

از کشف المحجوب تا کشف حجاب

(تاملی در مواجهه نمادین ایرانیان با سویه تمثیلی تجدد)

رضا جاوید

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

(نویسنده مسئول) دکتر هادی نوری

استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

دکتر محمد رضا غلامی شکارسرای

استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

چکیده:

مدرنیته در ذهن و جهان بینی نخستین سیاحان ایرانی به غرب، آشفتگی‌هایی ایجاد کرد که در تقابل با نگاه نمادین فرهنگ ایشان تا آن زمان بود. در چنین زمینه‌ای سوژه‌ها، فضاها و کالاهای مدرن برای این گردشگران دیده و برجسته می‌شد. تا جایی که چونان حجابی اهداف مأموریت‌شان را تحت تأثیر قرار داد. سوال پژوهش این است که تقابل نظام نمادین و معنایی «کشف المحجوب» در فرهنگ ما در تقابل با نظام معنایی تمثیلی مبتنی بر «بی‌حجابی» زنان، فضاها، کالاها و تجربه مدرن در غرب چه تاثیری بر ادراک ایشان در غرب داشت؟ مقاله حاضر با بهره‌گیری از نظریه و روش‌شناسی والتر بنیامین در صدد است تا با بررسی اولین تجربه گردشگران ایرانی به فرنگ (در سفرنامه‌ها و دیگر منابع) به بررسی این موضوع بپردازد. نتیجه این است که نخستین مواجهه ایرانیان با تجدد غربی به این ترتیب در دوگانه خیر و شر، بهشت و جهنم، مقدس و نامقدس گرفتار بود و همین یکی از مهمترین موانع شناخت دقیق و درست از ماهیت تجربه مدرنیته غربی و فراورده بزرگ آن یعنی سرمایه‌داری بود. شرم از سُکوه ظاهری غربی و مرکزیت جذابیت‌های زنانه آن که چشم را خیره می‌کرد و احساس گناه از سُرور آن که در تقابل با رستگاری و پاکی بود تا سال‌ها بعد مدرنیته ایرانی را به خود مشغول ساخته بود.

واژگان کلیدی: تمثیل، نماد، پروژه پاساژها، بنیامین، کشف المحجوب، مدرنیته.

مقدمه و طرح مساله

مدرنیته نظام شناختی جهان کهن را واژگون ساخت و از طریق شیوه‌های تازه دیدن و بودن، وجهی تمثیلی بر جهان حاکم کرد. نظریه بنیامین^۱ و تقابل تمثیل و نماد در اندیشه او به توضیح پیش تاریخ و تاریخ مدرنیته از این منظر می‌پردازد. به موازات تجربه تجدد، در سه ساحت زمانی، مکانی و زبانی تغییری شگرف در فهم و ادراک ایرانیان هم رخ می‌داد که با بهره از نظریه والتر بنیامین^۱ می‌توان آن را با تقابل فهم نمادین و برداشت تمثیلی از تاریخ مقایسه کرد.

والتر بنیامین از متفکران نزدیک به مکتب فرانکفورت بود اما در نگاه خود به تاریخ و جامعه تفاوت‌هایی هم با ایشان داشت. از جمله اینکه بنیامین منتقد تاریخ رو به پیشرفت و منطق هگلی-مارکسی آن بود. علاوه بر آن او منتقد روشی هم بود که رمانتیک‌ها به کار می‌گرفتند. او به جای تکیه بر نماد رمانتیک‌ها، در روش شناسی خود نقش تازه‌ای به تمثیل می‌داد. در اندیشه‌ی او تمثیل در برابر نماد قرار می‌گرفت. بنیامین در نقد رمانتیک‌ها، نقش نماد را تلاش برای آرمانی نشان دادن ویرانه‌های تاریخ می‌دید. این ایده آلیسم هنگامی که به تاریخ حمل می‌شد تلاش داشت تا آن را دارای کلیتی یکپارچه، یگانه و دارای اصل و سرچشمه‌ای والا بازنمایی کند. از این نظر نمادین دیدن تاریخ، به معنای نادیده گرفتن سویه‌های از دست رفته، به حاشیه رانده شده و سرکوب شده آن بود، مغناطیس نماد همانند یک آهن‌ربا بنا داشت تمام خرده‌ریزه‌ها و تکه پاره‌های تاریخی را حول کانون خود جمع کند و به تاریخ روندی با معنا و رو به پیشرفت تحمیل نماید. بنیامین این کلی‌گرایی را برنمی‌تافت. برعکس برای بنیامین تاریخ پر از نقاط گسست، خرده‌ریزه‌ها و ویرانه بود که وجه نمادین نمی‌توانست نشانی از آنها بدست دهد. بنیامین معتقد بود که برای فهم ویرانه‌های تاریخ و افراد و اشیاء مدفون در آن می‌بایست ابزار روشی دیگری یعنی خوانش تمثیلی برگزید. بنیامین روش شناسی خود را در کتاب "سرچشمه‌ی نمایش سوزناک آلمانی" مطرح کرد. او در این کتاب بر وجه نمادین آن برتری بخشید: «در حالی که در نماد بر ویرانی جامه‌ای ایده‌آل پوشانده می‌شود و چهره دگرگون شده طبیعت (در آن) به شکلی زودگذر در نور رستگاری هویدا می‌شود، در تمثیل مشاهده کننده (جستجوگر، مورخ) با صورت‌های بقراطی (مجموعه‌های مرگ) در تاریخ به مثابه چشم اندازی تثبیت شده و همیشگی مواجه می‌شود. هر چیزی درباره تاریخ از آغاز به گونه‌ای نابهنگام، غم انگیز و ناموفق در یک صورت - یا به عبارت بهتر در یک مجموعه مرگ نشان داده شده است».^۲

در روش شناسی تاریخی بنیامین، مرگ و ویرانی در تاریخ انباشت شده است و بی‌شمار شکست خوردگان، ستمدیدگان و فراموش شدگان در زیر تلنبار خود برجای گذاشته است هرچند سرمایه داری در دوره مدرن با زرق و برق و اغواگری خود قرار است آن را بپوشاند. از نظر بنیامین برای بودلر تجربه مدرنیته از پس جریان کالایی شدن^۳، تجربه‌ای تمثیلی و در زمان و مکان و محصولاتی بود که سرمایه داری حاکم پدید می‌آورد.^۴

پاساژها از نظر بنیامین محل این اغواگری کالایی بودند، علاوه بر کالا در بسیاری شهرهای فرنگ، غذاها و نوشیدنی‌های خوشمزه در کنار تفریحات هوسناک تشویق می‌شد و همه چیز را سرگرم کننده می‌کرد و باعث نامرئی شدن روابط طبقاتی و استثمار می‌گردید. پاساژهای پاریس در دوره امپراطوری دوم شبیه خانه پریان بودند و تجسم رویاهای زمینی و این جهانی. عابران

1. Walter Benjamin

2. Benjamin, *the Origin of German Tragic Drama*, 166.

3. commodification

4. Liu, *Walter Benjamin's Concept of Experience and His Literary Practice*, 11.

به غذاهای خوشمزه، نوشیدنی های کیفناک، ثروت بدون زحمت چرخ رولت^۵، و تاترهای رقص دار وسوسه می شدند، و در اولین طبقه گالری ها، لذت جنسی با میزبانانی بهشتی از خانم های دارای لباس های شب به فروش می رفت. ^۶ در دوره قاجار و با رواج سفرها به فرنگ، بسیاری از ایرانیان متوجه چنین رخدادی بودند اما از زاویه متفاوتی با نقد بنیامین از سرمایه داری به آن نگاه می کردند. این دگرگونی در شیوه دیدن جهان از سوی سیاحان ایرانی با نشانه ای زنانه رخ می داد که بیش از هر چیز در فضای عمومی و تجربه شهری فرنگ به چشم ایشان غریب می آمد. در این سفرها و با مشاهده تجربه شهرهای فرنگی و سوژه های مدرن آن خصوصاً زنان در فضاهای اجتماعی، به قول والتر بنیامین هاله^۷ نمادین حاکم بر سیاست و فرهنگ ما - که تا آن زمان در معرفت-شناسی کشف المحجوب و مبتنی بر سیاست اندرونی بود- به چالش کشیده شد و شیوه تازه ای از بودن و تجربه در میدان دید ایشان قرار گرفت. این شیوه تازه بودن، زن را در وجهی تمثیلی می دید که با وجه نمادین، رازآمیز و پوشیده آن در فرهنگ ما زمین تا آسمان تفاوت داشت. تجربه مواجهه با فضاهای اجتماعی شهرهای بزرگ اروپایی که در آن سوژه های زنانه و مردانه به عرضه تجربه تجدد گام نهاده بودند، نحوه ادراک سیاحان را تغییر داده و هاله حاکم بر سیاست و فرهنگ ایران آن روز را با چالشی بزرگ مواجه کرد. این کاری بود که به باور بنیامین تمثیل در تجربه مدرن با هاله نمادین و رازآمیز پیش از خود کرده بود. ابژه هاله مند مدام تاریخ خود را بازنویسی می کند تا رده های گذشته ناهمگن خود را طرد کند. پس رسالت سیاسی رهایی بخشیدن به ابژه در قالب بازگشودن ناخودآگاه آن در می آید- گشتن درون آن و یافتن خرده ریزهای ناهمگنی که ابژه نتوانسته است به طور کامل محوشان کند.^۸

از بین رفتن هاله تقدس در پیرامون زن در تجربه تجدد غربی و تمثیلی شدن او در فضاهای زیست اجتماعی با هاله تقدس پیرامون او در فرهنگ ما از بنیاد تفاوت داشت و برای نخستین سیاحان ایرانی شوک آور و ویران کننده بود. در این جا وجه نمادین زن در فرهنگ ما که می بایست در هاله ای نمادین نگه داشته، حفاظت شده و بر مبنای پاکی و پاکدامنی "کشف المحجوب" تفسیر شود به ناگاه در تجربه تجدد غربی و وجهی عریان و تمثیلی پیدا می کند. این تمثیلی شدن بدن زنانه در تفسیر سیاحان باعث دوشاخه شدن "کشف المحجوب" در فرهنگ ما می شود، در یک سوزن و تجربه زنانه تمثیلی از تجربه بهشتی زمینی و این جهانی می شود و در سوی دیگر برهنگی و کشف حجاب او تمثیلی از ویرانی را به ذهن سیاحان ایرانی متبادر می کند.

بدین ترتیب، به نظر می رسد در برداشت سفرنامه نویسان از فرنگ شاهد گونه ای پدیدارشناسی فرهنگی و تاریخی هستیم که در هردو وجه نمادین فرهنگ ما با سویه تمثیلی تجدد در تقابل قرار می گیرد و ساحت نمادین و رازآمیز کشف المحجوب در فرهنگ ما را با چالش بزرگی مواجه می کند. به نظر آنچه که بسیاری از سیاحان دوره قاجار را از مذاقه در تجربه مدرنیته غربی بازداشت مواجهه ناشی از برخورد جهان نگر مبتنی بر کشف المحجوب با ظهور و بروز تجربه مدرنیته بوده است. این ظهور و بروز، بیش از همه جا در وجه تنانه تجربه زنان و آن هم در فضاهای جمعی دیده و اندیشه سیاحان ایرانی را به خود مشغول می کرد. بر اثر این مشغولیت به وجه بیانگرانه و تصویری، نگاه نخستین سیاحان ایرانی به تجربه مدرن بیش از آنکه موضوع تعمق انتقادی قرار بگیرد، به پیش تصویر کشف المحجوبی فرهنگ ما عقب نشسته و مدرنیته غربی را به دوگانه ای بهشتی/جهنمی

5. Roulette.

6. Buck-morss, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, 83.

7. Aura.

۸. ایگلتون، والتر بنیامین یا به سوی نقدی انقلابی، ترجمه مهدی امیرخانلو و محسن ملکی، ۴۶ و ۴۷.

تعریف می‌کند. این مقاله با بهره از نظریه تمثیلی والتر بنیامین بنا دارد این تقابل پدیدارشناسی نمادین در فرهنگ ما (کشف المحجوب) با پدیدارشناسی تمثیلی آن در تجربه تجدد (کشف حجاب) را به میانجی بدن زنانه مورد بازخوانی قرار دهد.

مروری بر پژوهش‌های پیشین

بسیاری از سفرنامه‌های دوره قاجار منبع مهم فهم و شناخت نگرش ایرانیان در نخستین مواجهات ایشان با تجدد هستند. هرچند در خصوص این مواجهات با تجدد آثار تحلیلی بسیاری نیز پدید آمده است اما در نسبت تمثیلی زن با تجدد ایرانی آثار فراوان نیستند. عبدالهادی حائری در کتاب «نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» (۱۳۶۷) به موضوع کلی نخستین رویارویی‌های اندیشه گران با تمدن بورژوازی غرب توجه کرده و از منظر تاریخ اندیشه به مساله نگریسته است. او اشاراتی هرچند کوچک به «سفرنامه ایلچی» و «حیرت نامه» دارد و محسور تجربه مدرن شدن سفیر ایرانی آن دوره یعنی ایلچی را مورد تامل قرار می‌دهد. حائری، در این کتاب ایلچی را سفیری ناآگاه در فهم حقیقی غرب می‌داند و نگاه او به غرب را گرفتار در اغوای تجربه آن می‌داند، موضوعی که به نظر می‌رسد او را از اهداف مهم سیاسی اش غافل کرد. محمد توکلی طرقي به نظر از مهمترین مورخان معاصر ماست که تاثیر نگاه شرقی-غربی را به میانجی تجربه زنانه در تجدد ایرانی و مدرنیته غربی مورد بررسی مفصل قرار داده است. او در کتاب‌های بازاریابی ایران (۲۰۰۱) و تجدد بومی و بازانديشي تاريخ (۱۳۸۱) این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد اما در این آثار او کمتر پیش زمینه‌های فرهنگی ما در شکل‌گیری چشم انداز سیاحان ایرانی به غرب را مورد توجه و دقت قرار داده است. به طور کلی بسیاری از آثاری که در این خصوص پدید آمده اند بیشتر با محوریت نگاه خیره به شهر فرنگ به موضوع نگریسته اند. به نظر می‌رسد برای فهم معنای درستی که از این مواجهه پدید آمده است می‌بایست از چنین نگاه خیره ای فراتر رفته و پیش زمینه‌های پدیدارشناسانه خصوصا در فرهنگ ما را مورد توجه و تعمق قرار داد. به عبارت بهتر پیش زمینه‌های فرهنگی ما در نوع نگاه به تجربه تمثیلی غرب، مواجهه ای معنایی و پدیدار شناسانه را دامن زده که برای فهم آن می‌بایست از نقل و بیان سفرنامه نویسان و راویان فراتر رفت.

چارچوب نظری و روشی

نزدیک کردن زبان به زبان تصویری، طبیعی و حسی یکی از مبانی فلسفه والتر بنیامین و نگرش او به فلسفه تاریخ است. بنیامین مدرنیته را وجهی از تمثیلی شدن جهان می‌داندست و کالاهای و بت‌وارگی کالاها را جلوه مهمی از این تمثیلی شدن به حساب می‌آورد. هر چند که این تمثیلی شدن تلاش داشت خود را بر فراز تجربه ای این جهانی و فانی، جاودانی و راز آمیز نشان دهد اما بنیامین با بازگشت به نگاه جزء محور تمثیل به چنین فریب نمادینی با سوء ظن می‌نگریست. او از استبداد مفاهیم متعالی و نمادین شدن آنها در مدرنیته بیزار بود و خوانش تمثیلی از تاریخ و مدرنیته را برای بازیافتن و تصویر پردازی و نگه داشت تجربه‌های در شرف نابودی و ویرانی، مطلوب می‌دانست.

بنیامین در پروژه پاساژها برخلاف مارکس که رابطه ای علی مابین مقولات اقتصادی با مقولات فرهنگی (زیر بنا/رو بنا) برقرار می‌کرد تلاش می‌کند تا میان این دو پیوندی بیانی^۹ ایجاد کند: «آنچه باید در اینجا بازنمایی شود نه خواستگاه اقتصادی فرهنگ بلکه تجلی و بیان اقتصاد در فرهنگ خود است. به عبارت دیگر، مساله اصلی تلاش برای درک فرایند اقتصادی به مثابه یک پدیده

9. expressive.

نخستین محسوس است، که تمام تجلیات حیات در پاساژها (و نتیجتاً در قرن نوزدهم) از آن نشات می‌گیرد.^{۱۰} بنابراین بنیامین در پروژه پاساژها به نخستین‌های سرمایه‌داری می‌پردازد و بر این باور است که خصلت بیانی این پدیده‌های نخستین سرمایه‌داری بر خود مارکسیسم هم اثر گذاشت و حتی در دهه‌های بعدی نیز بر این وجه خود بیشتر و بیشتر افزود. وجه بیانگرانه تمثیل در اینجا نیز مورد توجه بنیامین قرار می‌گیرد. تمثیل امر فرازمانی را زمانمند می‌کند و بنابراین یکی از ابزارهای مناسب برای خوانش تاریخ و نجات آن از دست افسون اسطوره‌هاست. با این عمل است که همه چیز مربوط به گذشته‌ها خصلتی تاریخی و تجربی پیدا می‌کند نه فراتاریخی. برای این تاریخی و تجربی دیدن بنیامین در پروژه پاساژها به تمثیل روی می‌آورد و با آن نظیر آن چیزی که در خصوص تمثیل باروک تحلیل کرده بود به وجه متعالی سرمایه‌داری حمله می‌کند.^{۱۱}

تمثیل برای بنیامین یکی از ابزارهای مؤثر برای بیان چیزهای ناکامل، ناقص و در حاشیه است. همین است که والتر بنیامین را وا می‌دارد که از آن در برابر چیرگی نمادها دفاع کند. چرا که نماد به واسطه ویژگی‌هایی که دارد با تاریخ فاتحان و روایت‌های مسلط بر تاریخ به راحتی منطبق می‌شود حال آنکه تمثیل این گونه نیست. در خوانش تمثیلی نشانه‌ها به قبل یا بعد خود ارجاع داده می‌شوند و از این نظر وجهی از آگاهی مربوط به گذر زمان شکل می‌گیرد که موضوع را به تاریخ و سنت نزدیک می‌کند. نوشته‌های تمثیلی به سنت‌ها و تاریخ مربوط هستند و با خوانش تمثیلی می‌شود به بازنیروگرفتن نیروهای گذشته امید بست. این خوانش انتقادی از تاریخ راه بر ایده نولوژیک دیدن تاریخ می‌بندد.^{۱۲}

تمثیل به دیگری و دیگر بودگی ارجاع نشانه‌ای و معنایی دارد. همین نکته جلوی تحمیل عینیت‌گرایی مورد ادعای تاریخ‌گرایی^{۱۳} را می‌گیرد. تاریخ‌گرایان دنبال ارائه تصویری جاودان از تاریخ هستند. مفهوم تاریخ از نظر تاریخ‌گرایان یک همگونی خالی و یک تاریخ خطی ساده است. برخلاف آنها بنیامین تاریخ را تمثیلی می‌خواند، این امر نقد او را مضمون یک بالقوگی می‌کند. تمثیل از این نظر برداری است که تجربه زیسته را در زبان نگه می‌دارد و آن را برای به خدمت در آوردن تاریخ به حافظه می‌سپارد: «در نتیجه تمثیل حافظه‌ای است که هم در زمانی و هم همزمانی عمل می‌کند. تمثیل اجزای تجربه زیسته را از جایگاه تاریخی و زمینه عادی‌شان می‌کند و آنها را در زبان دوباره به خاطر می‌آورد. بنابراین، روایت حافظه به نشانه‌های مادی انتقال پیدا می‌کند».^{۱۴} بنابراین تمثیل به واسطه بیانگری و نزدیکی اش به تجربه، وجه مادی پیدا می‌کند، از این نظر با کالایی شدن در جریان تجربه مدرنیته نزدیک است. خوانش تمثیلی از این نظر می‌تواند آشکارکننده و کاشف سرّ از جریان کالایی شدن مدرنیته و سوژه‌های آن باشد، و تکه پاره‌ها و اجزای جهان جدید را که به حساب نیامده اند پیش چشم هویدا کند، نشانه تمثیلی از این نظر می‌تواند پدیدارشناسی چیزهایی باشد که سنت و مدرنیته در همدستی هم سرکوب می‌کنند. تمثیل یک گشودگی به روی دیگری است. با خیره شدن در ویرانه‌ها تلاش می‌کند چیزهای از یاد رفته را در آن به خاطر بیاورد. بنابراین منتقد مال‌خولیایی در ویرانه‌های تاریخی تصویر و صداها را از یاد رفته را می‌جوید.^{۱۵}

۱۰. بنیامین، عروسک و کوتوله، مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ، ۹۸.

11. Buck-morss, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, 170.

12. Selmon, *Post-Colonial Allegory and the Transformation of History*, 2.

14. Historicism.

15. Whitman, *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*, 448.

15. Brent, *Walter Benjamin, religion and aesthetics: rethinking religion through the arts*, 75.

زنان به مثابه یکی از ساحات نادیده، سرکوب شده و خاموش سنت، در تجربه مدرنیته به عرصه های عمومی کشیده شدند و صدا و تصویری از آن خود در میدان چنین تجربه ای یافتند. روند کالایی شدن و سودانگاری سرمایه تلاش داشت بت وارگی کالاها را با جذابیت های زنانه جدید تکمیل کند و صدا و تصویر ایشان را در خدمت بازتولید خود به کار بگیرد. از سوی دیگر تمثیلی شدن کالاها و زنان در پشت اغواگری و بت وارگی مورد نظر سرمایه داری، در خوانش بنیامینی نشانه ای به تباهی و ویرانی آن بود. اتفاقاً در تجربه برخی از نخستین سیاحان ایرانی شهر فرنگ در دوره قاجار شاهد چنین فهمی از تجربه تجدد هستیم. برخی از ایشان گرفتار اغوای چنین بت وارگی هایی شدند. پیش زمینه های کشف المحجوبی در فرهنگ ایرانی با مشاهده تجربه ظهور جسمانی و اروتیکی زن در فضاهای عمومی در ذهن سیاحان از یک سو به تمثیلی از گناه و تباهی و ویرانی تعبیر شد و از سوی دیگر به تمثیل هایی از بهشت های زمینی و این جهانی تبدیل شد. چنین خوانش متناقض و متضادی از تمثیل زنانه تا مدت ها هم چنان یکی از مهمترین عناصر سیاست و فرهنگ ما در تجربه تجدد بود.

تحلیل و یافته ها

نخستین رویاروی های جهان معنایی انسان ایرانی با مدرنیته غربی مقارن با تاریخ مدرنیته پدید آمد و یکی از مهمترین میدان های این مواجهه، ظهور و بروز تجربه زنانه و تمثیلی شدن آن در تجدد غربی بود. این رخداد را می توانیم مواجهه کشف المحجوب^{۱۶} در فرهنگ سنتی ما با کشف حجاب در تجربه مدرنیته غربی بنامیم! "کشف المحجوب" در فرهنگ سنتی ما دیدن جهان و تجربه این جهان در پرده ای از پندار و تلاش برای فرارفتن از قید و بندها و پدیدارها به سمت دریافت خالص و درستی از معنای نهان شده در پشت آنهاست. در روش و بینش کشف المحجوب، جهان مادی، ظاهری و پدیداری چونان نگاه افلاطونی و نوافلاطونی سایه ای از حقیقت و صورتی است که معنا در پس و پشت آن پنهان است. کشف المحجوب با بی ارزش شمردن این سایه و صورت، در پی آن است که اصل و حقیقت را آشکار کند. ابوالحسن علی جلابی هجویری که به عنوان یکی از پیشگامان و شارحان اندیشه عرفانی و نویسنده کتاب مهم "کشف المحجوب" شناخته می شود در مقدمه کتاب خود می گوید: «پس خداوند-تعالی- این عالم را در محل حجاب بداشته است، تا طبایع هر یک در عالم خود به فرمان وی، طمأنینت یافته اند، تا آدمی در مظله غفلت به هستی خود محجوب گشته است و در محل خصوصیت به حجاب خود معیوب گشته. پس این حجاب، وی را در عالم مزاجش افتاده است. به تعلق طبایع بدو، و به تصرف ثقل اندر او، تا لاجرم به جهلی بسنده کار شده است، مر حجاب خود را از حق به جان خریدار آمده، از آن چه از جمال کشف بی خیر است، و...»^{۱۷}.

هجویری در ادامه می گوید سِرِّ حق از این مردمان پوشیده مانده و ایشان متابع نفس اماره گشته اند که این حجاب اعظم است و منبع سوء و شرّ. "کشف المحجوب" عالم را عرصه تجلی معنا (ظاهری و باطنی) می دید و در این میان، تجربه این جهانی را صورت و پنداری می دانست که ممکن بود با غرق شدن در آن معنای اصیل و حقیقی را از کف بنهیم. زن در منطق معنایی "کشف المحجوب" چونان نشانه و پدیداری متناقض و سردرگم کننده ظاهر می شد و بسیاری عرفا، صوفیه، فقها و متشرعین را به مواجهه

۱۶. نیروی کشف المحجوب، ظاهر را حجاب باطن و کشف باطن (یا همان محجوب) را در گرو کنار زدن این حجاب می داند. هانری کربن با پیوند زدن این "کشف المحجوب" به روش های پدیدار شناسانه امروز، کوشیده است تا این نگاه سوم به "مغرب آسمانی" را به زبانی در خور درک و فهم انسان امروز تعلیم دهد (کربن، ۱۳۸۷: ۶۸). هانری کربن این روش را از آن رو به پدیدارشناسی نزدیک می دانست که تلاش دارد از پدیدار گذر کرده و ذات معنایی در پشت آن را کشف و فهم کند» (کربن، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

۱۷. هجویری، کشف المحجوب، ۱۲.

با هم برمی‌انگیخت. از یک سو گروهی از عرفا و صوفیه، جمال و دلربایی آن را مقدمه‌ای برای فهم و درک جمال و جذابیّت الهی قلمداد کرده‌اند. در نگاه اینان زیبایی جسمانی زن به دلیل آشوبی که در دل مرد ایجاد می‌کرد ناگزیر او را متوجه زیبایی مطلق و جمال الهی می‌نمود. از این نظر زن واسطه‌ای بود که زیبایی و جمال الهی در آن تجلی می‌کرد: «البته این مزیت زن که "مظهر جمال و لطف خداست ناشی از خصایص روحانی (و نه جسمانی) اوست؛ به بیانی دیگر، زن، خالق است، و چون در مرد، عشق و محبت می‌آفریند و شوق دیدار لقای خداوند بر می‌انگیزد و او را عاشق و واله پروردگار و طالب وصال معشوق الهی می‌کند».^{۱۸} و گروهی دیگر آن را (زن را) گمراه‌کننده و غفلت‌انگیز دانسته‌اند که می‌بایست پوشیده و کنار گذاشته شود. آن را چونان حجابی دانسته‌اند که جلوی فهم و درک عشق الهی را می‌گیرد، غفلت می‌آورد و گناه می‌پراکند. طرفداران این خوانش دوم بعدها با نزدیکی به فقها و متشرعین، اندک اندک جسمانیت و بدن زنانه را چالش بزرگی دانستند و بر پوشاندن آن تاکید کردند. در این قرائت "کشف المحجوب" نمی‌توانست تحقق پیدا کند مگر در تقابلی سفت و سخت با کشف حجاب: «چهارم منکری که از این اقسام (ربا، خوردن مال یتیم، منع زکات و بیهوده گویی در مساجد) شنیع‌تر و فاحش‌تر است و فتنه آن در میان خلق بیشتر و بدتر است، کشف حجاب نا حرم الله است. یعنی بی‌ستری زنان، خاص و عام را در آن هیچ عذر و رخصتی نیست».^{۱۹}

در مواجهه نخستین ایرانیان به تجربه مدرنیته غربی ما شاهد هردو تفسیر و شکل‌گیری هردو معنا هستیم. از یک سو برخی از نخستین سیاحیان ایرانی تمثیل زنانه در تجربه مدرنیته غربی را امری گناه‌بار و تباه‌دیده و در نکوهش آن به پیش زمینه‌های کشف المحجوبی خود نظر داشته‌اند. از سوی دیگر گروهی آن را نشانه تحقق بهشت‌های زمینی در نظر گرفته‌اند. میرزا فتاح خان گرمودی^{۲۰} به عنوان یکی از نخستین سیاحان در دوره محمد شاه، در قسمتی از سفرنامه با عنوان "شب نامه"، تجربه اجتماعی شهر فرنگ را از منظر تمثیل زنانه بازخوانی می‌کند: «در این ممالک عموماً زن و دختر بی‌تبان و چادرند... همیشه به لهو و لعب معتادند و از رنج و تعب آزاد، در اجرای عرض حریف دائماً جسورند و شب و روز با زمره بوالهوس مانوسند و بیک باره از کفّ نفس و ناموس مایوس... از شیوه عصمت و مستوی بس عاریند و از دام عفت به آزادی رسته‌اند».^{۲۰}

میرزا فتاح با نکوهش معصیت‌آلود و هوسناک تجربه زن‌فرنگی در خلوت، رو سوی جلوت و فضاهای اجتماعی می‌کند و از آن نیز تصویری آغشته و تباه بدست می‌دهد: «خلاصه اغلب اوقات زنان رعنا و دختران زیبا با مردان و امردان بیگانه متحد و یگانه بوده... دمی در کوچه و بازار و باغچه و گلزار و صحرا و سبزه زار با حریفان هوشیار و اوانی در میدان و دکان و... شادمان و خندان بوده سیاحت می‌کنند و همراز و همداستان لذت می‌برند و صحبت می‌نمایند و راه می‌روند و روزگار می‌گذرانند».^{۲۱} میرزا فتاح در سفرنامه اش فرنگی‌ها را "به تمامی اوصاف ذمیمه، کردارهای زشت" توصیف می‌کند و ایشان را از دین و آیین بری می‌داند.^{۲۲}

در بیشتر قسمت‌های شب نامه، میرزا فتاح خان برای اثبات مدعای خود یعنی تباه و اهریمنی بودن تجدد غربی، به ذکر حکایاتی از پرده‌داری و گناهکاری مردمان این جوامع می‌پردازد و تصاویر بی‌پرده‌ای از روابط زن و مرد ایشان بدست می‌دهد

۱۸. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۵۹.

۱۹. بخاری، منهاج الطالبین و مسالک الصادقین، ۲۹۱ و ۲۹۰.

۲۰. گرمارودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا، ۹۵۱.

۲۱. گرمارودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا، ۹۵۱ و ۹۵۳.

۲۲. گرمارودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا، ۹۶۱.

که معلوم نیست زاینده تخیل اوست یا مبتنی بر تجربه ای واقعی روایت می شود. گروهی دیگر از سیاحیان به وجه جمال شناسانه تمثیل زنانه در تجربه مدرنیته غربی توجه کرده و آن را با پیش تصویر فرهنگی خود در عرفان و تصوف مطابق یافتند. برای اینان تجربه ظهور بروز زنانگی، تجربه ای اغواگر و جذاب و یادآور بهشت های آسمانی و وعده فردوس برین بود که زن را به تمثیل مهمی مبدل کرده و او را به عرصه منازعات سیاسی و هویتی کشاند.^{۲۳}

بدین ترتیب در فضاهاى مدرنیته غربی تمثیلی زنانه ظهور یافت که بیش از هر چیز رویاها و آرزوهای بهشت های الاهیاتی را در اذهان ایرانیان زنده می کرد.^{۲۴} این رویایی شدن و آرزومندی گاهی برای برخی از سیاحان و سفیران ایران گران بار می شد و ایشان را از ماموریت های خود غافل می کرد. یکی از ایشان میرزا ابوالحسن خان شیرازی^{۲۵} معروف به ایلچی بود که نگاه اش به "دخترانِ سیمین پیکرِ روس و انگلیس" چشم و زبان او را در خصوص منافع ملی بست و خسارت و خیانت فراوان پدید آورد. حیرت نامه او می آورد: «عشق ایلچی به یک دختر تا به جایی رسید که او زلی (سفیرانگلیس در ایران) به وی گفت که باید شور آن دختر را از سر بدر کنی، و وزیر بیرونه جات "انگلیس به وی یادآوری کرد که باید "عشق لیدی شما را از سر بیرون رود و مهمات دوستی (میان ایران و انگلیس) را محکم نموده به ایران مراجعت کنی».^{۲۶}

از این نظر نخستین سیاحان و گردشگران ایرانی به غرب، گویی برای نخستین بار تحقق پس تصویر بهشت های آسمانی را در شهرهای اروپایی پیدا می کردند و یکی از اصلی ترین نشانه های این امر کالبد زنده زنانه بود: «از جوانب دیگر آن میدان جمعی تماشاچیان از زنان ماه روی و جوانان خوب روی به تماشای گلگشت آن میدان مشغول بودند... در هر جایی به تماشایی سرخوش، بز می آراسته، حلقه های صحبت در سبزه زاری بسته بودند. غریب تر آنکه در آن محل آهوان خوش خط و خالی در جولان... فی الحقیقه صحرائی است وسیع و دلکش و فضایی است نزهت فزا و نزهتگاهی چون بزم می خواران روح بخش».^{۲۶}

شهرهای غربی در نظر عده ای از سیاحان ایرانی، تمثیلی از رفاه و رستگاری زمینی بودند و مظاهر آبادانی و آسایش و عیش و لذت های مادی آن، در پیش زمینه های تصویری اسطوره های ایرانیان، قرینه هایی برای خود داشت. و همین بود که غرب را در چشم ایرانیان به شهر فرنگی افسونگر و جذاب مبدل می کرد. این نخستین برخوردها سوای از شب نامه میرزا فتح که آن هم به روایتی در پاسخی طعنه آمیز به نویسنده انگلیسی بدگویی نوشته شده بود^{۲۷}، گویی هنوز تصویر غرب را از دریچه وجدانی گناه آلوده نمی دید. آنجا بهشتی بود که با الهام از بهشت های برین الاهیات، روی زمین تحقق پیدا کرده بود: «سیاحان فارسی زبان، آمیزش زن و مرد فرنگی در فضای همگانی را چشمگیر یافتند و به تفصیل به شرح و گزارش آن پرداختند. در این گزارش ها مسافران توجه خاصی به هم گامی و هم سخنی زنان و مردان در باغستان ها و گلستان های عمومی داشتند. در وطن مسافران آمیزش زن بی حجاب در بیرون با مردی نامحرم نشان بدکاره بودن زن، رواج بی بند و باری، و علت فروپاشی نظام اخلاقی حاکم پنداشته می شد.

23. Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran, Orientalism, Occidentalism and Historiography*, 54.

۲۴. البته میرزا ابوالحسن خان ایلچی با آن همه تجربه عیش و عشرت علمی و نظری، گهگاه که در تجربه اجتماعی تجدید غربی قرار می گرفت به پیش زمینه های الاهیات گناه بار خود باز می گشت، گفتار کشف المحجوبی اختیار کرده و در نقش عارفی کامل و صوفی وارسته ای از دار فانی دنیا و نشانه های غفلت زمینی آن یعنی زنان ظاهر می شد (ایلچی: ۲۴۴).

۲۵. حائری، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ۲۸۱.

۲۶. ایلچی، حیرت نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، ۱۴۴ و ۱۴۳.

۲۷. به نظر می رسد میرزا فتح خان گرمودی شب نامه را در پاسخ به سفرنامه "جیمز بیللی فریزر" و به قول خودش در پاسخ به «قلح و توبیخ و هرزگی اودرباره ایرانیان» نوشته است، رجوع شود به سفرنامه میرزا فتح، ۱۳۴۷: ۹۶۲.

اما سیاحان در نخستین برخوردها، آمیزش زن و مرد در آشکارا نه نشان فاحشگی و بدکارگی بلکه رسم و عرف خاص فرنگ شناختند».^{۲۸}

اما کدام پیش زمینه‌های فرهنگی در ما وجود داشت که این قرینه تصویری را به جغرافیای مقدس و نامقدس، رستگاری و گناه پیوند می‌زند؟ پاسخ همان گونه که گفتیم در "کشف‌المحجوب" نهفته است. کشف‌المحجوب آنگونه که در فرهنگ‌نمادین و عرفانی مان سراغ داریم، حرکت به سمت راز و رمزی نمادین است که در نخستین گام، چشم و گوش از پدیدارها و قوه حس آدمی برمی‌گیرد و دل را به قوه خیالی مُنَزَه می‌دوزد. عالم محسوس، ماده‌زدایی می‌شود و آنگاه تعالی می‌یابد. نخستین مواجهه ایرانیان با "فرنگ" از چنین گفتاری تأثیر می‌پذیرفت. سال‌ها پیش از سفرنامه نویسان و سیاحان دوره قاجار، کشف‌حجاب در فرهنگ عرفانی ما اضطرابی برمی‌انگیخت که برای رهایی از آن چاره‌ای جز کشف‌المحجوب نبود. "ابن عربی" به عنوان بنیان‌گذار عرفان نظری، در نقطه شروع مکاشفات خویش در "فتوحات‌المکیه" تأکیدی شبیه به آن دارد. جایی که او با دخترِ دوشیزه، لطیف پوست، لاغرشمک، باریک اندام "مکین‌الدین ابوشجاع، ظاهر بن رستم ابن ابی رجاء اصفهانی" مواجه می‌شود، کشف‌اندام و زینت او: «مایه سرورِ محفلیان بود و اسبابِ حیرتِ بینندگان. نامش نظام و لقبش عینُ الشمس و البهاء (چشمه نور و جمال) بود. از زنان عالم و عابد، معتکف و زاهد، پیشوایِ حرمین و پرورده بلد امین اعظم بود. چشمانی فریبا و اندامی نازک و زیبا داشت».^{۲۹} این کشف‌حجاب در نظریه عرفانی ابن عربی، مقدمه‌ای به عالم ماورا و مکاشفه صورتِ مثالی "سوفیای جاودان" می‌شود: «این همان مقطع سرنوشت سازی است که در آن سوفیا همچنان عاشقِ خویش را به اوجی رفیع و در عین حال پرتب و تاب بار می‌دهد».^{۳۰} آنچه ابن عربی از آن سخن می‌گوید، یعنی قوه خیال از حس می‌آغازد و اما به نفع حس زدایی و نفعی صورت اوج می‌گیرد: «صورتِ حسی جسمانی، وسیله است و سبب و همچون پلی است که باید از آن گذشت. این صورت، حتی گاه مزاحم است و مانع و عایق. یعنی گاه مشاهده مستقیم در عالم مثال مطلق، آن قدر قوی است و عاشق چنان در وجود ماورا و لانه‌های مستغرق که حضور صورتِ مادی حسی، مانع مشاهده بی واسطه وی می‌شود و حتی او را به این عالم خاکی باز می‌گرداند».^{۳۱}

بدین ترتیب، هم تمثیل‌های عرفانی و اشرافی از ناخودآگاه اساطیری و عرفانی بیرون می‌زد و در برابر آنچه نخستین سیاحان از غرب می‌دیدند قرینه‌هایی در جهان واقعی می‌جست: «بسیاری از سیاحان در گزارش‌های هوسناک خود از ارتباط آشکار زنان و مردان فرنگ، هم چون داستان "شیخ صنعان" و "زن رومی"، چشم یافت‌های خود را رویایی جلوه دادند: "اینکه می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟" با رویایی و باور نکردنی بر نمودن چشم یافت‌های خویش، سیاحان فاصله‌ای بین بیداری و خواب، عمل آگاهانه و ناآگاهانه، داز السلام و دازالکفر ایجاد کردند».^{۳۲}

نمونه برجسته چنین مواجهه‌ای را می‌توان در سفرنامه دیگر "میرزا ابوالحسن خان ایلچی" به روسیه با عنوان "دلیل السفراء" بازخوانی کرد. در سرتاسر این گزارش، آهنگ حیرتی توأم با حسرت به گوش می‌رسد. نویسنده سفرنامه به خوبی این بازی قدرتمند میل و منع را روایت می‌کند. سیاحانی چون او بیش از مواجهه‌ای عمیق با تجربه جدید که از هر کارگزار سیاسی انتظار می‌رود،

۲۸. توکلی طرقي، تجدد بومي و بازانديشي در تاريخ، ۱۴۰.

۲۹. ابن عربی، فتوحات مکيه، ترجمه محمد خواجهی، ۲۲۲.

۳۰. کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، ۲۳۱.

۳۱. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۴۱ و ۲۴۲.

۳۲. توکلی طرقي، تجدد بومي و بازانديشي در تاريخ، ۱۴۲.

بازهم گویی در دوگانه میل و منع، گناه آلودی و منزه بودن گرفتارند، آنان در فکر خود غرب را با چنین دوگانه‌هایی از شرق جدا می‌کردند.

"سفرنامه ایلچی" به روسیه کهن‌الگوی ابژه زنانه میل و مازاد میل در فرهنگ و اسطوره‌های ما را آرام آرام بیدار می‌کند و دلالت‌های نمادین تازه‌ای برای آن در جهان جدید می‌جوید و می‌یابد. "صاحب ایلچی" در سفرنامه‌اش، شکوه فضای اجتماعی را بیشتر جاها با زنان توصیف می‌کند، برای او قابل باور نیست که ابژه‌های میل اندرونی اینک در کانون معاشرت فضاهای مدرن قرار دارند و تصویر تجربه مدرن را با خود حمل می‌کنند و در دیگر فضاها منعکس می‌نمایند: «داخل اطاق بزرگی شدیم که مجلس رقص بود، در آنجا به قدر یکصد نفر زن و دختران بزرگان، بروی صندلی‌ها نشسته بودند و سر و بر و دوش و آغوش خود را به گل‌های غریب و مروارید و الماس زینت کرده بودند، ساز و نوا می‌نواختند. مردان آنها نزد زنان آمده، هر یک دست یکی را می‌گرفتند و رقص می‌کردند. و در بین رقص هرکس را که با کسی میل صحبت بود وعده و نوید به هم می‌دادند...»^{۳۳}

این پیروزی فاتحان تازه‌ای بود که سرمایه را در طبقه‌ای تازه سنگربندی و به واسطه آن، رقیبان را از میدان به در می‌کردند. سرمایه در مسیر پیروزی خود بیش از هر چیز از فضاهای شهری، کالاها و خصوصاً زنان بهره می‌برد. اغواگری این فرآورده‌های تازه، حالا جایگزین‌های مناسبی برای افسون‌ها و اسطوره‌های گذشته بودند، بی دلیل نبود که به روایتی، "ماژور تالبوت" با دخترکی پانزده ساله و موطلائی، هوش از سر شاه شهوت‌پرست قاجار می‌برد و به واسطه طنز او، رضایت شاه را برای قرارداد تباکو جلب می‌کند. این افسون زمینی تازه به تدریج جایگزین افسون‌زدایی سرمایه‌داری متقدم می‌شد: «زنان در مقام خریدار و فروشنده، نقش بااهمیتی داشتند. این زنان بودند که مستمراً در چانه زنی با فروشگاه‌ها پس از خیره شدن در تالو نمایش‌های فروشگاه‌ها گرفتار می‌شدند. فروشگاه‌ها آرزوهای جدیدی را در تن کم‌بینه زنان بیدار می‌کردند، فروشگاه‌ها اغوای بی پایانی بودند که زنان در مقابل آن تسلیم می‌شدند و در وهله اول به خریدهایی برای خانه و سپس به عشوگری ترغیب می‌شدند و در نهایت خودشان به مصرف کامگیری می‌رسیدند. فروشگاه‌ها با افزایش ده برابری فروش و ایجاد خوشگذرانی‌های دموکراتیک، بنگاه‌هاستاک مخارج و غارت خانوارها بودند و دست در دست آخرین زیاده روی‌های مد، به شکل فزاینده‌ای هزینه ساز شدند...» «زنان را دریاب تا جهان را بفروشی»^{۳۴}

صاحب ایلچی در تقارن با اغوای زنانه فضاهای مدرن، تصاویری در ناخودآگاه خود داشت. به توصیف او از تجربه‌های مدرن در سفرنامه ایلچی شبیه با توصیف‌های عیش و عشرت شاهانه بهرام‌گور در "هفت پیگر" و "هفت گنبد" و "قصه‌های هزار و یک شب" و... است. نویسنده سفرنامه، بیش از تجربه واقعی، گویی به گفتاری مجهز است که درباره کهن‌الگوی کامل و بی نقص معشوق در اندرونی‌های فرهنگ ما سال‌ها سخن‌سرایی کرده است: «در اطاق وسیعی رفته، نشستیم و در آنجا ملاحظه شد که بقدر یکصد و پنجاه نفر زنان و دختران در یک سمت بر روی صندلی‌ها نشسته از فرق سر تا حد پستان نمایان و سایر بدن پوشیده لباس پرنیان، ساعد خود را تا حد بازو دست کش سفید کشیده بازوی آنها باز، دست ایشان در عاشق‌گویی دراز. و همگی خود را به عطر مشک و عنبر آمیخته، آغاز جلوه‌گری نمودند»^{۳۵}.

۳۳. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۷۹.

۳۴. هاروی، پاریس پایتخت مدرنیته، ۲۹۵ و ۲۹۶.

۳۵. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۷۳.

در جای جای سفرنامه ایلچی، باغ‌های ایرانی هم به مثابه کهن‌الگوی فضایی از میل و عیش در فرهنگ ما با تجربه مدرن انطباق پیدا می‌کند و جلوه برتر خود را آنجا می‌یابد. برای نخستین‌بار سفیران ایران به فرنگ، باغ‌های غربی، تجربه‌ای زمینی از بهشت بودند که بر خلاف نگاه کشف‌المحجوب عرفانی، اغوای تصاویر را با حیرت راز و رمزها و نمادها جایگزین می‌کردند. در مقام مقایسه با کاخ باغهای ایرانی که حریم امن قدرت و سیاست شرقی بودند و ناتوانان تاریخ را تنها از نردبان خیال و زبان (عرفان) به آن راه بود، فضای شهری مدرن، تجربه‌ای واقعی، حیرت‌انگیز و درعین حال اغواگر بود. خصوصاً آنکه عیش و عشرت انحصاری بهرام‌گور و تجربه سرمستی زودگذر خیامی را به تجربه‌ای اجتماعی و تکرار شونده پیوند می‌زد و از این نظر، قدرت تقدیرگونه مدرن را در بهره برداری از قوانین طبیعی و جنبه‌های زیستی زندگی انسانی و اغوای او نشان می‌داد: «مردم شهر پتربورخ، اغلب بلکه همگی آنها از اعزه و اعیان و غیر آن از زن و مرد به این باغ آمده، چندی توقف می‌نمایند. و شبها و روزها در آنجا در هر گوشه و کنار به عیش و عشرت مشغول می‌باشند».^{۳۶}

در اینجا تصاویر ساخته و پرداخته دنیای جدید، ضرورت‌ها و پیش‌زمینه‌های تجربه مدرن خود را با درخشش نور تندش از خاطر بیننده محو می‌کنند، به جای آن، این پیش‌کردارهای فرهنگی و اساطیری ما هستند که تصاویر خیالین خود را به انطباق با دنیای مدرن فرامی‌خوانند. خیال و خاطره باغهای ایرانی (که در حقیقت تصویری از باغهای بهشتی بود) در نخستین مواجهه ایرانیان با تمدن مدرن غرب، گویی دوباره از خواب تاریخ بیدار می‌شد و از همگانی شدن تصاویر محدود و محصور بهشت حیرت می‌کرد، این بهشتی بی‌مزد و منت به نظر می‌رسید که به نظر بی‌هیچ بها و بهانه‌ای بدست آمده و روی زمین تحقق پیدا کرده بود. بدین ترتیب ایرانیان عهد قاجار در پیش‌زمینه‌های خیالی و زبانی خود، تصویر و تمثیل و نماد برای توصیف تجربه تجدد کم‌نداشتند: «به علت بهشت آسایی فرنگ در خیال سیاحان بود که آن‌ها اغلب از تشبیهات و استعاراتی چون "حور و ش"، "حور پیکر"، "حور تمثال" و "پری شمایل" برای توصیف زنان فرنگ استفاده می‌کردند. تشبیه فرنگستان به بهشت، استعاره‌ای رایج در سفرنامه‌های فارسی بود. زنان "حور پیکر" وجه اصلی همانندی باغ جنت و پارکهای فرنگستان بود. رضا قلی میرزا در توصیف باغی چون باغ بهشت آراسته "نوشت که در آنجا "آتش بازی‌ها و چراغانها" بوده و "دختران ماه سیمای حورلقا" گرد آمده بودند».

۳۷

به باور بنیامین، سرمایه داری قرن "هجدهم" و "نوزدهم" سوژه‌های خود را آرام آرام از مسیر تولید به افسون مصرف کالا و اغوای میل می‌انداخت. طبقه‌ای (بورژوازی) را به مقصود دیده شدن می‌آراست و طبقه دیگری (طبقه کارگر) را به مقصد دیدن به تکاپو می‌انداخت. زن در این میان نشانه مشترکی بود که دیده شدن و دیدن را یکجا جمع می‌کرد. تمثیل اغواگریانه زنان اینجا با بت‌وارگی کالا یکی می‌شد و در خدمت سرمایه داری نوظهور قرار می‌گرفت. بنیامین در پروژه پاساژها تمثیل زنانه در فضاهای جدید را به همین منظور مورد توجه قرار داده آن را زیر سیطره بت‌وارگی کالایی مارکس تفسیر می‌کند، جایی که سرمایه و سرمایه داری همه چیز حتی جسم زنان را نیز به کالایی قابل فروش مبدل می‌کند: «تحت سلطه فتیش کالا. جذابیت جنسی زن کم و بیش با جذابیت کالا رنگ آمیزی شده است... تبلیغات مدرن از زاویه‌ای دیگر نشان می‌دهد که تا چه حد می‌توان جاذبه‌های

۳۶. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۱۲۹.

۳۷. توکلی طرقي، تجدد بومي و بازانديشي در تاريخ، ۱۴۲.

زنان و کالاها را با هم ادغام کرد. جنسیتی که در زمان‌های گذشته - در سطح اجتماعی - از طریق خیال پردازی در خصوص آینده نیروهای مولد تحریک می‌شد اکنون از طریق خیال پردازی قدرت سرمایه بسیج می‌شوند».^{۳۸}

کافی است که باز هم قسمتی از داستان را از اُفقِ تجربه تاریخیِ مدرن روایت کنیم، تا فراگیر شدنِ بازیِ دیدن و دیده شدن در سرمایه داریِ متقدم را بشود بهتر فهمید. مدرنیته به تصاویر و تمثیل‌هایی رو آورده بود که پیش زمینه‌هایی حد خورده و محدود شده‌اش در اندرونی‌های اساطیریِ فرهنگ ما انباشت بود و اینک در افسون‌های مدرن به نمادهایی ماورایِ تصاویر و تمثیل‌ها مبدل می‌شد. زنان پارسی در قرن نوزدهم تشویق می‌شدند که در سالن‌های نمایش و موسیقی حضور پیدا کنند، مد روز باشند و آداب معاشرت یاد بگیرند. زنان در کانون توجه و دید قرار گرفتند و هرچیز زیبایی با زیبایی ایشان سنجیده می‌شد. همه جا «در بلوارها، بلوارها، پارک‌ها، مجالسِ رقص، مغازه‌ها و تاترها و سالن‌هایی که پاریس به خاطر آن مشهور بود» زنان را می‌شد دید. بنابراین ایشان در کنار کالاها قرار گرفتند و جذابیت بصری آنها را افزایش دادند.^{۳۹}

تصویر کالایی شده زنان در تجربه تجدد غربی که بنیامین در پروژه پاساژها از آن می‌گوید در تجربه نخستین سیاحان ایرانی در غرب به شکل تمثیل‌هایی جهانی / بهشتی فهمیده می‌شود. به نظر می‌رسد که فهم کشف‌المحجوبی در فرهنگ ما در چنین خوانش پدیدارشناسانه‌ای بی‌تاثیر نیست. در این دوشکل مواجه تمثیلِ زنانه و اغوای فضاها و کالایی که سرمایه داری ساخته و پرداخته بود از یک سو یادآور وجهی از رستگاری این جهانی و زمینی می‌شد که الگوی اصلی خود را از بهشت‌های برین می‌گرفت و در سوی دیگر نه کالاها و نه فضاها سرمایه داری، که زنان و ظهور و بروز اجتماعی ایشان در فضاها مدرن تمثیلی بر تباهی گناه آلود و شرورانه غرب به حساب می‌آمد.

نتیجه

یکی از اصلی‌ترین مواجهاتِ نخستین سیاحان ایرانی با تجربه مدرنیته در نسبت با زنان شکل می‌گرفت. نخستین سیاحان ایرانی ظهور و بروز زنان در فضاها اجتماعی شهرهای غربی را با شگفتی نظاره می‌کردند. در مواجهه با چنین رخدادی ایشان تلاش کردند تا درکی از این امرِ غریب و بی‌سابقه در ذهن خود بدست دهند. عده از ایشان این در هم آمیزی زنان با مردان در فضاها عمومی را به دیده امری گناه بار و شرم آور نگریسته و با بهره از گفتارِ کشف‌المحجوب، به نفی آن پرداختند. از نظر این گروه چنین چیزی نادیده گرفتنِ آیین و ناموس و درهمان حال بی‌عفتی و بی‌عصمتی بود. یک شاخه از پیروان کشف‌المحجوب در فرهنگ ما بدین سان یکی از مهمترین موانع رستگاری و نجات از غفلت و تاریکی این جهانی را تمثیلِ زنانه می‌دیدند. اما در سوی دیگر تجربه سیاحان، به نظر زنان غربی اینک تمثیلی از بهشت‌های برین اما روی زمین بودند. ایشان شبیه گروهی از طرفداران عرفان و تصوف جسمانیّتِ زمینی و اینجهانی زن را چونان امکانی برای رفتن به فراسوی دلمشغولی‌های این جهانی می‌دانستند و به هیچ وجه آن را نفی نمی‌کردند. این دسته از سیاحان ایرانی شهر غربی، فضاها، کالاها و زنان آن را تجسمی از بهشت‌های موعود می‌دیدند و با گفتاری جمال‌شناسانه از آن می‌گفتند. در جمع بندی نهایی می‌توان گفت که نخستین مواجهه ایرانیان با تجدد غربی به این ترتیب در دوگانه خیر و شر، بهشت و جهنم، مقدس و نامقدس گرفتار بود و همین یکی از مهمترین موانع شناخت دقیق و درست از ماهیت تجربه مدرنیته غربی و فراورده بزرگ آن یعنی سرمایه داری بود. شرم از شُکوه ظاهری غربی و مرکزیتِ جذابیت

38. Benjamin, *The Arcades Project*, 344.

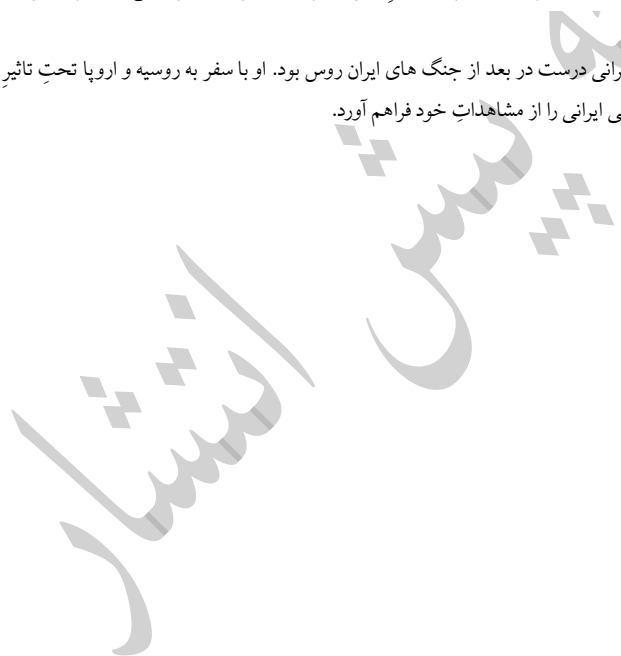
39. Pusca, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change*, 149 & 150.

های زنانه آن که چشم را خیره می‌کرد و احساس گناه از سُروِر آن که در تقابل با رستگاری و پاکی بود تا سال‌ها بعد مدرنیته ایرانی را به خود مشغول ساخته بود. از سوی دیگر با تحلیل نقادانه بنیامین از پیش تاریخ و تاریخ مدرنیته و سرمایه‌داری خوانش تمثیلی از آن در برابر جنبه‌های اغواگریانه، نمادین و راز آمیزش، می‌تواند بسیاری از زوایای ناپیدای نگاه سیاحان ایرانی آن روزگار و چه بسا امروز را پیش روی ما آشکار می‌کند.

^۱ والتر بنیامین فیلسوف، مترجم و منتقد ادبی آلمانی که با اعضای مکتب فرانکفورت قرابت فکری و آینی داشت. او صاحب رویکردی نو در تحلیل تاریخی بود و در اندیشه‌های خود از الاهیات مسیحی و یهودی هم بهره می‌برد. بنیامین برخلاف فیلسوفان تاریخی مرسوم، مخالف ایده نولوژی تاریخی پیشرفت بود و بیشتر بر راز در خود مانده گذشته‌ها تاکید می‌کرد. از نظر او شنیدن صدای رو به خاموشی گذشته وظیفه و رسالت مورخ راستین است.

^۲ میرزا فتاح خان گرمودی از سفیران ایران به فرنگ بود. او در زمان محمد شاه قاجار (سال ۱۲۵۴ قمری یا ۱۲۱۷ هجری شمسی) به نیابت حسین خان آجودان باشی جهت مأموریت سیاسی عازم دولتهای سه‌گانه اطریش، فرانسه و انگلستان گردید. از سیرو سیاحت خود سفرنامه‌ای نوشت و توصیفی از تغییر و تحولات فرنگ بدست داد.

^۳ میرزا ابوالحسن خان ایلچی به عنوان یکی از نخستین سفیران ایرانی درست در بعد از جنگ‌های ایران روس بود. او با سفر به روسیه و اروپا تحت تاثیر پیشرفت‌های دول معظم آن روزگار قرار گرفت و اولین نمونه‌های سفرنامه نویسی ایرانی را از مشاهدات خود فراهم آورد.



فهرست منابع

- ابن عربی. محی الدین. فتوحاتِ مکیه. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولا، ۱۳۸۵.
- ایلچی. میرزا ابوالحسن خان. حیرت نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به کوشش حسن مرسل نند، تهران: موسسه رسا، ۱۳۶۳.
- ایگلتون. تری. والتربنیامین یا به سوی نقدی انقلابی. ترجمه مهدی امیرخانلو و محسن ملکی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۷.
- بخاری. سید محمد. منهاج الطالبین و مسالک الصادقین (۶۹۵-۷۲۸). تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴.
- بنیامین. والتر. عروسک و کوتوله، مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ. ترجمه: مراد فرهاد پور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- توکلی طرقي. محمد. تجدد بومی و بازاندیشی در تاریخ. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۱.
- ستاری. جلال. عشق صوفیانه. چاپ ششم. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- حائری. عبدالهادی. نخستین رویارویی های اندیشه گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- کربن. هانری. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: جامی، ۱۳۹۰.
- کربن. هانری. چشم اندازهای فلسفی معنوی: اسلام ایرانی. مقدمه. ترجمه انشالله رحمتی. جلد ۱. تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.
- کربن، هانری. چشم اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی. مقدمه. ترجمه انشالله رحمتی. جلد ۲. تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.
- کربن. هانری. ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا. بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۸۷.
- علوی شیرازی. میرزا محمد هادی. دلیل السفر، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به روسیه. تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷.
- گرمارودی. میرزا فتاح خان. سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا موسوم به: چهارفصل و دورساله دیگر بنام: شب نامه. سفرنامه ممسنی در زمان محمد شاه قاجار. به کوشش فتح الدین فتاحی. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۷.
- هاروی. دیوید. پاریس پایتخت مدرنیته. ترجمه عارف اقوامی مقدم. تهران: پژوهش، ۱۳۹۲.
- هجویری. ابوالحسن جلابی. کشف المحجوب، به کوشش دکتر محمد حسین تسییحی (رها). اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴.
- Benjamin. Walter. *The Arcades Project*. Translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. The Belknap press Harvard University Press Cambridge, 1999.
- Benjamin. Walter. *the Origin of German Tragic Drama*. London & New York, Verso, 2003.
- Brent. Plate, S. *Walter Benjamin, religion and aesthetics. rethinking religion through the arts*. London, 2005.
- Buck-morss. Susan. *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge. The MIT Press, 1989.
- Liu. Shu. *Walter Benjamin's Concept of Experience and His Literary Practice*. the University of California Davis, 2022.
- Pusca. Anca M. *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change*. Edited By Anca M. Pusca. Goldsmiths. University of London, 2010.
- Selmon, Stephen. *Post-Colonial Allegory and the Transformation of History*, 23(1):157-168. University of Alberta, Canada, 1988.

Tavakoli-Targhi. Mohamad. *Refashioning Iran, Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Palgrave MacMillan, 2001.

Whitman. Jon. *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*. Leiden: Brill, 2000.

نسخه پیش انتشار