدمی نیست و مذاقه در آن شاید به درازای تاریخ خود آدمی و حضور آگاهانه اش در هستی بوده باشد؛ یعنی از زمانی که آدمی به خود و «تفاوت» اش (Deference) با سایر پدیده‌های طبیعی «آگاهی و اشراف» پیدا کرده و این آگاهی از حضور «دیگران» (Others) آرامش روانی او را به هم ریخته، پرسش‌هایی از این سنخ که من کیستم؟ منشأ و مبدأ من کجا و از کی بوده است؟ چرا من وجود دارم؟ و اینکه حتی چرا از وجود خود آگاهم؟ و سرانجام من چه خواهد شد؟ لحظه‌ای او را به خود وا نمی‌گذاشته است. ممکن است در صورت این سنخ پرسش‌ها در تاریخ حیات بشری، بین نسل‌ها، تفاوت‌هایی بوده باشد، ولی در ماهیت و معنای مشترک آنها نمی‌توان تردید داشت. (ر.ک. علیخانی، ۱۳۸۳: ۸۵) اینکه در هر دوره تاریخی، انسان به این پرسش‌ها چه جوابی داده است، اوج و فرود تمدنی و تفاوت بنیادین آدمیان را در زمانها و جغرافیای فرهنگی متفاوت رقم زده است.

بنابراین، هویت قابل انتزاع از آدمی نیست. در او و با او وجود دارد. متنها می‌دانیم بین «وجود» و «آگاهی» از وجود چیزی در یک شیء فاصله زیادی است. کما اینکه عضوی مانند «قلب» در وجود همگان وجود دارد ولی کمتر کسی تا زمانی که به بیماری قلبی دچار نیامده است، از «وجود» چنین عضو حیاتی و نقش بسیار مهم آن در تداوم زندگی با خبر می‌شود. همین که آدمی درد را احساس کرد؛ یعنی دچار «بحران زندگی» شد، این عضو، وجودش را بر ذهن فرد تحمیل می‌کند و شخص را وادار به شناخت و رعایت حال آن می‌گرداند. بنابراین، در آمدن «هویت» به سطح آگاهی فردی و اجتماعی زمانی اتفاق می‌افتد که با قرار گرفتن در متن «بحران»، بازشناسی «خود» به مسأله اساسی تبدیل شده باشد. به همین دلیل است که انسان و جامعه‌ای که به زندگی معمول و مألوف خود ادامه می‌دهد، به صرافت بازشناسی خود نمی‌افتد.

چیستی هویت

هر تلقی که از هویت داشته باشیم، در این نکته باریک می‌توانیم هم آوا شویم که در متن و بطن هویت، مفاهیم «اشتراک/اختلاف» و «من/دیگری» حضور نهفته ای دارد؛ مفهوم «دیگری» در رابطه انسانی در سطح کلان، مفهوم «دیگربودگی» (Otherness) را نیز پیش می‌کشد. میخائیل باختین «دیگری» را در شناخت «من» از خود وارد می‌کند و می‌گوید: «انسان به تمامی نمی‌تواند خود را درک کند مگر از طریق دیگری و با آشکار سازی خود بر دیگری است که می‌تواند به خودآگاهی دست یابد. بنابراین، تنها در رابطه با خودآگاهی دیگران است که می‌توان به خودآگاهی دست یافت.» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۳) به نظر می‌رسد آگاهی از هویت، ثمره ذهن «تقابل ساز» آدمی است که برای رسیدن به هر نوع شناختی از هستی بر مبنای «تقابل‌های دوگانه» (Binary opposition) عمل می‌کند. (ر. ک. مکاریک، ۱۳۸۴: ۹۸) این جفت‌های متقابل، به شدت به هم وابسته‌اند و تصور یکی بدون دیگری عملاً محال است و هر چند در یکدیگر مندمج و مندرج نیستند، از همدیگر فاصله نیز ندارند. از این روی، انسان‌ها علی‌رغم اختلافات فاحشی که با هم دارند و گاه این اختلافات منجر به جنگ و خون‌ریزی می‌شود، در نهان به شدت به یکدیگر نیازمند هستند. بنابراین، این حقیقت مسلم را نمی‌توان انکار کرد که ما- چه به صورت انسان‌های منفرد و چه به صورت انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های متفاوت- در فرایند زیست‌جهانی، از راه مشارکت در ایجاد آگاهی از خود و دیگران قرار داریم. اگرچه به لحاظ فردی و فرهنگی مجزاً از دیگرانیم و جسم و جان ما از یکدیگر جداست اما در شکل دادن به هویت‌های فردی و جمعی مان سخت به یکدیگر نیازمندیم. در تأیید این سخن می‌توان به دیدگاه‌های فلاسفه وجودی - اگزیستانسیالیست‌ها - استناد کرد؛ زیرا در فلسفه اصالت وجود، بیش از سایر رویکردهای فلسفی ضرورت وجود «دیگری» در شناخت خود مورد تأکید قرار می‌گیرد. سارتر، هوسرل، یاسپرس، پوپر و هایدگر بیش از همه به این مسأله علاقه نشان داده‌اند. به عنوان نمونه سارتر می‌گوید: «من برای این که فلان حقیقت را درباره خودم تحصیل کنم، باید از دیگران عبور کنم. دیگری لازمه وجود من است. در این شرایط، کشف من در عین حال، موجب کشف دیگری می‌شود.» (سارتر، ۱۳۸۰: ۵۸) کارل یاسپرس نیز درباره ضرورت وجود «دیگری» در خودشناسی آدمی تصریح می‌کند: «انسان برای اینکه از نیستی فرد‌رهایی یابد و «خود» شود، نیازمند دیگری است. آدمی در حال اتحاد با دیگری، به خود می‌تواند اعتماد کند.» (به نقل از کرمی، ۱۳۸۵: ۳۶۶) ویتگنشتاین هم تأثیرپذیری آگاهی من از

هویت خود از طریق آگاهی «دیگران» را تحت عنوان «مسأله انسان‌های دیگر» (ر. ک. هکر ۱۳۸۲: ۵) مطرح کرده است.

بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «ما ایرانی هستیم»، در لایه‌های پنهان این کلام ساده، وجود مجموعه‌ای از مشخصه‌های مشترک را که در تک‌تک اعضای داخل در این حکم وجود دارند، تصدیق کرده ایم. مانند زبان فارسی، مذهب تشیع، آیین‌های ملی و مذهبی، پوشش، جغرافیا، تاریخ و غیره. همچنانکه ماهیت همین مشخصه‌ها با وجود «دیگرانی» با مشخصه‌های متفاوت، معنادار می‌شوند؛ یعنی زبان فارسی با توجه به وجود زبان‌های متمایز و شناخته شده می‌تواند به ما هویت ایرانی بدهد و ما را از گویشوران سایر زبان‌ها متمایز گرداند. از این رو می‌توان چنین گفت که شناخت «من» از «من» در سایه شناخت «من» از «غیر» امکان پذیر می‌شود. چنانکه ملاحظه می‌شود در شناخت از هویت خود، «دیگری» با مشخصه‌های «متفاوت» اش بیش از مشخصات خود ما تعیین کننده است. زیرا هویت بیشتر بر مبنای تفاوت‌ها شکل می‌گیرد و همان گونه که مصطفی ملکیان می‌گوید: «هویت ما، مرز میان ما و دیگران است. {نه} موارد اشتراک ما و دیگران.» (علیخانی، ۱۳۸۳: ۵۰) از این رو با اذعان به اینکه ارائه تعریفی کامل (جامع و مانع) از هویت کار آسانی نیست، می‌توان گفت هویت، هر گونه شناخت فرد یا جمع (ملت) از خویشتن خویش در مقام مقایسه با دیگران است که در این تقابل مشخصه‌های منحصر به فرد وی برجستگی می‌یابد و او را از دیگران متمایز می‌گرداند.

عصر بیداری؛ فرصت بازخوانی خود در تقابل با دیگری

به نظر می‌رسد فرهنگ‌های بزرگ بشری، از طریق داد و ستدهایی که بین همسایگان یا فرهنگ‌های دوردست داشته‌اند، به اوج و تعالی رسیده‌اند و کمتر فرهنگی با اتکا به داشته‌ها و آفریده‌های خاص خویش مسیر کمال را پیموده است. به همین دلیل، فرهنگ‌های اصیل تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم و محصول نبوغ و قریحه مردمانی از ملیت‌ها و نژادهای متعدّد هستند. در دنیای قدیم برقراری ارتباط فرهنگی بین تمدن‌ها آسان نبود و تعاملات عموماً به منظور تجارت و از طریق کاروان‌های تجاری یا لشکرکشی‌های سیاسی در محدوده‌ای معین انجام می‌گرفت و تمدن‌های همجوار را در برهه‌هایی از تاریخ به هم نزدیک می‌کرد و در سایه این دو نوع تعامل، آنها از امتیازات فرهنگی یکدیگر بهره‌مند می‌شدند. انتقال تجربیات از طریق تجارت، دیرپا اما بسیار محدود بود، زیرا فائق آمدن بر تنگناهای سفر و غلبه بر عوامل محیطی و

جغرافیایی و نیز عوامل انسانی نظیر ناامنی‌های مختلف، برای انسان آن دوره راحت نبود. همچنین، «زمان» خود عامل بازدارنده بسیار جدی بود. کمتر مسافرتی می‌توانست با امکانات محدود آن دوره در ظرف زمانی کمتر از یک‌سال صورت گیرد. از این رو تا اضطراب به حد نهایت نمی‌رسید، بشر پای در رکاب سفر نمی‌گذاشت. پیداست با این رفت و آمدهای محدود که قصد و غرض اصلی آن نیز تبادل کالا و مصنوعات مادی بود، چه میزان از کالاهای فرهنگی می‌توانست بین ملت‌ها رد و بدل شود. اما روش دوم؛ یعنی تصادم قهرآمیز دو ملت صاحب تمدن دیرپا، تحوّل سریع، شتابناک و بسیار گسترده را رقم می‌زد. در اینکه جنگ زندگی‌سوز است و خوراک آن جز خون بی‌گناهان نبوده و نیست، هیچ تردیدی وجود ندارد و کمتر انسان فرهیخته‌ای با دیده احترام به آن نگرسته‌است، اما همین نقت، در دراز مدت برای تمدن‌های درگیر، منفی به دنبال داشته‌است؛ به گونه‌ای که شیوه فهم و درک هر دو قوم غالب و مغلوب تحت الشعاع آن برخورد خونین قرار گرفته و سرنوشتی تازه برای ایشان به وجود آورده است. چه بسا، قوم غالب پس از مدتی، خود مغلوب فرهنگ مغلوبان شده و سیرت تمدنی خویش را دگرگون شده یافته‌است و بالعکس، قوم مغلوبی که برای ایشان شکست به مثابه پیروزی و رهایی از مذلت و خواری بوده و در اثر آن نفسی تازه نموده و راه تعالی را با سرعت و حدت پیموده است. بنابراین، جنگ‌ها به یک اعتبار و در طولانی مدت، برای انسان عصر کلاسیک منفی داشته است و در اغلب موارد، برای او گریز از بن بست و رهایی از یک وضعیت غیرقابل تحمل به حساب می‌آمده است.

تمدن ایرانی، بی‌هیچ شائبه‌ای، یکی از تمدن‌های بزرگ جهانی است و نقش به‌سزایی در باروری سایر تمدن‌های دور و نزدیک خود داشته و از آنها نیز تأثیر گرفته است. تعامل این تمدن با تمدن‌های اطراف خود از همان دو شیوه معهود گذشته که در بالا ذکر گردید، بیرون نبوده است. جاذبه ابریشم، و عامل ارتباطی آن بین شرق و غرب عالم بر کسی پوشیده نیست. برخوردهایی که ایرانیان باستان با تمدن‌های کهن بین‌النهرین مانند عیلامیان و آشوریان داشته‌اند، باعث دگرگونی‌های مهم فرهنگی در ایران و تمدن‌های آن منطقه شده است. نشانه‌های اثرپذیری و اثرگذاری فی‌مابین را در سنگ‌نوشته‌های هر دو طرف ماجرا می‌توان رهایی کرد. اما تصادم قهرآمیز چندین باره تمدن ایران و یونان باستان در سرنوشت فرهنگی و علمی هر دو قوم سخت مؤثر افتاده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از محققان، شکل‌گیری نهضت فلسفی یونان باستان را نتیجه مستقیم آشنایی اهل آتن با سنت‌های فکری ایران باستان

می‌دانند. همین طور، بعد از حمله اسکندر مقدونی و برچیده شدن بساط حکومت هخامنشی به دست وی، ورود اندیشه و تفکر یونانی، مبانی معرفتی ایرانیان را در مسیری تازه قرار داد. برخورد خونین تمدن ایران عصر ساسانی با تمدن اسلامی-عربی؛ یکی دیگر از تعاملات سرنوشت‌ساز برای هر دو طرف درگیر بوده است؛ به گونه‌ای که شناخت کم و کیف هر دو تمدن بدون در نظر گرفتن طرف مقابل امکان‌پذیر نیست و هر برداشتی ممکن است یک‌جانبه و به دور از واقعیت و حقیقت حال آنها باشد. درباب رویارویی تمدن ایرانی با تمدن نوپای غربی که آن هم به شکل قهرآمیز انجام گرفته است، از همین زاویه دید می‌توان قضاوت کرد. درگیری ایران با روسیه تزاری، همسایه شمالی خود که موجب شکست‌های متوالی و تحمیل دو عهدنامه به طرف ایرانی بود، اگر چه بخش‌هایی از سرحدات شمالی ایران را جدا کرد، موجد دوره‌ای جدید در حیات فکری ایرانیان شد. (ر.ک. کسرای، ۱۳۷۹: ۲۳۵-۲۳۹) و به یک اعتبار می‌توان گفت ما را مانند بخش اعظم تمدن‌های آسیایی از «تعطیلات تاریخی» (ر.ک. علیخانی، ۱۳۸۳: ۳۳۶) به در آورد و اگر نه به صورت مشارکین فعال، به بازیگران منفعل و پیرو تمدن در حال فربه شدن غربی مبدل ساخت. پرسشی که در ذهن سیاستمداران و نخبگان آن روزگار ایران - به ویژه در دارالسلطنه تبریز؛ یعنی «خط مقدم جبهه تقابل با غرب» (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۲۱) - در باب دلیل اصلی شکست‌های پیاپی در برابر روسیه به وجود آمد، به یک اعتبار، بنیادی‌ترین مسأله‌ای است که در یکصد و پنجاه سال اخیر، ایرانیان را به خود مشغول داشته است؛ به گونه‌ای که علی‌رغم گذشت این همه سال، رنگ کهنگی به خود نگرفته و کماکان از جمله مسائل اساسی ماست. چارچوب دوره بندی تاریخ معاصر ایران را با تأمل در جواب‌هایی که به این پرسش داده شده است، می‌توان ترسیم کرد. نخستین جواب یا راه حل داده شده، ضرورت آشنایی با صنعت پیشتاز غربی بود که عباس میرزا، ولیعهد به نسبت تیزبین قاجاری در قیاس با سایر رجال این عصر، مطرح کرد و بعدها قائم مقام فراهانی، میرزا تقی خان امیر کبیر، میرزا فتح علی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان و سید حسن تقی زاده را نیز باید در تالی همین گفتمان در نظر آورد. اعزاز دانشجو به فرنگ، گسترش مناسبات سیاسی با دول اروپایی - به ویژه اروپای غربی - آشنایی با مظاهر تمدن جدید از جمله صنعت چاپ؛ جامعه یکنواخت ایران را به هم ریخت و عناصر ناسازی را تحت عنوان «سنت و مدرنیته» به جان هم انداخت؛ جدالی که در ژرف ساخت آن می‌توان تلاش ایرانیان برای بازتعریف «هویت ملی» شان را باز یافت. این جدال در واقع سرنوشت قهری است که فرهنگ‌ها برای پوست انداختن باید از پس آن بر آیند.^۱

سفرنامه نویسی؛ ارتباط بینامتنی فرهنگ‌ها

می‌دانیم علاوه بر شکل بخشی از درون و زایش درونی، یکی از راه‌های حیات و غنی شدن فرهنگ‌ها از طریق مکالمه آنها با یکدیگر است. ممکن است این امر از راه قهرآمیز یا صلح‌آمیز صورت گیرد. اما تأثیر پذیری و اثرگذاری همیشه از طریق جنگ‌ها صورت نمی‌گرفته، بلکه ارتباطات صلح‌آمیز از جمله آمد و شده‌های سیاسی و فرهنگی - سفرهای رجال و نخبگان - نیز تعاملات فرهنگی را موجب می‌شده است. بنابراین، سفر امکانی برای ارتباط با سایر انسان‌ها و فرهنگ‌هاست. اگر فرهنگ‌ها را به مثابه «متن»‌های نوشتاری بدانیم، رابطه «بینامتنی»^۲ میان آنها برقرار است؛ یعنی فرهنگ‌ها مانند متون ادبی از طریق وارد شدن در گفتگوی نهانی و آشکار با فرهنگ‌های دور و نزدیک، خود را سامان می‌دهند و از این رو همچنان که متن «خودبسنده» ای نداریم، فرهنگ خود بسنده نیز نخواهیم داشت. داد و ستد فرهنگی و نیازی که همه فرهنگ‌ها به یکدیگر دارند، امری اجتناب‌ناپذیر است.

سفرنامه‌ها در ذات و سرشت خود «منطق گفتگویی» دارند؛ یعنی فرهنگ خودی، از زبان مسافر بیننده با فرهنگ غیر خودی که در حال تجربه شدن است، به گفتگو می‌نشیند. مسافر، فاعل شناسایی است که به فرهنگ دیگری به مثابه ابژه قابل شناخت، نظر می‌کند. از آنجا که ماهیت «نظر و مشاهده» او را زاویه دیدش (perspective) تعیین می‌کند، بدون آنکه مسافر بر این امر اشراف و آگاهی داشته باشد، انگاره‌های فرهنگی او مدام با آنچه که به دید و فهم در می‌آید، در «قیاس» قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، در تقابل انگاره‌های خود و غیر خودی، مدام مجبور به ارزش‌گذاری و سنجش می‌شود. یکی را بر می‌کشد و دیگری را فرو می‌کاهد، امتیازی را از فرهنگ جدید اخذ و داشته‌هایی نامتناسب با نیاز زمانه را از فرهنگ خود رها می‌کند و در نتیجه فرهنگی تازه برای خویش بر می‌سازد. فرهنگ جدیدی که به وجود می‌آید، به امتیازات غیر قابل گذشت فرهنگ خود پایبند است و عناصر نامطلوب و نادرخور (مرده) آن را وا می‌نهد. درست در همان حال از پذیرش عناصر فرهنگ دیگری که نامطلوب به نظر می‌رسد، احتراز می‌کند و آنچه را که به سود و صلاحش می‌داند، با تغییر یا بدون تغییر می‌گیرد. با این توضیح که در این تعامل، رابطه «دیالکتیک گذشت از سنت / پابندی به آن» (احمدی، ۱۳۸۶: ۸۰) حفظ شده و بر اساس «پیوند حداکثری و گسست حداقلی» عمل می‌شود. همان چیزی که ویلیام جیمز آن را اساسی‌ترین شرط اصالت هر نوع نوآوری می‌دانست.^۳ به نظر هگل هدف اساسی بشر که در فرایند «تکامل تاریخی» خود ره می‌پوید، شناخت خویش است؛ شناختی که

البته از طریق شناسایی فرهنگ نژادها و انسان‌های مختلف به دست می‌آید. (ر. ک. صادقی، ۱۳۸۴: ۱۳۵) اما چنان‌که گذشت، بهره‌گیری از فرهنگ‌های دیگر به این معنا نیست که آدمی از داشته‌هایش به سهولت می‌گذرد. چنانکه اشاره شد سنت‌ها برای بشر اموری اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل حذف هستند و همواره کارکرد هویت بخشی خود را اعمال می‌کنند، بدون آنکه باورمندان آن، به وجود و کارایی‌شان اشراف کافی داشته باشند.

نقطه مرکزی شکل‌گیری ضرورت نوشتن خاطرات و مشاهدات سفر دایر بر مدار رابطه «من/ تو»، «خود/ دیگری» و «ما/ غیر» شکل می‌گیرد. توجه به موضوع سفرنامه‌ها این دیدگاه را تأیید می‌کند. زیرا مشاهده‌گران با سفرهایی که در بافت فرهنگی واحدی انجام گرفته و می‌گیرند، درگیری ذهنی ندارند، بلکه بر اساس حس کنجکاوی و عاطفه تعجب و شگفتی، مشاهدات خود را به رشته تحریر درمی‌آورند تا دیگران را در تجربیات شگفت آور خود سهیم کنند. بنابراین، اغلب سفرنامه همچنان که خود سفرکننده به نقطه‌ای ناشناخته قدم می‌گذارد، درحکم متجلی کردن امری غایب است. نوشتن سفرنامه در حکم سیر و سلوک در وادی‌های ناشناخته ایست که طی آن فرد قرار است به خودشناسی دست یابد. در سفر و فرو رفتن در اعماق فرهنگ‌های دیگر است که فرد همزمان خود را در مقام «موضوع شناختی» (Self as known) و «فاعل شناسا» (Self as knower) تجربه می‌کند. همچنان‌که می‌بینیم اغلب شاعران ادبی سیر و سلوک در قالب سفرنامه‌های خیالی نوشته شده‌اند. شواهد مثال این آثار در ژانر اسطوره از گیلگمش تا ادیسه و هفت خان رستم و در ژانرهای دیگر از سیاحت زائر جان باین تا کمدی الهی دانته و بهشت گم‌شده میلتنون در غرب تا ارداویرافنامه، الغفران ابوالعلاء معری و سیر العباد سنایی همگی در این قالب نوشته شده‌اند.

سفرنامه‌نویس به محض اینکه به بافت جغرافیای فرهنگی جدید قدم می‌گذارد، بین دو نیروی قدرتمند قرار می‌گیرد. از یک طرف، آگاهی پیشینه او از فرهنگ خود به مثابه امری فربه و از طرف دیگر، آنچه که از فرهنگ جدید در حال تجربه کردن است، بر او فشار می‌آورد. به عبارت بهتر، او در میان دو نیروی متفاوت اسیر می‌شود. راه چاره برای خروج از این وضعیت به «مکالمه در آوردن» دو نیرو است. در این وضعیت، حضور و غیاب به صحبت می‌نشینند تا امکان مفاهمه صورت گیرد. در سفرنامه زندگی در معنای حقیقی کلمه و با جلوه‌های گوناگونش حضور دارد. تحرک، اصل بنیادین زندگی و متن سفرنامه است. باختین می‌گوید: «زندگی بنا به ماهیت خود یک مکالمه است. زنده بودن به معنای شرکت در مکالمه است. زندگی پرسیدن

است، گوش کردن، پاسخ گفتن، توافق داشتن و ... است.» (به نقل از احمدی، ۱۳۸۶: ۱۰۲) در واقع سفرنامه‌ها، فرایند ایجاد گفتگو بین ملت‌ها به صورت مستقیم هستند که از طریق حضور فیزیکی مسافر در فرهنگی دیگر، ضمن تلاش برای شناخت دیگری، به شناخت دقیق تری از خود می‌رسد. در دوره‌های اخیر، ازدیاد اهتمام به مسافرت‌های بین‌فرهنگی و نگارش دریافت‌ها و مشاهدات، از تحرک فرهنگی و احساس نیاز به غیر برای سامان دادن به وضعیت وخیم هویت آدمی نشان دارد. زیرا مادامی که فرد و جامعه خود را کامل و بی‌نیاز از غیر بدانند، در صدد شناخت دیگری بر نمی‌آید. در تأیید این سخن، باختین می‌گوید: «ممکن نیست بتوان موجودی را بر کنار از مناسباتی که آن را با غیر پیوند می‌دهد به تصور در آورد؛ ما همواره در زندگی، خود را از چشم دیگران مورد تمجید قرار می‌دهیم و تلاش می‌کنیم تا از رهگذر غیر بر لحظات بین فردی آگاهی خود احاطه یابیم... در یک کلام ما همواره به گونه‌ای حاد تمام بازتاب‌های زندگی و عمل خود در آگاهی دیگران را مورد توجه خاص قرار می‌دهیم و در مورد آنها دغدغه خاطر داریم.» (تودورف، ۱۳۷۷: ۱۸۰) ویلهلم دیلتای نیز می‌گوید: «ما دیگران را در مقام سوژه‌هایی همانند خودمان می‌شناسیم؛ یعنی ما با تمامیت زندگی روانی خودمان را آغاز می‌کنیم و تمامیت‌ها یا کل‌های زندگی روانی دیگران را بازسازی می‌کنیم. ما که خود در حکم کل‌های روان شناختی هستیم، می‌توانیم فرایند رشد و تحوّل تجربه‌های اذهان دیگر را دوباره زندگی کنیم.» (آرتور، ۱۳۸۵: ۵۴) نقشی که سفرنامه‌ها می‌توانند به خوبی ایفا کنند این است که خوانندگان را علاوه بر اینکه از جهان‌ها و فرهنگ‌های ناشناخته دیگر مطلع می‌سازند، «خودمحوری» را کم در ذهن آنان تضعیف می‌کنند. زیرا با آشنایی با سایر فرهنگ‌ها، خوانندگان دیگر خود را در مرکز عالم و آدم نمی‌بینند و «دگراندیشی»، «تساهل‌گرایی» و «پذیرش غیر» جایگزین «خودمرکز بینی» و «جزم‌گرایی» و «مطلق‌اندیشی» شان می‌شود.

پژوهش در سفرنامه‌ها؛ رویکردهای مهم

انگیزه‌های سفر در ماهیت سفرنامه‌ها بسیار مهم است. زیرا سفرهایی که در دوره‌های گذشته با محدودیت‌های آزاددهنده امکانات انجام می‌گرفت، بدون داشتن انگیزه‌ای قوی عملی نابخردانه بود و با توجه به خطرات احتمالی پیش‌روی آدمی، خرد‌بدان رضا نمی‌داد. بنابراین، سفرنامه‌ها متونی تفنّنی نیستند، بلکه اغراض مهمی موجد آنها بوده است. کشف و درک انگیزه‌ها می‌تواند در فهم کارکرد فرهنگی آنها مؤثر باشد. اغراض متعددی باید در کار بوده باشد تا

انسان هر دوره ای را به ترک آرامش اقامت در خانه و کاشانه فراخواند. عده ای را غریزه حقیقت جویی به مناطق دور دست می کشاند. این گروه، عطش سیری ناپذیری برای دیدن و درک فرهنگ های مختلف به منظور کمال بخشیدن به خود و فهم خویشتن از جهان، دارند و به این منظور ناملايمات را به جان می خرنند. سفرنامه هایی که با این انگیزه نوشته شده باشند، آکنده از حقایق و بدور از اغراض جانبدارانه و نگرش های تک بعدی هستند. ممکن است انگیزه سفر و ثبت دیده ها و شنیده ها تنها «ماجراجویی» بوده باشد. در این متن ها نویسنده غریزه غرورش را ارضا می کند و انرژی جسمانی و روانی اش را مصروف نادیده ها و ناشنیده ها می کند و از اینکه نخستین یا جزء معدود کسانی است که به مناطقی از جهان ناشناخته یا کمتر شناخته شده قدم می گذارد، بر خود می بالد. سومین انگیزه سفر، مشاهده و ثبت دیده ها و شناسایی فرهنگ ها به قصد ایجاد سلطه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بر آنهاست. انگیزه ای که بخشی از تاریخ حیات دو سه قرن اخیر بشر را رقم زده و ما امروزه آن را تحت عنوان «عصر استعمار» (Colonialism) نامگذاری می کنیم. در این سفرنامه ها با رابطه ای نابرابر بین «بیننده» و «دیده شده» مواجه هستیم. یکی برتر است و دیگری دون پایه. آنچه به فاعل شناسا تعلق دارد، ارزش و آنچه متعلق به شناخته شده است، ضد ارزش محسوب می شود. از این رو دور از انتظار نیست که سفرنامه نویس، مدام فرهنگ خود را به رخ خواننده بکشد و در مقابل فرهنگ «دیگری» را به تمسخر بگیرد. در دوره بیداری، تعدادی از سفرنامه های اروپاییان با این ذهنیت و انگیزه نوشته شد و بعد ها ادبیات آنها به عنصر مسلط یا گفتمان رایج سفرنامه های واقعی و خیالی خود ایرانیان و در گام بعدی ادبیات داستانی آنان تبدیل شد. حاجی بابای اصفهانی، سیاحت نامه ابراهیم بیگ، مسالک المحسنین، یکی بود و یکی نبود و اصفهان نصف جهان نمونه خوبی برای این ماجراست. در این متن ها جا به جا حضور مقتدرانه «قدرت» در مفهوم فوکویی آن را می توان مشاهده کرد. در این نوشته ها بسیار طبیعی است که حقایقی از قلم افتاده باشد (حذف) یا حقایقی وارونه نمایی شده (قلب ماهیت) و نیز برجسته سازی یا کوچک نمایی صورت گرفته باشد. در بین سفرنامه هایی که ایرانیان در عصر بیداری نوشته اند- اگر سفرنامه های حج را استثنا کنیم که به یک اعتبار می توان آنها را از انگیزه کسب معنویت منبعث دانست- هیچ یک از این سه انگیزه یاد شده مشاهده نمی شود. تنها انگیزه ای که ایرانیان را با طیف های گوناگون به مسافرت به غرب فرا می خوانده، احساس نیاز شدید و عقب ماندگی های متعدد آنها بوده است. بنابراین، نوع نیازها، ماهیت و جهت گیری های کلی آنها را

رقم می زد. خواست قلبی قریب به اتفاق سفرنامه نویسان ایرانی - هر چند ممکن است هرگز به زبان و بیان درنیامده باشد - بهره گیری از امتیازات فرهنگی دیگران به منظور ایجاد «تغییر» یا «دگردیسی» در خود بوده است. در این آثار عمدتاً نویسندگان «نداشته‌ها»ی خود را در میان «داشته» های دیگران جستجو می کنند. بنابراین، اصل «نیاز» به عمل آنان معنا می داده است. به همین دلیل، رویکرد کلی این متن‌ها در تقابل با فرهنگ غربی «تسلیم شدگی» است تا «تهاجمی» و «تدافعی». همچنانکه رابطه «همزیستی متقابل» یا «تعامل سازنده» در سفرنامه‌های اروپاییان و ایرانیان وجود ندارد. چرا که هنوز ضرورت اصل تساوی فرهنگی بین طرف‌های درگیر ماجرا احساس نشده است.

طبقه اجتماعی، مذهب، جنسیت و ایدئولوژی سفرنامه نویسی می تواند تا حد زیادی ماهیت دیده‌ها و مشاهدات و نیز نحوه گزارش آنها را معین کند. به عبارت روشن تر، ممکن است یک جامعه و پدیدارهای آن، در چشم دو مسافر سفرنامه نویسی به دو شکل کاملاً متفاوت جلوه کند. مولانا چه خوب گفته است:

ای بسا کس رفته تا شام و عراق	او ندیده هیچ جز کفر و نفاق
وی بسا کس رفته تا هند و هری	او ندیده جز مگر بیع و شری
وی بسا کس رفته ترکستان و چین	او ندیده هیچ جز مکر و کمین

(مثنوی، ۲۳۷۲/۴-۲۳۷۴)

بنابراین، اینکه کدام قشر اجتماعی از فرهنگ تازه، چه اموری را می بیند و به متن سفرنامه وارد می کند یا بالعکس چه چیزهایی را کدام قشر طبقاتی نمی بیند یا بر زبان نمی آورد، مسأله مهمی است و می تواند به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار گیرد. به این دلیل است که در پژوهش سفرنامه‌ها «ناگفته‌ها» اگر ارزش بیشتری از «گفته شده‌ها» نداشته باشند، کم بهاتر از آنها هم نیستند. به عنوان مثال اغلب سفرنامه نویسان ایرانی که متعلق به طبقه درباریان و شاهزادگان هستند، در جامعه غربی در درجه اول محصولات «تکنولوژی» را دیده اند و کالاهای مدرن توجه و اعجاب آنها را بر انگیزخته است. و بعد از آن ابعاد قابل دید تمدن جدید مثل ساختمان‌ها، پل‌ها، موزه‌ها، اپراها، هتل‌ها نظرشان را به خود جلب کرده است. به عنوان نمونه، بخش عمده سفرنامه ناصر الدین شاه که با جزئی نگری تمام به توصیف کارخانجات، خیابان‌ها، تماشاخانه‌ها، پادگان‌ها، اسکله و بندرگاه‌ها و قصرهای شهرهای مختلف انگلستان و مجالس مهمانی‌ها اختصاص یافته، آگاهانه از نظام سیاسی این کشور چشم می پوشد و حتی

هنگامی که وی در پارلمان این کشور حاضر می‌شود، بیشتر ساختمان و تاریخچه بنا و بزرگی و عظمت آن مورد توجه اش قرار می‌گیرد و از نظام پارلمانی تنها به صورتی کاملاً گذرا سخن به میان می‌آورد: «... رفتیم به اطاق لردها همه بودند عدد لردهای این مجلس از صد نفر متجاوز است قدری نشستیم برخاستیم از اطاق ها و دالان ها گذشته داخل تالار وکلای ملت شدیم عدد اینها سیصد و پنجاه نفر می‌شود... یک طرف (ویک) بودند طرف دیگر (توری) ما در بالا که راه باریکی بود مشرف به مجلس روی صندلی نشستیم بودیم مسئله ای طرح کردند اختلاف آرا شد رئیس مجلس حکم به طرف اغلب کرد که مائوریتیه (Majorite) می‌گویند و طرف اقل را مینوریتیه (Minorite) کل وکلا رفتند بیرون که در بیرون بشمارند مجلس خالی شد به جز رئیس کسی نماند بعد از دقیقه (ای) آمدند طرف غالب (ویک ها) بودند.» (ناصرالدین شاه، بی تا: ۱۱۹) این چند سطر، همه مطلبی است که ناصرالدین شاه در طول اقامت خود در انگلستان در باب نظام سیاسی، تقسیم قوا و چگونگی اداره سیاسی این کشور بازگو می‌کند و در همین دو سه سطر نیز سرعت و شتابکاری برای حذف یک واقعیت سیاسی را می‌توان عیان دید و حس کرد. همین نوع برخورد را با پارلمان انگلستان در سفرنامه فرخ خان امین الدوله، یعنی مخزن الوقایع می‌بینیم (ر.ک. سرابی، ۱۳۴۴: ۲۵۰). بر خلاف اغلب سفرنامه‌های درباریان، رضاقلی میرزا نایب‌الایاله، نوه فتحعلی خان قاجار شرح مبسوطی از نظام پارلمانی انگلستان و ساختار سیاسی آن ارائه می‌کند. اگرچه اطلاعات او هم چندان دقیق و عمیق نیست (ر.ک. رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۵۳۹-۵۵۶) این گروه از مسافران نه تنها متعرض نظام سیاسی متفاوت کشورهای غربی نشده‌اند، بلکه در مواردی نیز با نگاهی تقلیل‌گرا یا بدخوانی (misreading) ماهیت انگاره‌های سیاسی جدید را تحریف کرده‌اند. مثلاً حاجی پیرزاده، چون با ایدئولوژی مشخصی با متن فرهنگ غربی برخورد کرده است، مفهوم کلمه کلیدی «آزادی» را به رابطه آزاد و خلاف شرع از نگاه شرقیان فروکاسته و در جمع بندی خود از مناسبات مردم در مجالس عیش و عشرت پاریس می‌گوید: «بیشتر لفظ آزادی که در ممالک اروپا خاصه در پاریس ذکر می‌شود، آزادی زنها با مردهاست که هر کس به خیال خودش حرکت کند کسی متعرض نشود. حقیقت این آزادی، بی ناموسی و بی عصمتی است که هیچ کس اختیار زن خود را در شهر ندارد اگر زنی دلش بخواهد با مرد اجنبی حرکت کند آزاد و مختار است شوهر او نمی‌تواند به او متعرض شود و او را منع نماید چرا که زن آزاد است و فرنگستان شهر آزادی است. پس معنی آزادی صرف اختیار زن‌ها در بی عصمتی شد. والا در فرنگستان ابداً مردم آزاد و به اختیار 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 چرا خیلی یواش راه می‌روی و هر روز باید یقه پیراهن و آستین را تغییر داد و اگر اندکی چرک باشد شخص نمی‌تواند از خانه بیرون بیاید.» (فرمانفرمائی‌ان، ۱۳۶۰: ۲۸۶) در ادامه، نویسنده رعایت آداب همراه با تشریفات غذاخوری در مجالس رسمی را مصداق بارز فقدان آزادی در فرنگ می‌داند. پیداست همین فروکاهش‌ها و تأویل‌های یکسویه بود که موجب شد در انقلاب مشروطه، روشنفکران ایرانی در برابر طبقات سنتی قرار داده شوند. نتیجه کلام اینکه طبقه اشراف و درباری اگرچه از مدرنیزاسیون اقتصادی و صنعتی بدش‌نمی‌آمد و با حرص و ولع به دنبال آن بود، از پذیرش الزامات فرهنگی و سیاسی جامعه مدرن به شدت رویگردان بود و همین مسأله وجود «متناقض‌نما»ی شخصیت‌هایی مانند ناصرالدین شاه را قابل درک و تحلیل می‌کند. ناظم الاسلام کرمانی در کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» سالها پیش از روشنفکران دوره‌های اخیر، در قضاوت کلی در باب «شاه مقتول» در جمله‌ای کوتاه و معنادار به این مشکل اشاره کرده است. «دشمن تعلیم و معارف و آزادی قلم و افکار بود. می‌خواست ایران غلاف اصلاح ببوشد بدون اینکه حقیقتی در او پیدا شود.» (کرمانی، ۱۳۴۶، ج اول: ۱۲۷)

در مقابل، روشنفکران یا تجاری که گرایش‌های روشنفکرانه داشته‌اند، عمدتاً ساختار سیاسی کشورهای غربی از جمله نظام پارلمانی، آزادی‌های مدنی و نظام تعلیم و تربیت نوین برای آنان جلب نظر کرده است. هر دو طیف البته به بنیان‌های فکری که مولد نظام سیاسی و تکنولوژی جدید در غرب است کمترین توجهی نداشته‌اند؛ یعنی حتی در آثار سفرنامه‌نویسانی مانند میرزا صالح شیرازی^۴ که صرفاً به قصد فراگیری علوم به غرب رفته‌اند، به مبانی فکری و فلسفی تمدن غربی اشاره نشده است. میرزا صالح با وجود به‌کارگیری دقت کافی در سازمان سیاسی انگلستان و نهادهای نوین آن و نیز تاریخ این کشور که از روی منابع انگلیسی با تفصیل تمام بازگو می‌کند، به مبانی فکری و فلسفی که برسازنده جامعه پیش‌تاز اروپایی و از جمله انگلستان است اشاره‌ای نمی‌کند. اگر چه در جای‌جای سفرنامه یکی از مقاصد اصلی اش را از اعزام به انگلستان فراگیری «حکمت طبیعی» عنوان می‌کند، (ر. ک. میرزا صالح، ۱۳۸۷: ۹۵) نشانی از متفکران و دانشمندان این عرصه، در اثر او به چشم نمی‌خورد. افرادی مانند فرانسویس بیکن، گالیله، نیوتن، کپلر، اگوست کنت، استوارت میل و دیگران. حال آنکه آثار و اندیشه‌های این گروه، از نیمه دوم حکومت ناصری به بعد، تا حدی به ذهن و زبان روشنفکران ایرانی راه باز

می‌کند و حتی آثاری از دانشمندان علوم طبیعی اروپایی به زبان فارسی ترجمه می‌شود. (ر.ک. پارسی نژاد، ۱۳۸۰: ۱۴) بنابراین، با دقت در این متن هاست که پی می‌بریم چرا مدرنیته در یکصد سال اخیر در کشوری مثل ایران به بار ننشسته و ایرانیان نتوانسته‌اند با جریان سیاست، علم و تکنولوژی جهانی همسو و هماهنگ شوند. زیرا این متن‌ها در حکم دستوالعمل‌های اولیه‌ای بودند که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و اقتصادی و نیز نحوه تعامل با ملل دیگر را تعیین می‌کردند. همین میرزا صالح تا بیست سال یکی از اثرگذارترین چهره‌ها در عالم سیاست ایران در عصر بیداری بوده است. حال آنکه نمی‌توانست توافق انگلستان و فرانسه و متعاقب آن کم‌توجهی انگلستان به ایران را به درستی تحلیل کند و آن را به «ابن‌الوقتی» دولت انگلستان و بی‌مهری و بی‌توجهی این کشور به دوستان قدیمی خود تعبیر می‌کرد. (ر.ک. میرزا صالح، ۱۳۸۷: ۲۶۲)

انتخاب ابزار ارتباطی سفرنامه‌نویس با فرهنگی که در حال تجربه شدن است، می‌تواند در کم و کیف اثر نقش قابل توجهی داشته باشد. بخشی از سفرنامه‌نویسان، تنها با چشم و گوش خود با جهان جدیدی که در آن قدم گذاشته‌اند، ارتباط برقرار می‌کنند و از این رو شیوه آنان صرفاً توصیفی است و اغلب بخش قابل مشاهده (Visible) فرهنگ‌ها را گزارش می‌کنند و از درک ابعاد پنهانی آنها، خود و خوانندگان‌شان را محروم می‌کنند. سفرنامه‌های ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه نمونه بسیار مناسبی برای این نوع برخورد با تمدن جدید غربی است. گروهی دیگر در کنار چشم و گوش، به واسطه «حافظه» خود با جهان جدید ارتباط می‌یابند. به عبارت دقیق‌تر، اطلاعاتی را که عرضه می‌کنند تنها محصول مشاهدات و شنیده‌های‌شان نیست؛ بلکه از طریق مطالعه و رجوع به منابع معتبر سعی می‌کنند، دریافتی نزدیک‌تر به واقعیت ارائه کنند. این سفرنامه‌ها در قیاس با نوع نخست، از اعتبار علمی بیشتری برخوردار است و در پژوهش‌های فرهنگی می‌تواند به مثابه سندی ارزشمند در نظر گرفته شود. سفرنامه مخزن‌الوقایع و سفرنامه میرزا صالح شیرازی در این دسته قرار می‌گیرند. علاوه بر این دو طیف، دسته‌ای از سفرنامه‌ها هستند که «خرد» فرد به کمک چشم و گوش و حافظه می‌آید و سفرنامه‌نویس دیده‌ها، شنیده‌ها و خواننده‌ها را به محک عقل می‌زند و شیوه توصیف را فرو می‌گذارد و راه «تحلیل» در پیش می‌گیرد. در این دو شیوه یاد شده است که ابعاد نادیدنی (Invisible) فرهنگ‌ها برای سفرنامه‌نویس ادراک پذیر می‌شود و خوانندگان نیز می‌توانند به شناخت درست‌تری برسند. در بین سفرنامه‌های ایرانی عصر بیداری با چنین متونی برخورد نمی‌کنیم.

تقابل با دیگری؛ باز تعریف هویت خود

آنچه از سفرنامه‌ها و سایر متون ادبی و غیر ادبی این دوره بر می‌آید این است که هویت دوگانه ایرانی-اسلامی که طی سیزده قرن به تلاطم و هماهنگی نسبی رسیده بود، در تقابل با فرهنگ داعیه دار غربی متزلزل می‌شود و شکست‌های پیاپی، ایرانیان را به جنب و جوش می‌اندازد. تا این زمان فرهنگ مکانیکی و سخت و غیر منعطف شده و انگار ماهیت خود را از دید آنان پنهان کرده بود و هرگز بر غیر عادی بودن وضعیت خود اشراف نداشتند. در کل می‌توان گفت تمدن ایرانی مبتنی بر هویت دوگانه اش بعد از ضربه اساسی که در حمله مغول بر آن وارد آمد، هرگز نتوانست جانی دوباره بیابد و در مسیر سازندگی و پویایی پیشین خود قرار گیرد. اگرچه با روی کار آمدن دولت صفویه، نظام سیاسی و اقتصادی ایران سامانی دوباره یافت، اما حاکمان این سلسله نتوانستند بر «انحطاط فرهنگی» که از عهد مغول و تیموری به میراث رسیده بود، فائق آیند. (ر. ک. صفا، ج ۵/۱، ۱۳۷۰: ۶۰-۶۱) دولت‌های زودگذر زندی و افشاری نیز در عمل ناکام ماندند و روی کار آمدن قاجاریه با نظام و مملکتداری ایلی و قبیله‌ای و مبتنی بر اندیشه چوپانی، ایران را روز به روز به قهقرای فرهنگی و تمدنی دچار ساخت تا در نهایت در اثر تصادم با غرب چشم‌ها گشوده شد و آنچه که قبلاً بسیار طبیعی بود، این بار غیر طبیعی بودنش را بهتر به رخ کشید. ترک‌های هویتی، خوشبختانه انعکاس خود را در آثار نوشتاری این دوره برای ما و آیندگان محفوظ نگه داشته است.

۱- هویت فکری

ایرانیان در بازسازی هویت خود در حوزه «تفکر و اندیشه» چند انگاره هویت بخش را از تمدن غربی به طور نسبی یا به تعبیر عوامانه نصفه و نیمه اخذ کرده‌اند. اگر چه این اخذ و اقتباس‌ها تنها به ایرانیان اختصاص ندارد و اغلب اقوامی که در معرض تند باد مدرنیته قرار گرفته‌اند به اختیار یا اجبار از آنها بهره‌ای برده‌اند. نخستین عنصر، ضرورت سازمان‌بندی سیاسی نوین است بر اساس نظریه مونتسکیو در روح القوانین که از اصل «تفکیک قوا» ناشی می‌شود. این مسأله در اغلب سفرنامه‌های این دوره به‌ویژه سفرنامه‌هایی که غیر درباریان نوشته‌اند، انعکاس فراوانی داشته است و کمتر سفرنامه‌ای را می‌توان سراغ گرفت که بخش اعظم محتوای آن به تشریح نظام سیاسی نوین کشورهای غربی اختصاص نداشته باشد. هر چند در این متن‌ها، به خصوص نسل اول سفرنامه‌ها، هنوز به دلیل استیلای بی‌چون و چرای استبداد حتی به ایما و

اشاره نیز نظام سیاسی ایران با این نظام‌ها مورد مقایسه قرار نمی‌گیرد. با وجود این، گزارش‌های به ظاهر بی‌طرف این سفرنامه‌ها، نقش آگاهی بخشی خود را به خوبی ایفا می‌کنند و چیزی نمی‌گذرد که زمزمه‌های ضرورت بازنگری در ساختار سیاسی به گوش می‌رسد و به ویژه نسل دوم سفرنامه‌نویسان؛ یعنی کسانی که تبعید شده‌اند، علناً ضمن مقایسه و بیان مزایای نظام‌های نوین، نظام سیاسی استبدادی ایران را به باد صریح‌ترین انتقادات می‌گیرند؛ در نهایت تحقق انقلاب مشروطه را باید در نتیجه آگاهی بخشی همین نوشتارهای به ظاهر بی‌طرف دانست که محتوای آنها در قالب سفرنامه‌های خیالی، رمانس‌ها، مقالات انتقادی، اشعار توده‌ای بازتولید شد و وقوع انقلاب را ممکن ساخت. اما از آنجا که سفرنامه‌نویسان و دیگرانی که این اندیشه‌ها را از آنان گرفته بودند، فهم درست و کاملی از ساختارهای سیاسی جدید نداشتند، نظام مشروطه ایرانی تفاوتی ماهوی با نظام‌های مشروطه غربی پیدا کرد و در عمل نیز لاقلاً در کوتاه‌مدت دوام نیاورد و با استبداد محمدعلی شاهی متوقف و بعدها با دیکتاتوری پهلوی‌ها از درون تهی گشت.

دومین عنصر، توجه به کرامت انسانی و رعایت حقوق فردی او است که پس از تطبیق آن با آموزه‌های سنتی خود ایرانیان انجام گرفته است. توجه سفرنامه‌نویسان به نظام‌های تعلیم و تربیت غربی، عدالت اجتماعی و بروز آن در نهادهایی مانند «عدالتخانه»، «زندان‌های نوین»، «اجتماعات کارگری و صنفی»، «آزادی‌های مدنی»، «پوشاک» و غیره حائز اهمیت است. گزارش چنین پدیدارهای تازه‌ای برای خوانندگان ایرانی که از کمترین حقوق اجتماعی بهره‌ای نداشتند، شیفتگی زاید الوصفی برای ایجاد تغییرات اجتماعی و مدنی در آنان به وجود می‌آورد. به عنوان نمونه، توصیفی که میرزا صالح شیرازی از زندان‌های انگلستان ارائه می‌کند، به صورت ضمنی وضعیت اسفبار زندانیان ایران را پیش چشم خواننده ایرانی قرار می‌دهد. «در آنجا {گلاسیستر} زندانی است در نهایت انضباط و پاکیزگی. اوطاق‌ها در نهایت صفا. اشخاصی که مقصر هستند، مادام توقف آنها در اوطاق‌ها مانده هر کدام به کسی مشغول شده، منافع آن عاید خود آنها می‌شود. و هر کدام از مقصرین آذوقه و اوطاقی دارند که اخراجات آن را اهالی گلاسیستر می‌دهند. و لکن اشخاصی که دزد هستند با سایرین علی‌حده هستند. مکانی قرارداد کرده‌اند که منسوبان مقصرین هر وقت میل به دیدن آنها دارند در آنجا رفته، آنها را می‌بینند. و در زندان‌کنده، دوشاخه، زنجیری نیست.» (میرزا صالح، ۱۳۸۷: ۴۷۷) با توصیفات که از مدارس، دانشگاه‌ها، بیمارستان‌ها و شهرداری‌ها ارائه می‌شود، به صورت غیر مستقیم با وضعیت ناهنجار حاکم بر

ایران مقایسه ای صورت می گیرد. در قضاوت کلی، سفرنامه های ایرانیان که در خارج از کشور نیز نویسندگان شان شمشیر برنده استبداد را بر گرده خود احساس می کرده اند، در حکم «متون باز» ی هستند که خوانندگان باید خود بخش های به زبان در نیامده آنها را به تخیل خود بخوانند.

سومین عنصر، تفکر انتقادی به قصد فهم جهان و انسان از طریق «شک و تردید» در باب همه مظاهر حیات بود. قبل از آشنایی ایرانیان با غرب، چنین نگرشی در بین فرهیختگان ایرانی، قرن ها بود به بوته فراموشی سپرده شده بود؛ یعنی بعد از افول تمدن ایرانی-اسلامی که متعاقب حمله مغول رخ داد، ایرانیان مانند سایر ملل مسلمان از سنت انتقادی خود فاصله گرفتند و به دنیایی وارد شدند که مهمترین مشخصه آن «سکوت و انزوای فرهنگی» و «رضایت به وضع موجود» و آن را در حکم تقدیر لایتغیر به حساب آوردن بود. کارل ریموند پوپر در باب سنت تفکر انتقادی غرب و بهره گیری اروپای بعد از عصر رنسانس از سنت انتقادی مسلمین می گوید: «سنت نقادی این گونه تأسیس شد: با اتخاذ روش انتقاد از یک داستان یا تبیین موجود، و سپس گذر به یک روایت نو، بهبود یافته، و بدیع که به نوبه خود در برابر نقادی های بعدی سپر می انداخت. من ادعا می کنم که این روش (روش نقادی) تنها یک بار در تاریخ بشر ابداع شده است. این روش در مغرب زمین، آنگاه که مکاتب فلسفی آتن، به وسیله مسیحیت پیروز سرکوب گردیدند، نابود شد، هر چند در شرق مسلمان به حیات خود ادامه داد. این روش، در مغرب زمین، طی قرون وسطی از صحنه غایب بود: غیبتی تأسف بار و حزن انگیز. در دوره رنسانس، این روش دوباره ابداع نگردید، بلکه از شرق مسلمان به غرب وارد شد و همراه با آن فلسفه و علم یونانی نیز دوباره کشف گردید.» (پوپر، ۱۳۸۴: ۹۹) در سفرنامه های اولیه هر چند به صراحت با تفکر انتقادی مواجه نیستیم، اما به صورت پوشیده بخش هایی از انگاره های فرهنگی خودی، در معرض شک و تردیدهای جدی قرار می گیرد و در نسل دوم، برای نخستین بار در ایران «طبقه منتقدان» به عنوان قشری جدید استقلال می یابند و در باب همه مظاهر فرهنگ مانند ادبیات، زبان، آداب و رسوم اجتماعی، اخلاق فردی و جمعی، سیاست، آیین های دینی و غیره به چون و چرا می پردازند و سنت حفظ و صیانت از «وضع موجود» جای خود را به «سنت انتقادی» می دهد. اوج این جریان را در شخصیت هایی مانند آخوندزاده، ملکم خان، آقاخان کرمانی، تقی زاده، طالبوف، مراغه ای، دهخدا و دیگران می یابیم. (ر.ک. آجودانی، ۱۳۸۴: ۴۰-۵۳) و شاید در ترویج تفکر انتقادی که منجر به بیداری سیاسی و فرهنگی گشت، چنانکه ناظم الاسلام کرمانی تصریح کرده است، کسی به جایگاه و مقام میرزا ملکم خان نمی رسد. (ر.ک. کرمانی، ۱۳۴۶، ج اول: ۱۴۹-۱۵۳)

۲- هویت اجتماعی

پیش از آشنایی محدود ایرانیان با فرهنگ اروپایی به دلیل «ایستایی و سکونی که در زمینه اجتماعی و اقتصادی مملکت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۱) بود، هویت اجتماعی آنها دارای پویایی چندانی نبود و دورانی تکراری و در حال احتضار را سپری می کردند. چنانکه گذشت، در اینکه یکی از راه های آشنایی ایرانیان با کشورها و تمدن های دیگر از طریق سفرنامه ها بوده است نمی توان تردید داشت. زیرا این متن ها با معرفی جزئی نگران و عینی جوامع غربی بر بیداری مردم تأثیر مستقیم داشته اند. هویت سیاسی و اجتماعی ایرانیان عصر بیداری از طریق مقایسه جامعه به خواب رفته ایرانی با کشورهای مترقی غربی، کم کم دچار تغییر بنیادینی می گشت. اگر چه سفرنامه نویسان، همگی از یک طبقه اجتماعی مانند روشنفکران نبودند و در بین آنها پادشاهانی مانند ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه، شاهزادگان، درباریان و سفراء روحانیان و تجار و روشنفکران وجود داشتند و این خود باعث می شد گزارش هایی که از دیده ها و شنیده ها از غرب ارائه می شد، یکدست نباشد، اما همگی به صورت مستقیم و غیر مستقیم در آشنا کردن ایرانیان با تمدن غربی نقش اساسی داشته اند. از آن جمله می توان به سفرنامه هایی مانند حیرت نامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی، دلیل السقرا میرزا محمد هادی علوی، روزنامه سفر خسرو میرزا، سفرنامه رضاقلی میرزا، روزنامه سفر میرزا حسین خان آجودانباشی، مخزن الوقایع میرزا فرخ خان امین الملک، روزنامه سفر ناصرالدین شاه به فرنگ، روزنامه فرنگ و سفرنامه ناصرالدین شاه به فرنگ (سفر سوم)، تحفة العالم عبداللطیف شوشتری و ... اشاره کرد. (ر. ک. کسرابی، ۱۳۷۹: ۲۷۲) تقریباً بخش قابل توجهی از این سفرنامه ها به بیان پیشرفت های صنعتی و تکنیکی دول اروپایی اختصاص یافته است و برای مثال هنگامی که سفیر کبیر ایران در باب علت عدم رواج «صنعت ذوب آهن» مورد سؤال یکی از متخصصان بلژیکی قرار می گیرد، می گوید: «این صنعت شریف تا این اوقات بواسطه غفلت پیشکاران سابق و عدم مراوده با یوروپ و تا این اوقات در ایران این جمله صنایع غیر معروف بوده ولیکن از زمان جلوس این سلطان مستقل (ناصرالدین شاه) ... جمیع کارهای ایران در ترقی است و بعضی آثار از قبیل مدارس دارالفنون و غیره از علوم ملتی و سایر کارخانه ها تعمیر گردیده و می شود.» (سرابی، ۱۳۴۴: ۳۱۱) در ادامه سفیر اضافه می کند از طرف پادشاه ایران و کالت تام دارد معلمین و صنعتکاران شایسته را به ایران گسیل نماید.

ما اطلاعات دقیق تاریخی نداریم که چگونه سفرنامه های دوران قبل از صنعت چاپ، به

دست خوانندگان می‌رسیده است. اما احتمال اینکه در نسخه‌های محدودتری به همان شیوه نسخه‌نویسی قدیمی تهیه و در دسترس پاره‌ای نخبگان قرار گیرد، وجود داشته است. بر خلاف دوره اول، اسناد و شواهد تاریخی نشان می‌دهند سفرنامه‌های منتشر شده، به صورت نسبتاً گسترده‌تری در اختیار خوانندگان قرار می‌گرفت و آنها را با تحولات کشورهای دیگر، از جمله بلاد اروپایی آشنا می‌کرد. به دلیل آگاهی بخشی این متن‌ها بود که میرزا آقاخان نوری جلوی انتشار چندین کتاب، از جمله سفرنامه‌هایی را که به تبیین جوامع فرنگی پرداخته بودند، گرفت؛ به عنوان نمونه، با این استدلال که «فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران برای مردم مشخص نشود، به کتاب عباسقلی خان سیف‌الملک، سفیر ایران به روسیه، اجازه انتشار نداد» (آجودانی، ۱۳۸۴: ۲۱۷) و درباب سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله - مخزن الوقایع - چنین دستور داد: «البته نخواهید گذاشت عالیجاه میرزا حسن {سرابی} این کتاب را با سمه {چاپ} نماید که به همه جا منتشر شود و برای مردم درست آگاهی از اوضاع اروپا حاصل شود که مصلحت نیست.» (به نقل از همان، ۲۱۷) به نظر می‌رسد یکی از مجراهای ارتباطی ایرانیان با غرب، در دوران پیش از مشروطه همین سفرنامه‌ها بودند که به همراه «روزنامه‌ها»یی که در داخل و خارج از ایران منتشر می‌شدند، گفتمان مشروطه‌خواهی را به وجود آوردند؛ گفتمانی که ساختارهای سیاسی و اجتماعی کهن را دچار تزلزل جدی کرد و از نو ساختاری بر اساس نیاز زمانه و با نیم‌نگاهی به غرب باز تعریف نمود. پافشاری مشروطه‌خواهان بر سه اصل «آزادی»، «قانون» و «برابری» همه‌ساحات اجتماعی و سیاسی ایران را دگرگون کرد. این سه اصل، به ویژه در سفرنامه‌های روشنفکرانی که به غرب رفته‌اند، بیش از سایر جنبه‌های تمدنی آن سامان، مورد توجه قرار گرفته است.

۱- هویت فرهنگی - هنری

سفرنامه‌های دوره قاجار بر خلاف ساختارهای سیاسی که بیشتر مورد توجه غیردرباریان قرار گرفته، به اتفاق نظام آموزشی کشورهای غربی را به شکل مبسوط‌تری گزارش کرده‌اند و به نظر می‌رسد از طریق توصیف و معرفی این متن‌ها بوده است که از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه مسأله لزوم تجدید نظر در نظام آموزشی مطرح می‌شود و اوج این جریان فکری را در تأسیس مدارس به سبک اروپایی به همت حاج میرزا حسن رشیدی شاهد هستیم. (ر. ک. کرمانی، ۱۳۴۶، ج دوم: ۱۹۱-۱۹۲) رضاقلی میرزا در سفرنامه خود یکی از دلایل پیشرفت جامعه

انگلستان را با وجود فقدان تمدن درخشان در تاریخ این قوم، جایگاه رفیع علم و ضرورت دانش آموزی در بین انگلیسیان می‌داند و قضاوت کلی خود را بدین صورت بیان می‌کند: «اکنون هر علمی از علوم نزد ایشان متداول است شاید که اطفال ایشان بیست علم را با لغات مختلفه با هم تدریس می‌کنند و دقیقه {ای} اوقات ضایع نکرده و نخواهند کرد. بدترین صفات نزد ایشان تضييع اوقات است ... و تمام این خلق که بیست و هفت میلیون مذکور شد محال است متفلسفی از ایشان که نتواند بخواند و نتواند بنویسد مگر کسی که کور مادرزاد باشد و الا هر کسی را که تصور کنی از خورد {کذا} و بزرگ زن و مرد لامحاله خط و سواد دارند.» (رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۵۲۹-۵۳۰) از مظاهر فرهنگی غربی که مورد ستایش سفرنامه نویسان قرار گرفته است، کتابخانه و موزه هایی است که اسناد و مدارک مکتوب در آنها نگهداری و در معرض دید و استفاده علاقمندان قرار می‌گرفته است؛ چیزی که در فرهنگ ایرانی و اسلامی با وجود سنت قوی مانند کتابخانه های بخارا، سمرقند، مراغه و بغداد، در دوره قاجار به افول و فراموشی گراییده بود. از بین سفرنامه نویسان، حاج سیاح بیش از همه به کتاب و کتابخانه ها توجه کرده و با جزئیات بیشتری نظام حاکم بر آنها را توصیف کرده است. (ر. ک. حاج سیاح، ۱۳۷۸: ۲۰۰)

همه طبقات سفرنامه نویسان این دوره، از گونه های ادبی و هنری که در اروپای آن روزگار رایج بود، اغلب به هنرهای بصری مانند تئاتر، اپرا، بندبازی و کارناوال که نیاز چندانی به «زبان دانی» نداشتند، توجه کرده اند و تقریباً سفرنامه‌ای نیست که به صورت مکرر و مشروح تماشاخانه ها و مجالس رقص و عیش و عشرت شبانه و روزانه را با توصیفات کامل نپرداخته باشد. به این دلیل، گونه های نوظهور مانند داستان، رمان و شعر غربی از تیررس دید همه نویسندگان مغفول مانده است. حتی افرادی مانند مظفرالدین شاه که زبان فرانسه را می‌دانست نیز، به این ژانرها علاقه ای نشان نداده است. آشنایی ایرانیان عصر بیداری با این هنرها نه از طریق سفرنامه ها، بلکه از طریق مقالات انتقادی کسانی مانند میرزا ملکم خان بوده است که از سنین جوانی به فرنگ رفته و در آنجا تحصیل کرده بودند. بنابراین، تنها ژانر ادبی اروپایی که مورد توجه بیشتر سفرنامه نویسان قرار گرفته و به تفصیل در باب آن سخن گفته اند، نمایشنامه است؛ ژانری که در سنت ادبی ما مسبوق به سابقه نبوده و برای ایرانیان مسافر تازگی فراوانی داشته است. توصیف ساختمان و سالن های اپرا و نمایش و حتی در بعضی موارد ارائه خلاصه طرح نمایشنامه ای را که خود تماشاگرش بوده اند، کم کم ذهنیت مخاطبان ایرانی را برای پذیرش این ژانر مهیا کرد؛ به گونه ای که دیری نگذشت تا نخستین نمایشنامه جدید به زبان

فارسی و با تأسی از نمایشنامه نویسی اروپایی، به قلم میرزا فتحعلی آخوندزاده نوشته شد. (ر. ک. آجودانی، ۱۳۸۲: ۹۰)

به یک اعتبار می‌توان گفت ادبیات و هنری که از عصر بیداری به بعد در ایران شکل گرفته است، با تنوع و مصادیق فراوانش، تا حدی متأثر از فرهنگ و هنر اروپایی بوده است؛ البته این به معنایی «غرب زدگی» نیست که افرادی مانند آل احمد بدان دامن زدند. حقیقت این است که در دنیای جدید با توجه به گسترش و سهولت ارتباطات و «نزدیک شدن مرزهای فرهنگی اقوام» (ر. شفیع کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۷) تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌ها امری دور از انتظار نخواهد بود. اگر غربزدگی و غربگرایی مذموم است، بیشتر در حوزه وابستگی سیاسی و اقتصادی است و نه در حوزه ادبیات و هنر. مسافرت به غرب اولین امکان و فرصت آشنایی فرهیختگان ایرانی را با ژانرهای ادبی فراهم آورد. گزارش دیده‌ها و بعد خواننده‌ها درباره ادبیات غربی و رسیدن این نوشته‌ها به دست مردم، برای نخستین بار اصطلاحاتی مانند نمایشنامه، رمان، داستان، کریتیکا(نقد) را بر سر زبان‌ها انداخت. مباحثه بر سر ماهیت و کیفیت این نوع نوشته‌ها بود که یکی دو دهه بعد به مباحث شبه‌تئوریک درباره ادبیات دامن زد و رساله‌هایی مانند آثار آخوندزاده و ملکم خان نوشته شد. همچنین، عطش آشنایی با مظاهر ادبی و هنری اروپایی بود که «هنر ترجمه» را در شکل و شمایل جدید به وجود آورد تا از این طریق آثار با ارزش و جدید غربی که سفرنامه‌نویسان از وجود و اهمیت آنها داد سخن در داده بودند، به صورت مستقیم مورد استفاده خوانندگان قرار گیرد.

۲- هویت زبانی

بدون تردید یکی از جلوه‌های قابل مطالعه و ملموس هویت آدمی که او را از «دیگران» متمایز می‌کند، زبان است و تقریباً همه اندیشمندان جامعه‌شناسی به این امر معترف هستند. اگر زبان را مظهر عینی «ذهنیت» آدمی بدانیم، سلامت و بیماری آن، تبلوری از سلامت و بیماری فکری انسان‌ها خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت تکلف‌گرایی‌های بی‌حد و مرز در نثر فارسی که از عهد تیموری آغاز و تا عصر بیداری ادامه پیدا کرده بود، تبلوری از فقدان اندیشه عمیق در میان نخبگان فرهنگی جامعه ایرانی بود. در دوره طولانی عصر تیموری تا اواسط دوره قاجار، نثر فارسی از مهمترین رسالت خود؛ یعنی خصلت «اطلاع‌رسانی» دور شده و نویسندگی به امری تفننی تبدیل شده بود. در تبیین بیماری «هنر فروشی» از نوع نویسندگانی مانند صاحب‌درة

نادره باید گفت هیچ متن ارزشمندی تنها برای خود مؤلف نوشته نمی شود و در نفس عمل نوشتن، «دیگرانی» حضور دارند که رعایت حال آنان برای نویسنده الزامی است. شرح و بسط نا به جای کلام، با پیش فرض نادان پنداری مخاطب، ایجاد ارباب و وحشت در خواننده از طریق فضل فروشی های کلامی و پیچیده گویی، نوشته را از یکی از شروط اساسی بلاغت، یعنی «رعایت اقتضای حال مخاطب» دور می کند. نویسنده ای که ضعف اندیشه خود را پشت لفاظی های ملال آور پنهان می کند، هر چند در کوتاه مدت عده‌ای را به زحمت می اندازد، اما در دراز مدت بی مایگیش را اثبات می کند و آبروی خود را به باد می دهد. آن دو باتن در کتاب «تسلّی بخشی های فلسفه» می گوید: «اثر دشوار ما را مخیر می سازد که از یک سو، نویسنده را به دلیل عدم شفافیت، نالایق بشمریم و از سوی دیگر، خودمان را به دلیل عدم درک مطلب، احمق به حساب آوریم. موتی ما را تشویق کرد که نویسنده را مقصّر بشمریم. سبک نوشتاری فهم ناشدنی به احتمال زیاد بیش تر نتیجه تبلی است تا هوشمندی؛ آنچه به آسانی خوانده می شود به ندرت به آسانی نوشته می شود. با این که چنین نثر دشواری نقابی است بر فقدان محتوا، درک ناپذیر بودن، بهترین حامی حرفی برای گفتن نداشتن است.» (دو باتن، ۱۳۸۶: ۱۸۷)

نویسنده ای که تفکر شخصی اصیل دارد، آن را بی هیچ پرده و پوششی در ساده ترین و البته سالم ترین زبان ممکن به خوانندگان خود عرضه می کند و یکی از رموز ماندگاری شاهکارهای ادبی در همین نکته نهفته است. بنابراین، با کمی دقت و تأمل در نوشته های دوران قبل از عصر بیداری، به بحران فکری و علمی و در نتیجه آن، به بحران زبانی پی خواهیم برد و اگر مهمترین مشخصه سبک زبانی نثر این دوره را «کم مایگی فکری» و «آرایش های صوری» بدانیم، به گرافه سخن نگفته ایم.

در اینکه خروج از «بحران زبانی» در اثر آشنایی ایرانیان با تمدن غربی بوده است، میان منتقدان ادبی اختلافی نیست. اما اینکه چه کسی یا چه کسانی و با چه تئوری زبانی، راه «ساده‌نویسی» را هموار کرده اند، می تواند مناقشه برانگیز باشد. ملک الشعراى بهار در سبک شناسی، قائم مقام فراهانی را پیشرو تغییر سبک نثر فارسی دانسته و اگرچه اشکالات و تکلفات زبانی او را نسبتاً دقیق هم نشان داده است (ر. ک. بهار، ج ۳، ۱۳۷۰: ۳۴۸-۳۵۰) تقریباً همه محققان بر قول او اعتماد کرده و در کتب و مقالات خود آن را تکرار کرده اند. (به عنوان نمونه ر. ک. آجودانی، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۸) حال آنکه به نظر می رسد سفرنامه نویسان قبل از قائم مقام، ساده نویسی را در نثر فارسی در پیش گرفته بودند. تقریباً چند سال پیش از وی، میرزا صالح

شیرازی این شیوه را در «سفرنامه اصفهان» به کار بسته بود.^۵ بنابراین، سفرنامه‌هایی که قبل و بعد از منشآت قائم مقام نوشته شده‌اند، به زبانی بسیار ساده تر و نزدیک به مخاطب به رشته تحریر در آمده‌اند؛ چیزی که در نثر قائم مقام علی‌رغم سلامت و سلاست آن مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد متعاقب نگارش سفرنامه‌ها و بعدها رواج روزنامه‌نویسی، ترجمه، نمایشنامه‌نویسی و غیره بود که «مسئله زبان» به یکی از مهمترین چالش‌های جریان‌های روشنفکری و ادبی دوران مشروطه مبدل شد و نویسندگان و شاعران را به دو دسته «سنت‌گرا» و «متجدد» تقسیم کرد. در بین روشنفکران این دوره، آخوندزاده، میرزا ملکم خان، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی بیش از همه در تئوریزه کردن مسئله زبان و ضرورت گزینش زبان ساده و بی‌تکلف حساسیت نشان دادند و برای تثبیت آن به نقد تند و بی‌پروای سبک متکلفانه دوران پیش از عصر بیداری مبادرت ورزیدند.

نتیجه‌گیری:

فرهنگ ایرانی در اثر تصادم خونین با همسایه شمالی خویش، به اجبار وارد مناسبات سیاسی و فرهنگی با تمدن اروپایی شد و زمانی به «بحرانی بودن» وضعیت فرهنگی خویش تا حدی اشراف پیدا کرد که بخشی از خاک خود را از دست رفته دید و در کش و قوس نجات از این بحران، تا اندازه‌ای استقلال سیاسی اش نیز مخدوش گشت. با وجود این، به دنبال تداوم مناسبات و آشنایی با مظاهر تمدن جدید، از رخوت و سکوت تاریخی به در آمد و تلاش برای ایجاد دگردیسی فرهنگی، دورانی جدید به نام «عصر بیداری» را برای شان رقم زد. در ایجاد و توسعه بیداری عمومی، رفت و آمدهای های متعدد ایرانیان به اروپا و بالعکس؛ و ثبت و ضبط دیده و نوشته‌ها، نقش اساسی داشت. زیرا این متن‌ها تنها اسناد معتبر توصیفی بودند که به ساده‌ترین زبان ممکن، وضعیت کشورهای اروپایی را برای خوانندگان خود ترسیم کرده و به صورت آشکار و پنهان به مقایسه دو فرهنگ می‌پرداختند و بدین طریق، به خواست و عطش عمومی برای ایجاد تغییرات اساسی دامن می‌زدند. در هر یک از سفرنامه‌های دوره اول عصر بیداری، اگرچه نویسندگان آنها از یک دستی طبقاتی و ایدئولوژیکی یکسانی برخوردار نیستند، پاره‌ای از مظاهر تمدن جدید به خوانندگان معرفی می‌شوند و در کل، این نوشته‌ها به «پوست انداختن» و تحوّل عمیق هویتی ایرانیان در عرصه تفکر و اندیشه، هنر و فرهنگ و زبان و ادبیات کمک می‌کنند.

یادداشت‌ها

۱- زیرا، سنت و تجدّد در یک رابطه پارادوکسیکال سرنوشت فرهنگ انسانی را رقم می‌زنند؛ رابطه ای که به نظر می‌رسد رهایی از آن ممکن نیست. چون «اگر قرار است که تاریخ به واپس‌گرایی یا فلج محض بدل نشود، پس برای تداوم و تجدید حیات خود به تجدّد وابسته است؛ اما تجدّد نیز نمی‌تواند قد علم کند، زیرا بلافاصله توسط یک فرایند تاریخی واپس‌گرا بلعیده شده و مجدداً در آن ادغام می‌گردد.» (هوی، ۱۳۷۸: ۲۹۱) به همین دلیل، میگل د اوناونو به نقش حیاتی سنت در شکل‌بخشی به شخصیت ملت‌ها اشاره کرده و می‌گوید: «حافظه، شالوده شخصیت فرد است، به همانگونه که سنت شالوده شخصیت یک ملت است. ما در حافظه و با حافظه است که زندگی می‌کنیم و حیات روحی مان در تحلیل‌نهایی عبارتست از تلاش حافظه مان برای ماندن و تبدیل شدن به امید و تلاش گذشته مان که به آینده مان بدل شود.» (اوناونو، ۱۳۸۸: ۴۰)

۲- اصطلاح «بینامتنی» را برای نخستین بار ژولیا کریستوا در تبیین آثار باختمین به کار برد؛ اصطلاحی که در کنار اصطلاحاتی مانند «منطق مکالمه» و «رمان چندآوا» معنا می‌یابد. به طور کلی، اصطلاح مزبور ناظر بر این نکته است که اندیشه‌ها و به طریق اولی آثار ادبی در خلأ شکل نمی‌گیرند و شکوفایی و آفرینش آنها منوط به وجود اذهان و آثار پیشینه است. از این رو در فرایند آفرینش ادبی، وجود و حقانیت «دیگری» به عنوان هستی بخشنده به اثر تازه، مورد تأیید قرار می‌گیرد. همین رابطه در میان فرهنگ‌ها نیز برقرار است و در تحلیل و شناخت آنها لازم است به «شبکه‌ای از روابط متن‌ها» دقت کرد. (ر. ک. آلن، ۱۳۸۰: ۵-۶)

۳- عین‌گفتار جیمز چنین است: «یک تبیین غریب که همه مفاهیم قبلی ما را نقض کند، هرگز به عنوان بیان صحیحی از یک چیز نو پذیرفته نخواهد شد. باید با جدیت در اطراف کنکاش کنیم تا بتوانیم چیزی با غرابت کمتر پیدا کنیم. شدیدترین انقلابات در اعتقادات یک فرد، بخش اعظم نظام قدیمی او را سر پا نگاه می‌دارد.» (جیمز، ۱۳۷۵: ۴۹)

۴- میرزا صالح شیرازی فرزند حاجی باقر خان کازرونی، یکی از چهار دانشجوی اعزامی به انگلستان برای کسب دانش نوین در رشته علوم طبیعی و زبان‌های انگلیسی، فرانسه و لاتین به فرمان قائم مقام و با درایت عباس میرزا است که به سال ۱۲۳۰ ه. ق از طریق روسیه به آن کشور اعزام شده و بعد از سه سال و نه ماه از طریق عثمانی به همراه سایر دانشجویان اعزامی - به جز یک تن که تحصیلات پزشکی اش به اتمام نرسیده بود و

مأموریت وی یک سال تمدید شده بود- به ایران بازگشت و به همراه خود نخستین ماشین چاپ را به تبریز آورد و اولین روزنامه را به سرپرستی مهندس میرزا جعفر، یکی از همراهان خود در سفر مطالعاتی، در همان شهر منتشر کرد. (ر. آرین پور، ج اول، ۱۳۷۲: ۲۳۰-۲۳۱) میرزا صالح در قسمت های پایانی سفرنامه خویش، خلاصه سفر سه سال و نه ماهه خود و اینکه چه دانش و مهارت هایی را یاد گرفته است، در مقام پاسخگویی به منتقدی از هموطنان ایرانی اش، ارائه کرده است. (ر. ک. میرزا صالح، ۱۳۸۷: ۵۱۱-۵۱۲)

۵- می دانیم قائم مقام فراهانی در سال ۱۲۲۶ (ه.ق) بعد از وفات برادرش، میرزا حسن که وزیر نایب السلطنه بود، به تبریز فراخوانده شد و زیر نظر پدر به شغل دیوانی مشغول گشت. بعد از اینکه لیاقت و استعداد خود را در رتق و فتق امور مملکتی نشان داد، تمام مشاغل دولتی پدر به او واگذار شد. (ر. ک. منشآت قائم مقام فراهانی، ۱۳۷۳: بیست و یک) حال آنکه میرزا صالح «سفرنامه اصفهان» را از تاریخ دوشنبه بیست و پنجم ماه مبارک رمضان سال ۱۲۲۶ (ه.ق) آغاز و در تاریخ یازدهم جمادی الاول سال ۱۲۲۷ (ه.ق) به پایان برده است.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله. ۱۳۸۴، مشروطه ایرانی، چ دوم، تهران: نشر اختران.
- آجودانی، ماشاءالله. ۱۳۸۲. یا مرگ یا تجدید: دفتری در شعر و ادب مشروطه، چ اول، تهران: نشر اختران.
- آرین پور، یحیی. ۱۳۷۲. از صبا تا نیما، چ اول، چ پنجم، تهران: انتشارات زوار.
- آرتور، آندره. ۱۳۸۵. تفکر نو کانتی، ترجمه امید مهرگان، چ اول، تهران: گام نو.
- آلن، گراهام. ۱۳۸۰. بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، چ اول، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک. ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، چ نهم، تهران: نشر مرکز.
- اونامونو، د میگل. ۱۳۸۸. درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، چ هشتم، تهران: انتشارات ناهید.
- بهار، محمد تقی (ملک الاشعراء). ۱۳۷۰. سبک شناسی، چ سوم، چ ششم، تهران: امیر کبیر.
- پارسی نژاد، ایرج. ۱۳۸۰. روشنگران ایرانی و نقد ادبی، چ اول، تهران: سخن.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۸۴. اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، چ دوم، تهران: طرح نو.
- تودوروف، تزوتان. ۱۳۷۷. منطق گفتگویی میکائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، چ اول، تهران: طرح نو.
- جیمز، ویلیام. ۱۳۷۵. پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دو باتن، آلن. ۱۳۸۶. تسلی بخشی های فلسفه، ترجمه عرفان ثابتی، چ چهارم، تهران: ققنوس.
- رضاقلی میرزا نایب الایاله. ۱۳۷۳. سفرنامه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، چ سوم، تهران: انتشارات اساطیر.

- سارتر، ژان پل. ۱۳۸۰. آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چ نهم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- سرابی، حسین بن عبدالله. ۱۳۴۴. مخزن الوقایع، به اهتمام کریم اصفهانیان و قدرت الله روشنی (زعفرانلو)، چاپخانه دانشگاه تهران.
- سیاح، محمدعلی بن محمدرضا. ۱۳۷۸. سفرنامه حاج سیاح، به کوشش علی دهباشی، چ دوم، تهران: انتشارات شهاب ثاقب و سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. ادوار شعر فارسی؛ از مشروطیت تا سقوط سلطنت، چ اول (ویرایش دوم) تهران: انتشارات سخن.
- صادقی، علی. ۱۳۸۴. تأملاتی در دیالکتیک هگل، چ اول، آبادان: نشر پرسش.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۰. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵/۱، چاپ ششم، تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبایی، جواد. ۱۳۸۶. دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، چ هفتم، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- علیخانی، علی اکبر. ۱۳۸۳. هویت و بحران هویت (مجموعه مقالات)، چ اول، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- فرمانفرمایان، حافظ. ۱۳۶۰. سفرنامه حاجی پیرزاده، چ دوم، تهران: انتشارات بابک.
- قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم. ۱۳۷۳. منشآت، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، چ دوم، انتشارات شرق.
- کرمانی، ناظم الاسلام. ۱۳۴۶. تاریخ بیداری ایرانیان، بکوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- کرمی، حسین. ۱۳۸۵. انسان شناخت؛ تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس، چ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کسرابی، محمدسالار. ۱۳۷۹. چالش سنت و مدرنیته در ایران، چ اول، تهران: نشر مرکز.
- مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۴. دانشنامه نظریه های ادبی، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ اول، تهران: نشر آگه.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. ۱۳۵۷. مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- میرزا صالح، غلامحسین. ۱۳۸۷. مجموعه سفرنامه های میرزا صالح شیرازی، چ اول، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ناصرالدین شاه قاجار (بی تا) سفرنامه، چاپخانه افست رشیدی به شماره ۶۹۵۴.
- هکر، پیتر. ۱۳۸۲. ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، چ اول، تهران: هرمس.
- هوی، دیوید کوزنز. ۱۳۷۸. حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چ دوم، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.