

رخداد فهم در سفرنامه‌ها

• جبار رحمانی

می‌شود. با همه این احوال، همیشه در همه دوران‌ها انگیزه کشف و شناخت امر غریب، محرک اصلی افرادی بوده که بعضاً جان خویش را برای رفع عطش شناخت دیگر بودگی فرهنگی از دست داده‌اند. اما با وجود این تجربه فرهنگ دیگری، همیشه مسئله انگیز بوده است. در سفرنامه‌ها به عنوان حلالیه‌های انسان‌شناسی (علم شناخت و فهم دیگر بودگی فرهنگی)، همیشه مسئله اعتبار فهم دیگری به میان آمده است. نقد این سفرنامه‌ها هم به واسطه ناظران خارجی و هم به واسطه ناظران داخلی در نهایت در یک چارچوب و سنت خاص قرار داشته که می‌توان آن را ذیل هرمنوتیک رمانتیک و بازسازی معنا در مسئله فهم دانست.

علم انسان‌شناسی که تبلور آکادمیک این مسئله است، بیش از همه به این نوع هرمنوتیک نزدیک است. هرمنوتیکی که بیش از همه در آثار شلایر ماخر و دیلتای تبلور یافته است. در هرمنوتیک دیلتای مقوله فهم و معنای نهفته در امور بشری اهمیتی مرکزی دارد. دیلتای کوشید تا مسئله فهم معنای نهفته در ذهن دیگری را به یاری مقوله «همدلی روانشناختی» حل کند. آدمی می‌تواند با همدلی روانشناختی، یعنی با تکرار تجربه و بازسازی حالات روانی فردی دیگر، بر فاصله و غرابت موضوع غلبه کند و آن را آن‌طور که هست بشناسد. فهم دیگری یعنی مشارکت در فهم او از خود. ^۱ تداوم این نگاه در انسان‌شناسی پیامدهای بسیاری داشته است. ذهن دیگری در انسان‌شناسی همان دنیای بومی است و همدلی روانشناختی روش آمیک (emic) است، که در نهایت به بازسازی معنای ذهنی انسان بومی می‌انجامد. به همین سبب در بررسی‌های فرهنگ شناختی و انسان‌شناختی اعتبار یک اثر در باب فرهنگ دیگر به عینیت آن در رسیدن به منظر بومی و بازسازی معنای ذهن بومی است. این مسئله در سنت نقد سفرنامه‌نویسی و سفرنامه با

مقدمه مسئله «دیگری»، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی و فرهنگی، همیشه مسئله و دغدغه بسیار مهمی در ذهن انسانی بوده است. فرهنگ‌ها در رابطه با هم همیشه برای دیگری نقش یک «دیگر بودگی فرهنگی» را داشته‌اند. حیات فرهنگی نیز بسته به این ارتباطات است. چرا که فرهنگ‌ها نه در خلوص ناشی از تفکیک و مجزا بودن از سایرین، بلکه در ارتباط متقابل با سایر فرهنگ‌ها حیات دارند و هستی آن‌ها منوط به این ارتباط است. اما آن چه به واسطه این ارتباط مطرح می‌شود، مسئله فهم «دیگری فرهنگی» است.

در طول تاریخ همیشه افرادی بوده‌اند که نقش واسطه‌های این فهم را بازی کرده‌اند، به لحاظ تاریخی سیاحان و سفرنامه‌نویسان مهم‌ترین واسطه‌های تجربه‌های بین فرهنگی، به خصوص در حیطه میان تمدنی بوده‌اند. سفرنامه‌ها، به ویژه برای تمدن غرب، مهم‌ترین واسطه‌های درک دیگری و ابزار ساختن دنیایی از دیگر بودگی‌ها بر مبنای غرابت و شگفتی و اعجاب بوده‌اند. دنیایی که غرب آن را ساخت تا درآینه آن خودش را بسازد. سفرنامه‌ها بیش از آن که دیگری (شرقی، ایرانی و...) را به نمایش بگذارند، خود عامل فهم یعنی سنت غربی را در درک دیگری به نمایش می‌گذارند.

همان‌طور که گفته شد، سفرنامه‌ها تبلور اولین آشنایی‌های بین فرهنگی هستند و از آن جا که هنوز به روش‌شناسی علمی (سوژه - ابرژه) آغشته نشده‌اند، به خوبی بیانگر ویژگی‌های یک سنت فرهنگی در درک سنت فرهنگی دیگر می‌باشند. تجربه فرهنگ‌های دیگر که اغلب همانند یک آینه سبب کسب خود آگاهی فرهنگی انتقادی می‌شود، بیش از هر چیزی در دوران اوج تمدنی و یا لحظه‌هایی که فرهنگ، پویایی و رشد تمدنی خود را آغاز کرده، دیده

در هرمنوتیک دیلتای مقوله فهم و معنای نهفته در امور بشری اهمیتی مرکزی دارد

◀ نمایی از یک کاروان سرای قدیمی



می‌دانند، دیده می‌شود.

آنچه در این نوشتار در پی آن هستم، نقد سفرنامه‌ها از این منظر نیست، بلکه نقد سفرنامه‌ها از منظر مفهوم گادامری واقع فهم و کیفیت رخداد فهم است. البته باید ذکر کنم که این کار تا حدودی شبیه شرق‌شناسی سعید^۱ به نظر می‌رسد، لیکن تفاوت این کار با شرق‌شناسی در این است که سعید نظام معرفتی و گفتمان شرق‌شناسی را به عنوان یک سیستم دانش علمی در باب شرق بررسی کرده و کوشیده است گفتمان شرق‌شناسی و ساختارهای درونی و مکانیسم‌های عملکرد آن و تداوم این مکانیسم‌ها را در سنت شرق‌شناسی و عالمان شرق‌شناس بررسی کند.

نقد سفرنامه‌ها بر مبنای هرمنوتیک فلسفی گادامر سابقه چندانی در مطالعات سفرنامه‌ای ندارد. در این هرمنوتیک، «فهم»، امری هستی‌شناختی است و در عینیت فهم و مسئله مطابقت با واقع، جای طرح ندارد. فهم، تجربه و رخدادی است در عامل فهم که نتیجه مواجهه افق او و افق متن است. بنابراین فهم همیشه امری تاریخی است.

در این نوشتار هدف من بررسی تجربه هرمنوتیکی سیاح در مواجهه با سنت فرهنگی جدید - شرق، ایران و... - است. هدف، بررسی صحت و سقم این دریافت و فهم نیست، بلکه مقصود توضیح چگونگی این رخداد و عوامل مؤثر بر آن است. برای این کار من از مضامین اندیشه گادامر و عناصر نظریه او استفاده می‌کنم. بالاخص رابطه سوم من - تو و الزامات و مقدمات نظری آن و مفاهیم پیوسته بدان را به صورت یک الگوی آرمانی در نظر می‌گیرم و سعی خواهم کرد عوامل و عناصری را که در تجربه هرمنوتیکی فهم سنت فرهنگ ایرانی در سفرنامه‌های اروپاییان باعث امکان یا امتناع رسیدن به این وضعیت ایده‌آل گفتگویی و

تأکید بر مسئله سوء فهم به خوبی خود را تجلی داده است و همیشه بر فاصله ذهنی سفرنامه‌نویس و جدایی او از ذهن بومی و تأثیر این امر بر کج فهمی و سوء فهم تأکید شده است. این روش حتی در پژوهش‌های آکادمیک انسان‌شناختی نیز از طریق سنت مالدینوفسکی در روش‌شناسی دیدگاه بومی و نسبییت معرفت‌شناختی به منظور درک منظر بومی تا امروز تداوم یافته است. از سوی دیگر نزد ناظران داخلی، یعنی افرادی که جزء فرهنگ مورد مشاهده قرار گرفته توسط سفرنامه‌نویس و سیاح بوده‌اند، نیز این رویکرد وجود دارد. آن‌ها همیشه این نقد را بر سیاحان دارند که چون خارجی بودند و غریبه، نتوانستند ما را درک کنند، البته جاهایی که از خودی‌ها تعریف و تمجید شده، مطابق با واقع است در غیر این صورت، باقی سوء فهم است.

یکی از بهترین نمونه‌ها را در مقدمه نصرالله فلسفی بر کتاب سرپرسی سایگس می‌توان دید: «سفرنامه‌ها و آثار مأموران سیاسی یا سیاحانی که در قرون اخیر به ایران آمده‌اند، غالباً بی‌بنیان و آلوده به اغراض شخصی و سیاسی و مرکب از اطلاعات و مطالب بسیار سطحی و بی‌مغز است. نویسندگان این‌گونه کتب چون از حقیقت احوال اجتماعی و اخلاقی ما آگاه نبودند، تصورات ناصواب خویش را دلیل راه نویسندگی ساخته و از پی این رهنمای گمراه، یک باره از راه راست منحرف گشته‌اند.»^۲

این مسئله در کار عده‌ای از مترجمان سفرنامه‌ها نیز دیده می‌شود. حتی در سفرنامه دلاواله^۳ مترجم گاهی دست به اصلاح و در مواردی حذف مطالب سفرنامه می‌زند، چرا که نسبت به «اعتقادات ما» بیراهه رفته و کج فهمی داشته است. در سایر سفرنامه‌ها هم توضیحات پاورقی در اصلاح ورد نظر سفرنامه‌نویس که اغلب یا آن را ناشی از سوء فهم یا تمعد در کج فهمی توسط سفرنامه‌نویس



سفرنامه‌ها، برای تمدن

غرب، مهم‌ترین

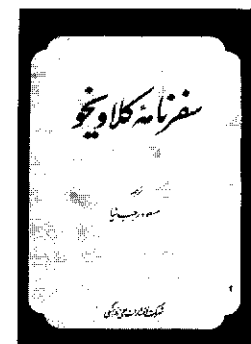
واسطه‌های درک «دیگری»

و ابزار ساختن دنیایی از

دیگر بودگی‌ها بر مبنای

غرابیت و شگفتی و اعجاب

بوده‌اند



چون کلاویخو زبان فارسی
یا ترکی نمی دانسته،
دیالوگی میان او و سنت
ایرانی رخ نداده و متن او
سرشار از مونولوگ است.
تنها صدای متن نیز صدای
گفتنمان سنت سیاح است

هم هرمونوتیکی - در معنای گادامری - شده اند را نشان دهم. عواملی که در موقعیت هرمونوتیکی مفسر (جنسیت، شغل، ذهنیت، منزلت، موقعیت، زبان و...) وجود داشته و افق معنایی او را شکل داده و عواملی که در سنت او - سنتی که او متعلق به و برخاسته از آن است - وجود دارد، نقش همه این عوامل در امکان یا امتناع امتزاج افق ها و رسیدن به فهمی عمیق از فرهنگ ایرانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. منظور من از فهم عمیق، فهم درست و مطابق با واقع نیست، بلکه فهمی است که حاصل مواجهه افق معنایی سیاح با عمق بیشتری از سنت ایرانی است. برای توضیح این نوع فهم می توان از تعابیر برگزیده و «ذخیره کرد» برگزیده و «لاکمن دو اصطلاح» شناخت دستورالعملی و «ذخیره اجتماعی شناخت» را مطرح کرده اند. از منظر آن ها شناخت دستورالعملی با زندگی روزمره پیوند دارد، یعنی آن چه همه اعضای جامعه برای زیستن در محیط اجتماعی شان باید بدانند. این شناخت، عنصری محوری در ذخیره اجتماعی شناخت است. این ذخیره، متشکل از ساختاری از مجموعه های شناخت دستورالعملی است که براساس ایفای نقش اجتماعی از سوی اعضای جامع سامان یافته است و قدرت تمایز واقعیت را با درجات مختلفی از آگاهی در اختیار اعضا قرار می دهد. «اطلاعات پیچیده و مفصلی درباره آن بخش هایی از زندگی روزمره که غالباً با آن هاسر و کار داریم در اختیار من قرار می دهد و اطلاعاتی عمومی تر و غیر دقیق تر در خصوص بخش های دورتر آن به من می دهد»^۵ به عبارت دیگر فهم عمیق رسیدن به گستره وسیعی از ذخیره اجتماعی شناخت است. فهم عمیق مستلزم حضور و مشارکت سیاح در تجربه زیست جهان سنت فرهنگی مقابل است. مشارکتی که مبتنی بر کنش متقابل و کاربرد زبان - به عنوان واسطه و حامل این زیست جهان - است. تبلور فهم عمیق در قدرت تمایز سیاح در عناصر منظومه ذخیره شناخت فرهنگی «دیگری» است. سعی من به این خواهد بود که تجربه هرمونوتیکی سیاح و رخداد فهم در افق معنایی و سنت او را در مواجهه با سنت ایرانی بررسی کنم. قضاوت نهایی من در باب موفقیت سیاح در رسیدن به فهم عمیق و الگوی مطلوب فهم از نظر گادامری (رابطه سوم من - تو) و مؤلفه های آن الگو، مبتنی بر میزان درک و توصیفی است که با ضابطه های دیالوگی گادامری، از ذخیره اجتماعی شناخت و زیست جهان ایرانی ارائه می دهد. برای این منظور سفرنامه های مختلفی از دوره تیموریان با سفرنامه کلاویخو تا دهه های اخیر و بعد از انقلاب با کار فولر، که هم سفرنامه است و هم تحلیل ژئوپلتیک، مورد بررسی قرار گرفته است.

سفرنامه های اروپاییان در ایران

برای بررسی سفرنامه ها براساس هرمونوتیک فلسفی گادامر و تأکید او بر واقعیت فهم بیش از همه از مفاهیم زبان، افق، سنت، تاریخ و وجه کاربردی فهم استفاده خواهد شد.

۱- زبان در سفرنامه ها: همان طور که گفته شد، مبنا و پیش فرض هرمونوتیک فلسفی، زبان است. زبان، هم حامل سنت است و هم ماهیت فهم. لذا مسئله زبان در سفرنامه اهمیت خاصی دارد، چرا که رخداد فهم در سفرنامه ها بیش از هر چیزی یک امر زبانی است.

زبان به عنوان واسطی که امکان تجربه زیست جهان ایرانی و دستیابی به ذخیره اجتماعی شناخت در بین الاذهان ایرانیان را برای سیاح فراهم کند، نقش بسیار مهمی در رخداد فهم سفرنامه ها داشته است. در سفرنامه کلاویخو، چون او زبان فارسی یا ترکی نمی دانسته، دیالوگی میان او و سنت ایران رخ نداده و متن او سرشار از مونولوگ است. تنها صدای متن نیز صدای گفتنمان سنت سیاح است. زیرا برای او، فرهنگ و سنت ایرانی جز از راه بصری - یعنی دیدن که از منظر گادامری شیوه ای ضعیف تر از شنیدن است - امکان حضور در افق او را نداشته است. او در سفرنامه اش بیش از هر چیزی با دقتی بسیار بالا به توصیف دیده هایش پرداخته است. هر چند در مواردی از شنیده هایش حرف می زند، اما این ها نیز به واسطه او به صدا در می آیند؛ لذا سخنگوی انحصاری متن اوست و این بدین معناست که نوعی سکوت اجباری بر سنت ایرانی تحمیل شده است.^۶

این وضعیت متن کلاویخو سبب شده که کار او از جهتی بسیار جالب باشد، این که مونولوگ او در متن باز نمای ناب و عریانی از سنت و افق او در توصیفش از ایران - به عنوان یک دیگری - باشد. هر چند مونولوگ او محصول علل متعددی است؛ اما همه این علل و عوامل در زبان او تجلی یافته و چون سخنگوی واحد اوست، لذا خلوص ابراز شده سنت او در متن جالب توجه است. لحن توصیف او در متن آمرانه و از موضعی مسلط است. او به عنوان سفیر اسپانیا بر زیردستانی که مهم ترین ویژگی آنها «خدمت کردن به ما» است،^۷ سلطه دارد و بنابراین همیشه از موضعی برتر سخن می گوید.

مسئله زبان در سفرنامه های بعدی تحولات بیشتری پیدا می کند. بیشتر سفرنامه نویسان بعدی مثل دلاواله، پولاک، ویس و استارک همه زبان فارسی و برخی زبان های عربی و ترکی را می دانسته اند، لذا امکان کنش متقابل و در نتیجه تجربه زیست جهان ایرانی و دسترسی به ذخیره اجتماعی شناخت ایرانیان

استدلال‌های خودشان ارائه می‌کند.

در کل در سفرنامه‌ها هر چه به دوران متأخرتر می‌آییم، مسئله زبان به عنوان یک عامل اولیه امتناع گفتگورفع می‌شود (آن‌گونه که نزد کلاویخو بود)، و صدای سنت ایرانی به طور مقطعی و موضعی حضور پیدا می‌کند و متن خصلتی دیالوگی به معنای لغوی کلمه پیدا می‌کند. ولی این مسلم است که تمام این صداها و سخن‌های سنت ایرانی رنگ افق مفسر، یعنی سیاح و سفرنامه‌نویس را به خود می‌گیرد، که این در دیدگاه گادامری امری طبیعی و غیر قابل اجتناب است. اما از آنجا که این زبان به مثابه واسطه فهم و حامل سنت و افق و ماهیت رخداد فهم، هنوز در بردارنده عناصری است که سبب امتناع گفتگو هستند، نمی‌تواند به طور کامل به گفتگو و دیالوگ در معنای گادامری اش بیانجامد.

ولی با وجود این، متن سفرنامه‌ها اغلب از حالت تک صدایی خارج است، هر چند در بیشتر موارد سنت ایرانی کاملاً به واسطه و به اراده مفسری از سنت غربی، به سخن در می‌آید. (و البته در جهت اراده و خواست او).

۲ - تاریخ اثر و تاریخ اثرگذار: تاریخ در هر منوتیک گادامری جایگاه خاصی دارد. در بررسی سفرنامه‌ها مسئله تاریخ از دو وجه قابل بررسی است:

۱ - ۲ - تاریخ اثر و تاریخ اثرگذار در کلیت سنت غربی:

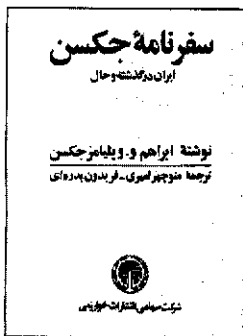
تاریخ اثر که مهم‌ترین واسطه انکشاف هر چه بیشتر متن برای مفسر است، در سفرنامه‌ها تحولی خاص دارد. در سفرنامه کلاویخو این تاریخ اثر فهم سنت غربی از سنت ایرانی، بسیار محدود و بیشتر مربوط به کارهای دوران باستان نظیر هردوت است. هر چند این تاریخ اثر در تمام کارهای بعدی حضور دارد، اما وقفه ناشی از قرون وسطی در درک دیگری و ممانعت عثمانی در درک از ایران توسط غرب، سبب شده تا در دوران صفویه نیز تاریخ اثر درک سنت ایرانی در سنت غرب هم چنان تنگ و نحیف بماند. لذا در سفرنامه کلاویخو بیش از هر چیزی ارجاع به کارهای باستانی دیده می‌شود، ولی در کارهای بعد ارجاع به سایر سفرنامه‌ها و سایر کارهای پژوهشی در باب ایران بیشتر می‌شود. به عبارت دیگر از کلاویخو تا فولر^{۱۱} آن چه از متون سفرنامه‌ها بر می‌آید این است که در سنت غربی تاریخ اثر ایران روز به روز در حال فربه شدن است. این فریگی تاریخ اثر که در سفرنامه‌ها دیده می‌شود، از لحاظی متقارن با سایر کوشش‌های غرب در فهم ایران است که شرح آن‌ها را می‌توان در کارهای گروسه و ماسه و شیبانی دید. البته خود انباشت سفرنامه‌ها

برای آن‌ها بسیار بیشتر بوده است. البته باید دقت کرد که حتی نزد سفرنامه نویسان متأخر هم لزوماً دانستن زبان، آن‌ها را به زیست جهان ایرانی و تجربه آن هدایت نکرده است. زیرا زبان که بستر دیالوگ است، در متنی که ویژگی غالب آن مونولوگ است به فضایی تبدیل شده که صدای سنت ایرانی بسیار نحیف و گاه خاموش باشد. برای مثال در کار جکسن، صدای ایرانی کاملاً حاشیه‌ای و تزئینی و به واسطه خود جکسن و به تحریک اوشنیده می‌شود که یا برای تأیید حرف جکسن است یا برای نشان دادن موضع برتر او در فهم میراث باستانی ایران و یا در کل برای نشان دادن وضعیت اسفبار ایران امروز نسبت به دوران «انسان‌های خردمند مشرق زمین» در «سرزمین خورشید».^۸

صدای او همیشه بر صدای سنت ایرانی مسلط است و آن را مجبور به سکوت می‌کند. آن‌گاه که زرتشتیان یزد - که جکسن به معنای دقیق کلمه دوستدار و وابسته به زرتشت و میراث اوست - حرف می‌زنند، اما این صدا را در متن خودش می‌آورد و بیشتر نشان می‌دهد که درک او از زرتشت حتی بیشتر از خود زرتشتیان و برتر از آن‌هاست.^۹ البته جکسن با دانستن زبان باستانی و خط میخی وقتی که متون و سنگ نوشته‌های دوران باستان را می‌خواند، به معنای دقیق به گشودگی و پرسش و پاسخ با این متن‌ها می‌رسد و کاملاً خود را در مواجهه با پرسشی از جانب این متن‌ها - سنگ نوشته‌ها - قرار می‌دهد تا به فهم بیشتری از سنت ایران باستان برسد.^{۱۰}

در کار سایرین از دلاواله تا ویلس، پولاک و استارک صدای انسان ایرانی حضور دارد، و این صدا رو به افزایش است. اما وضعیتی نزدیک به آن چه گادامر گفتگو و رابطه سوم من - تومی نامد، بیش از همه در کار ویلس و استارک (البته به طور موضعی و مقطعی) دیده می‌شود. به ویژه ویلس که به دلایل خاصی - در قسمت‌های بعدی توضیح داده خواهد شد - درک عمیقتری از سنت ایرانی دارد و در جای‌جای متنش وقتی می‌خواهد موضوعی را در حیات ایرانیان توضیح دهد، یک انسان ایرانی به عنوان سخنگوی سنت ایرانی در گفتگویی با او به توضیح این مطلب می‌پردازد. برای مثال در باب طب عامیانه و سنتی ایرانی، همهٔ مطلب را در این باره یک دلاک که دوست ویلس نیز هست، بیان می‌کند.^{۱۱} در این مواضع متن، لحن سخن ویلس با سخنگوی سنت ایرانی، تقریباً لحنی برابر و دوستانه و صادقانه است.

در کار استارک نیز این مسئله دیده می‌شود.^{۱۲} آن جا که در گفتگوهایش با مردان و زنان لرستان ذهنیت آن‌ها را در باب زندگی سنتی‌شان و تجدد آمرانه شاه و سایر مسائل از زبان خودشان و با



مسئله زبان در سفرنامه

اهمیت خاص دارد، چرا که

رخداد فهم در سفرنامه‌ها

بیش از هر چیزی یک امر

زبانی است



هیچ سیاحی حضور گسترده غرب را در شرق، به ویژه در سفرنامه‌های متأخر به چالش نکشیده یا آن را نقد نکرده است

در باب ایران نیز در کنار کارهای علمی محققان اروپایی، سهم به سزایی در فریبگی تاریخی اثر ایران در غرب داشته است (بالاخص از رنسانس به این سو).

همان طور که گفته شد، با بررسی سفرنامه‌ها از کلاویخو تا فولر می‌توان گفت که تاریخ اثر به مفهوم گادامری امری صادق است. مواجهه غرب از اواخر قرون وسطی با پدیده‌ای به نام شرق، به ویژه ایران تا امروز تحولات بسیاری را نشان می‌دهد. ایران به مثابه یک متن در سفرنامه کلاویخو بیشتر یک سرزمین جدید در معنای جغرافیایی آن است که کلاویخو با اهدافی سیاسی در حال عبور از ایران است و توصیفات مفصلی از دیده‌هایش برای غرب به ارمغان می‌برد که در آن زمان بسیار مؤثر بوده است.

اما این تصویر از ایران به عنوان جزئی از شرق در کار دلاواله که او نیز با انگیزه‌های سیاسی - مذهبی به ایران آمده، قدری مفصل‌تر و مبسوط‌تر می‌شود و وجوه زیادی از حیات سنت ایرانی را در بر می‌گیرد. در نوشته ویلس نیز که سال‌ها در ایران بوده، تجربه بسیار عمیقی از سنت ایرانی (همانند پولاک) به نمایش گذاشته می‌شود. او نیز کم‌کم به سوء برداشت و سطحی بودن درک هموطنان غربی‌اش از ایرانیان اشاره می‌کند و آن را نقد می‌نماید.^{۱۳} این نقد معرفت قبلی سنت غرب از ایران در کارهای متأخران چون پولاک، ویلس و فولر بیشتر دیده می‌شود.

فولر^{۱۴} که معاصر نیز هست و سفر او به ایران در دوره‌ای متمایز از سنت شرق شناسی در اواخر قرن بیستم صورت گرفته، به پشتوانه سنت عظیمی از شرق شناسی به درک نقادانه شرق و ایران و سپس به ارزیابی انتقادی معرفت غرب (بالاخص آمریکا که خود نماینده سیاسی آن است) نسبت به ایران می‌پردازد. پرسش‌های فولر به خوبی متمایز از پرسش‌هایی اندک کلاویخو به عنوان اولین نسل از سفرنامه نویسان رنسانس در ایران در ذهن خود داشته است. از سوی دیگر انباشت و فریبگی تاریخ اثرگذار معرفت از ایران به عنوان بخشی از شرق در خود تراکم بسیار بالایی دارد. در کارهای کلاویخو تا استارک و پولاک و ویلس و جکسن هنوز شرق، خصلت یکدستی‌اش را دارد و در بسیاری موارد به جای ایران از واژه شرق استفاده می‌شود، ولی فولر هیچ‌گاه ایران و شرق را یکدست نکرد، بلکه او همیشه از واژه ایران و حتی به بیان خودش به منظور دقت بیشتر از واژه پرشیا برای ایران قبل از پهلوی و از واژه ایران، برای ایران پهلوی به بعد استفاده می‌کند.^{۱۶}

فولر در جملاتی در باب کارش این تحولات تاریخ اثر و تاریخ اثرگذار غربی را در درک سنت ایرانی به خوبی نشان می‌دهد. او می‌نویسد:

«هدف من به خصوص رسیدن به درک بهتری از ایران است. در تلاش برای مشخص کردن وجوه عمده فرهنگ سیاسی و اسلوب عملکرد این کشور بر این نکته واقفم که این قبیل مشاهدات فرهنگی غالباً همان قدر مشاهده‌گر را به نمایش می‌گذارند که موضوع مورد مشاهده را. در واقع بخشی از مشکل ایالات متحده در برخورد با ایران ناشی از ناتوانی در درک فرهنگ و اسلوب عملکرد این کشور بوده است. همین که من احساس می‌کنم چنین کتابی مورد نیاز است، گویای آن است که آمریکاییان غالباً قربانیان فرهنگ سیاسی و اسلوب عملکرد خویشند، اسلوب‌هایی که در جهان بی‌نظیرند. پیشداوری‌ها و نگرش‌های سیاسی خودآمریکایی‌ها و تاریخ سیاسی غیر معمول این کشور، باعث می‌شود که آنها در زمینه درک شهودی اسلوب‌های عملکردی اغلب کشورها دچار ضعفی شدید باشند، به خصوص کشورهایایی که در قید میراث تاریخی کهن‌تر، خاطرات تاریخی گذشته و آسیب‌پذیری بلندمدت در مقابل فشارها و تاخت و تازهای دولت بیگانه قرار داشته‌اند.^{۱۷}»

تحول تاریخ اثر در غرب در باب ایران به گونه‌ای است که فولر نه تنها به نقد درک قبلی و فهم پیشین از سنت ایرانی می‌پردازد، بلکه ضمن نقد خویشتن غربی، سعی دارد درآینه ایرانی، چهره خویش را از کاستی‌ها و نواقص پیراسته کند.

۲-۲ - تاریخ اثر و تاریخ اثرگذاری در وجه فردی‌اش:

این وجه بیش از همه منوط است به مدت زمانی که سیاح در ایران بوده است. برای کسی مثل کلاویخو که مدتی بسیار کوتاهی آن هم به طور گذرا در ایران بوده است، ایران یک سرزمین جغرافیایی جدید است که او فرصت و امکان درک و شنیدن صدای مردم آن را ندارد. اما برای کسانی چون پولاک، ویلس، گوبینو و فولر که سال‌ها با ایرانیان بوده‌اند، پی بردن به زوایای دور و نزدیک ذخیره اجتماعی شناخت و مشارکت و رابطه و مفاهمه با زیست جهان ایرانی و گنجینه معنایی بین‌الاذهان ایرانی بیش از پیش امکان‌پذیر بوده است. برای شرح مفصل این مسئله و تأثیر زبان بر شکل‌گیری تاریخ اثر فردی و در نهایت در تحول رخداد فهم در سفرنامه نویس به توضیح دیباچه پولاک که در آن به خوبی این مسئله را شرح داده می‌پردازم. او به طور ضمنی سه مرحله را ترسیم می‌کند که در فرآیند فهم او از حیات ایرانیان بر او گذشته‌اند. مرحله اول را این‌گونه توصیف می‌کند:

«هر سیاحی می‌تواند به سهولت تصویری دل‌انگیز از کشوری که در آن سفر می‌کند به دست دهد. از نظر وی همه چیز تازه است و وی تحت تأثیر این تازگی و طراوت قرار می‌گیرد. نامه‌هایی که من پس از ورودم به ایران به دوستانم در وطن خود نوشتم، به همین ترتیب پر

از عقاید و تصورات زنده و خوشبینانه بود. هنگامی که در سال ۱۸۵۱م. به ایران آمد، سخت مفتون جامعه ایرانی و طرز زیبای تکلم و ریزه‌کاری‌های محاوره‌ای آنان شدم و رفتار مؤدبانه مردم تربیت شده مرا بسیار تحت تأثیر خود قرار داد»^{۱۸}.

این مرحله که می‌توان آن را با نوعی جذابیت رمانتیک سرزمین جدید برای سفرنامه‌نویس همراه دانست، با جذابیت، تازگی و طراوت خودش در ذهن سیاح به فهمی سرشار از عقاید و تصورات زنده و خوشبینانه ختم می‌شود. مفتون‌شدگی سیاح در برابر این سرزمین جدید مهم‌ترین عاملی است که او را به فهمی می‌رساند که پولاک خودش آن را «ناقص» می‌خواند. چرا که به قول او «پس از گذشت زمان دریافتم نتیجه‌گیری‌هایی که در بدو امر، خود را در آن‌ها مصاب و محق می‌دانستم، به تجدید نظر و تغییری اساسی نیازمند است» این وضعیت مقدمه مرحله دوم است.

مرحله دوم به گونه‌ای که پولاک آن را توصیف می‌کند، بیانگر نوعی سرخوردگی، یاس، طرد و تحقیر محیط و جامعه جدید است که پیامد زندگی بیشتر در محیط جدید و احساس شوک فرهنگی سیاح در برابر جامعه و فرهنگ جدید است. پولاک در توضیح مراحل تحول فهم خودش پس از آن که در مرحله اول رفتار مؤدبانه مردم ایران او را تحت تأثیر قرار داده بود، در توصیف مرحله دوم می‌نویسد:

«متأسفانه بعدها دریافتیم که نیرنگ و دروغ و فریب در پس این رفتارهای اعطاف‌پذیر پنهان است. پس حس تحقیر من نسبت به این ملت برانگیخته شد.»

در این مرحله سرخوردگی عمیقی که پولاک نسبت به فهم پیچیدگی فرهنگ و رفتار ایرانیان پیدا می‌کند، او را به دریافت منفی از این نظام فرهنگی و طرد آن با حسی سرشار از تحقیر می‌کشاند. این حس در سراسر متن سفرنامه در این مقطع نمایان است. اما پولاک با گذشت زمان به مرحله‌ای می‌رسد که در آن درک خود را در مرحله دوم نیز نادرست می‌داند و این مرحله سوم است.

در مرحله سوم پولاک به درک عمیق‌تری از سنت ایرانی و ذخیره اجتماعی شناخت انسان ایرانی می‌رسد، هر چند که در نهایت درک او اتمام‌نشدنی است و سرانجام نیز در ابعاد برای سیاح باقی می‌ماند. این مرحله از یک سو درک عمیق پولاک و مشارکت و مفاهمه او را با فرهنگ ایرانی می‌رساند، از سوی دیگر بیانگر نوعی نسبیت معرفت‌شناختی و نوعی دیالوگ در مواجهه با سنت ایرانی است. مواجهه‌ای که رخداد فهم ناشی از آن به او اجازه قضاوت یک‌جانبه و خود محور در باب «خوب» یا «بد» بودن ذاتی ایرانی‌ها نمی‌دهد. و در این باره در نهایت «عاجز می‌ماند». این دقیقاً آن جایی است که او در مقام یک فرد-نه یک سنت - توانسته به دیالوگی با عمق فرهنگی

ایرانی و مربوطه و مفاهمه با آن برسد. و به نوعی به امتزاج افق‌ها (تقریباً) برسد. او مرحله سوم را این‌گونه توصیف می‌کند:

«باز سالی چند پس از این دانستم که در قضاوت خود راه خطا رفته‌ام، دیگر از تشخیص این که صفات خوب غلبه دارد یا عادت بد، عاجز ماندم. ندانستم که آیا این عادات بد از خصائل ذاتی ایرانی است یا باید آن را معلول فشار متمدنی استبداد شمرده که این ملت مقهور و منکوب آن است.»^{۱۹}

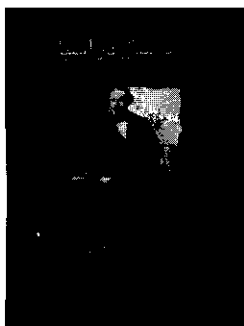
البته رسیدن به این مرحله از درک عمیقی از فرهنگ و سنت ایرانی مستلزم تلاش‌های دیگری است که شامل خودآگاهی به محدودیت‌های فهم خویشتن و تلاش برای فهم بهتر و عمیق‌تر است. پولاک در این باره می‌نویسد:

«... هر کس به اوضاع و احوال آشنا باشد، تصدیق خواهد کرد برای یک اروپایی چقدر مشکل است که به زندگی شرقی‌ها و به خصوص زندگی خانوادگی آن‌ها نفوذ کند یا از سکنه آن کشور اطلاعات دقیق قابل اطمینان در آن باره به دست آورد.»^{۲۰}

پولاک در بخش دیگری از دیباچه در باب عواملی که به او در رسیدن به فهمی عمیق از سنت ایرانی کمک کرد، می‌نویسد: «اقامت نه‌ساله من در این کشور، آشنایی به زبان فارسی و ادبیات غنی آن، شغل من در سمت معلم مدرسه طب تهران، و پس از آن پزشک مخصوص شاه، مسافرت‌های متعدد به شهرها و ولایات مختلف، ایجاب می‌کرد که بتوانم پایتخت و هم‌چنین تمام نواحی این مملکت پهناور و اصل و بنیاد زبان و دین اهالی متنوع، اوضاع و احوال سیاسی و اخلاقی و فرهنگی را تا جایی که برای یک خارجی میسر است بشناسم.»^{۲۱}

همه این عوامل که مهم‌ترین پیش‌نیاز آن‌ها زمان است؛ زمانی که، در وجه تاریخ اثر و تاریخ اثرگذار ظاهر می‌شود سبب می‌شود که پولاک به عنوان یک سیاح و به تعبیر خودش «تا جایی که برای یک خارجی میسر است» به غایتش یعنی فهم جامعه ایرانی برسد؛ فهمی که خود سیاح به محدودیت آن و در نتیجه موضعی و جزئی بودن آن و تاریخ‌مندی آن آگاهی دارد. و لذا همیشه این فهم اتمام نیافته و غیر مطلق و غیر عام است.

۳ - افق و سنت سیاحان: از آن جا که افق و سنت سیاحان در ارتباط با هم بهتر قابل درک است، این دورا با هم بررسی خواهیم کرد. افق سیاحان که حاصل میراث او از سنتی است که بدان تعلق دارد، همه‌ی پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایی است که او در باب درک موضوعش دارد و تجربه رخداد فهم کاملاً در بستر این پیش فرض‌ها رخ می‌دهد. این پیش فرض‌ها که در زبان سیاحان و در متن



سنت غربی تا دوره متأخر و حتی هنوز نیز همه پیش فرض‌های لازم برای گفتگو در گسترده‌ترین مفهوم مورد نظر گادامری را ندارد



بر خورده فرهنگ‌ها

سفرنامه‌ها وجود دارد، امری است که بسیاری از آن‌ها امروز نیز تداوم دارد. پاره‌ای از این پیش فرض‌ها عبارتند از:

۱- ۳- برتری تمدنی و فرهنگی غرب:

آن چه در تمام سیاحان دیده می‌شود، قوم مداری آن‌ها در وجه فرهنگی و تمدنی است که در بین تمام آن‌ها مشترک است. ایران و شرق به طور عموم برای آن‌ها در طیف تمدن (= غرب) و بی تمدنی (= ایران و شرق) قرار می‌گیرد. جکسن بارها از این که مجبور است عناصر تمدن اروپایی را در ایران از دست بدهد، اظهار ناراحتی می‌کند. از لحاظ فرهنگی نیز غرب مسلط است و فرهنگ برتر همه سیاحان از ضعف شخصیت ایرانی یا شرقی در برابر فرهنگ و اخلاق برتر غربی صحبت می‌کنند. برای همه سیاحان ایران از قافله تمدن عقب مانده و حتی جکسن، ایران امروز را افولی از شکوه باستانی‌اش می‌داند و امیدوار است بار دیگر این سرزمین و مردمش رشد و تعالی همانند دوران باستان پیدا کنند.^{۳۲} بروکش ایرانیان را «دور از فرهنگستان متمدن» و در میان سرزمین‌ها و مردمانی «فاقد تمدن» می‌داند که «مدتی است که تلاش می‌کنند خود را به قافله تمدن برسانند»^{۳۳} جکسن از خدمات بشر دوستانه هموطنان اروپایی‌اش برای ایرانیان و تلاش آن‌ها برای تبلیغ رستگاری در ایران یاد می‌کند.

۲- ۳- تعصب مذهبی:

تمام سیاحان مذهب خودشان را برتر و برحق دانسته‌اند. لذا همیشه در امر مذهبی ایرانیان را فرودست و مذهبشان را نامعتبر دانسته‌اند. البته به تعبیر لوئیس این تقابل تاریخی تمدن مسیحی با تمدن اسلامی ریشه‌های عمیقی در فرهنگ غرب دارد.^{۳۴} کلاویخو سفرش را با انگیزه مذهبی و به قصد انتقام مسیحیان از عثمانی‌ها آغاز می‌کند. اعتقادات شرقی‌ها برای سیاحان انحرافی است که تنها راه رستگاری آن ورود به جهان مسیحیت است. در کل مسیحیت هم به عنوان یک پیش فرض و هم یک انگیزه در ذهن سیاح غربی نقش بسیار مهمی در شکل دهی افق و موقعیت هرمنوتیکی او داشته است.^{۳۵} حضور گسترده کشیشان و مسیحیان اروپایی در جای جای ایران از عصر صفوی به بعد بیانگر این مسئله است. از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین دلایل تصویر خوشایند غربیان از ایران به دلیل کمک ایران به مسیحیان و خوش رفتاری شاه ایران با اقلیت مسیحی است که بیش از همه این مسئله در سفرنامه دلاواله دیده می‌شود.^{۳۶} هیچ سفرنامه‌نویسی فارغ از تعصب مذهبی نبوده و لذا همیشه در حیطه مذهب ایرانیان، سنت

ایرانی یا خاموش است یا منحرف. این مسئله در همه سیاحان یکدست و یکسان است.

۳- ۳- شرق یکدست:

مفهوم و تصور شرق یکی از مهم‌ترین پیش فرض‌های سنت درک غربی از شرق جغرافیایی است. در بیشتر سفرنامه‌های اروپاییان واژه‌هایی مثل «شرقی‌ها»، «مثل تمام شرقی‌ها» و «عموماً در مشرق زمین این گونه است» بیانگر تداوم این سنت در درک ایران و شرق است. و در بسیاری مواقع به جای واژه ایران و ایرانی از شرق و شرقی استفاده می‌شود. ادوارد سعید با این پیش فرض سنت غربی را به بهترین نحو بررسی و تبیین کرده است. او می‌نویسد:

«واژه شرق تقریباً یک ابداع اروپایی بود. از دیرباز خاستگاه ماجراهای عاشقانه و آدم‌های بیگانه، خاطرات و سرزمین‌های به یادگار ماندنی و تجربیات برجسته بود. شرق نه تنها در جوار اروپا بود، بلکه هم‌چنان محل عظیم‌ترین، ثروتمندترین و قدرتمندترین مستعمرات آن نیز می‌باشد. منبع تمدن‌ها و زبان‌هایش، رقیب فرهنگی آن و نیز یکی از عمیق‌ترین و در عین حال مکررترین تصاویری که از دیگری‌ها دارد. علاوه بر این شرق به اروپا کمک کرده که خودش را از نظر شکل، شخصیت و تجربه به صورت نقطه مقابل شرق تعریف کند. با وجود این، هیچ بخشی از شرق صرفاً تخیلی نیست، شرق بخشی از تمدن و فرهنگ مادی اروپایی است و شرق‌شناسی نیز از نظر فرهنگی و حتی ایدئولوژیک مفسر و مبین بخش مزبور است».^{۳۷}

در تمام سفرنامه‌ها شرق عرصه فرهنگ‌هایی است با خصائل ذاتی یکدستی که در همه آن‌ها وجود دارد و سراسر فرهنگ‌های شرق جغرافیایی واجد آنند. از سوی دیگر بیشترین پیش فرض‌های سنت غربی در شناخت شرق در این واژه تبلور داشته و از طریق آن عمل می‌کرده است.

۴- ۳- ایران عرصه‌ای خوشایند و همراه با امید:

ایران همیشه برای غربیان سرزمین وحشت و ترس و توحش نبوده، هر چند همیشه ایران را فروتر از خود می‌دانستند، ولی هیچ‌گاه ایران را عرصه ترس و توحش نمی‌دانستند. برنارد لوئیس آن‌جا که در باب انگیزه‌های عزیمت اروپاییان به سرتاسر دنیا حرف صحبت می‌کند، با برشمردن دو عامل ایمان و طمع در ادامه می‌نویسد: «مسیحیان اروپایی در رویارویی با اسلام انگیزه شاید قوی‌تر دیگری هم داشتند و آن ترس بود». این بحث لوئیس در باب عثمانی صادق است، چون برای مثال دلاواله^{۳۸} نفرتش و حس انتقامش از عثمانی را امری

می‌داند که گویی با او زاده شده و شب و روز او را به خود مشغول داشته است. یا سفرنامه برادران شرلی^{۲۹} به بهترین وجه بیانگر نفرت غرب از عثمانی به عنوان سرزمین توحش است. البته این ترس با جنگ‌های صلیبی شروع شد و با سلطان محمد فاتح و سلیمان قانونی که برای غربیان مصداق تازیانه‌ی آسمان بود، ادامه پیدا کرد. ترسی که غرب همیشه در برابر آن عاجز بوده است. ترس از عثمانی اسلامی سبب می‌شد ایران نه تنها سرزمین ترس نباشد، بلکه همواره سرزمین امید محسوب شود. کلاویخو نیز با امید به رسیدن به دربار تیمور از ایران عبور کرد. دلاواله نیز به امید گرفتن انتقام از عثمانی به دربار شاه عباس آمد. لذا ایران همیشه سرزمین خوشایندی بوده است. برای بیشتر آن‌ها «ایرانیان که دوست ما هستند»، امری قابل قبول است که این تا حدودی هم ناشی از تقابل سیاسی ایران با عثمانی و هم ناشی از سنت هند و اروپایی ایرانی و تعصب نژادی غرب بوده است.

۵-۳- تعصب نژادی:

نژاد هند و اروپایی ایرانی احساس وابستگی و بعضاً محبت خاصی نسبت به ایرانیان را در بین غربیان برمی‌انگیخته است. گوبینو^{۳۰} که تبلور این تعصب نژادی است، ایرانیان را به این سبب ارج می‌نهد. بروگش در متن کتابش به خوبی به این نژادپرستی اروپایی و تأثیری که بر چهره ایران دارد اشاره می‌کند، او می‌نویسد:

«نقاط ضعفی که در شخصیت ایرانیان هست در مقابل هوش و زکاوت هند و اروپاییان مسئله‌ای ناچیز است. باید توجه داشت ایرانیان دور از سایر برادران هند و اروپاییشان و دور از فرنگستان متمدن یکه و تنها در قلب آسیا در میان اقوام بی فرهنگ و قبایل بیابانگردی زندگی می‌کنند که نه تنها نمی‌توانند چیزی از آن‌ها بیاموزند، بلکه ناچارند پیوسته با تمام قوا بکوشند که خود را از تأثیرات منفی شیوه زندگی غیر متمدنانه آن‌ها به دور نگه دارند. با وجود این [ایرانیان] حافظ و نگهدارنده فرهنگی کهنسال و غنی هستند، مدت‌هاست که تلاش می‌کنند هم چون عموزاده‌های هند و اروپاییشان خود را به قافله تمدن برسانند.»^{۳۱}

سفرنامه نویسان همواره تصویری مثبت و خوشایند از پسرعموهای هند و اروپاییشان در قلب آسیا در سفرنامه‌های خود ارائه می‌دهند. از سوی دیگر در مواجهه با سایر مردمان غیر غربی یکی از ویژگی آن‌ها پستی نژادشان در برابر غرب است.

۶-۳- حق مسلم غرب برای منافعش در دنیا:

توسعه طلبی اروپایی برای تمدن‌های دیگر بعضاً بهای بسیار

سنگینی را تحمیل کرده است. به تعبیر لونیسی «در توسعه طلبی اروپای غربی کیفیت ویژه‌ای از غفلت اخلاقی وجود داشت که تمدن‌های قبلی حتی مغول‌ها و عثمانی‌ها و روس‌ها و هون‌ها فاقد آن بودند.»^{۳۲} هیچ سیاحی حضور گسترده غرب را در شرق، به ویژه در سفرنامه‌های متأخر به چالش نکشیده یا آن را نقد نکرده است. حتی شخصی چون فولر که معتقد است ایران اغلب یکی از قربانیان غرب بوده،^{۳۳} در نهایت هدف خودش را بهبود بر خورد و وضعیت آمریکا در خاورمیانه می‌داند، طوری که منافع آن‌ها به بهترین نحو تأمین شود. این پیش فرض بدیهی برای غربیان در باب حضورشان در شرق و استفاده از منابع مادی و معنوی شرق را سعید به خوبی بیان کرده: «رابطه شرق و غرب، رابطه قدرت و سلطه و درجات مختلفی از یک برتری و تفوق پیچیده است» و «شرق شناسی به عنوان نشانه با ارزشی از اعمال قدرت اروپایی بر شرق محسوب می‌شود.»^{۳۴} این اعمال قدرت که تبلور نمادین آن را امروز می‌توان در موزه لوور پاریس دید، سمبل یک «فقدان اخلاقیاتی» است که توسعه طلبی اروپایی به بهای منافعش در شرق و به تعبیری غارت شرق در تمام وجوه مادی و معنوی اعمال کرده است.

در اندیشه سیاحان نیز همیشه حفظ منافع و انتفاع غرب در ایران یک امر بدیهی و شاید حق مسلم اروپایی متمدن است. هر چند در پاره‌ای اوقات منت «تبلیغ دین رستگاری» و «خدمات بشر دوستانه» را نیز بر سر ایرانیان می‌گذارند. این نگاه همیشه با موضعی مسلط همراه است. از لحاظ ژئوپلیتیکی و معرفت شناختی، سیاحان غربی همواره خود را در شرق و ایران، بالا و فرادست در نظر گرفته و همیشه از این موضع به صحبت درباره «ابژه» ایرانی پرداخته‌اند. به عبارت دیگر از این موضع آن‌ها، در بسیاری موارد ایران یک ابژه برای منافع غرب بوده است.

مجموع این ویژگی‌ها در کلیت افق و سنت همه سیاحان دیده می‌شود. اما یک تحول کلی در سنت غرب دیده می‌شود که بدان در بخش زبان و تاریخ اثرگذار نیز به طور ضمنی اشاره کردم و آن مسئله نزدیک شدن به مقام دیالوگی با سنت دیگری است. در کل، سنت غربی تا دوره متأخر و حتی هنوز نیز همه پیش فرض‌های لازم برای گفتگو در گسترده‌ترین مفهوم مورد نظر گادامری را ندارد. این سنت در کلیت‌ش هنوز مونولوگی است. و صدا، صدای غربی است، هر چند به طور موردی در کارهای کسانی مثل ویلس و استارک صدای سنت دیگری برای سخن گفتن از جانب خودش و برای معرفی خودش به طور موضعی و محدود دیده می‌شود، ولی انحصار طلبی و خصلت تک صدایی هنوز بر سنت غربی غلبه دارد که این مسئله بیش از هر چیزی ناشی از موقعیت سیاسی و اجتماعی و تمدن «برتر» آنها



از لحاظ ژئوپلیتیکی و

معرفت شناختی، سیاحان

غربی همواره خود را در

شرق و ایران بالا و

فرادست در نظر گرفته و

همیشه از این موضع به

صحبت درباره «ابژه»

ایرانی پرداخته‌اند

نسبت به «شرق» است. حداقل خودشان با پندار برتری شان، هنوز حاضر به گفتگو نیستند و این را حق مسلم شان می دانند که درباره دیگران صحبت کنند و آن ها را تبیین کنند و رازهای سر به مهرشان را بگشایند، حتی بهتر از خود «دیگری».

۴ - وجه کاربردی فهم سیاح:

سیاحان همیشه نسبت به موقعیت اجتماعی - سیاسی شان و مسئله و پرسش اصلی ای که در مواجهه با سنت ایرانی داشته اند، به همراه تمام عوامل قبلی، به درک جامعه ایران و وقوع رخداد فهم رسیده اند. مسئله اصلی سیاحان در مواجهه با ایران تحولات متعددی داشته است؛ از دیدن یک سرزمین جدید در کلاویخو، تا انتقام از عثمانی ها در دلاواله، بررسی میراث باستانی در جکسن و ارائه درک بهتری از ایرانیان و کیفیت زندگی و فرهنگ آن ها و به جهت رفع «سوء فهم های هم وطنان اروپایی» در پولاک، گوینو، استارک، ویلس و فولر. این تحول در متأخرین بیش از هر چیزی متوجه درک عمیق تر و نقد درک قبلی غرب از ایران با تحول پرسش ها به همراه گسترش و گسترده تر شدن آن ها به تعبیری سبب «انکشاف هر چه بیشتر متن ایرانی» برای افق غربی در تجربه رخداد فهم بوده است که به خوبی در مسئله نقد معرفت قبلی و رفع «سوء فهم های هم وطنان اروپایی»^{۲۵} در درک ایران یعنی در رسیدن به معرفت به نفس و رسیدن به «تغییر» هویداست.

اما اغلب موقعیت اجتماعی - سیاسی همه ی سیاحان یک موقعیت برتر بوده و همه آن ها به عنوان یک عده افراد دارای موقعیت سیاسی بالا و حداقل دارنده حمایت از صاحبان قدرت درباری در ایران به سیر و سیاحت پرداخته اند. اما دو عاملی که بیشتر در وجه کاربردی فهم آن ها مؤثر بوده، شغل و جنسیت بوده است.

عمده سیاحان از کلاویخو، دلاواله، گوینو و فولر، همه دارای مشاغل سیاسی بالا و همراه با راس هرم قدرت ایرانی بوده اند، لذا بیش از همه با این قشر از مردم ایران سر و کار داشته اند. حتی در نقدی که به شاردن، یکی از بهترین سفرنامه نویسان در باب ایران می شود، معرفت او را بیشتر شامل اشراف ایرانی و موضع آن ها می دانند تا عامه مردم. به عبارت دیگر عموم سیاحان درک بسیار اندکی از ذخیره اجتماعی شناخت و زیست جهان عامه مردم ایران دارند. اما در این میان بهترین توصیف از این بخش از مردم ایران، توسط ویلس و پولاک ارائه شده، که وجه مشترک این دو، پزشکی بودن آن هاست. هردو به دلیل شغلشان با همه اقشار ایرانی و با زوایای مختلفی از زندگی و زیست جهان آن ها مواجه شده اند. لذا

رخداد فهم در آن ها متعلق به مواجهه آن ها با طیف گسترده ای از جامعه ایرانی است.

جنسیت نیز بسیار مهم بوده، هر چند عمده ی سیاحان مرد بوده اند، مردانی که به جز طبیبان (پولاک و ویلس) بیش از هر چیز از فضا های مردانه ایرانی و به طور مردانه سخن گفته اند و توصیف آن ها از امرزنانه در ایران بسیار اندک و «ناقص» (به تعبیر خودشان) است. اما متون سیاحان زن به خوبی بیانگر تأثیر عمیق جنسیت بر رخداد فهم از سنت ایرانی و موقعیت هرمنوتیکی سیاح است. استارک یا کارلاسرنا که دو زن سیاح بوده اند، بخش هایی از زندگی و زیست جهان ایرانی را توصیف کرده اند که عملاً از دسترس هر مرد سیاحی به دور بوده است. کارلاسرنا از مراسم حمام رفتن زنان اعیان و استارک از خصلت ذهنی، فکری و فیزیکی زنان لر صحبت کرده اند. امری که برای هیچ مردی امکان آن در «شرقی» که عمدتاً «زنان به دور از دسترس مردان هستند» و حتی دیدن زنان حرمسرا توسط مردی بیگانه می تواند به قیمت جان او تمام شود، ممکن نبوده است.^{۲۶} این موضوع سبب شده که موقعیت هرمنوتیکی زنان در تجربه فهمشان از ایران، بسیار تعیین کننده باشد.

کسانی که صرفاً با اقشار بالای مردان معاشرت داشته اند و کسانی که مثل ویلس و پولاک هم باشاه و دربار و هم با دلاک کوچه پس کوچه های شهر معاشر بوده اند و کسانی مثل استارک و کارلاسرنا که علاوه بر جهان مردان، جهان زنان را نیز تجربه کرده اند، فهم کاملاً متفاوتی را عرضه کرده اند. به عبارت دیگر مختصات رخداد فهم که حاصل مواجهه افق و موقعیت هرمنوتیکی مفسر-سیاح - با بخش خاصی از جامعه ایران است بهترین تبیین گر بسیاری از تفاوت های فهم در سفرنامه هاست. چرا که فهم های متفاوت نه ناشی از سوء فهم، بلکه ناشی از تفاوت مختصات رخداد فهم در متن جامعه ایرانی توسط موقعیت هرمنوتیکی مفسر است.

لذا هر چه این مختصات متنوع تر و عمیق تر باشد (مثل پولاک و ویلس با وجود محدود بودن دانش آن ها نسبت به زنان) درک عمیق تری از زیست جهان ایرانی و ذخیره اجتماعی شناخت آن ها فراهم می کند. در انتها باید گفت که همه این ها رخداد فهم را فارغ از درستی یا نادرستی در سیاح به وجود می آورد.

نتیجه:

در مواجهه سنت غربی و سنت ایرانی به واسطه مفسری به نام سفرنامه نویسی و وقوع رخداد فهم، آن چه از این سفرنامه های بررسی شده در این نوشتار برمی آید، این است که سنت وافق سفرنامه نویسان در

- کلیت، فاقد ویژگی‌های گفتگوی گادامری است. این ناشی از عواملی مثل پیش فرض‌ها، ندانستن زبان و تاریخ اثر مونولوگی غرب در باب شرق است. به عبارت دیگر بیش از همه رابطه اول و دوم گادامری صادق بوده و در عمل رخ داده‌اند تا رابطه سوم. از سوی دیگر در مواجهه با سنت ایرانی به جز موارد بسیار محدود و معدود، گشودگی در افق سیاح دیده نمی‌شود. اغلب از قبیل سخن و صدای سنت دیگری، در ذهن سفرنامه‌نویس همانند یک سناریو شکل گرفته و در توصیفات متن سفرنامه‌نویس هر چند در مواجهه با بخش‌های مختلفی از سنت ایرانی به اجراء می‌آید. به عبارت دیگر ایران همیشه حاصل تأمل سیاح غربی بوده، نه گفتگوی با او. اما به طور موضعی و در مواردی خاص که بیشتر در اوایل و جه شخصی داشته و در کارهای متأخر، نشانه‌های تغییر سنت غرب در جهت برقراری گفتگو با سنت دیگری است، این گشودگی دیده می‌شود. لذا معرفت به نفس و نقد از خویشتن غربی توسط سیاح در متن سفرنامه‌ها ظهور پیدا می‌کند. این نقد که به صورت زیبایی در کار فولر دیده می‌شود، در عموم کارهای متأخر موجود است.
- مسئله امتزاج افق‌ها، چیزی که در نهایت باید با فهم دیالوگی رخ بدهد، هنوز در کلیت آن امکان حصول ندارد، نتیجه‌ای که به شکل گیری گفتگو و انکشاف هر چه بیشتر سنت‌ها برای یکدیگر و معرفت به نفس عمیق تر و نقادانه‌تری به خویشتن بیانجامد. چرا که سنت غربی تاکنون با صداقت به گفتگو ننشسته و امکان سخن گفتن را از سنت شرقی گرفته است. شاید هم دلیلش این باشد که گفت و گو بیش از آن که یک پارادایم توصیفی باشد، یک پارادایم اخلاقی است. و واقعیت عموماً در عمل پای بند اخلاق نیست.
- پی‌نوشت‌ها:**
۱. ابادری، یوسف، خرد جامعه‌شناسی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۴۶.
 ۲. سایکس، سرپرسی، هشت سال در ایران، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران: چاپخانه ارمغان، ۱۳۱۶ (مقدمه).
 ۳. دلاواله، پیترو، سفرنامه دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفاء، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
 ۴. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
 ۵. همپلتون، پیترو، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران: مرکز، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴.
 ۶. کلاویخو، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
 ۷. همان، صص ۱۶۵ و ۱۹۴.
 ۸. جکسن، ابراهم، سفرنامه جکسن، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۱۸.
 ۹. همان، ص ۴۰۷.
 ۱۰. همان، ص ۴۱۷.
 ۱۱. ویلس، چارلز جیمز، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، به کوشش جمشید دودانگه و طلوع مهرداد نیکنام، تهران: ۱۳۶۳، صص ۸-۲۰۱.
 ۱۲. استارک، فریا، سفرنامه الموت، لرستان و ایلام، علی محمد ساکی، تهران: علمی، ۱۳۶۴، صص ۶-۶۵.
 ۱۳. فولر، گراهام، قبله عالم؛ ژئوپلتیک ایران، ترجمه عباس مخیر، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
 ۱۴. ویلس، پیشین، صص ۷۲-۳۶۸.
 ۱۵. فولر، پیشین، ص ۴.
 ۱۶. همان، ص ۷.
 ۱۷. همان، ص ۵.
 ۱۸. پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸، صص ۱۰-۹.
 ۱۹. همان جا.
 ۲۰. همان جا.
 ۲۱. همان جا.
 ۲۲. همان جا.
 ۲۳. جکسن، پیشین، ص ۳۶۴.
 ۲۴. همان، ص ۱۴۲.
 ۲۵. لوئیس، برنارد، برخورد فرهنگ‌ها، ترجمه نادر شیخ‌زادگان، تهران: مرکز، ۱۳۸۱، ص ۱۳.
 ۲۶. کلاویخو، پیشین، ص ۴۲.
 ۲۷. دلاواله، پیشین، ص ۱۴۰.
 ۲۸. سعید، پیشین، ص ۱۴.
 ۲۹. دلاواله، ص ۱۵۲.
 ۳۰. سفرنامه برادران شرلی، ترجمه آوانس، به کوشش علی دهباشی، تهران: نشر به دید، ۱۳۷۸.
 ۳۱. گوپینو، کنت، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصور، تهران: چاپخانه سیروس، بی‌تا، ص ۵.
 ۳۲. بروگش، هنریش، در سرزمین آفتاب، ترجمه مجید جلیلووند، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲.
 ۳۳. لوئیس، پیشین، ص ۹.
 ۳۴. فولر، پیشین، ص ۸۵.
 ۳۵. سعید، پیشین، ص ۲۱.
 ۳۶. فولر، ص ۵.
 ۳۷. پولاک، پیشین، ص ۱۳۹.