

تصویر ایران و ایرانی در سفرنامه ژان شاردن

تأملی در انگاره‌آفرینی و کلیشه‌ها در ذهنیت سفرنامه‌نویس

فرزانه علوی‌زاده^۱

چکیده

تأمل در تلقی خاص ملتی نسبت به ملت دیگر و تصویرهایی که هر ملت از دیگری در آثار خود ارائه می‌دهد، یکی از حوزه‌های مهم و پرثمر ادبیات تطبیقی است. موضوع این مقاله بررسی سفرنامه ژان شاردن جهانگرد فرانسوی و چشم‌اندازی است که وی از ایران عهد صفوی به تصویر می‌کشد. این مقاله در پنج سطح به خوانش روایت شاردن از فرهنگ و هویت ایرانی پرداخته است: در سطح نخست، خوانش متن با توجه به تضاد و تقابل شناخت‌شناسانه میان دو هویت «من» و «دیگری» و میان دو موقعیت «شرق» و «غرب» صورت گرفته است. سطح دوم شامل بررسی مسئله یکسان-انگاری «خود» با هویت «دیگری»، سازش‌پذیری یک جهانگرد و الزاماتی است که وی در میان ملت «دیگر» ناگزیر باید به آن‌ها تن دهد. در این سطح همچنین قیاس به مثابه یکی از راه‌های درک هویت «خود» مورد تحلیل قرار گرفته است. کانون توجه سطح سوم، ساختارهای زبانی و توصیفات متن است. نحوه خوانش روایت شاردن در سطح چهارم، تأکید بر مفهوم انگاره‌آفرینی و خلق کلیشه‌ها در ذهنیت سفرنامه‌نویس است. مبنای تأمل این سطح مسئله تعدیل، تأیید و یا تشدید پیش‌فرض‌های ذهنی جهانگرد در جریان مواجه شدن با واقعیت‌ها و البته با در نظر گرفتن چارچوب گفتمانی و نظام‌های کلان برون‌متنی است. توصیف برش‌های خاصی از واقعیت‌های پیرامون در روایت شاردن، غلبه انگاره‌هایی مشخص بر سایر انگاره‌ها و بازسازی هویت «دیگری» به سطح پنجم محول شده است. در نهایت نشان داده شده که آنچه در روایت شاردن از ایران و ایرانی منعکس شده، تلفیقی از واقعیت‌های بیرونی، نحوه بینش جهانگرد و پیش‌فرض‌های ذهنی او و در سطح کلان تأثیرات تاریخی، فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیکی یا تمایلات سلطه‌جویانه اروپاییان در یک مقطع تاریخی مشخص است.

کلیدواژه‌ها: سفرنامه، ژان شاردن، تقابل بین «من» و «دیگری»، انگاره‌آفرینی، ایران.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد far.alavizadeh210@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از حوزه‌های مهم ادبیات تطبیقی بررسی و تأمل در تلقی خاص ملتی نسبت به ملت دیگر و تصویرهایی است که هر ملت از دیگری در آثار خود ارائه می‌دهد. گیار^۱ در کتاب خود با عنوان *ادبیات تطبیقی*^۲ فصلی را با عنوان «یک خارجی چگونه به نظر می‌رسد؟» اختصاص می‌دهد و می‌کوشد تا نشان دهد چگونه با شناسایی تأثیرپذیری نویسنده از یک ملت می‌توان علاوه بر شناخت «الهامات خارجی» او تا حدودی خود او را نیز شناخت (گیار، ۱۳۷۴: ۱۴۱-۱۵۴). به اعتقاد گیار، ادبیات تطبیقی قادر است دو کشور مختلف را به واسطه اعمال نوعی روانکاوی ملی به هم نزدیک کند و نیز به کمک همین روانکاوی ملی است که منابع قضاوت یکی نسبت به دیگری روشن می‌شود (همان: ۴۱).

در این میان آثاری از قبیل سفرنامه‌ها و روایت‌های جهانگردان که ترکیبی است از عقاید شخصی مؤلف، واقعیت‌های پیرامون او و برداشت وی از این واقعیت‌ها در بازشناسی شناخت، توهمات و تصویرهایی که در ذهنیت ملت‌ها نسبت به یکدیگر وجود دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. تحقیق و پژوهش در نوشته‌های سفرنامه‌نویسان و دریافت زیرمتن‌های آن‌ها معیاری به دست می‌دهد که از رهگذر آن می‌توان رد پای ایدئولوژی و انگاره‌های فرهنگی سفرنامه‌نویس و فراتر از آن افکار و ایده‌های یک ملت را دریافت و ذهنیت مردمی را در یک مقطع تاریخی خاص نسبت به ملتی دیگر بازسازی کرد؛ ذهنیتی که جدا از تأثیرپذیری از شخصیت مؤلف و تمایلات شخصی وی در نگاهی وسیع‌تر با اوضاع و شرایط فرهنگی، ایدئولوژیکی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و یا تمایلات استعمارجویانه ارتباط دارد. به ویژه توجه کردن به برش‌های خاصی از واقعیت‌های پیرامون سفرنامه‌نویس که مایل است بیشتر از آن‌ها سخن بگوید، راهگشا خواهد بود.

1- Guyard

2- *La Littérature Comparée*

فرانکو^۱ با اشاره به مقاله فردریک جیمسون^۲ با عنوان «تمثیل ملی»،^۳ اشکال مختلف ادبی همچون رمان، مقاله و شعر را به طور ضمنی در بردارنده جریان‌های شکل‌گیری ملی و مسائل مرتبط با آن همچون هویت ملی و فرهنگی می‌داند. این اشکال نمایان‌کننده معانی غایبی هستند که با بحث ملت ارتباط دارند. در واقع در متن ادبی، نویسنده ملتی را جانشین ملت خود می‌کند که رؤیای آن را در سر می‌پروراند (Franco, 1989: 204). درک هوشمندانه این معانی، دریافت ذهنیت نویسنده و کشف الگوهای قالبی در متن مستلزم خوانشی دقیق و تحلیل شرایطی است که منجر به ایجاد زمینه برای شکل‌گیری متونی از این قبیل با جهت‌گیری‌های معنایی مشخص است: متن انتظار توجه دارد. در ادبیات زبان در خواننده زندگی می‌کند؛ خواننده‌ای که با انگاره‌های شخصی می‌تواند از امکانات سرشار و آزادی‌ای که متن در اختیار او قرار می‌دهد بهره بگیرد (Spivak, 2003: 42). ورود به گستره فرهنگی نوعی آموزش خواندن است. مسئله این است که بارها کردن تعهداتمان نسبت به خوانش می‌توانیم بین علوم انسانی و آموزه‌های فرهنگی ارتباط برقرار کنیم (Ibid: 72).

باسنت در فصلی از کتاب خود می‌کوشد تا با ذکر شواهدی از آثار سفرنامه‌نویسان، ابعاد نظریه تازه خویش را ترسیم کند. او نشان می‌دهد که به رغم تفاوت‌های موجود، آنچه آن‌ها ارائه می‌کنند نه صرفاً توصیف محض واقعیت، بلکه گاه برساخته ذهنیت‌ها و تخیلات آن‌هاست. به اعتقاد وی، خوانش‌های معاصر از گزارش‌های سفرنامه‌نویسان بر اساس روش‌های مأخوذ از مطالعات مربوط به جنسیت، مطالعات فرهنگی و نظریه پست‌مدرن قادر است زیرمتن‌های پنهان در پشت روایت سفرنامه‌نویسان را افشا کند. اینجاست که می‌توان دریافت سفرنامه نویسان چگونه فرهنگ‌هایی را که تجربه می‌کردند، برمی‌ساختند. همچنین می‌توان رد پای کلیشه‌ها و انگاره‌های فرهنگی را که در فرهنگ خود سفرنامه‌نویس وجود داشته است، پیدا کرد (Bassnett, 1993: 93). نگاه ایدئولوژیک و انگاره‌های ذهنی سفرنامه‌نویس حتی گاه در انتخاب مسیر سفرهای وی نیز تأثیرگذار است. باسنت در

1- Jean Franco

2- Fredric Jameson

3- National Allegory

این باره به مسیر انتخابی دکتر جان دی^۱ برای سفر از انگلستان به کراکوف در لهستان اشاره می‌کند؛ چراکه بر مبنای انگاره‌های دینی، تعیین مسیر مبتنی بر گذر از قلمروهایی است که محل سلطه اندیشه پروتستان بوده تا با اعتقادات دینی او همخوانی داشته باشد (Ibid: 96).

در دوره صفویه، سیاحانی از کشورهای اروپایی به ایران آمدند و شاهان صفوی بنا به شرایط و تدابیر سیاسی خود دروازه‌های ایران را با مهربانی به روی این جهانگردان که اغلب به قصد تجارت به ایران پا می‌گذاشتند، گشودند.^(۱) با خوانش روایات جهانگردان اروپایی درباره سفر به ایران بر پایه این رویکرد می‌توان به درک تازه‌ای از آن‌ها دست یافت و زمینه را برای بازنگری‌های ارزشمندی در این حوزه فراهم آورد. محدوده بررسی ما مشخصاً سفرنامه ژان شاردن^(۲) (۱۶۴۳-۱۷۱۳م.) و تحلیل روایت او از ایران عهد صفوی و تصویر هویت ایرانی در ذهنیت و اندیشه این جهانگرد فرانسوی است.

تأمل در تصویرهای ارائه شده از یک ملت در ذهنیت ملتی دیگر

تصویرشناسی یکی از حوزه‌های ادبیات تطبیقی است که در قرن نوزدهم در فرانسه، تحت تأثیر نظریه‌های متفکرانی چون مادام دوستال^۲ و هیپولیت تن^۳ به وجود آمد. تصویرشناسی رویکردی میان‌رشته‌ای دارد و از رشته‌های شناخته‌شده‌ای مانند تاریخ ادبی، تاریخ سیاسی، روان‌شناسی اجتماعی و رشته‌های نسبتاً جدید مثل زیباشناسی و نشانه‌شناسی استفاده می‌کند (نانکت، ۱۳۹۰: ۱۰۵). خوانش متن در پرتو تصویرشناسی در واقع تلاش برای کنار زدن یک لایه از متن، درک تحریف‌ها، دیگرسازی‌ها و چرایی این تحریف‌ها و دریافته‌های خاص است که حقیقتاً در فهم اثر ادبی به منزله جلوه‌گاه اندیشه‌های نویسنده و انگاره‌های ذهنی او تأثیری بسزا دارد. در اینجا لازم است اشاره کنیم مقصود ما از تصویر، ایماژ به مثابه یک اصطلاح ادبی که از دیرباز در بلاغت اسلامی مطرح بوده،

1- Dr. John Dee

2 Madame de Staël

3- Hipollyte Taine

نیست؛ بلکه مقصود اصطلاحی رایج در ادبیات تطبیقی و به ویژه در بررسی سفرنامه‌هاست که نخستین بار ژان ماری کاره^۱ آن را مطرح کرد و با مباحث برساخته‌گرایی اجتماعی در پیوند است. نانکت تصویرشناسی را مناسب‌ترین شیوه خوانش برای تحلیل متون نثر معاصر فرانسه و فارسی می‌داند (همان: ۱۰۱). باید گفت تصویر از جمله زبان‌های نمادین یک جامعه است که کاربرد آن بیان ارتباطات بیناقومی و بینافرهنگی میان جامعه‌ای است که می‌نگرد و سخن می‌گوید و جامعه‌ای که نگریسته می‌شود (Brunel, 1989: 138 نقل از دادور، ۱۳۸۹: ۱۳۴). از دید پاژو، تصویر لزوماً منطبق بر واقعیت‌های سیاسی، تاریخی و فرهنگی زمان نیست اما همواره با یک موقعیت فرهنگی در یک برهه تاریخی مشخص رابطه‌ای تنگاتنگ دارد (Pageaux, 1995: 135). تصویرشناسی بر مبنای تضاد و تفاوتی شناخت‌شناسانه میان «من» و «دیگری» شکل می‌گیرد. پاژو این تمایز را نه تنها بین دو هویت بلکه میان دو بافت موقعیتی نیز قایل می‌شود یعنی تقابل میان یک «من» و یک «دیگری» و میان «اینجا» و «آنجا»؛ از این رو تصویرشناسی بیان تفاوت میان دو نظام واقعیت و دو مکان است (Pageaux, 1994: 60 نقل از نانکت، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

درک این مسئله که زیربنای تفکرات و توصیفات در روایت شاردن بر پایه تقابل میان «من» اروپایی و «دیگری» شرقی شکل می‌گیرد، می‌تواند تأثیر ژرفی بر صورت‌بندی خوانش ما از ساختار روایت وی داشته باشد. او با اشاره به تفاوت‌های اساسی ایران با کشورهای اروپایی هم از منظر جغرافیایی و هم به لحاظ عادات و رسوم، ایران را دنیایی دیگر و دنیایی جدید می‌داند (شاردن، ۱۳۳۵: ۴/۱). او به رابطه میان جوهر طبایع و تفاوت آن در نتیجه جغرافیای طبیعی می‌پردازد:

من طی سفرهای خود بدین واقعیت اعتقاد کامل یافته‌ام که کلیه عادات و آداب و رسوم مردمان مشرق زمین تابع حرارت غریزی بدن آنان و مقتضیات اقلیمی است که در آن زندگی می‌کنند. جالینوس نیز بر این عقیده است که حرارت بدن مردم هر منطقه تابع تأثیرات محیط زیست آنان است و این عامل چنان مؤثر است که می‌توان باور کرد که کلیه عادات و رسوم ملت‌ها حاصل

هوسناکی‌های آنان نیست، بلکه زائیده‌ی بعضی نیازهای طبیعی است که چگونگی دقایق آن پس از بررسی‌های دقیق آشکارا خواهد شد (همو، ۱۳۴۵: ۳۷۱/۸).

دقیقاً از همین جاست که درک حضور بیگانه و نگاه به دیگری بر داوری و ارزش‌گذاری وی از حوادث و شرایط پیرامون تأثیرگذار است: با خواندن نوشته‌ی او در می‌یابیم که در آن سوی سرزمین‌های بسیار دور در آسیا مردمی وجود داشته‌اند که به هیچ روی کمتر و پایین‌تر از وی نبوده‌اند اما زندگی آنان عمیقاً با او تفاوت داشته و در توصیف آن‌ها باید به جای واژه برتری از اختلاف و تفاوت استفاده کرد (کرویس، ۱۳۸۰: ۲۴).

همچنین در بررسی رابطه‌ی بین «من» و «دیگری»، مشخص کردن نظام تقابل‌ها در دو سطح زبانی و به تبع آن در دو سطح فکری و ایدئولوژیکی را می‌توان به عنوان یک راهبرد کلی در نظر گرفت. در واقع در اینجا استفاده از زبان صرفاً برای توصیف وقایع نیست، بلکه گاه برای تجویز تفکر یا ایده و یا خلق واقعیتی است که حاصل ذهنیت نویسنده و پیش‌زمینه‌های فکری - فرهنگی و تقابل‌های ذهنی او نیز هست. باید متذکر شد که چنین کاربردهای زبانی خاص از رهگذر قرارگرفتن در نظام فرهنگی کلان و در پیوند با سایر پدیده‌های فرهنگی و مناسبات سیاسی و اجتماعی است که معنادار می‌شود. آنچه را که نانکت «کلمات وهم‌گون» می‌نامد مانند حرم، صحرا، کنیز و... (نانکت، ۱۳۹۰: ۱۰۸)، در واقع کاربرد واژگانی است که هویت «دیگر» بودن را تثبیت می‌کند. برای او این واژگان به حوزه‌ی زبانی و معرفتی «دیگری» تعلق دارند. در سفرنامه‌ی شاردن کاربرد واژه‌هایی همچون شرقیان، ایرانی، مسلمان، حرمسرا، روح خاوری، خواجه، علم عاشورا، دورباش که برخی را عیناً به لفظ و املاهی فارسی به کار برده بدون ذکر معادل لاتین آن‌ها، ترسیم‌کننده‌ی مدلی است از شکاف عمیق بین دو هویت.

سازش‌پذیری و درک هویت «خود» از طریق قیاس با «دیگری»

«دیگری» مفهومی است با مشخصه‌های متمایزکننده که در پرتو آن هویت «خود» شناخته می‌شود. هویت اجتماعی را برقراری و متمایز ساختن نظام‌مند نسبت‌های شباهت و تفاوت میان افراد، میان

جماعت‌ها و میان افراد و جماعت‌ها دانسته‌اند (گودرزی، ۱۳۸۷: ۲۳). از نظر توماس اریکسون،^۱ هویت، جریان تلفیق تغییرات فردی و نیازهای اجتماعی برای آینده است. تشکیل هویت شامل به وجود آمدن نوعی احساس این همانی و وحدت شخصیت است که فرد احساس می‌کند و دیگران آن را تشخیص می‌دهند (ادیب راد، ۱۳۸۳: ۱۵۴ نقل از گودرزی، ۱۳۸۷: ۲۱).

قیاس با «دیگری» یک راه سودمند برای درک هویت «خود» است. فردینان برونیتیر^۲ از چهره‌های شاخص مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی در باب تشخیص هویت فرانسوی به واسطه قیاس با سایر هویت‌ها بر آن است که ما خویش را تنها در تقابل [با دیگران] می‌سازیم، ما تنها هنگامی تعریف می‌شویم که با دیگران مقایسه شویم و تا زمانی که فقط خود را می‌شناسیم به درکی از خویش نمی‌رسیم (Bassnett, 1993: 24).

از نگاه شاردن تفاوت‌های ماهوی بین شرق و غرب قابل انکار نیست. پیامد چنین نگرشی بی‌اندازه مهم است چراکه او در تحلیل رابطه میان «خود» و «دیگری» دست به مقایسه می‌زند و سعی دارد تا با قیاس وجوه فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دو جامعه، چشم‌انداز روشن‌تری از شباهت‌ها و تفاوت‌ها به دست آورد. شاردن آداب و رسوم مردم، وضعیت معماری و بنای ساختمان‌ها^(۳)، اشعار و ضرب‌المثل‌ها^(۴)، شراب‌نوشی^(۵) و حتی عادات غذایی دو هویت را با یکدیگر مقایسه می‌کند:

باید قناعت و کم‌خواری اهالی مشرق به خصوص ایرانیان را که از ترکان قانع‌ترند، به خاطر داشت زیرا هرگاه بخواهند در اصفهان سفره را به اندازه لندن و پاریس پر کنند باید آذوقه لازم را از نواحی دوردست تهیه کنند. ایرانیان گوشت را فقط در شب آن هم با برنج و سبزی می‌خورند و ظرف گوشت را پر از آب می‌کنند به طوری که در ایران مصرف گوشت یک دهم مصرف در کشور ما است (شاردن، ۱۳۶۲: ۲۰۴).

و با اشاره به اسامی و القاب ایرانیان می‌نویسد:

از این جهت خوشبخت‌تر از ما غربیان هستند که دارای اسماء و القابی هستیم که اکثر آن‌ها بی‌معنی است (همان: ۱۲۶).

1- T. Erikson

2- Ferdinand Brunetière

در اینجا باید یک مسئله را خاطر نشان کرد و آن سازش‌پذیری یک جهانگرد و الزاماتی است که وی در میان «دیگری» ناگزیر باید به آن‌ها تن دهد. یادداشت‌های موریس،^۱ جهانگردی که به سرتاسر اروپا سفر کرد، مثال قانع‌کننده‌ای در این باره است: «یک جهانگرد گاهی باید پول خود را مخفی کند، عادت خود را تغییر دهد، نام کشورش را بر زبان نیاورد و مذهبش را پنهان کند» (Bassnett, 1993: 98). ورود به قلمرو «دیگری» گاه مستلزم پنهان کردن اعتقادات ایدئولوژیک و گرایش‌های فرهنگی جهانگرد و رفتار مطابق با فرهنگ «دیگری» است. سازش‌پذیری یا همراه با تمایل جهانگرد به سازگاری و یکسان‌انگاری «خود» با هویت «دیگری» است و یا به اجبار صورت می‌گیرد که در این صورت در روایت‌های آن‌ها به شکلی انزجارآمیز و توأم با نفرت و دل‌آزردگی نمود می‌یابد.

آنجا که شاردن خصیصه نفاق و دورویی ایرانیان را در معاملات تجاری به چالش می‌کشد، پذیرش یک وضعیت ناخوشایند و سازگاری ناخواسته با آن نمایان است. او تجارت خود را در سفر دوم به ایران چندان سودآور نمی‌داند. این نارضایتی به مکاری و دروغ و ترفندهای ناظر دربار^(۵) شاه سلیمان و سایر بازرگانان در خرید جواهرات و معاملات تجاری بر می‌گردد که او را ناگزیر می‌سازد به این شرایط تن دهد. شاردن نخست می‌پنداشت که ناظر دربار دوست و خیرخواه اوست، اما پس از آن دریافت که تظاهر ناظر به حسن نیت در واقع نوعی شگرد برای تجارت و کسب سود بوده است:

بیانات و اظهارات ناظر چنان آمیخته به صداقت و شرافت و اطمینان و اعتماد به نظر می‌آمد که به آسانی در دام وی افتادم (شاردن، ۱۳۳۶: ۱۸۱/۳). در مقابل چنین رفتار ناشایست که به نظر من بسیار زشت و پست و خارج از حد توصیف و تحریر است، طاقتم طاق گشت (همان: ۱۸۵). می‌بایستی بسیار هوشیار و حازم و محتاط باشم تا بتوانم از دام‌هایی که هر روز برایم پهن می‌کرد، رهایی یابم (همان: ۱۸۶).

و دربارهٔ معاملهٔ خود با ناظر دربار می‌نویسد:

دیگر نمی‌خواهم وارد جزئیات حقه‌ها و حیل‌ها، وعده و وعیدها و مشاجراتی بشوم که در مدت ده روز برای پایین آوردن بهای جواهرات انتخابی شاهنشاه به عمل آمد و مرا سخت فرسوده ساخت. لطایف‌الحیلی که ناظر برای وصول به مقصود خود به کار می‌برد در نظر من بسیار شرم‌آور بود و

چنان مرا خسته کرده بود که دیگر نمی‌دانستم این تدابیر تصنعی است و یا عین حقیقت و خیر مطلق (همان: ۲۲۵).

این مسئله به خصوص زمانی که ناظر عمل خود را پس از انعقاد قرارداد توجیه می‌کند، بغرنج می‌شود: اینک هرگونه بهانه و ایراد و اعتراض از بین رفت. من و تو می‌توانیم آشکارا دوست یکدیگر باشیم. من که افتخار کلیدداری اموال و دارایی شاهنشاه را دارم، ناگزیرم که با شما چنان رفتار کنم و اگر طور دیگری عمل می‌کردم نانی که به من می‌دهد بر من حرام می‌شد علاوه بر آن ممکن بود سر به نیست هم بشوم (همان: ۲۲۸).

این که مسئله سازش‌پذیری را درباره شاردن صرفاً از روی اجبار بدانیم، نتیجه‌گیری نادرستی است چراکه به رغم چنین شرایطی این مسئله بیشتر همراه با تمایل و تلاش هوشمندانه او در جهت سازگاری و یکسان‌نگاری «خود» با هویت ایرانی و کم‌رنگ کردن تضادها و تفاوت‌هاست که به ویژه در علاقه و اشتیاق شاردن نسبت به مؤلفه‌های فرهنگ ایرانی از جمله زبان فارسی و عادات شرقی دیده می‌شود. ملازمت و همنشینی شاردن و دوری او از اروپا موجب شده بود که عادت‌های شرقی در او رسوخ پیدا کند. جان ایولین^۱ خاطرنویس معروف انگلیسی که در ماه اوت ۱۶۸۰ م. در انگلستان با شاردن ملاقات کرد، او را شخصی خوش‌اندام و بسیار دوست‌داشتنی با عادت‌های شرقی توصیف کرد (فریر، ۱۳۸۴: ۳۳). شاردن درباره علاقه خود به یادگیری فرهنگ ایران می‌نویسد:

به دلیل علاقه فراوان به شناخت کامل ایران و انتشار مجموعه مفصلی در توصیف این سرزمین، تمام این مدت طولانی را تا حد امکان و با پشتکار زیاد به آموختن زبان این کشور سپری کردم تا تشریح و توصیف آداب و عادات ایرانی برایم امکان‌پذیر شود (شاردن، ۱۳۳۵: ۴/۱).

او همچنین اشاره می‌کند که بر زبان فارسی همچون زبان مادری‌اش تسلط دارد و یا درباره اصفهان می‌نویسد:

اینک می‌توانم بدون هیچ‌گونه اغراقی ادعا نمایم که شهر اصفهان را بهتر از لندن می‌شناسم اگرچه در لندن بیش از بیست سال زندگانی کرده‌ام (همان).

پوشیدن لباس به سبک ایرانی (همان: ۱۲۲/۳) و نیز تمایل فراوان شاردن به سکونت در میان ایرانیان نمونه‌های دیگر تلاش او برای نزدیک کردن هویت «من» به هویت «دیگری» است: میل و علاقه‌ای که به تحصیل زبان و علوم ایرانیان داشتم مرا وادار می‌کرد که همواره در کنار آن‌ها مسکن گزینم (همو، ۱۳۶۲: ۹۹).

کلیشه‌ها در روایت‌های سفرنامه‌نویسان

کلیشه‌سازی و انگاره‌های ذهنی سفرنامه‌نویس از پیش‌فرض‌های وی تأثیر می‌پذیرد: از مجموعه‌ای از کلیشه‌ها یک الگوی قالبی شکل می‌گیرد، الگوهای قالبی نوعی پیش‌داوری را به وجود می‌آورند و در نهایت از مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها یک تصویر (از دوستان یا دشمنان) حاصل می‌شود (Beller, 2007: 431 نقل از نانکت، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

باید اذعان کنیم که نگاه برتری‌جویانه و در نظر گرفتن یک تمایز بزرگ یعنی تقابل بین شرق و غرب آن‌گاه که معیار و مبنایی برای قضاوت درباره سایر ملت‌ها می‌شود، آن‌ها را به مثابه «دیگری» که در جایگاهی پایین‌تر از «من» قرار دارد، به تصویر می‌کشد. شاردن می‌گوید: «در آغاز من ایرانیان را بربر و جاهل پنداشتم». این انگاره در جریان مواجهه مستقیم وی با «دیگری» تعدیل و انگاره‌های دیگری جایگزین آن می‌شود؛ چراکه پیش‌فرض‌های ذهنی در جریان مواجهه با واقعیت‌ها از چند حال بیرون نیست: یا اصلاح می‌شود، یا ضمن تأیید بدون تغییر باقی می‌ماند و یا تشدید می‌شود.

برای ترسیم بهتر این مسئله به چند نمونه از کلیشه‌های ذهنی شاردن در باب ایرانیان اشاره می‌کنیم: یک کلیشه مهم مهمان‌نوازی است. او بارها از ایران به عنوان کشوری که مردمانش خصیصه مهمان‌نوازی دارند، یاد می‌کند. ایرانی در سفرنامه شاردن تبدیل به الگو و نمونه‌ای از مهمان‌نوازی و جوانمردی می‌شود. اما این پرسش همچنان باقی است که چرا و چگونه انگاره مهمان‌نوازی در ذهنیت شاردن بر سایر انگاره‌ها غلبه می‌کند.

نکته مهم اینجاست که بیان هر گفته‌ای درباره معنای انگاره‌ها و خلق آن‌ها در ذهنیت مؤلف، متضمن قرار دادن متن در زمینه متنی آن، درک اشارات ضمنی و نیز شناسایی عوامل دخیل در آن‌هاست. دریافت متن در پرتو تصویرشناسی مستلزم آن است که شناخت متن در بافتی وسیع‌تر قرار گیرد و چرایی

انگاره‌های مؤلف که به طرز خودآگاه یا ناخودآگاه در متن راه یافته، تبیین گردد. نظام تجربه فردی با قرار گرفتن در نظام‌های کلان ایدئولوژیک، اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد. بر این مبنا لازم است ادبیات را در کنار سایر علوم و حوزه‌های پژوهشی قرار داد. پاژو در این خصوص می‌گوید ما نمی‌خواهیم بررسی ادبیات را از بررسی سایر ساختارهای ذهنی، عقلی، مدل‌های فرهنگی و نظام‌های ارزشی که برهه تاریخی مشخص آن را ایجاد می‌کند، جدا کنیم (Pageaux, 1995: 136). لیرسن به روش تحلیل و مطالعه تصویرشناسی و اهمیت توجه به نظام برون‌متنی در آن اشاره می‌کند و می‌گوید: چشم‌انداز غایی مطالعات تصویرشناسی، شناخت کلیشه‌های فرهنگی و ملی است نه هویت‌های فرهنگی و ملی. تصویرشناسی دارای خاصیت نمایشگری و به مثابه یک استراتژی متنی و یک گفتمان است که به طور ضمنی به دنبال ارجاع به واقعیت‌های تجربی است البته تأیید یا تصدیق ارجاع به واقعیت‌های بیرونی مستلزم در نظر گرفتن هم بافت متنی و هم بافت برون‌متنی است (Leerssen, 2007: 27). سارا میلز^۱ در این باره می‌گوید: «مهم است که ما هم به تولید و هم به دریافت متون توجه کنیم زیرا شیوه خوانش ما تا حد زیادی محصول چارچوب گفتمانی است. در نظر گرفتن تقابل بین مذکر و مؤنث قطعاً ملاک قانع‌کننده‌ای برای توصیف تفاوت‌های بین متون نیست چراکه بسیاری از زنان در همان چارچوب‌های گفتمانی مردان می‌نویسند؛ به هر روی تفاوت‌ها ممکن است بیش از آن که تفاوت‌های ذاتی باشد، تفاوت‌هایی ناشی از داوری درباره متن‌ها باشد» (Bassnett, 1993: 113).

حال می‌توانیم به متن شاردن بازگردیم و بر اساس چنین نگرشی به واکاوی صورت‌بندی روایت او پردازیم. در دوره‌ای که شاردن به ایران به مثابه سرزمین «دیگری» می‌آید، مسائل مرتبط با تعصبات دینی و تمایزات و مرزبندی‌های مذهبی به طور جدی در ایران مطرح نیست. دروازه‌های کشور ایران بنا به تدابیر و سیاست خارجی شاهان صفوی به روی جهانگردان که اغلب به قصد تجارت وارد ایران می‌شدند، گشوده بود. به ویژه شاه عباس دوم امکانات تجاری فراوان و معافیت‌هایی از جمله معافیت از پرداخت حقوق گمرکی برای تجار اروپایی در نظر گرفته بود^(۱). باید اضافه کرد که فعالیت‌های تجار مسیحی در ایران موجب رونق تجارت خارجی به ویژه در دوره شاه عباس شده بود^(۲).

1- Sara Mills

مهربانی شاه عباس با عیسویان گذشته از روشن دلی و آزاداندیشی او علت سیاسی داشت. در واقع او می‌خواست از قدرت دولت‌های بزرگ مسیحی اروپا بر ضد دشمن دیرین خاندان صفوی و رقیب بزرگ سیاسی ایران در آسیا، امپراتوری عثمانی، استفاده کند و از طریق توسعه مبادلات تجاری و انعقاد معاهدات سیاسی، پادشاهان و دولت‌های متعصب اروپایی چون اسپانیا، آلمان، رم، پادشاهان لهستان و فرانسه را به دشمنی و جنگ با سلطان عثمانی برانگیزد (فلسفی، ۱۳۳۹: ۶۷/۳).

او درباره سیاحان فرمان می‌دهد: امر مطلق و اراده و میل ماست که از امروز تمام قلمرو کشور بر روی تمام ملل مسیحی و همه کسانی که این مذهب را دارند، باز باشد. هیچ کس در هیچ حال نتواند با آنها اهانت‌آمیز صحبت کند و به پاس دوستی من با شاهزادگان مسیحی به تمام تجار مسیحی اجازه تجارت در کشور را می‌دهم بدون این که شغل و مقام آنها از طرف حاکم، شاهزاده، خان و یا یکی از متابعین من زیان ببیند (تاج‌بخش، ۱۳۴۰: ۱۰۳). از این رو به روایت شاردن، عیسویان بیش از دیگران از مرگ شاه عباس متأثر شدند؛ چراکه دوستی شاه با آنان به حدی بود که آرامنه در میان خود می‌گفتند: پادشاه عیسویت را بر اسلام ترجیح می‌دهد (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۱۷/۹). ترجیح مشتاقانه جایگاه «دیگری» بر جایگاه «خود» از سوی شاردن زمانی است که به مقایسه و داوری میان وضعیت ایران از این منظر و جایگاه «من» دست می‌زند که در آن تاریخ به دلیل سیاست‌های تبعیض‌آمیز مذهبی مکانی است «برای منزوی کردن هر مسیحی پروتستان و تنزل او به وضع یک تبعه درجه دو و یک اجنبی و تقریباً یک نجس» (کرویس، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

استقبال شاهان صفوی و شرایط آزاد دینی به ویژه برای پروتستان‌ها بسیار خوشایند بود. از سال ۱۶۵۰ به بعد دولت فرانسه تحت تأثیر کاتولیک‌های متعصب به آزدن پروتستان‌ها پرداخت. آنان را از مشاغل دولتی محروم ساخت، ازدواجشان را غیرقانونی اعلام کرد، کلیساییشان را ویران و از تدفین مرده‌هایشان طی مراسم دینی جلوگیری کرد. در نتیجه گروه‌های بی‌شماری از آنان جلای وطن کردند و به سایر کشورهای اروپایی رفتند. گروهی نیز برای تجارت راه سفر در پیش گرفتند (حدیدی، ۱۳۴۴: ۳۰۴). پروتستان‌ها ایران را کشور آزادی و مساوات معرفی کردند زیرا درحالی که فرانسویان آنان را به قتل می‌رساندند، شاهان صفوی مسیحیان را با آغوش باز می‌پذیرفتند. در پاریس پیروان

کالون^۱ و لوتر^۲ آرامش نداشتند اما مردم اصفهان از ارمنی و آشوری و زردتشی حمایت می‌کردند و شاهان صفوی گروهی از ایشان را در دستگاه حکومتی به خدمت گرفتند. پس ایرانیان به‌رغم نظر متعصبان مسیحی کافر و وحشی نبودند بلکه تمدنی بسیار درخشان و کهن داشتند (همان: ۳۰۵).

انگاره دیگر شاردن درباره ایرانیان خردگرایی آن‌هاست. او همچون تاورنیه ایرانیان را به لحاظ هوش و ذکاوت و برخوردار از دانش‌های مختلف از تمام ملت‌های آسیایی برتر می‌داند (شاردن، ۱۳۳۸: ۱۲/۵) و اصفهان را مهد دانش مشرق‌زمین به شمار می‌آورد؛ جایی که از آنجا علوم به کلیه نقاط خاور به ویژه هندوستان منتشر می‌شود (همو، ۱۳۴۵: ۱۲۱/۸). شاردن مجلداتی از سفرنامه خود را به توصیف دانش‌های رایج در ایران عصر صفوی از جمله تاریخ، ریاضیات، فلسفه، فقه و هنر اختصاص داده است. تأکید بر این انگاره رابطه‌ای مستقیم با علاقه شاردن به فلسفه دارد که از صبغه استدلالی روایت این سفرنامه‌نویس و نگرش انتقادی او به رویدادهای پیرامونی پیداست. او وقایع را نه صرفاً از دید یک جهانگرد کنجکاو بلکه از نگاه یک فیلسوف می‌نگرد: «شاردن هیچ حادثه‌ای را بدون بررسی علت و انگیزه آن نقل نمی‌کند و هرگز پدیده‌های اجتماعی را متنوع از مقتضیات تاریخی آن‌ها در نظر نمی‌گیرد» (حدیدی، ۱۳۴۴: ۳۱۴). از جمله درباره افسانه‌ها و عقاید رایج بین عامه علاوه بر نقل، آنجا که این عقاید به اعتقاد او وجهی از واقعیت ندارد آن را صراحتاً کذب می‌خواند^(۸) و تنها بر مواردی صحنه می‌گذارد که معقول و منطقی باشد:

من به افسانه‌های کهن دلبستگی دارم به خصوص هنگامی که در آن‌ها مفاهیم خرد و فرزانه‌گی باشد

(شاردن، ۱۳۶۲: ۱۴۹).

فریر در این باره می‌نویسد: «شاردن، این گزارشگر تیزبین صحنه حوادث ایران، مجذوب نگرش عقلی فزاینده‌ای گردید که ناشی از علوم طبیعی بود، و این امر برداشت‌های سیاسی و اجتماعی وی را از دربار شاه عباس دوم و شاه سلیمان تحت تأثیر قرار داد (فریر، ۱۳۸۴: ۲۴).

1- Jean Calvin

2- Martin Luther

توجه به برش‌های خاصی از واقعیت در گزارش‌های سفرنامه‌نویسان

یک پدیده می‌تواند معنا و مفهومی برای یک ملت داشته باشد در حالی که ملت دیگر همان را به طور متفاوت و یا حتی متقابل درک کنند؛ تقابل‌هایی که محصول تعلق به دو نظام فکری - فرهنگی است. ضمن آن که باید تفاوت‌های فردی و اقتضانات تاریخی و ایدئولوژیکی هر دوره را نیز در نظر گرفت. البته تفاوت‌های مشخص دیگری هم وجود دارد از جمله ارائه چشم‌اندازهای مختلفی از یک فرهنگ. با مقایسه روایت‌های جهانگردان از یک کشور واحد در می‌یابیم که در هر یک برش‌های خاصی از واقعیت‌های پیرامون توصیف شده‌اند، انگاره‌هایی مشخص بر سایر انگاره‌ها غلبه کرده‌اند یا از یک پدیده واحد صورت‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده است. این تفاوت‌ها در نحوه بازسازی هویت «دیگری» مؤثر است چراکه شکل دادن به هویت «دیگری» نه توصیف واقعیت به طور محض بلکه بیشتر حاصل نحوه بینش جهانگرد و برساخته تمایلات شخصی و پیش‌فرض‌های اوست. پاژو به یک شکاف بزرگ و عمیق میان حقیقت و آنچه نویسنده می‌نگارد و میان واقعیت و تخیل اشاره می‌کند. به اعتقاد او این شکاف بیشتر در بردارنده مفهوم تضاد است (Pageaux, 2006: 85). هر انسان، هر گروه اجتماعی و حتی هر کشوری تصویر ساده‌شده‌ای را از اقوام دیگر برای خود ترسیم می‌کند که در آن تصویر فقط خطوطی حفظ شده‌اند که گاه مهم و منطبق با خطوط اصلی هستند و گاه تصادفی‌اند (Guyard, 1969: 110) نقل از دادور، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

در صورت‌بندی روایت شاردن، سه وجه آزادی دینی و عدم تعصبات مذهبی، ثروت‌های سرشار در ایران و نشانه‌های استبداد در قدرت حاکم بر سایر وجوه غلبه می‌یابد. با این حال این پرسش‌ها همچنان پابرجاست که تأکید بر این وجوه از جامعه و فرهنگ ایران چه علتی دارد و تا چه میزان از ذهنیات و تمایلات فردی وی و در سطحی وسیع‌تر از شرایط جامعه و فرهنگ او تأثیر پذیرفته است.

توجه به مذهب و شرایط مذهبی در ایران به ویژه در اصفهان

در اینجا ارزشمند است بار دیگر بحثی را که پیشتر اشاره کردیم یادآور شویم. در فرانسه سده هفدهم بنا به سیاست لویی چهاردهم، پروتستان‌نیم به شدت محدود و با اعمال فشار و تبعیضات شدید تضعیف می‌شد^(۹). اصلاح دینی و انشعاب بی‌سابقه‌ای که در امت مسیح به وجود آمد پیکارهای خونین بسیاری را

میان هواداران و مخالفان آن به دنبال آورد. نخست جنبشی نظری در مخالفت با اصلاح دینی آغاز شد و سپس کار به رویارویی نظامی کشید و جنگ‌هایی را به دنبال آورد که نزدیک به یک سده ادامه یافت. در کشور فرانسه که اکثریت مردم به اعتقاد خود بر فرقه‌ی ناجیه باقی مانده بودند، به هر بهانه‌ای پروتستان‌ها را حتی کودکان و زنان و کهن سالان را می‌کشتند و دیری نپایید که جنگ‌های طولانی و مهاجرت‌های گروهی، جانسین کشتارهای جمعی شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۹). یکی از عوامل اصلی ترک پاریس برای شاردن اختلافات مذهبی و تعصبات دینی است. شاردن در نامه‌ای به برادرش دانیل^۱، که مانند او یک پروتستان پناهنده در خارج بود، نوشت:

کسانی که در پاریس به سر می‌برند ما را مردمی می‌دانند که باید در آتش سوزاند... مدت‌هاست که می‌دانم دیگر کسی مرا در فرانسه دوست ندارد (کرویس، ۱۳۸۰: ۲).

شاردن، فرانسوی پروتستانی که در عقاید دینی خود بسیار پابرجا بود، نمی‌توانست تحقیری را که از جانب کاتولیک‌ها متوجه او بود بپذیرد. از این رو برای رهایی از تنگنای تعصبات دینی و خفقان حاکم بر هم‌مذهبان خود به جای یک شهر اروپایی سفر به مشرق‌زمین و هندوستان را اختیار کرد^(۱۰):

دریافتم که مذهب مرا از هرگونه فعالیت باز می‌دارد طوری که یا باید تغییر مذهب بدهم و یا از هرگونه ترقی و پیشرفت محروم بمانم. هر یک از این دو راه برایم سخت بود چون انسان در انتخاب آیین و عقیده‌ی مطلوب خویش آزاد نیست. از این رو طولی نکشید که به فکر بازگشت به هندوستان افتادم زیرا در این سرزمین نه لازم بود که تغییر مذهب بدهم و نه شغل بازرگانی را ترک کنم (شاردن، ۱۳۳۵: ۱۳۱-۱۴).

سال‌های طولانی اقامت شاردن در اصفهان مؤید آسودگی خاطر او به سبب رهایی از تعصبات و فشارهای دینی بود. شاهان صفوی که بسیار مایل به جذب بازرگانان و جهانگردان اروپایی بودند، آنان را در اجرای مراسم دینیشان آزاد گذاشته بودند. شاه عباس در فرمانی به نوع برخورد خود با پیروان مسیحیت اشاره می‌کند: «من پدران روحانی را با احتراماتی که شایسته آن‌ها بود، پذیرفتم. مایلم که تمام مسیحیان و پرتغالی‌ها بیایند و بروند و هیچ موقعیتی را برای کمک به آن‌ها از دست ندهم» (تاج‌بخش، ۱۳۴۰: ۱۱۱).

حتی خوش رفتاری و ملاحظت شاه با عیسویان به حدی بود که کشیشان مسیحی را بر آن می‌داشت تا او را به تغییر دین و گرایش به مسیحیت دعوت کنند. گفته‌اند به موجب نوشته‌ای شاه عباس متعهد شده بود در هر شهری که از ترکان عثمانی بگیرد کلیسایی بنا کند (فلسفی، ۱۳۳۹: ۷۳). شاردن اشاره می‌کند که در ایران اعمال و عبادت‌های روز یکشنبه را به عنوان روز مقدس، انجام می‌داد و حتی ناظر دربار، مانع انجام این آداب نمی‌شد (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۳۹/۹). او در تمجید مشتاقانه این جنبه از هویت «دیگری» و ترجیح آن بر هویت «من» می‌نویسد:

در آیین اسلام کینه‌ورزی نسبت به غیرمسلمانان به شدت بر خلاف انسانیت است (همان: ۱۵). در شهر اصفهان پیروان مذاهب مختلف از جمله مسیحی، کلیمی، کافر و آتش پرست زندگی می‌کنند و بازرگانانی از هر گوشه دنیا در آن گرد آمده‌اند (همو، ۱۳۶۲: ۲۰۲).

منابع و ثروت‌های سرشار در ایران

نخست باید دانست که انگیزه اصلی شاردن از سیر و سیاحت، تجارت و کسب مال و ثروت بوده است: من اساساً برای کسب ثروت به آسیا سفر کردم اما از شناخت کشورها و مردمی که به نزدشان می‌رفتم، کوتاهی نورزیدم (همو، ۱۳۳۵: ۸۵/۱).

شاردن در روایات خود از ثروت‌های انبوه در خزانه‌های سلطنتی ایران و معادن سرشار از سنگ‌های قیمتی سخن بسیار می‌گوید. حجم انبوهی از ثروت و اقتصاد دوره صفویه صرف تجملات و هزینه‌های درباری می‌شد. او پس از ورود به اصفهان نخست از برج و باروهای این شهر که محل نگهداری گنجینه‌های سلطنتی بود، دیدن کرد و بخش‌های زیادی از توصیف شهر اصفهان را به وصف کاخ شاه، جواهرات و زنجیرهای مرصع، انواع آئینه‌های طلاکاری شده و جواهرنشان، دیگ‌هایی از طلا و صندوق‌های بزرگ مملو از جلیقه‌های مرصع اختصاص داد و در توصیف آن‌ها بسیار به جزئیات توجه کرد و گاه ارزش آن‌ها را تخمین زد (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۴). واضح است که تأکید بر این جنبه ناشی از تمایلات شخصی او، انگیزه سفر و حرفه جواهرسازی و زرگری اوست. گنجینه‌های انبوه، تشکچه‌های زربفت کاخ شاهی، چراغ‌دان‌هایی از طلا، شمعدان‌های آراسته به یاقوت و زمرد و حتی آفتابه و لگن پادشاه که از طلا ساخته شده و مزین به میناکاری بود، حیرت شاردن را بر می‌انگیخت:

ناگزیر باید تکرار کنم که به نظر من در هیچ جای دنیا چنین ثروت بی‌کرانی روی هم انباشته نشده است (همان: ۱۳۶). خزانه شاه یک گودال واقعی بی‌انتهاست زیرا هر چیزی در آن ناپدید می‌شود و تنها هنگامی که شاه بخواهد در مجلسی هدیه‌ای بدهد، مقدار کمی از آن خارج می‌شود (همان، ۱۳۴۵: ۳۰۵/۸).

تجمل‌گرایی تنها به پادشاه اختصاص نداشت بلکه بین امرا و بزرگان دربار نیز در ساختن کاخ‌های مجلل و باغ‌های بزرگ و اندوختن ثروت از راه‌های غیرمشروع رقابت وجود داشت به طوری که به تدریج کاخ‌های وسیع بسیاری ساخته شد که تنها حوض آب آن‌ها یک چهارم فرسنگ طول داشت و لبه‌هایشان از مرمر و یشم بود (باستانی پاریزی، ۱۳۴۸: ۲۱۵).

استبداد در ایران

برای درک این مسئله نخست باید به ساختارهای سیاسی - اقتصادی اروپا در این مقطع تاریخی اشاره کنیم. در اواخر قرن ۱۶ اروپاییان به دنبال توسعه خاک اروپا، به دست آوردن بازارهایی برای فروش کالاهای تجاری خود و مستعمراتی در خارج از اروپا بودند و به ویژه دولت فرانسه به عنوان یک قدرت مهم نظامی و سیاسی در اروپا شناخته می‌شد. در این دوره یکی از اهداف کشورهای اروپایی در جهت گسترش قدرت سیاسی خود و دسترسی به مواد اولیه ارزان، نفوذ بیشتر در ممالک شرقی و به ویژه اتحاد با کشور قدرتمند ایران بود که در مقابل دولت عثمانی ایستادگی کرده بود. رقابت آنان با یکدیگر برای رسیدن به این هدف یکی از دلایل تعدد هیئت‌های غربی در دربار صفوی بود^(۱۱) (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۱۰۳). البته تمایلات استعمارجویانه سیاست‌مداران غربی در نگرش سیاحان نسبت به دنیای شرق تأثیرگذار بود. سیاحان متأثر از تفکرات سیاسی زمان در برخورد با سیاست‌های حاکم بر جوامع شرقی با دقت به جنبه‌های استبداد شرقی و سیاست‌های شبان-رمگی و علل و زمینه‌های آن توجه می‌کردند چراکه آن دوره در اروپا دوره شکل‌گیری زمینه برای تفکرات مدرن سیاسی و فضای باز دموکراتیک بود. تبیین الگوی تفکر سیاسی عصر صفوی در رسیدن به درک چرایی توجه شاردن به این جنبه از فرهنگ و سیاست ایران نقش بسزایی دارد.

بر اساس نوشته‌های شاردن در ایران عصر صفوی، سلطنت حق الهی پادشاه به شمار می‌رود. این قدرت در واقع به معنای تفویض اختیارات الهی به نمایندگان برحق او است که موجب می‌شود رعایا از فرمان‌های شاه اطاعت کنند حتی اگر ظالم و بیدادگر باشد:

ایرانیان قلباً از فرمان‌های سلطان خود اطاعت می‌کنند و شاید اطاعت کردن آن‌ها از هر ملت دیگری بیشتر باشد. آن‌ها معتقدند که پادشاهان طبیعتاً خشن و ستمکارند. از این رو حتی اگر برخی از فرمان‌های پادشاهان ظالمانه و خشن باشد ناگزیر باز هم باید آن‌ها را اطاعت کرد البته به جز فرمان‌هایی در امور وجدانی و دینی (همان: ۱۴۴).

شاه عباس به نیروی هوش، اراده و خودرأیی چنان بر مردم ایران نفوذ یافته بود که وجودش را برتر از انسان‌های عادی و صاحب کشفیات و کرامات می‌پنداشتند و گمان می‌کردند که حوادث آینده از عالم غیب به او الهام می‌شود، اسرار مردم را به آسانی کشف می‌کند و می‌تواند قفل بسته را بگشاید^(۱۲) (فلسفی، ۱۳۵۳: ۳۶۱/۲). شاردن در نوشته‌های خود به وضوح به افشای ماهیت استبدادی حکومت در ایران می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه حاکمیت قدرت مطلق بر تمام ارکان حکومتی و جوانب زندگی مردم تأثیر مستقیم دارد. شاه رعایا را به مثابه بندگان زرخیر خود می‌بیند (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۶۱/۸) و القابی که رعایا برای شاه به کار می‌برند، حاکی از تفاوت‌هایی ذاتی است که بین خود و شاه قائل می‌شوند^(۱۳).

حکومت ایران سلطنتی، استبدادی و مطلقه است. شاه هم در امور روحانی و هم در امور دنیایی سلطان مافوق و صاحب امتیاز جان و مال رعایای خویش است. هیچ سلطانی در جهان به اندازه شاه ایران قادر مطلق نیست زیرا آنچه او دستور می‌دهد دقیقاً اجرا می‌شود هر چند بیشتر این دستورها عادلانه و حتی معقول هم نیست^(۱۴) (همان: ۱۵۴).

سیاست‌های استبدادی پادشاه در رفتار و منش عاملان حکومت نیز تأثیرگذار است^(۱۵). شاردن به عدم نظارت بر اقدامات ناظران حکومت و فقدان قانون اشاره می‌کند:

ایرانیان می‌گویند پیشکاران زالوهای سیری‌ناپذیرند و برای پر کردن خزانه سلطنتی خون ملت را می‌مکند. آن‌ها مدعی‌اند که به خاطر سود و منفعت شاه به شکایات ملت درباره شکنجه‌هایی که بر آنان وارد می‌شود، اعتنا نمی‌کنند اما در واقع هدفشان فقط ثروتمند شدن خودشان است (همان: ۱۷۳-۱۷۴).^(۱۶)

سپس به مقایسه این شرایط با وضعیت حاکم بر اروپا به مثابه جایگاه «من» می‌پردازد: برعکس هنگامی که اشراف ایران می‌شنوند که در کشورهای اروپایی قانون ضامن جان و مال هر فرد در برابر هرگونه تجاوز و خشونت است، سعادت آن کشورها را تحسین و آرزو می‌کنند که کشور خود نیز وضعیتی مشابه با آن‌ها پیدا کند (همان: ۱۵۷). در ایران به هیچ وجه مانند حکومت‌های اروپا هیأت

دولت منظم و مستقر وجود ندارد (همان: ۱۶۲). حکومت جمهوری در ایران به کلی مجهول است طوری که اصلاً ایرانیان نمی‌دانند در دنیا چنین حکومتی وجود داشته باشد^(۱۷) (همان: ۲۰۱). سیوری در این باره می‌نویسد: «اگر اروپای قرن شانزدهم فقط در آغاز راه تعریف مفهوم دولت بود جای شگفتی ندارد که صفویان قرن ۱۶ هیچ برداشت روشنی از آن نداشته باشند و اگر اروپای قرن ۱۶ به تازگی واژه دولت را ابداع کرده بود، شگفت نیست که صفویان قرن ۱۶ واژه دقیقی برای این مفهوم نداشتند» (سیوری، ۱۳۸۲: ۲۳۹). به اعتقاد او دو عامل نیرومند که موجب می‌شد شاهان صفوی ادعای بیشتری برای استیفای این حق الهی داشته باشند نخست آن بود که آن‌ها دعوی جانشینی امام غایب را داشتند و دوم آن که خود را در جایگاه مرشد کامل طریقت صفوی می‌دیدند و انتظار داشتند مریدان صوفی بی چون و چرا از آنان تبعیت کنند (همان: ۲۴۲).

نتیجه‌گیری

واکاوی روایت ژان شاردن جهانگرد فرانسوی که حدود ۱۰ سال در ایران اقامت کرد از رهگذر تأمل در کلیشه‌ها، ارائه‌های خاصی از ایران و هویت ایرانی و خلق انگاره‌ها در ذهنیت مؤلف، نقش تعیین کننده‌ای در بازشناسی ذهنیت اروپایی در یک مقطع تاریخی مشخص نسبت به شرق و شرقیان دارد. باید خاطرنشان کرد در خوانش چنین سفرنامه‌هایی به‌ویژه باید در پی گزاره‌هایی بود که بیانگر ریشه‌های عمیق نگاه یک غربی («من») در برابر یک شرقی («دیگری») باشد؛ نگاهی که خواننده مقاله بتواند آن را به عنوان نگاه غربی بی آن که به او بگویند این یک نگاه غربی است، دریابد. این بخش از سفرنامه ابل پنسون درباره بیستون نمونه قابل توجهی در این باره است: «آبادی در پایین دست صخره‌ای بسیار تند ساخته شده است. در اینجا نگاره‌ای همراه نبشته‌ای یونانی عروج مسیح ما را نشان می‌دهد» (هینتس، ۱۳۸۹: ۲۷). مقایسه‌ای که شاردن میان وجوه فرهنگی و اجتماعی دو موقیعت مکانی شرق و غرب و دو هویت شرقی و غربی به مثابه «من» و «دیگری» می‌کند، نشان‌دهنده میزان فاصله و به عبارت دیگر تفاوت و یا حتی تقابل بین آن-هاست. وجود اختلافات و تقابل‌ها که ناشی از تفاوت‌های ماهوی بین شرق و غرب است، گاه الزاماتی را در بردارد که شاردن را به سازش‌پذیری و می‌دارد و در مواردی که هویت «دیگری» در قیاس با هویت «من» از وجوه مثبت بیشتری برخوردار است، شاردن مشتاقانه «دیگری» را بر «من» ترجیح می‌دهد و سعی

می‌کند فاصله خود را با آن کم کند اگرچه این امر لزوماً به معنای یکی شدن با هویت «دیگری» نیست. این نحوه نگرش و در نهایت بازسازی هویت ایرانی در ذهنیت شاردن علاوه بر نشان دادن تمایلات شخصی نویسنده، بینش ایدئولوژیک و انگاره‌های ذهنی او، در نگاهی وسیع‌تر نمایانگر اوضاع و شرایط فرهنگی، ایدئولوژیکی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اروپاییان و یا تمایلات استعمارجویانه آن‌ها در آن دوره است. آنچه در روایت‌های سیاحان از کشورهای دیگر منعکس می‌شود و تصاویر ارائه شده در آن‌ها نه صرفاً توصیف محض واقعیت بلکه محصول ذهنیات و اندیشه‌های نویسنده با تأثیرگذاری نظام‌های کلان برون‌متنی است. از اینجاست که در هر یک از این روایت‌ها با تأکید بر برش‌های خاصی از واقعیت‌های پیرامون، چشم‌اندازهای متنوعی به تصویر کشیده می‌شود که می‌توان به یاری منابع تاریخی و شواهد و قرائنی که آن‌ها در اختیار ما می‌گذارند، میزان صحت و اعتبار روایت‌های سیاحان را سنجید و دآوری‌های عینی را از پیش‌فرض‌ها و تفاسیر ایدئولوژیک سفرنامه‌نویسان بازشناخت.

یادداشت‌ها

۱- به عنوان نمونه می‌توان به ژ. شرلی که به عنوان سیاح وارد ایران شدند و به مقام نمایندگی شاه در اروپا ارتقا یافتند، جهانگرد مشهور ایتالیایی پیتر دلاواله (Pietro Della Valle) که در سال ۱۶۱۶ به دربار شاه عباس اول راه یافت و ژان باتیست تاورنیه (Jean-Baptiste Tavernier) اشاره کرد.

2- Sir John Chardin, born Nov. 16, 1643, Paris, Fr. and died Dec. 25, 1713, London, Eng. (Britannica, 1995, vol. 3: 99)

ژان شاردن دو بار به ایران سفر کرد و در مجموع ده سال در اصفهان اقامت داشت. سال‌های اقامت وی در اصفهان مقارن با ایام سلطنت شاه عباس دوم (۱۶۳۲-۱۶۶۶ م.) و شاه سلیمان (۱۶۴۵-۱۶۹۴ م.) بود. گزارش کامل سفرهای شاردن نخستین بار در *سفرنامه شوالیه شاردن* (Journal du voyage du chevalier Chardin, 1711) به رشته تحریر درآمد. سفرنامه شاردن به ویژه در مطالعات شرق‌شناسان مورد توجه فراوان قرار گرفت. گیون در توصیف شاردن می‌نویسد: «وی دانشمند بزرگی نبود ولی از قوه تشخیص درست برخوردار و از کنجکاوترین سیاحان ما بود» (فریر، ۱۳۸۴: ۳۱).

۳- نگاه کنید به شاردن، ۱۳۶۲: ۱۳۱ (در وصف قلعه طبرک).

۴- شاردن می‌نویسد: اگر شعر پارسی که عالی‌ترین و پرانتشارترین ادبیات منظوم مشرق زمین است با شعر ما (فرانسویان، اروپاییان) مقایسه شود، مسلم خواهد شد که شعر ما در مقام مقایسه با آن حتی نثر هم نیست (شاردن،

۱۳۳۸: ج ۶، قسمت دوم، ۹۴۲). او همچنین اصطلاح «گره زیرجامه او باز شد» را که مردم اصفهان به کار می‌برند، معادل اصطلاح فرانسوی «گره قلاب باز شد» می‌داند (شاردن، ۱۳۶۲: ۱۱۵).

۵- همان طور که ما شراب می‌نوشیم، ایرانیان نیز کوکنار را دم می‌کنند و برای گرم شدن و تفریح می‌نوشند و زیاد نوشیدن آن همان مستی شراب را به همراه دارد (شاردن، ۱۳۶۲: ۱۱۶).

۶- ناظر یا رئیس دربار بر تمام بیوتات سلطنتی و صندوقخانه و جبه‌خانه و املاک و ایلچی‌های دربار پادشاه نظارت می‌کرد و رسیدگی به امور درباری از جمله وظایف او بود (فلسفی، ۱۳۵۳: ۴۰۳/۲).

۷- درباره‌ی معافیت بازرگانان از پرداخت مالیات نگاه کنید به تاجبخش، ۱۳۴۰: ۱۰۳.

۸- شاه اسماعیل اول و دیگر شاهان صفوی به اقلیت‌های مسیحی امتیازاتی دادند. حکومت صفوی با بازرگان ارمنی و هیأت‌های مذهبی در تجارت روابط نیکویی برقرار کرد و حتی مأموریت‌های دیپلماسی را به مسیحیان دربار ایران محول می‌کرد (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

۹- نگاه کنید به شاردن، ۱۳۶۲: ۱۲۱ و ۱۱۳ و ۱۱۵ و ۱۲۳ و ۱۹۵.

۱۰- فرمان نانت (dit de Nantes) فرمانی بود که هانری چهارم در ۱۳ آوریل ۱۵۹۸ در شهر نانت صادر کرد که طبق آن مذهب پروتستان به عنوان یک مذهب رسمی در کنار مذهب کاتولیک شناخته شد. صدور این فرمان موجب بروز جنگ‌های مذهبی و فرقه‌ای بسیاری شد. لویی چهاردهم در سال ۱۶۸۵ این فرمان را لغو کرد و در نتیجه هزاران پروتستان ناگزیر فرانسه را ترک کردند و کسانی که مجبور شدند بمانند با بدرفتاری‌های فراوانی مواجه شدند (برونل، ۱۳۷۶: ۲۴/۲ یادداشت‌های مترجم).

۱۱- لویی چهارم با دو شیوه راه کشورهای دوردست را به روی رعایای تنوع‌طلب و ماجراجوی خود گشود. گروهی را به تجارت با بیگانگان تشویق کرد و گروهی دیگر را که همان پروتستان‌ها بودند، از اقامت در کشور بیزار کرد (حدیدی، ۱۳۴۴: ۳۰۲-۳۰۳).

۱۲- توجه دولت فرانسه به ایران دلایل دیگری نیز داشت. فرانسه به خصوص پس از بیرون راندن پرتغالی‌ها و اسپانیول‌ها از خلیج فارس و جلوگیری از انحصار بازرگانی آن خلیج توسط انگلیسی‌ها و هلندی‌ها، به دنبال ایجاد پایگاه‌هایی برای حفظ منافع خود در آنجا بود. ضرورت این موضوع پس از ناامن شدن آب‌های دریای مدیترانه و عدم کفایت دولت عثمانی در حفظ امنیت راه‌های آبی به چشم خورد. از این رو فرانسویان در جستجوی راه دیگری جهت دسترسی به مشرق‌زمین بودند (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۱۱۱).

۱۳- مردم ایران شاه عباس را وجودی مقدس و برتر از دیگران می‌شمردند. بزرگترین سوگند ایرانیان قسم به سر شاه عباس بود و در هر سوگند دیگری با نام خدا یا پیغمبر اغلب نام او را هم به زبان می‌آوردند (فلسفی، ۱۳۵۳: ۳۵۴/۲).

۱۴- از جمله این القاب می‌توان به «برگزیده عالمیان و آدمیان»، «منبع جلال و قدرت و افتخار»، «خورشیدصفت»، «سلطان سلاطین اعظم که تختش آسمان مدار است»، «صاحب قران»، «هادی فرقه ممتازة عالم»، «اعظم مخلوق»، «موجود زمینی اول» و... اشاره کرد (شاردن، ۱۳۴۵: ۳۶۷/۸). در نامه‌هایی که از سلطان عثمانی به شاه عباس در دست است، القاب و تعارفاتی از این گونه دیده می‌شود: «حارس ممالک فارس و عراق، فارس مسالک و داد و وفاق، غارس نهال حسن اتفاق، رایت‌افراز خطه اقبال، دولت‌افروز حیطه اجلال، تخت‌نشین گزین ملک ایران، فرمان‌فرمای ایران، شهامت لباس سعادت اقتباس، ... (فلسفی، ۱۳۵۳: ۸۱/۲).

۱۵- ایرانیان معتقدند که دستورهای شاه مافوق حق طبیعی است. هرگاه شاه به پدر یا پسر دستور کشتن دیگری را بدهد، پسر باید دژخیم پدر و یا پدر دژخیم پسر خویش باشد (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۵۸/۸). نگاه کنید به (همان، ۱۳۷) و درباره عیاشی و خوش‌گذرانی‌های شاه عباس دوم و شاه سلیمان نگاه کنید به (تاج‌بخش، ۱۳۴۰: ۶۷-۷۳).

۱۶- نگاه کنید به فلسفی، ۱۳۵۳: ۱۲۱/۲-۱۴۱.

۱۷- اصول حکومت ایرانیان استبدادی است. مردمان مشرق زمین زیر سلطه پادشاهانی هستند که اختیارات نامحدودی دارند مثلاً بدون رعایت مراحل قضایی، احکامی صادر و با یک اشاره فردی را معدوم می‌کنند. وزیران و امیران بر طبق اختیارات خود به همین متوال عمل می‌کنند (شاردن، ۱۳۳۸: ج ۵، قسمت اول، ۴۱).

۱۸- می‌توان به کمک متون و منابع تاریخی و شواهد و قراینی که آن‌ها در اختیار ما می‌گذارند، میزان صحت و اعتبار روایت‌های سیاحان را سنجید. تاج‌بخش در این‌باره می‌نویسد که روش حکومت در زمان صفویه حکومت مطلقه و شاه قادر مطلق و مالک جان و مال مردم بوده و امور مملکت را بر حسب موقعیت با رعایت قوانین دینی انجام می‌داده است ولی در هر حال هیچ یک از وزیران و اولیاء امور در مقابل شاه قدرت و نفوذی نداشتند و مطیع محض بودند (تاج‌بخش، ۱۳۴۰: ۳۷۴).

کتابنامه

- ادیب راد، نسترن. (۱۳۸۳). «ابعاد روانشناختی هویت جنسی و هویت فرهنگی، مبانی نظری هویت و بحران هویت». *هویت در ایران*. به اهتمام علی‌اکبر علیخانی. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. (۱۳۴۸). *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفیعی شاه.

- برونل، پیر و همکاران. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات فرانسه*. ترجمه افضل وثوقی. تهران: سمت.
- تاجبخش، احمد. (۱۳۴۰). *ایران در زمان صفویه*. تبریز: کتابفروشی چهر.
- حدیدی، جواد. (۱۳۴۴). «جهانگردان فرانسوی در ایران (سده هفدهم میلادی)». *مجله دانشکده ادبیات مشهد*. سال اول. شماره ۴: ۳۰۱-۳۲۶.
- دادور، المیرا. (۱۳۸۹). «تصویر یک شهر غربی در آثار سه نویسنده ایرانی». *ادبیات تطبیقی، ویژهنامه فرهنگستان*. دوره اول. شماره اول. پیاپی ۱. ۱۱۸-۱۳۵.
- دلاواله، پیتر و. (۱۳۴۸). *سفرنامه (قسمت مربوط به ایران)*. ترجمه شجاع‌الدین شفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیوری، راجر م. (۱۳۸۲). *تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی (مجموعه مقالات)*. ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمدباقر آرام. تهران: امیرکبیر.
- شاردن، ژان. (۱۳۶۲). *سفرنامه شاردن (بخش اصفهان)*. ترجمه حسین عریضی. تهران: نگاه.
- _____ . (۱۳۳۵). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۳۸). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. ج ۶. قسمت دوم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۴۵). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. ج ۹. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۴۵). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. ج ۸. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۳۸). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۷). *جمال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه*. تهران: ثالث.
- فریر، راند دلبو. (۱۳۸۴). *سفرنامه شاردن*. ترجمه حسین هژیریان و حسن اسدی. تهران: فرزانه.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۳۹). *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۳. تهران: کتاب کیهان.
- _____ . (۱۳۵۳). *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۲. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- کالر، جانانان. (۱۳۹۰). *در جستجوی نشانه‌ها (نشانه‌شناسی، ادبیات، و اسازی)*. ترجمه لیلا صادقی و تینا امراللهی. تهران: علم.
- کرویس، دیرک وان در. (۱۳۸۰). *شاردن و ایران (تحلیلی از اوضاع ایران در قرن هفدهم میلادی)*. ترجمه حمزه اخوان تقوی. تهران: فرزانه.
- گودرزی، حسین. (۱۳۸۷). *تکوین جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران با تأکید بر دوره صفویه*. تهران: تمدن ایرانی.
- گویارد، اف. ام. (۱۳۷۴). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه علی‌اکبر خان‌محمدی. تهران: پازنگ.
- میراحمدی، مریم. (۱۳۶۳). *دین و مذهب در عصر صفوی*. تهران: امیرکبیر.

- نانکت، لاتیشیا. (بهار ۱۳۹۰). «تصویرشناسی به منزله خوانش متون نثر معاصر فرانسه و فارسی». ترجمه مزده دقیقی. *ادبیات تطبیقی، ویژه‌نامه نامه فرهنگستان*. دوره دوم. شماره اول. پیاپی ۳. ۱۰۰-۱۱۵.
- هیئتس، والتر. (۱۳۸۹). *داریوش و ایرانیان*. ترجمه پرویز رحیمی. تهران: ماهی.
- Bassnett, Susan. (1993). *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Franco, Jean. (1989). "The Nation as Imagined Community", *The New Historicism*, Edited by H. Aram Veerer, New York: Routledge, 204-212.
- Leerssen Joep. (2007). "Imagology: History and method", In J. Leerssen & M. Beller (Eds.), *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey* (pp. 17-32). Amsterdam: Rodopi.
- Pageaux, Daniel-Henri. (2006). "Littérature générale et comparée et imaginaire", dans *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, vol. IX, pp. 81-95, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- (1995). "Recherche sur l'imagologie: de l'Histoire culturelle à la Poétique", *Revista de Filología Francesa*, 8, Madrid, Univ. Complutense, pp. 135-160.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (2003). *Death of a discipline*, New York: Columbia University Press.
- The New Encyclopaedia Britannica*. (1995). 15th Edition, Vol. 3, [Encyclopædia Britannica, Inc.](#)