



From Kashf al-Mahjüb to Kashf-i Hijāb (Removal of the Hijāb) (A Reflection on the Iranians' Symbolic Engagement with the Allegorical Aspect of Modernity)

Reza Javid

PhD Candidate, Cultural Sociology, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Dr. Hadi Nouri  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Email: h.k.noori@gmail.com

Dr. Mohammad Reza Gholami Shekarsarai 

Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Abstract

Modernity disrupted the minds and worldviews of the first Iranian travelers to the West, clashing with their symbolic perspective of culture up to that time. In such a context, modern subjects, spaces, and commodities stood out to the travelers to an extent that obscured the aims of their mission like a veil. The present study tries to answer this question: How did the clash between the symbolic and semantic system of Kashf al-Mahjüb in Iranian culture and the allegorical semantic system based on the unveiling of women, spaces, commodities, and modern experience in the West shape early Iranian travelers' perception of the West? This study employs Walter Benjamin's theory and methodology, aiming to study and analyze the early experiences of Iranians' traveling to *Farang* (as reflected in travelogues and other sources). It is concluded that the Iranian's first encounter with western modernity was entrapped in binary oppositions such as good and evil, heaven and hell, and sacred and profane. This was one of the major obstacles hindering an accurate and precise understanding of the nature of modernity and its central product, which is capitalism. A lingering sense of shame before the West's dazzling external magnificence and the central place of feminine allure, along with the sense of guilt over its corruption preoccupied Iranian modernity for many years to come.

Keywords: allegory, symbol, The Arcades projects, Benjamin, Kashf al-Mahjüb, modernity





سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۵۲ - ۱۳۳	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی ۷۰۶ x ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.91099.1351

از کشف المحجوب تا کشف حجاب (تأملی در مواجهه نمادین ایرانیان با سویه تمثیلی تجدد)

رضا جاوید

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

دکتر هادی نوری ^{ID} (نویسنده مسئول)

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

Email: h.k.noori@gmail.com

دکتر محمد رضا غلامی شکارسرای ^{ID}

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

چکیده

مدرنیته در ذهن و جهان‌بینی 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 برجسته می‌شد. تا جایی که چنان‌جا حجابی اهداف مأموریتشان را تحت تأثیر قرار داد. سؤال 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، کالاهای و تجربه مدرن در غرب چه تأثیری 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 شکوه ظاهری غربی و مرکزیت جذابیت‌های زنانه آنکه چشم را خیره می‌کرد و احساس گناه از سُروَر آنکه در تقابل با رستگاری و پاکی بود تا سال‌ها بعد مدرنیته ایرانی را به خود مشغول ساخته بود.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، نماد، پروژه پاساژها، بنیامین، کشف المحجوب، مدرنیته.

مقدمه

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^۲ 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 روش‌شناسی خود نقش تازه‌ای به تمثیل می‌داد. در اندیشه او تمثیل در برابر نماد قرار می‌گرفت. بنیامین در نقد رمانتیک‌ها، نقش نماد را تلاش برای آرمانی نشان دادن ویرانه‌های تاریخ می‌دید. این ایده‌آلیسم 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 دست‌رفته، به حاشیه رانده‌شده و سرکوب‌شده 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 به دست 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 روش‌شناسی خود را در کتاب سرچشمه نمایش سوزناک آلمانی مطرح کرد. او در این کتاب بر وجه نمادین آن برتری بخشید: «درحالی‌که در نماد بر ویرانی جامه‌ای ایده‌آل پوشانده می‌شود و چهره دگرگون‌شده طبیعت (در آن) به شکلی زودگذر در نور رستگاری هویدا می‌شود، در تمثیل مشاهده‌کننده (جستجوگر، مورخ) با صورت‌های بقراطی (جمع‌های مرگ) در تاریخ به مثابه چشم‌اندازی تثبیت‌شده و همیشگی مواجه می‌شود. هر چیزی درباره تاریخ از آغاز به‌گونه‌ای نابهنگام، غم‌انگیز و ناموفق در یک

۱. والتر بنیامین فیلسوف، مترجم و منتقد ادبی آلمانی که با اعضای مکتب فرانکفورت قرابت فکری و آیینی 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 ایدئولوژی تاریخی پیشرفت بود و بیشتر بر راز در خود مانده گذشته‌ها تأکید می‌کرد. از نظر او شنیدن صدای رو به خاموشی گذشته وظیفه و رسالت مورخ راستین است.

2. Walter Benjamin.

صورت - یا به عبارت بهتر در یک مجموعه مرگ نشان داده شده است».^۳

در روش‌شناسی تاریخی بنیامین، مرگ و ویرانی در تاریخ انباشت شده است و بی‌شمار شکست‌خوردگان، ستم‌دیدگان و فراموش‌شدگان در زیر تلنبار خود برجای گذاشته است، هرچند سرمایه‌داری در دوره مدرن با زرق‌وبرق و اغواگری خود قرار است آن را بپوشاند. از نظر بنیامین برای بودلر تجربه مدرنیته از پس جریان کالایی شدن، تجربه‌ای تمثیلی و در زمان و مکان و محصولاتی بود که سرمایه‌داری حاکم پدید می‌آورد.^۴

پاساژها از نظر بنیامین محل این اغواگری کالایی بودند، علاوه‌بر کالا در بسیاری شهرهای فرنگ، غذاها و نوشیدنی‌های خوشمزه در کنار تفریحات هوسناک تشویق می‌شد و همه چیز را سرگرم‌کننده 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 به غذاهای خوشمزه، نوشیدنی‌های کیفناک، ثروت بدون زحمت چرخ رولت و تئاترهای رقص‌دار وسوسه می‌شدند، و در اولین طبقه گالری‌ها، لذت جنسی با میزبانانی بهشتی از خانم‌های دارای لباس‌های شب به فروش می‌رفت. لدر دوره قاجار و با رواج سفرها به فرنگ، بسیاری از ایرانیان متوجه چنین رخدادی بودند اما از زاویه متفاوتی با نقد بنیامین از سرمایه‌داری به آن نگاه می‌کردند. این دگرگونی در شیوه دیدن جهان از سوی سیاحان ایرانی با نشانه‌ای زنانه رخ می‌داد که بیش از هر چیز در فضای عمومی و تجربه شهری فرنگ به چشم ایشان غریب می‌آمد. در این سفرها و با مشاهده تجربه شهرهای فرنگی و سوژه‌های مدرن آن خصوصاً زنان در فضاهای اجتماعی، به قول والتر بنیامین هاله نمادین حاکم بر سیاست و فرهنگ ما - که تا آن زمان در معرفت‌شناسی کشف‌المحجوب و مبتنی بر سیاست اندرونی بود - به چالش کشیده شد و شیوه تازه‌ای از بودن و تجربه در میدان دید ایشان قرار گرفت. این شیوه تازه بودن، زن را در وجهی تمثیلی می‌دید 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 سوژه‌های 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

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

4. Commodification.

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

6. Roulette.

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

8. Aura.

باور بنیامین تمثیل در تجربه مدرن با هاله نمادین و رازآمیز پیش از خود کرده بود. ابژه هاله‌مند مدام تاریخ خود را بازنویسی می‌کند تا رده‌های گذشته ناهمگن خود را طرد کند. پس رسالت سیاسی رهایی بخشیدن به ابژه در قالب بازگشودن ناخودآگاه آن در می‌آید - گشتن درون آن و یافتن خرده‌ریزهای ناهمگنی که ابژه نتوانسته است به طور کامل محوشان کند.^۹

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 شوک‌آور و ویران‌کننده بود. در اینجا وجه نمادین زن در فرهنگ ما که می‌بایست در هاله‌ای نمادین نگه داشته، حفاظت شده و بر مبنای پاکی و پاکدامنی کشف المحجوب تفسیر شود، به ناگاه در تجربه تجدد غربی وجهی عریان و تمثیلی پیدا می‌کند. این تمثیلی شدن بدن زنانه در تفسیر سیاحان باعث دوشاخه شدن کشف المحجوب در فرهنگ ما می‌شود، در یک‌سو زن و تجربه زنانه تمثیلی از تجربه بهشتی زمینی و این جهانی می‌شود و در سوی دیگر برهنگی و کشف حجاب او تمثیلی از ویرانی را به ذهن سیاحان ایرانی متبادر می‌کند.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد در برداشت سفرنامه‌نویسان از فرنگ شاهد گونه‌ای پدیدارشناسی فرهنگی و تاریخی هستیم که در هر دو وجه نمادین فرهنگ ما با سویه تمثیلی تجدد در تقابل قرار می‌گیرد و ساحت نمادین و رازآمیز کشف المحجوب در فرهنگ ما را با چالش بزرگی مواجه می‌کند. به نظر آنچه که بسیاری از سیاحان دوره قاجار را از مذاقه در تجربه مدرنیته غربی بازداشت مواجهه ناشی از برخورد جهان‌نگری 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 می‌کرد. 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 دوگانه‌ای بهشتی/جهنمی تعریف می‌کرد. 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 مورد بازخوانی قرار دهد.

پیشینه پژوهش

بسیاری از سفرنامه‌های دوره قاجار منبع مهم فهم و شناخت نگرش ایرانیان در نخستین مواجهات ایشان با

۹. ایگلتون، والتر بنیامین یا به‌سوی نقدی انقلابی، ترجمه مهدی امیرخانلو و محسن ملکی، ۴۷-۴۶.

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 اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب به موضوع کلی نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران با تمدن بورژوازی غرب توجه کرده و از منظر تاریخ اندیشه به مسئله نگریسته است. او اشاراتی هرچند کوچک به سفرنامه ایلچی و حیرت‌نامه دارد و محسور تجربه مدرن شدن سفیر ایرانی آن دوره یعنی ایلچی را مورد تأمل 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 سیاسی‌اش غافل کرد. محمد توکلی طرقي به نظر از مهم‌ترین مورخان معاصر ماست که تأثیر نگاه شرقی- غربی را به میانجی تجربه زنانه در تجدد ایرانی و مدرنیته غربی مورد بررسی مفصل قرار داده است. او در کتاب‌های بازآرایی ایران و تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد اما در این آثار او کمتر پیش‌زمینه‌های فرهنگی ما در شکل‌گیری چشم‌انداز سیاحان ایرانی به غرب را مورد توجه و دقت قرار داده است. به‌طورکلی بسیاری از آثاری که در این خصوص پدید آمده‌اند بیشتر با محوریت نگاه خیره به شهر فرنگ به موضوع نگریسته‌اند. به نظر می‌رسد برای فهم معنای درستی که از این مواجهه پدید آمده است می‌بایست از چنین نگاه خیره‌ای فراتر رفته و پیش‌زمینه‌های پدیدارشناسانه خصوصاً در فرهنگ ما را مورد توجه و تعمق قرار داد. به عبارت بهتر پیش‌زمینه‌های فرهنگی ما در نوع نگاه به تجربه تمثیلی غرب، مواجهه‌ای معنایی و پدیدارشناسانه را دامن زده که برای فهم آن می‌بایست از نقل و بیان سفرنامه‌نویسان 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 می‌داند و کالاهای و بت‌وارگی کالاهای را جلوه مهمی از این تمثیلی شدن به حساب می‌آورد. هرچند که این تمثیلی شدن تلاش داشت خود را بر فراز تجربه‌ای این جهانی و فانی، جاودانی و رازآمیز نشان دهد اما بنیامین با بازگشت به نگاه جزء محور تمثیل به چنین فریب نمادینی با سوءظن 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 تصویرپردازی و نگهداشت تجربه‌های در شرف نابودی و ویرانی، مطلوب می‌دانست.

بنیامین در پروژه پاساژها برخلاف مارکس که رابطه‌ای علیّی ما بین مقولات اقتصادی با مقولات

فرهنگی (زیربنا/روبنا) برقرار می‌کرد، تلاش می‌کند تا میان این دو پیوندی بیانی ایجاد کند: «آنچه باید در اینجا بازنمایی شود نه خاستگاه اقتصادی فرهنگ بلکه تجلی و بیان اقتصاد در فرهنگ خود است. به عبارت دیگر، مسئله اصلی تلاش برای درک فرایند اقتصادی به مثابه یک پدیده نخستین محسوس است، که تمام تجلیات حیات در پاساژها (و نتیجتاً در قرن نوزدهم) از آن نشأت می‌گیرد». 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.^{۱۲}

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 وجه 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 ایدئولوژیک دیدن تاریخ می‌بندد.^{۱۳}

تمثیل به دیگری و دیگر بودگی ارجاع نشانه‌ای و معنایی دارد. همین نکته جلوی تحمیل عینیت‌گرایی مورد ادعای تاریخ‌گرایی^{۱۴} 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 مضمول 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

1 . expressive.

۱۱. بنیامین، عروسک و کوتوله، مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، ۹۸.

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

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

1 . Historicism.

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.^{۱۵}

بنابراین تمثیل به واسطه بیانگری و نزدیکی‌اش 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 کشف سرّ از جریان کالایی شدن مدرنیته و سوژه‌های آن باشد، و تکه پاره‌ها و اجزای جهان جدید را که به حساب نیامده‌اند 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 یادرفته را در آن به خاطر بیاورد. بنابراین منتقد مالیخولیایی در ویرانه‌های تاریخی تصویر و صداها را از یادرفته را می‌جوید.^{۱۶}

زنان به مثابه یکی از ساحات نادیده، سرکوب‌شده و خاموش سنت، در تجربه مدرنیته به عرصه‌های عمومی کشیده شدند و صدا و تصویری از آن خود در میدان چنین تجربه‌ای یافتند. روند کالایی شدن و سودانگاری سرمایه تلاش داشت بت‌وارگی کالاها را با جذابیت‌های 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 بت‌وارگی مورد نظر سرمایه‌داری، در خوانش بنیامینی نشانه‌ای 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 بت‌وارگی‌هایی شدند. پیش‌زمینه‌های کشف‌المحجوبی در فرهنگ ایرانی با مشاهده تجربه ظهور جسمانی زن در فضاهای عمومی در ذهن سیاحان از یک‌سوی به تمثیلی از گناه و تباهی و ویرانی تعبیر شد و از سوی دیگر به تمثیل‌هایی از بهشت‌های زمینی و این جهانی تبدیل شد. چنین خوانش متناقض و متضادی از تمثیل زنانه تا مدت‌ها همچنان یکی از مهم‌ترین عناصر سیاست و فرهنگ ما در تجربه تجدد بود.

تحلیل و یافته‌ها

نخستین رویاروی‌های جهان معنایی انسان ایرانی با مدرنیته غربی مقارن با تاریخ مدرنیته پدید آمد و یکی از مهم‌ترین میدان‌های این مواجهه، ظهور و بروز تجربه زنانه و تمثیلی شدن آن در تجدد غربی بود. این

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

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

رخداد را می‌توانیم مواجهه کشف المحجوب^{۱۷} 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 پرده‌ای 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 سایه‌ای از حقیقت و صورتی است که معنا در پس و پشت آن پنهان است. کشف المحجوب با بی‌ارزش شمردن این سایه و صورت، در پی آن است که اصل و حقیقت را آشکار کند. ابوالحسن علی جلابی هجویری که به‌عنوان یکی از پیشگامان و شارحان اندیشه عرفانی و نویسنده کتاب مهم کشف المحجوب شناخته می‌شود، در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «پس خداوند-تعالی- این عالم را در محل حجاب بداشته است، تا طبایع هر یک در عالم خود به فرمان وی، طمأنینت یافته‌اند، 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 آنچه از جمال کشف بی‌خبر است، و...»^{۱۸}.

هجویری در ادامه می‌گوید سِرِّ حق از این مردمان پوشیده مانده و ایشان متابع نفس اماره گشته‌اند که این حجاب اعظم است و منبع سوء و شر. کشف المحجوب عالم را عرصه تجلی معنا (ظاهری و باطنی) می‌دید و در این میان، تجربه این جهانی را صورت و پنداری می‌دانست 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 سردرگم‌کننده ظاهر می‌شد و بسیاری عرفا، صوفیه، فقها و متشرعین را به مواجهه با هم برمی‌انگیخت. از یک‌سو گروهی از عرفا و صوفیه، جمال و دلربایی آن را مقدمه‌ای برای فهم و درک جمال و جذابیت 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.^{۱۹}

۱۷. نیروی کشف المحجوب، ظاهر را حجاب باطن و کشف باطن (یا همان محجوب) را در گرو کنار زدن این حجاب می‌داند. هانری کربن با پیوند زدن این «کشف المحجوب» به روش‌های پدیدارشناسانه امروز، کوشیده است تا این نگاه سوم به «مغرب آسمانی» را به زبانی در خور درک و فهم انسان امروز تعلیم دهد (کربن، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشالله رحمتی، ۶۸). هانری کربن این روش را از آن رو به پدیدارشناسی نزدیک می‌دانست که تلاش دارد از پدیدار گذر کرده و ذات معنایی در پشت آن را کشف و فهم کند (کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی. ترجمه انشالله رحمتی، ۱۸۹/۲).

۱۸. هجویری، کشف المحجوب، ۱۲.

۱۹. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۵۹.

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 تأکید 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 بیهوده‌گویی 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».^{۲۰}

در مواجهه نخستین ایرانیان به تجربه مدرنیته غربی ما شاهد هر دو تفسیر و شکل‌گیری هر دو معنا هستیم. از یک‌سو برخی از نخستین سیاحان ایرانی تمثیل زنانه در تجربه مدرنیته غربی را امری گناه‌بار و تباه‌دیده و در نكوهش آن به پیش‌زمینه‌های کشف المحجوبی خود نظر داشته‌اند. از سوی دیگر گروهی آن را نشانه تحقق بهشت‌های زمینی در نظر گرفته‌اند. میرزا فتاح خان گرم‌رودی^{۲۱} به‌عنوان یکی از نخستین سیاحان در دوره محمد شاه، در قسمتی از سفرنامه با عنوان شب‌نامه، تجربه اجتماعی شهر فرنگ را از منظر تمثیل زنانه بازخوانی می‌کند: «در این ممالک عموماً زن و دختر بی‌تنبان 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 زمهره‌بوالهوس مانوسند و بیک باره از کف نفس و ناموس مایوس... از شیوه عصمت و مستوی بس عاریند و از دام عفت به آزادی رسته‌اند».^{۲۲}

میرزا فتاح با نكوهش معصیت‌آلود و هوسناک تجربه زن‌فرنگی در خلوت، روسوی جلوت و فضاهای اجتماعی می‌کند و از آن نیز تصویری آغشته و تباه به دست 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 سبزه‌زار با حریفان هوشیار و اوانی در میدان و دکان و... شادمان و خندان بوده سیاحت می‌کنند و همراز و همدستان لذت می‌برند و صحبت می‌نمایند و راه می‌روند و روزگار می‌گذرانند».^{۲۳} میرزا فتاح در

۲۰. بخاری، منهاج الطالبین و مسالك الصادقین، ۲۹۱-۲۹۰.

۲۱. میرزا فتاح خان گرم‌رودی 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 اتریش، فرانسه و انگلستان گردید. از سیر و سیاحت خود سفرنامه‌ای نوشت و توصیفی از تغییر و تحولات فرنگ به دست داد.

۲۲. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۵۱.

۲۳. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۵۱، ۹۵۳.

سفرنامه‌اش فرنگی‌ها را «به تمامی اوصاف ذمیمه، کردارهای زشت» توصیف می‌کند و ایشان را از دین و آیین بری می‌داند.^{۲۴}

در بیشتر قسمت‌های شب‌نامه، میرزا فتاح‌خان 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 به دست می‌دهد که معلوم نیست زاینده تخیل اوست یا مبتنی بر تجربه‌ای واقعی روایت می‌شود. گروهی دیگر از سیاحان به وجه جمال‌شناسانه 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، تجربه‌ای اغواگر و جذاب و یادآور بهشت‌های آسمانی و وعده فردوس برین بود که زن را به تمثیل مهمی مبدل کرده و او را به عرصه منازعات سیاسی و هویتی کشاند.^{۲۵}

بدین ترتیب در فضاهای مدرنیته غربی تمثیلی زنانه ظهور یافت که بیش از هر چیز رویاها و آرزوهای بهشت‌های الاهیاتی را در اذهان ایرانیان زنده می‌کرد. آئین رویایی شدن و آرزومندی گاهی برای برخی از سیاحان و سفیران ایران گران‌بار می‌شد و ایشان را از ماموریت‌های خود غافل می‌کرد. یکی از ایشان میرزا ابوالحسن خان شیرازی^{۲۶} معروف به ایلچی بود که نگاه‌اش به «دختران سیمین پیکر روس و انگلیس» چشم و زبان او را در خصوص منافع ملی بست و خسارت و خیانت فراوان پدید آورد. حیرت‌نامه او می‌آورد: «عشق ایلچی به یک دختر تا به جایی رسید که اوزلی (سفیر انگلیس در ایران) به وی گفت که باید شور آن دختر را از سر بدر کنی، و وزیر بیرونه‌جات 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 کنید».^{۲۸}

از این نظر نخستین سیاحان و گردشگران ایرانی به غرب، گویی برای نخستین‌بار تحقق پس تصویر بهشت‌های آسمانی را در شهرهای اروپایی پیدا می‌کردند و یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های این امر کالبد زنده زنانه بود: «از جوانب دیگر آن میدان جمعی تماشاجیان از زنان ماه‌روی و جوانان خوب‌روی به تماشای گلگشت آن میدان مشغول بودند... در هرجایی به تماشایی سرخوش، بزمی آراسته، حلقه‌های صحبت در

۲۴. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح‌خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۶۱.

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

۲۶. البته میرزا ابوالحسن خان ایلچی با آن همه تجربه عیش و عشرت علمی و نظری، گهگاه که در تجربه اجتماعی تجدد غربی قرار می‌گرفت به پیش‌زمینه‌های الاهیات گناه‌بار خود باز می‌گشت، گفتار کشف المحجوبی اختیار کرده و در نقشی عارفی کامل و صوفی وارسته‌ای از دار فانی دنیا و نشانه‌های غفلت زمینی آن یعنی زنان ظاهر می‌شد (ایلچی، حیرت‌نامه، ۲۴۴).

۲۷. میرزا ابوالحسن خان ایلچی به‌عنوان یکی از نخستین سفیران ایرانی بعد از جنگ‌های ایران و روس بود. او با سفر به روسیه و اروپا تحت تأثیر پیشرفت‌های دول معظم آن روزگار قرار گرفت و اولین نمونه‌های سفرنامه‌نویسی ایرانی را از مشاهدات خود فراهم آورد.

۲۸. حاتری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ۲۸۱.

سبزه‌زاری بسته بودند. غریب‌تر آنکه در آن محل آهوان خوش خط و خالی در جولان... فی الحقیقه صحرایی است وسیع و دلکش و فضایی است زهت فزا و و زهتگاهی چون بزم می‌خواران روح‌بخش».^{۲۹} شهرهای غربی در نظر عده‌ای از سیاحان ایرانی، تمثیلی از رفاه و رستگاری زمینی بودند و مظاهر آبادانی و آسایش و عیش و لذت‌های مادی آن، در پیش‌زمینه‌های تصویری اسطوره‌های ایرانیان، قرینه‌هایی برای خود داشت و همین بود که غرب را در چشم ایرانیان به شهر فرنگی افسونگر و جذاب مبدل می‌کرد. این نخستین برخوردها سوای از شب‌نامه میرزا فتح که آن هم به روایتی در پاسخی طعنه‌آمیز به نویسنده انگلیسی بدگویی نوشته شده بود، گویی هنوز تصویر غرب را از دریچه وجدانی گناه آلوده نمی‌دید. آنجا بهشتی بود که با الهام از بهشت‌های برین الاهیات، روی زمین تحقق پیدا کرده بود.^{۳۱}

اما کدام پیش‌زمینه‌های 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 «کشف المحجوب» نهفته است. کشف المحجوب آن گونه که در فرهنگ نمادین و عرفانی‌مان 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 مُنَزَّه می‌دوزد. عالم محسوس، ماده زدایی می‌شود و آنگاه تعالی می‌یابد. نخستین مواجهه ایرانیان با «فرنگ» از چنین گفتاری تأثیر می‌پذیرفت. سال‌ها پیش از سفرنامه‌نویسان و سیاحان دوره قاجار، کشف حجاب در فرهنگ عرفانی ما اضطرابی برمی‌انگیخت که برای رهایی از آن چاره‌ای جز کشف المحجوب نبود. ابن عربی به‌عنوان بنیان‌گذار عرفان نظری، در نقطه شروع مکاشفات خویش در فتوحات المکیه تأکیدی شبیه به آن دارد. جایی که او با دختر دوشیزه ... «مکین الدین ابوشجاع، ظاهربن رستم ابن ابی رجا اصفهانی» مواجه می‌شود. آئین کشف حجاب در نظریه عرفانی ابن عربی، مقدمه‌ای به عالم ماورا و مکاشفه صورت مثالی «سوفیای جاودان» می‌شود. آنچه ابن عربی از آن سخن می‌گوید، یعنی قوه خیال از حس می‌آغازد و اما به نفع حس‌زدایی و نفی صورت اوج می‌گیرد.^{۳۴}

بدین ترتیب، هم تمثیل‌های عرفانی و اشراقی از ناخودآگاه اساطیری و عرفانی بیرون می‌زد و در برابر

۲۹. ایلچی، حیرت نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، ۱۴۴ - ۱۴۳.

۳۰. به نظر می‌رسد میرزا فتح خان گرم‌رودی شب‌نامه را در پاسخ به سفرنامه جیمز بیلی فریزر و به قول خودش در پاسخ به «قدح و توییخ و هرزگی او درباره

ایرانیان» نوشته است. رک: سفرنامه میرزا فتح خان گرم‌رودی، ۹۶۲.

۳۱. توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی در تاریخ، ۱۴۰.

۳۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، ۲۲۲.

۳۳. کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، ۲۳۱.

۳۴. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۴۱ - ۲۴۲.

آنچه نخستین سیاحان از غرب می‌دیدند قرینه‌هایی در جهان واقعی می‌جُست: «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 رؤیایی جلوه دادند: «اینکه می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟ با رؤیایی و باور نکردنی برنمودن چشم یافت‌های خویش، سیاحان فاصله‌ای بین بیداری و خواب، عمل آگاهانه و ناآگاهانه، دارالسلام و دارالکفر ایجاد کردند».^{۳۵}

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 به‌خوبی 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، بازهم گویی در دوگانه میل و منع، گناه آلودی و منزّه 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 قانون 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 هر کس را که با کسی میل صحبت بود وعده و نوید به هم می‌دادند...».^{۳۶}

این پیروزی فاتحان تازه‌ای بود که سرمایه را در طبقه‌ای تازه سنگربندی و به‌واسطه آن، رقیبان را از میدان به در می‌کردند. سرمایه در مسیر پیروزی خود بیش از هر چیز از فضاهای شهری، کالاهای و خصوصاً زنان بهره می‌برد. اغواگری این فراورده‌های تازه، حالا جایگزین‌های مناسبی برای افسون‌ها و اسطوره‌های گذشته بودند، بی‌دلیل نبود که به روایتی، «ماژور تالبوت» با دخترکی پانزده ساله و موطلائی، هوش از سر شاه شهوت‌پرست قاجار می‌برد و به وساطت طنّازی او، رضایت شاه را برای قرارداد تنباکو جلب می‌کند. این افسون زمینی تازه به‌تدریج جایگزین افسون‌زدایی سرمایه‌داری متقدم می‌شد: «زنان در مقام خریدار و

۳۵. توکلی طرّقی، تجدد بومی و بازانندیشی در تاریخ، ۱۴۲.

۳۶. علوی شیرازی، دلیل السفراء، ۷۹.

فروشنده، نقش بااهمیتی داشتند. این زنان بودند که مستمراً در چانه‌زنی با فروشگاه‌ها پس از خیره شدن در تالو نمایش‌های فروشگاه‌ها گرفتار می‌شدند. فروشگاه‌ها آرزوهای جدیدی را در تن کم‌بینه زنان بیدار می‌کردند، فروشگاه‌ها اغوای بی‌پایانی بودند که زنان در مقابل آن تسلیم می‌شدند و در وهله اول به خریدهایی برای خانه و سپس به عشوه‌گری ترغیب می‌شدند و در نهایت خودشان به مصرف کام‌گیری می‌رسیدند. فروشگاه‌ها با افزایش ده برابری فروش و ایجاد خوش‌گذرانی‌های دموکراتیک، بنگاه هراسناک مخارج و غارت خانوارها بودند و دست در دست آخرین زیاده‌روی‌های مد، به شکل فزاینده‌ای هزینه‌ساز شدند... «زنان را دریاب تا جهان را بفروشی».^{۳۷}

صاحب ایلچی در تقارن با اغوای زنانه فضاهای مدرن، تصاویری در ناخودآگاه خود داشت. توصیف او از تجربه‌های مدرن در سفرنامه ایلچی شبیه با توصیف‌های عیش و عشرت شاهانه بهرام‌گور در هفت پیکر یا هفت گنبد و قصه‌های هزار و یک شب و... است. نویسنده سفرنامه، بیش از تجربه واقعی، گویی به گفتاری مجهز است که درباره کهن الگوی کامل و بی‌نقص معشوق در اندرونی‌های فرهنگ ما سال‌ها سخن‌سرایی کرده است.^{۳۸}

در جای جای سفرنامه ایلچی، باغ‌های ایرانی هم به‌مثابه کهن الگوی فضایی از میل و عیش در فرهنگ ما با تجربه مدرن انطباق پیدا می‌کند و جلوه برتر خود را آنجا می‌یابد. برای نخستین سفیران ایران به فرنگ، باغ‌های غربی، تجربه‌ای زمینی از بهشت بودند که برخلاف 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 تکرارشونده پیوند می‌زد و از این نظر، قدرت تقدیرگونه مدرن را در بهره‌برداری از قوانین طبیعی و جنبه‌های زیستی زندگی انسانی و اغوای او نشان می‌داد: «مردم شهر پتربورگ، 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».^{۳۹}

در اینجا تصاویر ساخته و پرداخته دنیای جدید، ضرورت‌ها و پیش‌زمینه‌های تجربه مدرن خود را با

۳۷. هاروی، پاریس پایتخت مدرنیته، ترجمه عارف اقوامی مقدم، ۲۹۵-۲۹۶.

۳۸. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۷۳.

۳۹. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۱۲۹.

درخشش نور تندش از خاطر بیننده محو می‌کنند، به جای آن، این پیش‌کردارهای فرهنگی و اساطیری ما هستند که تصاویر خیالی خود را به انطباق با دنیای مدرن فرا می‌خوانند. 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 به دست 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».^{۴۰}

به باور بنیامین، سرمایه‌داری 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 اغواگرانه زنان اینجا با بت‌وارگی کالا یکی می‌شد و در خدمت سرمایه‌داری نوظهور قرار می‌گرفت. بنیامین در پروژه پاساژها تمثیل زنانه در فضاها را به همین منظور مورد توجه قرار داده آن را زیر سیطره بت‌وارگی کالایی مارکس تفسیر می‌کند، جایی که سرمایه و سرمایه‌داری همه چیز حتی جسم زنان را نیز به کالایی قابل فروش مبدل می‌کند: «تحت سلطه فتیش کالا. جذابیت جنسی زن کم‌وبیش با جذابیت کالا رنگ‌آمیزی شده است... تبلیغات مدرن از زاویه‌ای دیگر نشان می‌دهد که تا چه حد می‌توان جاذبه‌های زنان و کالاها را با هم ادغام کرد. جنسیتی که در زمان‌های گذشته - در سطح اجتماعی - از طریق خیال‌پردازی درخصوص آینده نیروهای مولد تحریک می‌شد اکنون از طریق خیال‌پردازی قدرت سرمایه بسیج می‌شوند».^{۴۱}

کافی است که باز هم قسمتی از داستان را از افق تجربه تاریخی مدرن روایت کنیم، تا فراگیر شدن بازی دیدن و دیده شدن در سرمایه‌داری متقدم را بشود بهتر فهمید. مدرنیته به تصاویر و تمثیل‌هایی رو آورده

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

بود که پیش‌زمینه‌هایی حد خورده و محدود شده‌اش در اندرونی‌های اساطیری فرهنگ ما انباشت بود و اینک در افسون‌های مدرن به نمادهایی ماورای تصاویر و تمثیل‌ها مبدل می‌شد. زنان پاریسی 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 هر چیز زیبایی با زیبایی ایشان سنجیده می‌شد. همه جا «در بلوارها، پارک‌ها، مجالس رقص، مغازه‌ها و تئاترها و سالن‌هایی که پاریس به‌خاطر آن مشهور بود» زنان را می‌شد دید. بنابراین ایشان در کنار کالاها قرار گرفتند و جذابیت بصری آن‌ها را افزایش دادند.^{۴۲}

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 جهنمی/بهشتی فهمیده می‌شود. به نظر می‌رسد که فهم کشف‌المحجوبی در فرهنگ ما در چنین خوانش پدیدارشناسانه‌ای بی‌تأثیر نیست. در این دو شکل مواجه تمثیل زنانه و اغوای فضاها و کالایی که سرمایه‌داری ساخته و پرداخته بود از یک‌سو 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 سرمایه‌داری، که زنان و ظهور و بروز اجتماعی ایشان در فضاها مدرن تمثیلی بر تباهی گناه آلود و شرورانه غرب به حساب می‌آمد.

نتیجه‌گیری

یکی از اصلی‌ترین رویارویی‌های نخستین سیاحان ایرانی با تجربه مدرنیته در نسبت با زنان شکل گرفت. نخستین سیاحان ایرانی ظهور و بروز زنان در فضاها اجتماعی شهرهای غربی را با شگفتی نظاره می‌کردند و در مواجهه با چنین رخدادی تلاش کردند تا این امر غریب را درک کنند. عده‌ای از ایشان این در هم‌آمیزی زنان با مردان در فضاها عمومی را به دیده امری گناه‌بار و شرم‌آور نگریسته و با بهره از گفتار کشف‌المحجوب، به نفی آن پرداختند. از نظر این گروه چنین چیزی نادیده گرفتن آیین و ناموس و در همان حال بی‌عفتی و بی‌عصمتی بود. بدین‌سان شاخه‌ای از پیروان کشف‌المحجوب یکی از مهم‌ترین موانع رستگاری و نجات از غفلت را تمثیل زنانه می‌پنداشتند. اما در سوی دیگر تجربه سیاحان، زنان غربی تمثیلی از بهشت‌های برین اما روی زمین بودند. ایشان شبیه گروهی از طرفداران عرفان و تصوف، جسمانیت زن را چونان امکانی برای رفتن به فراسوی دل‌مشغولی‌های این جهانی می‌دانستند و 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. می‌توان گفت که نخستین مواجههٔ ایرانیان با تجدد غربی به این ترتیب در دوگانهٔ 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 فراوردهٔ بزرگ آن یعنی سرمایه‌داری بود. شرم از سُکوه ظاهری غربی و مرکزیت جذابیتهای زنانه و احساس گناه از سُرور 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 اغواگرانه، نمادین و راز آمیزش، می‌تواند بسیاری از زوایای ناپیدای نگاه سیاحان ایرانی آن روزگار و چه بسا امروز را پیش روی ما آشکار کند.

فهرست منابع

- ابن عربی، محی الدین. فتوحات مکیه. ترجمهٔ محمد خواجوی. تهران: مولا، ۱۳۸۵.
- ایلچی، میرزا ابوالحسن خان. حیرت نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به‌کوشش حسن مرسل‌وند. تهران: موسسه رسا، ۱۳۶۳.
- ایگلتون، تری. والتربنیامین یا به‌سوی نقدی انقلابی. ترجمهٔ مهدی امیرخانلو و محسن ملکی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۷.
- بخاری، سید محمد. منهاج الطالبین و مسالک الصادقین. به‌تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴.
- بنیامین، والتر. عروسک و کوتوله، مقالاتی دربارهٔ فلسفه زبان و فلسفه تاریخ. ترجمهٔ مراد فرهاد پور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- توکلی طوقی، محمد. تجدد بومی و بازانندیشی در تاریخ. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۱.
- ستاری، جلال. عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- حائری، عبدالهادی. نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دوره تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- کرین. هانری. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: جامی، ۱۳۹۰.
- کرین، هانری. چشم‌اندازهای فلسفی معنوی: اسلام ایرانی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.
- کرین، هانری. ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۸۷.
- علوی شیرازی، میرزا محمد هادی. دلیل السفرا، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به روسیه. تهران: مرکز اسناد

فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷.

گرمرودی، میرزا فتاح خان. سفرنامه میرزا فتاح خان گرمرودی به اروپا موسوم به: چهار فصل و دو رساله دیگر به نام: 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: پژواک، ۱۳۹۲.
هجویری، ابوالحسن جلابی. کشف المحجوب. به کوشش دکتر محمد حسین تسبیحی (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.

Transliterated Bibliography

‘Alavī Shīrāzī, Mīrzā Muḥammad Hādī. *Dalīl al-Sufarā, Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān Ṭlchī bi Rūsiyih*. Tehran: Markaz Asnād Farhangī Āsiyā, 1979/1357.

Benjamin, Walter. *‘Arūsak va Kūtūlih, Maqālātī darbārih-yi Falsafih-yi Zabān va Falsafih-yi Tārikh*. translated by Murād Farhādpūr, Umīd Mihrigān. Tehran: Gām-i Naw, 2006/1385.

Bukhārī, Sayyid Muḥammad. *Minhāj al-Ṭālibīyīn va Masālik Ṣādiqīn*. ed. Najīb Māyil Hiravī. Tehran: Nashr-i Mawlā, 1985/1364.

Corbin, Henry. *Chishmandāz-hā-yi Falsafī Ma’navī: Islām-i Irānī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, 2013/1391.

Corbin, Henry. *Ibn Sinā va Tamthīl ‘Irfānī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, Bunyād ‘Ilmī va Farhangī Bū ‘Alī Sinā, 2009/1387.

Corbin, Henry. *Takhayul Khalāq dar ‘Irfān Ibn ‘Arabī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Jāmī, 2011/1390.

Eagleton, Terry. *Walter Benjamin Yā bi Süy Naqdī Inqilābī*. translated by Mahdī Amīr Khānlū va Muḥsin Malikī. Tehran: Nashr-i Markaz, 2018/1397.

Garmarūdi, Mīrzā Fattāḥ Khān. *Safarnāmah Mīrzā Fattāḥ Khān Garmarūdi bi Urūpā Mūsūm bi Chahār Faṣl va Dū Risālah Dīgar bi nām-i Shabnāmah, Safarnāmah Mamasanī dar Zamān Muḥammad Shāh Qājār*. ed. Faṭḥ al-Dīn Fatāhī. Tehran: Chāpkhānih-yi Bānk-i Bāzargānī Irān, 1968/1347.

Ḥā’irī, ‘Abd Hādī. *Nakhustīn Rūyārūyī-hā-yi Andishahgarān Irānī bā Dū Rūyih Tamadun Būrzhuwayī Ghrb*. Tehran: Amīr Kabīr, 1988/1367.

Harvey, David. *Pāris Pāyitakht Mudirnitih*. translated by ‘Arif Aqvāmī Muqadam. Tehran: Pizhvāk, 2013/1392.

Hujwīrī, Abū al-Ḥasan Jullābī. *Kashf al-Mahjūb*. ed. Muḥammad Ḥusayn Tasbihī. Islāmābād: Intishārāt Markaz Taḥqīqāt-i Fārsī Irān va Pākistān, 1995/1374.

Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn. *Futūḥāt Makkīyyah*. translated by Muḥammad Khājawī. Tehran: Mawlā, 2006/1385.

Ṭlchī, Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān. *Ḥiyratnāmah, Safarnāmah Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān Ṭlchī bi Landan*. ed. Ḥasan Mursilvand, Tehran: Mū’assisah-yi Rasā, 1984/1363.

Satārī, Jalāl. *Ishq Şūfiyānih*. Tehran: Nashr Markaz, 2010/1389.

Tavakkulī Ṭuruqī. Muḥammad. *Tajadud Būmī va Bāzandishī dar Tārīkh*. Tehran: Nashr-i Tārīkh-i Irān, 2002/1381.