

فرهنگ و شخصیت ایرانیان در سفرنامه‌های خارجی

حسین میرزایی^۱

استادیار گروه توسعه دانشگاه تهران

جبار رحمانی^۲

دانشجوی دکتری انسان‌شناسی دانشگاه دهلی

چکیده

به سفرنامه‌ها به عنوان یکی از منابع مهم شناخت ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع توجه شده، ولی این توجه همواره با محدودیت‌هایی در فهم، شناخت و تفسیر نیز قرین بوده است. سفرنامه‌ها در واقع، نوعی روایت است، روایتی که قالب زمان، مکان، موقعیت و رخدادها، تنگناهایی را برای آن به وجود می‌آورد. روایت سفرنامه‌نویسان غیرایرانی درباره ایرانیان و ویژگی‌های فرهنگی - اجتماعی آنان موضوعی است که در مقاله حاضر به آن پرداخته شده است. در تاریخ غرب، یکی از رسانه‌های مهم در شناخت ایران و در کل، برای سایر دیگری‌ها، سفرنامه‌ها بوده است که بنیان‌های اولیه تصاویر دیگران را در سنت غربی فراهم می‌کرده است. این روایت وجهی آسیب‌شناختی دارد، وجهی که در سفرنامه‌های خارجی شکلی غالب به خود گرفته است و قطعاً، برداشتی یک‌سویه و مبتنی بر پیش‌فرض‌های غربی از سابقه تاریخی ماست، اما درس آموز، تأمل برانگیز و رفع‌شدنی است.

واژگان کلیدی: استبداد، ایران‌شناسی، دیگری، روایت، سفرنامه، شرق‌شناسی، فرهنگ و شخصیت ایرانی، فناپذیری، نبوغ بقا.

1 - hmirzaie@ut.ac.ir

2 - J_rahmani59@yahoo.com

مسئله دیگری^۱ و شناخت او یکی از دغدغه‌های دیرین در تمام فرهنگ‌ها بوده است. فرهنگ‌های انسانی همیشه در ارتباط با هم، برای یکدیگر نقش «دیگربودگی» داشته‌اند. در پس مشاهده دیگری متفاوت، مسئله اصلی که سبب تعجب و حیرت از وضع و کیفیت فرهنگ دیگری است، تفاوت منطق فرهنگ در مشاهده‌گر و مشاهده شونده است که معمولاً، با این پیش‌فرض همراه است که «فقط در سرزمینی که ما زندگی می‌کنیم، معیارهای عقلانیت و حقیقت وجود دارد» (ری، ۲۰۰۱: ۱۴). در پس این تمایل شدید به شناخت فرهنگ دیگری، جریانی عمیق از تعریف و شناخت خویشتن و بازنمایی ضمنی خود نیز وجود داشته است که همیشه، بر مبنای پیش‌فرض برتری خویشتن و تمایل به سلطه بر دیگری استوار بوده است. ادوارد سعید این مسئله را در شکل‌گیری مفهوم شرق و غرب نشان داده است. از نظر او این مفاهیم، واقعیت‌هایی خنثی در طبیعت نیست، بلکه در ساختارهایی از قدرت و بر حسب علایق پژوهشگران تعریف شده و در پس گفتمان شرق‌شناسی، فرایندی ضمنی در تعریف خویشتن غربی در آیین دیگری شرقی وجود داشته است (سعید، ۱۹۹۵). گراهام فولر در این باره، در تلاشی که برای شناخت و تحلیل فرهنگ و سیاست ایرانی دارد، می‌نویسد: «هدف من به خصوص، رسیدن به درک بهتری از ایران است. در تلاش برای مشخص کردن وجوه عمده فرهنگ سیاسی و اسلوب عملکرد این کشور، بر این نکته واقفم که این قبیل مشاهدات فرهنگی، غالباً، همان‌قدر مشاهده‌گر را به نمایش می‌گذارند که موضوع مورد مشاهده را» (فولر، ۱۳۷۷: ۵). به بیان دیگر، فهم «دیگربودگی فرهنگی» بیش از آنکه به شناخت دیگری کمک کند، به کار شناخت خودی می‌آید.

هر چند برخی سفرنامه‌ها را جزئی از سنت مردم‌شناسی و مردم‌نگاری پیشامدرن در توصیف سایر فرهنگ‌ها دانسته‌اند و حتی بسیاری از تحلیل‌های انسان‌شناختی اولیه بر مبنای این چنین داده‌هایی بوده است، اما رویکردهای مدرن در مردم‌نگاری نیز مؤید تأثیر عمیق ذهن مشاهده‌گر در بازنمایی نمادین واقعیت فرهنگی جامعه‌های دیگری است و به‌نوعی، مدعی بر ساخته شدن واقعیت در متن توصیف دیگری است (اتکینسون، ۱۹۹۰). از سوی دیگر، درباره مسئله فهم و نحوه آن می‌توان از رویکرد هرمنوتیکی نیز به موضوع



نگریست، چرا که مهم‌ترین دغدغه هرمنوتیک فلسفی واقعه فهم است. از نظر گادامر مسئله اصلی، ایجاد موازینی خاص برای هدایت فهم نیست، بلکه او می‌خواهد خود پدیدار فهم را آشکار کند (استیور، ۱۹۹۶: ۱۹۹). برای گادامر فهم، شیوه بودن ما در جهان و همواره، واقعه‌ای تاریخی و دیالکتیکی و زبانی است (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۳۷). از نظر گادامر، گذشت زمان زمینه‌ساز انکشاف هر چه بیشتر هستی اثر برای مخاطبان است، چرا که با شکل‌گیری تاریخ اثر - یعنی مجموعه فهم‌های پیشینیان درباره اثر که امروزه به ما رسیده است - و بر اثر تحول پرسش‌های ما در مواجهه با متن [یک دیگری یا فرهنگ و...] حقیقت متن بیشتر ظهور می‌یابد. ما هرگز در موقعیت بیننده یا شنونده خالص هر متن نیستیم، زیرا به معنایی خاص، همیشه با سنت‌های خویش درگیریم. این مسئله در سنت انسان‌شناسی و به ویژه، روش تطبیقی در این علم، خود را نشان داده است. به همین سبب، امروزه مسئله تطبیق، بیش از هر چیز، روشی نسبی و موقعیت‌مند است که بیش از همه، بر معیارهای پژوهشگر و تعریف او از کلیت فرهنگ و عناصر مقایسه‌پذیر آن مبتنی است و عملاً، هر گاه فردی با فرهنگی دیگر روبرو می‌شود، الزاماً، در مسیر فهم دیگری با نوعی روش تطبیقی درگیر می‌شود، زیرا در مقایسه‌های فرهنگی، واقعیت‌ها مقایسه نمی‌شود، بلکه توصیفات و گفتمان‌های «خود» به کار گرفته می‌شود و این هر دو، بر مبنای چارچوب‌های ماست (هولی، ۱۹۸۷: ۳۲). از نظر گادامر، فهم همیشه جزئی، ناتمام و تاریخی است و از این رو، همیشه وابسته به عامل فهم و جزئی از وجود اوست. فهم همیشه متکی بر پیش‌داوری‌های ماست، زیرا پیش‌داوری‌ها از ریشه داشتن ما در سنتی معین برمی‌خیزد (رک به: واعظی، ۱۳۸۰ و پالمر، ۱۳۷۷).

گادامر در بحث شناخت و درک دیگری (که ممکن است هر فرد، سنت، فرهنگ و... باشد)، سه نوع رابطه را میان «من - تو» برقرار می‌کند. «من» به عنوان یک سنت می‌خواهد «تو» را به عنوان سنتی دیگر بفهمد. در رابطه اول، «تو» ابژه یا موضعی در دسترس و ابزاری در خدمت اهداف «من» است و برحسب مضامین کلی درک می‌شود. در رابطه دوم، «تو» همچون یک امر شخصیت‌یافته در نظر گرفته می‌شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه برحسب مضامین کلی، بلکه برحسب خاص بودن آن توجه می‌شود؛ یعنی دیگری بودن «تو»، با تأمل «من» درباره «تو» ایجاد می‌شود و دیگری بودن «تو» و چگونگی و کیفیت و ویژگی‌های آن را «من» مشخص می‌کند. در این دو نوع رابطه، نوعی رابطه



سلطه «من» بر «تو» مطرح است (رک به: سعید، ۱۹۹۵). در رابطه سوم، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد و «من» معنا را به «تو» تحمیل نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد که «دیگری» با توجه به «دیگری» بودنش، خود درباره خویش سخن بگوید. این رابطه، گفتگویی اصیل است که «من» و «تو» در رابطه‌ای برابر، و با گشودگی سنت‌های خود در برابر هم، برای شناخت هم تلاش می‌کنند (آزاد ارمکی و لاجوردی، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

از این منظر، دیگر بررسی تطابق حقیقی میان فهم هر سفرنامه‌نویس با واقعیت جامعه ایرانی مطرح نیست؛ چرا که فهم او از آن اوست و در سنت و تاریخ اثر او. و به هر حال، در هر نوع مواجهه فرهنگی، ذهن و فرهنگ ناظر عاملی است که عملاً، هر گونه ادعای اصالت و مطابقت با واقعیت بیرونی سایر فرهنگ‌ها را در توصیفات رد می‌کند. بر این مبنا، هر مواجهه‌ای با فرهنگ دیگری، و تلاش برای فهم و ترجمه آن فرهنگ به زبان و فرهنگ خودی، متأثر از گفتمان خودی در توصیف و فهم دیگری است و به همین سبب، عینیت بیرونی در توصیفات، جای خود را به نسبیت ذهنی در فهم دیگری می‌دهد و عملاً، همیشه توصیف و ترجمه بین فرهنگی به امری فرهنگی و موقعیت‌مند تبدیل می‌شود (رابل و روسمن، ۲۰۰۳: ۱۹۹ - ۱۹۷) که شیوه خاصی از بازنمایی را ایجاد می‌کند (فرکلاف، ۲۰۰۳: ۱۲۳).

در سفرنامه‌های بررسی شده از سوئی، می‌توان تصویر دیگری را در سنت غربی دید؛ تصویری که بخشی از دلایل و عوامل اصلی تعاملات گذشته و امروز غربی‌ها با دیگران است. از سوی دیگر، می‌توان وجوه فرهنگ ایرانی را از چشم‌انداز غربی مشاهده کرد. در مقاله حاضر، این دیگری و تصویر او، ایرانی و فرهنگ اوست، که سعی خواهد شد تصویر آن در سفرنامه‌های غربیان، از صفویه به این سو، بررسی شود. در این راستا، بر سفرنامه‌هایی تأکید خواهد بود که درک و فهم آنها از فرهنگ ایرانی، رواج بیشتری در سنت غربی داشته است؛ این سفرنامه‌ها تا دوره انقلاب اسلامی را شامل می‌شود.

فرهنگ و شخصیت ایرانیان

سفرنامه‌نویسان غربی عموماً، توصیفات متعدد، چندپهلوی و حتی در مواقعی متناقض از شخصیت ایرانی ارائه داده‌اند که همه از تجربه وجوه مختلف شخصیت ایرانی و بعضاً گونه‌های مختلف شخصیت ایرانیان ناشی و گاه به تجربه موردی آنها منوط بوده است که از



آن گزاره‌ای عام استنتاج کرده‌اند. به هر حال، با توجه به تجربه‌های فرهنگی سفرنامه‌نویسان در باب فرهنگ ایرانی می‌توان برخی ویژگی‌ها و خصوصیات مشترک را درباره فرهنگ و شخصیت ایرانیان به دست آورد که در ادامه آنها را بررسی می‌کنیم.

سکون و نبوغ بقا

هر چند اغلب سفرنامه‌نویسان مجذوب فرهنگ ایرانیان شده‌اند و «فرانسویان مشرق‌زمین» برای آنها بسیار جالب و جذاب بوده‌اند، ولی عموم سفرنامه‌نویسان، در ایران نوعی انحطاط و افول می‌دیده‌اند. با وجود این، در روایت آنها نوعی حیات نیز گزارش شده است، نوعی خاصیت «زنده‌دلی فناپذیر» که به گواه تاریخ، ایرانیان را به یک «نبوغ بقا» رسانده است (کرزن، ۱۳۷۳: ۷۵۳). «با آنکه فکر و روح مردم ایران در حال رکود و انجماد است و دستگاه حکومتش از کار و ابتکار افراد تشویق و حمایتی نمی‌نماید، باز در سیرت و وجود ایرانیان شادابی دلپذیری هست که موجب شده آنها را فرانسویان مشرق‌زمین بنامند، همان زنده‌دلی که بالغ بر چند هزار سال، به‌رغم تهاجم‌های پی در پی و سوانح دیگر، ایشان را ملتی پایدار ساخته و امکان آن را داده است که بر فاتحان خویش پیروزی یابند و به جای فنا شدن در چنگ مهاجمان، آنها را در خود فانی سازند و حتی در این روزگار انحطاط، به آنها نوعی تجانس و هماهنگی عجیب بخشیده است که با وجود ضعف و فتوری که ظاهراً دارند، هیچ قوم و ملتی در جهان از این جهت با ایشان برابر نیست» (کرزن، ۱۳۷۳: ۷۵۰). از این رو قوم ایرانی در تاریخ خود، در تجربه‌ای مدام از سلطه، همواره کوشیده است که «با تفوق زیرکی و هوشیاری و با توسل به فرهنگ برتر خود، در طی نسل‌ها، اندک‌اندک، راهی [برای حیات] به روی خود بگشاید» (بلوشسر، ۱۳۶۳: ۱۵؛ دروویل، ۱۳۳۷: ۳۸ و بروگش، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

این «نبوغ بقا» و «زنده‌دلی فناپذیر» ایرانی در بطن فرهنگی قرار دارد که در کلیت خود، به نوعی ایستا و ساکن شده است. بیشتر سفرنامه‌نویسان از «شرق تغییرناپذیر» در ایران صحبت کرده‌اند. به طوری که «اگر ایرانیان را به حال خود بگذارید، به سکون بیشتر گرایش دارند تا تحول و تغییر» (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۱۸) و «در ایران، به هیچ وجه رسوم و عادات تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد» (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۹؛ ویشارد، ۱۳۶۳: ۳۶۰).

سفرنامه‌نویسان عموماً، از نوعی تداوم و استمرار فرهنگی در ایرانیان یاد کرده‌اند و حتی



در بسیاری مواقع، با اشاره به کارهای هرودوت و دیگر آثار تاریخی و سفرنامه‌ای باستانی درباره ایرانیان، این تداوم و استمرار را گوشزد کرده‌اند (دلاواله، ۱۳۸۱؛ جکسن، ۱۳۶۹ و بلوشر، ۱۳۶۳) و برای آنها همیشه «میان رفتار کنونی ایران و گذشته این کشور، عناصر نیرومندی از تداوم وجود دارد» (فولر، ۱۳۷۷: ۷؛ دلاواله، ۱۳۸۱: ۲۳۴).

هر چند شاردن وجود نوعی تحول و گسست را در شخصیت ایرانی پس از ورود اسلام مطرح کرده است (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۰۱-۷۰۰)، اما او نیز نظری درباره گسست و تحول عمیق ساختاری در شخصیت ایرانی پس از اسلام مطرح نکرده است. سفرنامه‌نویسان این تداوم را بعضاً، همراه با سنت‌گرایی و پایبندی به رسوم عنوان کرده‌اند: «توده‌های عظیم مردم به سنن و آداب موروث خود سخت پای‌بندند» (بلوشر، ۱۳۶۳: ۱۸۱؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۹۶۵).

این استمرار فرهنگی ایرانیان به همراه نیروهای ایستایی که بر آنان غلبه دارد و بی‌تمایلی ایرانیان به سرپیچی از آداب و رسوم خود و تغییر آنها، آنان را به محافظه‌کاری شدیدی سوق داده است. ایرانیان در وجه فرهنگی خود به میزان فراوان، حداقل تا زمان نوشته شدن سفرنامه‌های معاصر، محافظه‌کار بوده‌اند. شاردن از شدت این محافظه‌کاری و تغییر در لباس ایرانی مفصلاً صحبت می‌کند (شاردن، ۱۳۷۲؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۷). هر چند در دوره بلوشر و کرزن از تلاش‌های اندک ایرانیان در مواضع خاصی برای تغییر وضع موجود یاد می‌شود، اما این گرایش که در این کشور «کسی در فکر اصلاح مملکت نیست» (گوبینو، بی‌تا؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۷۳)، در میان سفرنامه‌نویسان عمومیت دارد.

این محافظه‌کاری را شاردن با توصیفی که از روحیه شرقی‌ها دارد، چنین بیان کرده است: «بر اطلاق، مردم مشرق‌زمین افرادی سست، آسان‌گیر و تبیل می‌باشند و جز برای فراهم آوردن وسائل بسیار ضروری تن به کار نمی‌دهند.... مردم مشرق زمین اصولاً، به اکتشاف‌های نو و اختراعات جدید کاملاً بی‌اعتنا هستند و شوق و رغبتی بدین امور ندارند. خیال می‌کنند بدانچه لازمه یک زندگی راحت و پرآسایش است، دسترسی دارند و نباید عمر خود را بیهوده تلف کنند. از وابستگی به بیگانگان غمی به دل راه نمی‌دهند.... ایرانیان بیشتر به راحتی تن می‌دهند تا سختی‌هایی که مقدمه ابتکار و اختراع‌اند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۸۵۶ - ۸۵۵؛ مورگان، ۱۳۳۵: ۱۰۳).

در کنار این آسایش‌طلبی، ایرانیان نوعی محافظه‌کاری و به وضع موجود تن دادن و



صرف نکردن انرژی برای تحول و تلاش را در خود پرورش می‌دهند. «ایرانیان ملت قانع و نیکویی هستند و همیشه به صنایع مختصر و پرفایده مایل می‌باشند و غالباً، آن اشیایی را می‌خرند که از آنها به سهولت فایده برند» (ویلس، ۱۳۶۳: ۱۸۵)، چرا که «سستی و رکود از نوک پا تا فرق سر آنها را فراگرفته» (کرزن، ۱۳۷۳: ۷۴۸؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۲۱) و «بیش از همه اقوام سراسر گیتی استعدادها و ذخایر فکری خود را بی‌فایده و معطل نهاده‌اند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۶۱). لذا بیش از هر ملتی، بسیار اهل تقلید هستند؛ تقلیدی که عموماً، ابداعی نیز در آن رخ نمی‌دهد: «ایرانی قوه ابداع چندانی ندارد، اما در کار تقلید سخت کوشاست. زود مطلب را می‌گیرد، به سرعت می‌آموزد، اما به زودی بر جای می‌ماند و به استفاده از دریافته‌ها و آموخته‌ها اکتفا می‌کند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰).

غلبه نیروهای ایستا بر نیروهای پویای فرهنگ در ایران، از منظر سفرنامه‌نویسان، ناشی از اوضاع زندگی و جهان‌بینی فرهنگی ایرانیان است. تجربه تاریخی ایرانیان آنان را به نوعی «شیزوفرنی عمیق فرهنگی» مبتلا کرده است. «استمرار خارق‌العاده تاریخ و تمدن پیچیده ایران، این کشور را به یک تجربه ملی چندوجهی و بغرنج و میراثی از یک فرهنگ ملی و پیچیده مجهز کرده است. اما فرهنگ ایران نوعی شیزوفرنی عمیق را نیز به نمایش می‌گذارد، که از یک طرف، محصول احساس ذاتی ناشی از فرهنگی غنی و امپراطوری باشکوه گذشته، و از طرف دیگر، احساس خرده‌گیری ناشی از زبردستی و فقدان امنیت ناشی از شکست‌هاست. دنیای ایرانی، دنیایی غریب است که از یک طرف، نوعی افراط‌کاری را به نمایش می‌گذارد که میراث فرهنگی باشکوه را پدید آورده است، از طرف دیگر، تلقی زیرکانه و هزارتو از سیاست را شکل بخشیده است که ناامنی‌های تاریخی زیستن در شرایط بی‌ثباتی و مرگ ناگهانی پادشاه مستبد و درآمدن به انقیاد بیگانه را منعکس می‌کند» (فولر، ۱۳۷۷: ۱۰-۹). این نکته دلیل ضمنی سردرگمی بیشتر سفرنامه‌نویسان در فهم فرهنگ ایرانی است (رک به: پولاک، ۱۳۶۸: پیشگفتار).

گذشته‌گرایی و تقدیرگرایی

به نظر تعدادی از سفرنامه‌نویسان در ایران، «تمام صحبت‌های آنها مربوط به گذشته است و هر لحظه، دم از بزرگان و پهلوانان گذشته می‌زنند و به وجود آنها افتخار می‌کنند و به این ترتیب، همواره فکر آنها معطوف به گذشته می‌باشد» (گویینو، بی‌تا: ۱۶۱؛ داگلاس،





۱۳۷۷: (۱۵). از این رو ایرانی همیشه به تاریخ گذشته نظر دارد، اما نکته مهم در این تاریخ‌گرایی این است که ایرانی بیش از همه، صرفاً، به تاریخ کشور خودش نظر دارد و آن را جالب می‌داند و تاریخ سایر نقاط جهان برای او بی‌معنی و بی‌اهمیت است. این وضعیت گذشته‌گرایی، به همراه خاطره‌ای که از شکوه باستانی در ذهن ایرانیان است، نوعی غرور قومی عمیق را در آنان ایجاد کرده است. «هر ایرانی می‌داند که ایران از حدود سه‌هزار سال پیش تاکنون وجود داشته است. این شخصیت تاریخی عمیقاً، ریشه‌دار است. ایرانی‌ها عقیده دارند که از کلیه همسایگان یا دشمنان خود تیزهوش‌ترند. خلاصه، ایران نسبت به دنیای اطراف خود نوعی احساس نخوت ذاتی و نسبت به برتری فرهنگ خود اطمینان دارد» (فولر، ۱۳۷۷: ۲۲ و بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۳) و «این احساس نیرومند نسبت به برتری فرهنگ خود، ایرانیان را به مرز غرور می‌رساند» (کرزن، ۱۳۷۳: ۷۴۸).

این نگاه معطوف به گذشته و نپذیرفتن تغییر و محافظه‌کاری شدید ایرانیان سبب شده است که آنان «سرکردن با سبک و وسایل کهنه شرقی» را بر هر گونه عنصر جدید و کارآمد و متحول ترجیح دهند و از سوی دیگر، به دلیل ماهیت استبدادزده جامعه ایرانی و بی‌مفهومی برنامه‌ریزی برای آینده، ایرانی همیشه در فضایی از ابهام در روح خویش، «توکل، صبر و شکیبایی» (گویینو، بی‌تا: ۱۵۰) را می‌پذیرد. از این رو همیشه به نوعی تقدیرگرایی الهیاتی دچار می‌شود و بر این باور است که «آنچه که مکتوب است» رخ می‌دهد و تقدیر آدم‌هاست که آنها را به مناصب بلند یا به حضيض ذلت می‌رساند.

اغلب سفرنامه‌نویسان از این تقدیرگرایی ایرانیان و تحویل همه رخدادهای به خواست خدا صحبت کرده‌اند و آن را زمینه‌ساز نوعی روحیه رضا و تسلیم در برابر امور پیش آمده و توجیه و تبیین آن در فرهنگ ایرانی دانسته‌اند (گویینو، بی‌تا: ۱۵۱؛ ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۰۴). این تقدیرگرایی و روحیه فرهنگی تسلیم، رضا و توکل منفعلانه ایرانی مانع از بروز و ظهور و تداوم نیروهای پویا و فعال در حیات فرهنگی و اجتماعی ایرانیان است.

وضع حیات ایرانی، نوعی جهان‌بینی فرهنگی و فلسفی خاص را برای ایرانیان فراهم می‌کند، فلسفه‌ای که بیش از هر چیزی، ناشی از تجربه آنها از تاریخ زندگی و جامعه خود است: «من در هیچ‌یک از نقاط جهان ملتی را ندیدم که از لحاظ کنار آمدن با مشکلات زندگی به قدر ایرانیان فیلسوف‌مشرّب باشد، و دشواری‌های جهان را به دیده حقارت بنگرد و اغلب ایام زندگی را صرف تفریح و در صورت امکان صرف تعیش نماید» (گویینو، بی‌تا:

۶۱). از این رو برای ایرانی «کاروانسرا جلوه‌ای از دنیاست و زندگی دنیا گذرگاهی بیش نیست» (موریه، ۱۳۷۶: ۴۱۰).

بنا به الزامات و اجبار محیط زندگی و اجتماعی و فرهنگی «ایرانیان به خوب و بد زندگی، سختی‌ها و ستم‌ها، فراز و نشیب‌هایی که در طول حیات با آنها روبرو می‌شوند، به نظر فلسفی می‌نگرند، به نیک و بد آینده توجه زیاد ندارند، نه از بدش می‌هراسند و نه از خوبش خرم و غرّه می‌شوند. در خرج کردن گشاده‌دستی نمی‌کنند. دم را غنیمت می‌شمزند، دل خود را به هر نوع که باشد، خوش می‌دارند و از هر چه، هر گونه بتوانند بهره می‌گیرند. غم فردا را نمی‌خورند و بر این اعتقادند هر چه خدا خواهد همان است و بر سر هر کس همان رود که پروردگار در ازل مقدر فرموده است. به سخن دیگر، به رضای دل، تسلیم تقدیرند و برخلاف بیشتر اقوام، هرگز در برابر ناملايمات سر به طغیان و شورش بر نمی‌دارند. اگر رنجی بر آنان رسد، ناشاد و خسته‌دل نمی‌گردند و با آرامش باطن می‌گویند: مکتوب [مقدر] است» (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۶۱؛ تاورنیه، بی‌تا).

افراد ایرانی از هر چه «هر گونه بتوانند بهره می‌گیرند»، ولی تجربه مداوم ناامنی و ظلم مستمر آنان را بدین سو هدایت کرده است که در زندگی «به دنبال چیزهای نامعلومی» باشند که در فضای دیگری از واقعیت سیر می‌کند (بیشوپ، ۱۳۷۵: ۱۹۷). در ایران همین که از حدود احتیاجات عادی زندگی، از قبیل خوراک و پوشاک و خانه گذشتیم، هیچ‌یک از شئون و اسلوب زندگی ایرانی با استدلال اروپاییان جور در نمی‌آید. به همین سبب، هم به اهل صنعت و اختراعات اروپا توجهی ندارند و به هیچ‌وجه حاضر نیستند که مخترع کشتی بخار یا راه‌آهن را از حیث فهم و شعور بالاتر از خود بدانند، ولو اینکه در مقابل اختراع او از شدت حیرت، دهانشان بازماند. و این به دلیل نگاهی است که به دنیا و امور مهم آن دارند، زیرا برای زندگی این دنیا و قیمت وقت و غیره اهمیتی قائل نیستند و فقط برای دنیای دیگر اهمیت قائل‌اند (گوینو، بی‌تا: ۱۶۵-۱۶۴؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۹). بنا بر تحلیل سفرنامه‌نویسان، این نگاه به واقعیت متفاوت زندگی و اینکه دنیای حقیقی جایی متفاوت از این دنیاست، علل بسیاری از رفتارهای ایرانیان است. هر فرد ایرانی که مجبور است برای گذران معیشت خود دست به هر کاری بزند، به راحتی آن را توجیه می‌کند و با اندکی وقف مال خویش، خیال خویش را برای حساب دنیای حقیقی‌اش راحت می‌کند. دنیای بی‌ارزش موجود، چندان شایسته تحمل سختی‌ها نیست.



در این جهان‌بینی انفعالی ایرانی، ایرانی بیش از هر چیز، مجبور است که در برابر امور مختلف، به وضعی منفعلانه پناه ببرد و اراده ایرانی بیش از همه، در جهت حفظ وضع و منافع خویش است، چرا که دنیای ناآرام پیرامون، او را در بستری از این فلسفه زندگی، به اینجا می‌رساند که در سطح فردی «نبوغ بقا» را صرفاً، برای حفظ خود به کار برد تا مبادا، در تلاطم دائم زندگی و تجربه مستمر ظلم، تنها حق باقی مانده‌اش، یعنی حق حیات، را از دست بدهد (داگلاس، ۱۳۷۷: ۲۲۳؛ بارنز، ۱۳۶۶: ۱۹). برای او چون امور مادی حقیقت ندارد و صرفاً، شایسته گذران زندگی است، چندان به راه و رسم کسب آنها در زندگی توجهی ندارد. از دیگر وجوه فرهنگ ایرانی، تکلف و پیچیدگی فوق‌العاده آداب ایرانی است، هم در آداب و رسوم و هم در آداب معاشرت. در نظر بسیاری از سفرنامه‌نویسان، این فرهنگ سرشار از رسوم و آداب و تعارفات زیاد است که این نیز خود ناشی از وضع زندگی ایرانی و لزوم این آداب پیچیده برای فرار از زیان و دفع خطر و... است (تاورنیه، بی تا: ۵۷۱، بروگش، ۱۳۷۴: ۱۲۶).



استبداد، ناامنی و پیامدها

سفرنامه‌نویسان غربی به دلیل موقعیت فرهنگی - مذهبی و سیاسی خود محدودیت‌های زیادی در روابط اجتماعی و نفوذ در زندگی مردم ایران داشته‌اند. اما آنان عموماً، در توصیفی که از فضای اجتماعی - فرهنگی ایران به دست داده‌اند، اطلاعات بسیاری را درباره اجتماع ایرانی و زندگی اجتماعی ایرانیان در کارهای خود آورده‌اند. به غیر از دل‌واله که به نوعی از پویایی و سرزندگی و شادابی زندگی اجتماعی و اجتماع ایرانی صحبت می‌کند، دیگران از زندگی سراسر مشکل در اجتماع ایران یاد کرده‌اند. انسان ایرانی در زندگی اجتماعی‌اش ناچار است «با هزاران مشکل خرد و بزرگ» مواجه شود (انه، ۱۳۶۸: ۱۵۱) و «نوسانات شدید در زندگی خصوصی» یکی از وجوه بارز زندگی ایرانیان است (فولر، ۱۳۷۷: ۲۶) چرا که «ما در مملکتی هستیم که روزی سلطان هستیم و روزی دیگر، دست‌گدایی دراز می‌کنیم... و به حد کفایت، در این مملکت و دیار زندگی کرده‌ایم تا بر ناپایداری زندگی وقوف یابیم» (به نقل از: «حاجی‌بابا» در موریه، ۱۳۷۶: ۵۰۵ و ۴۹۳؛ استارک، ۱۳۶۴: ۳۵). از این رو زندگی ایرانی همیشه در «فضایی از ابهام» است که در آن، «احساس زنده و مستمری از فقدان امنیت ملی و فردی» خصوصیت غالب آن است

(فولر، ۱۳۷۷: ۲۹؛ بارنز، ۱۳۶۶: ۱۹) و «فقر و آشفتگی و بی‌نظمی» ویژگی اساسی دیگر است (انه، ۱۳۶۸: ۱۰۶). این فضای اجتماعی و زندگی اجتماعی ایرانیان، که در اغلب توصیفات سفرنامه‌نویسان دیگر نیز تکرار شده است، نوعی تزلزل و بی‌ثباتی همیشگی را برای موقعیت فرد در اجتماع ایجاد می‌کند.

هر چند شاردن در تبیین فرهنگ و شخصیت ایرانیان، از محیط‌گرایی به عنوان دلیل نهایی و اصلی یاد می‌کند، اما همه سفرنامه‌ها، از نوشته‌های دلاواله و شاردن تا فولر و... «استبداد» را عاملی بسیار مهم در تبیین فرهنگ و شخصیت ایرانیان عنوان کرده‌اند. به نظر این سفرنامه‌نویسان، مردم ایران «به حقیقت، بنده [شاه] هستند... و هر آنچه می‌کنند و نمی‌کنند، متأثر و ناشی از بیم و امید [نسبت به این مرکز نهایی قدرت] است» (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۷۰؛ بیشوپ، ۱۳۷۵: ۵۰؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۶۷). این استبدادزدگی ایرانی، که او را بیش از هر چیز تحت تأثیر قرار داده است، از سویی، سبب شده است که در ایران، نوعی استبداد سلسله‌مراتبی ایجاد شود که هر صاحب قدرت و منصبی در برابر زیردستان خود، ادعای خدایگانی و قدرت مطلقه داشته باشد و از سوی دیگر، نوعی ظلم سلسله‌مراتبی ایجاد شود که هر شخص، به‌ناچار، ظلم و تعددی استبداد مافوق و حتی مافوق‌های خویش را تجربه کند (برای نمونه رک به: موریه، ۱۳۷۶: ۲۵۷ - ۲۵۵؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۶۱؛ داگلاس، ۱۳۷۷: ۲۲۰؛ کارری، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

به عبارت دیگر، ایرانیان در عرصه قدرت و نابرابری قدرت، عموماً استبداد را تجربه می‌کنند. از این رو الگوی تاریخی قربانی شدن پیش پای قدرت «منشأ اصلی بسیاری از رفتارها و ذهنیت‌های ایرانیان است» (فولر، ۱۳۷۷: ۲۶). و از آنجا که استبداد بیش از آنکه محدود به قاعده و نظم باشد، با نوعی خودکامگی شاهانه و بیش از همه، بر میل متغیر شاهی مبتنی است، کنشگر ایرانی «تجربه مداومی از نوسانات شدید در زندگی شخصی و خصوصی خود را دارد» (فولر، ۱۳۷۷: ۲۶؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۱۱۵۰). از این رو احساس مستمر و زنده فقدان امنیت ملی و فردی «خصوصیت غالب تاریخ معاصر [و کل تاریخ استبدادی] ایران است» (فولر، ۱۳۷۷: ۲۹؛ استارک، ۱۳۶۴: ۳۵؛ گرگر، ۱۳۶۶: ۴۰). این وضعیت، بر اساس گزارش‌های بلوشر، سکویل‌وست و فولر و داگلاس و کرزن، در دوره معاصر، با حضور بیگانگان شدت بیشتری گرفته و تجربه مستمر استبداد داخلی، با «تجربه‌های دائم شکست از بیگانگان» همراه شده است که در نهایت، نوعی «احساس از



دست دادن کنترل بر سرنوشت خویش» را برای ایرانیان به ارمغان آورده است که زمانی آن را نتیجه حضور شاه می دانستند. این وضعیت در تداوم تجربه های ناامنی و ابهام و توطئه های درون دربار، با حضور قدرت های بیگانه، خصوصیت روان شناختی «توهم توطئه» را در ایرانیان شدت بخشید (فولر، ۱۳۷۷: ۲۳). این نوسانات شدید سبب شده است که «ایرانی از فردای خود تأمین نداشته باشد و فقط و فقط، در زمان حال زندگی کند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰؛ کمپفر، ۱۳۶۰).

هر چند برخی این مسئله را به ضعف کلی تمدن ایرانی و حتی به دخالت بیگانگان نیز ارجاع می دهند، اما دلیل مهم و اصلی آن را عموماً استبداد می دانند. بلوشر در هنگام خروج از ایران می نویسد: «افکار من با نگرانی به مخاطرات ناشی از دیکتاتوری متوجه شد که دستمایه اش ترور و آدم کشی است و بر صغیر و کبیر رحم نخواهد کرد» (بلوشر، ۱۳۶۳: ۳۲۷). خصیصه استبداد و ظلم ناشی از آن در سرتاسر حیات ایرانیان تسری پیدا کرده است و در عرصه اجتماعی سبب شده که ایرانی همیشه «مشاهده مستمر ظلم و ستم و خودسری» را داشته باشد (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰) و هر چند افراد «همواره دم از تقوی و عدالت می زنند و نفرت خود را از ظلم و خودسری بیان می دارند، اما همین که دور به دستش افتد، خود جباری بی نظیر می شود» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰؛ مورگان، ۱۳۳۵: ۵۸۰). از این رو موقعیت «زیردستی و فقدان امنیت» ایرانی در اجتماع، ناشی از «ناامنی های تاریخی زیستن در شرایط بی ثباتی و مرگ ناگهانی پادشاه مستبد و درآمدن به انقیاد بیگانه» (فولر، ۱۳۷۷: ۹۰۱) است.

زندگی ایرانی در جامعه اش «به تار مویی بند است و بسیار متلاطم است» و حق او همیشه تابع قدرت و زور است؛ اگر زور داشته باشی حق هر کاری را داری و حتی برای گرفتن حق خود نیز به زور باید متکی بود (موریه، ۱۳۷۶: ۸۴؛ استارک، ۱۳۶۴: ۳۵). در نتیجه، به دلیل خاصیت استبداد سلسله مراتبی ایرانی، از شاه تا پایین ترین آدم، ظلم ناشی از استبداد نیز به صورت سلسله مراتبی در همه مقاطع هرم اجتماعی ایران توزیع می شود و همیشه بالادستان به هر کس ظلم و از او اخاذی و... می کنند و او نیز به زیردستان خود ظالم و از آنان اخاذی می کند. مردم در زندگی عادی خویش، بر نوعی آرامش نسبی اتکا دارند، ولی هر گاه پای روابط قدرت به میان می آید، نوسانات شدید مهم ترین ویژگی زندگی ایرانیان می شود: «هر چند دهقانان ایرانی با آسایش خاطر و مرادمند زندگی می کنند... اما



در مقابل، همواره در معرض توهین، بی‌احترامی و ضرب و شتم مأموران شاهی و وزیران می‌باشند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۲۳۸؛ داگلاس، ۱۳۷۷: ۲۲۳؛ گرگر، ۱۳۶۶: ۴۰).

باید دقت کرد که این خصوصیت استبداد سلسله‌مراتبی و ظلم سلسله‌مراتبی در ایران، نه تنها اموال افراد که به حیثیت و موقعیت و منزلت و شخصیت آنها نیز تعدی و آن را پایمال می‌کند، از این رو «شخصیت جمعی ایرانیان با احساس آزارنده عدم امنیت» همراه است و «آسیب‌های روانی شدیدی» را متحمل است. به همین سبب، ایرانیان در عین نخوت فرهنگی‌شان، «همواره در مقابل احساس مخرب عدم امنیت و حقارت» قرار می‌گیرند (فولر، ۱۳۷۷: ۲۲). در نتیجه، فضای اجتماعی ایرانیان، اغلب، سرشار از ناامنی و بی‌ثباتی است؛ بالاخص در آنجا که پای منافع سیاسی و اقتصادی و روابط قدرت در میان باشد، اجتماع ایرانی همیشه «آسیب‌های روانی شدیدی» را برای اعضایش، به ویژه در رابطه با فرادستان، ایجاد می‌کند.

در این اوضاع پرنوسان، کنشگر ایرانی وضعیتی سرشار از بی‌اعتمادی، ناامنی و بی‌ثباتی را تجربه می‌کند که «خصلت شدیداً فردگرایانه ایرانی» را در او به وجود می‌آورد و او با نوعی «فرصت‌طلبی غیراخلاقی» (فولر، ۱۳۷۷: ۳۶ و ۲۹) برای بقای خود تلاش می‌کند (دروویل، ۱۳۳۷: ۴۰؛ استارک، ۱۳۶۴: ۳۵). از سوی دیگر، ساختار استبداد زده و ظلم سلسله‌مراتبی کنشگر ایرانی - که با تجربه‌ای مداوم از قربانی شدن پیش پای قدرت همراه است - نوعی روحیه تملق و چاپلوسی را برای رفع امور و انجام کارها و دفع خطرات ناشی از استبداد سلسله‌مراتبی و بقای خویشتن در او تقویت کرده است (گوبینو، بی‌تا: ۸۷ و همچنین ر.ک به: بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۳؛ تاورنیه، بی‌تا: ۶۱۸؛ فولر، ۱۳۷۷: ۲۳؛ انه، ۱۳۶۸: ۵۲-۵۱).

این بی‌ثباتی و ناامنی و بی‌اعتمادی به وضع موجود و بالاخص به آینده، همراه با تجربه مداوم سلطه و استبداد، نوعی «روحیه سازگاری» برای بقای خویش را در او ایجاد کرده است. «شخصیت ایرانی به‌راحتی، به وضع موجود تن می‌دهد و با آن سازگار می‌شود» (انه، ۱۳۶۸: ۱۱؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۷۳). سایر سفرنامه‌نویسان از طبع آرامش طلب ایرانی سخن گفته‌اند و اینکه ایرانی هیچ‌گاه کار را به انتهای آن نمی‌رساند و با قدرت درگیر نمی‌شود. از سوی دیگر، این سازگاری، نوعی رمز بقا برای استحاله درونی نیروهای مسلط نیز بوده است؛ که قبلاً، توضیح آن ذکر شد.



اندرونی و بیرونی: دوفضایی بودن

ناامنی اجتماعی - فرهنگی نتایج بسیار مهمی برای ایرانی داشته است. ساختار اجتماعی و فرهنگی زندگی ایرانیان بر نوعی ساختار بنیادی تقابلی میان درون و بیرون مبتنی است. بیرون برای ایرانی عرصه تضادها، تعارض‌ها، ناامنی‌ها، فقدان اعتماد و اطمینان، و به نوعی، عرصه هرج و مرج غیراخلاقی و پایمال شدن حقوق و در نهایت، نوعی تنازع بقای غیراخلاقی است. اما عرصه درون، عرصه اعتماد، اطمینان، آرامش، پیش‌بینی‌پذیری، فهم متقابل و استیفای حقوق و فضای اخلاقی و عموماً، سرشار از دگرخواهی و فداکاری برای دیگران است (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۹۹؛ بیشوپ، ۱۳۷۵: ۸۰؛ ویشارد، ۱۳۳۷: ۹۳). به همین دلیل، عرصه خصوصی و عرصه حکومتی دو عرصه متقابل در زندگی ایرانی بوده و عرصه عمومی حیات چندانی نداشته است. زندگی در چنین وضعی سبب می‌شود که «در ایران، ظاهر آدمی حاکی از طبع متباینی است که در اوست» (کرزن، ۱۳۷۳: ۳۷؛ دروویل، ۱۳۳۷: ۴۰؛ استارک، ۱۳۶۴: ۱۹). او در بیرون ناچار است که، بالاخص در روابط قدرت، به هیچ وجه درگیری مستقیمی پیدا نکند، از این رو به سمت حفظ ظاهر و ظاهرسازی گرایش فراوانی پیدا می‌کند. روحیه تملق و چاپلوسی همراه با ادب و احترامی که رفتار ایرانی همیشه با آن توأم است (انه، ۱۳۶۸: ۳۶) این ظاهرسازی را تقویت می‌کند. در نتیجه، در ایران «همه چیز در صورت ظاهر خلاصه می‌شود و آبرو اصلی‌ترین ابزار اعتماد به نفس است» (فولر، ۱۳۷۷: ۲۲؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۴).

زبان بدن کنشگر ایرانی مهم‌ترین بازنمای این وضعیت است: «ایرانی به مقدار زیاد می‌تواند عواطف و هیجانات خود را مکتوم کند. از چهره‌اش هیچ معلوم نیست که در درونش چه می‌گذرد. همه آنها مانند لوح سفید هستند. ایرانی می‌تواند مدت‌ها خشم و ناراحتی را در خود مخفی نگاه دارد تا لحظه مناسب برای تصفیه حساب و انتقام فرا رسد... ایرانی از اصل مسلم هیچ‌گاه حیرت مکن پیروی می‌کند، یا هر گاه تحت تأثیر مزاج آتشین خود قرار گیرد، می‌داند که چه کند که کسی مراتب اعجاب وی را در نیابد» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰؛ حاجی‌بابا نیز در دوران تعلم خویش بسیار بدین خصلت اشاره می‌کند. رک به: موریه، ۱۳۷۶). در نتیجه، نوعی «مشرّب کتمان» برای پنهان داشتن درون از دسترس اهل بیرون در او پدید می‌آید (انه، ۱۳۶۸: ۳۶؛ تاورنیه، بی‌تا: ۶۱۸؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۶). این وضعیت هماهنگی بسیاری با تقابل دوگانه درون/ بیرون در حیطه فرهنگی دارد که در بخش فرهنگ



ایرانی ذکر شد. این «مشرَب کتمان» و زبان بدن کنشگر ایرانی، با استعارات و کنایات و لطایف و سایر ریزه‌کاری‌های زبانی - گفتاری در تعامل ایرانیان همراه است (ویلِس، ۱۳۶۳: ۲۳۳). این «طبع متباین ایرانی» سبب شده است که ایرانیان در نگاه سفرنامه‌نویسان، «مؤدب‌ترین و خوش‌رفتارترین مردم و در عین حال، خوددار و مرموز» (انه، ۱۳۶۸: ۱۵۲) جلوه کنند و در نتیجه، بگویند که «محال است شخصی بتواند به گفته آنها اعتماد نماید، زیرا هر چه می‌گویند، غیر آن است که فکر می‌کنند و آنچه که فکر می‌کنند، غیر از گفتار آنهاست» (گویینو، بی‌تا: ۸۷؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۷۶۶؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۹۹).

این تقابل، بر اساس گزارش همه سفرنامه‌ها، به بهترین نحو، در ساختار معماری ایرانی تبلور یافته است. معماری ایرانی همیشه، بر فضای بیرونی عادی و بدون توجه به فقدان امنیت و فضای درونی مبتنی بر زیبایی، آرامش و اطمینان استوار است. زن نیز، به ویژه در میان اشراف ایرانی، در کنار مهم‌ترین مقوله‌های ثروت، همیشه در فضای اندرونی جای می‌گیرد؛ حتی شخصیت ایرانی نیز اجازه ورود غریبه را به فضای اندرونی ذهن خویش نمی‌دهد (دلاواله، ۱۳۸۱: ۸۹) و به تعبیر «کلود انه» فرد حتی اندیشه‌های درونی خود را ابراز نمی‌کند و همیشه، مشرب کتمان را در پیش می‌گیرد؛ چرا که بیم دارد دیگران اندیشه‌هایش را دستمایه آزار و اذیت او قرار دهند (انه، ۱۳۶۸: ۳۶؛ تاورنیه، بی‌تا: ۶۱۸؛ پروگش، ۱۳۷۴: ۱۳۶). هیچ غریبه‌ای حق ورود به اندرونی را ندارد و اگر کسی وارد اندرونی حرم شاه شود، مجازاتش فقط مرگ است (پولاک، ۱۳۶۸: ۱؛ انه، ۱۳۶۸). فضای امن درونی در معماری، فرهنگ، شخصیت، اجتماع و مذهب، همیشه نوعی عرصه متعالی برای انسان ایرانی است که در تلاطم و احساس مداوم و مستمر ظلم در اجتماع بیرونی، آرامش و اطمینان وجودی خویش را در آن می‌جوید. این حس ایرانی نسبت به فضای اندرونی، بیانگر نامنی گسترده فضای بیرون است، از این رو او دو قاعده متفاوت را برای هر کدام از این فضاها وضع می‌کند، نفع‌طلبی و خصلت شدیداً خودخواهانه ایرانی در بیرون و نوعی دگرخواهی و ایثار برای دیگران در اندرون؛ به ویژه، در خانواده و تاحدودی، در فضاهای مذهبی با ویژگی‌های حیطة اندرونی (رک به: ویلس، ۱۳۶۳: ۳۰۵؛ همچنین رک به: مباحث مربوط به خانواده و معماری در پولاک، ۱۳۶۸؛ شاردن، ۱۳۷۲؛ گویینو، بی‌تا).

در بطن گفتمان سفرنامه‌نویسان، میان توصیفات آنان از عرصه‌های گوناگون زندگی و اجتماع و سیاست و اقتصاد و فرهنگ تفاوت ضمنی و ظریف بسیاری با عرصه‌های دین



و خانواده وجود دارد. چرا که در این دو عرصه، افراد عموماً، برخلاف سایر عرصه‌ها عمل می‌کنند و عقل فرصت طلب آنان به عقل دگرخواه تبدیل می‌شود و خصلت شدیداً خودخواهانه آنان به خصلتی شدیداً جمع‌گرایانه تبدیل می‌شود (وثوقی، میرزایی، رحمانی، ۱۳۸۴). ویلس در توصیف مراسم‌های مذهبی و ازدواج خانوادگی این جریانات را به خوبی نشان می‌دهد (ویلس، ۱۳۶۲) و همچنین در کارهای دیگران نیز می‌توان این ویژگی را مشاهده کرد (ویشارد، ۱۳۳۷: ۲۱۲؛ تاورنیه، بی تا: ۶۴۲؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۰۷). البته آنجا که مذهب در حیطه عمومی و در ساختار روابط قدرت و ثروت قرار می‌گیرد، آن نیز همانند عموم کارها به نفع‌طلبی و فضای ناامن سودجویی خودخواهانه تبدیل می‌شود، اما در حیطه روابط درونی زندگی مردم و در فضای اندرونی آنان، مذهب و خانواده مهم‌ترین زمینه‌های هنجارمند، قاعده‌مند، مطمئن، قابل اعتماد و اتکاست و هر کس به گونه‌ای فداکارانه برای آن فعالیت می‌کند و به هیچ وجه و در هیچ وضعیتی حاضر نیست از خانواده و اعتقادات خود در حیطه اندرونی دست بردارد.

موریه (۱۳۷۶) نیز در حاجی‌بابا، که بدبینانه‌ترین توصیف را از فرهنگ و اجتماع ایرانی به دست داده است، هر چند خانواده و مذهب را نیز همانند سایر عرصه‌ها می‌داند، اما گاه به طور موضعی و مقطعی، به تمایز و تفاوت این دو عرصه اشاراتی دارد. در نتیجه زندگی در چنین اجتماعی، ایرانی مجبور است روابط اجتماعی و عمومی خاصی را در خودش شکل دهد تا بتواند بقای خود را تضمین کند. او جدای از خانواده‌اش، در حیطه عمومی، کاملاً متکی به خود و برای نفع خود عمل می‌کند، چون نمی‌تواند دیگری را در نظر بگیرد و این ناشی از فساد ساختاری اجتماع ایران است.

افراط - تفریط و فقدان آینده‌نگری

به نظر سفرنامه‌نویسان «افراط و تفریط» در بسیاری از وجوه فرهنگی ایرانیان حضور دارد (گوبینو، بی تا: ۷۴؛ سکویل وست، ۱۳۸۳؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۲۸). از این رو ایرانی در بسیاری از امور، جنبه اعتدال را نمی‌تواند نگه دارد و معمولاً، یا بسیار سست و کرخت و تبیل است یا آن‌چنان به خشم می‌آید که هر مقاومتی را - این تجربه ایرانی از اجتماع بیرونی - به رفتاری نامتوازن و سرشار از افراط و تفریط می‌کشاند، چرا که «عدم امنیت و اعتماد به آینده و عدم امکان برنامه‌ریزی دقیق... و حضور دائمی پرسش «آیا امکان دارد



که... که ناشی از نوعی ناامنی است،... سبب شده ایران کشور زیادی‌ها و زیاده‌روی‌ها باشد» (سکویل‌وست، ۱۳۸۳: ۱۰۰). و در نهایت، فرهنگ و اجتماع ایرانی «تقریباً، در همهٔ وجوه خود تسلیم افراط است» (فولر، ۱۳۷۷: ۱۶؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۱۲۸). این افراط‌کاری ایرانی و تفریط او، در سستی‌اش، در خلاقیتش، در عرفانش، در مادی‌گرایی‌اش و در همهٔ وجوه زندگی او نمودهای متعددی دارد که عموم سفرنامه‌نویسان، با تعجب از این نمودها، آنها را توصیف کرده‌اند. افراط و تفریط دائمی ایرانی او را در فقدان دائمی اطمینان آرامش‌بخش در حیات بیرونی و اجتماعی‌اش قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، رفتار و محیط او به طور متقابل، همدیگر را بازتولید می‌کنند.

این تجربهٔ ناامنی و بی‌ثباتی و بی‌نظمی به همراه افراط و تفریط ایرانی در سایهٔ استبداد ایرانی، جامعه و اجتماع را به نوعی بی‌قاعدگی مزمن مبتلا کرده است. در سفرنامه‌ها، قاعدهٔ عام، اعتمادپذیر و اجرایی در اجتماع ایرانی دیده نمی‌شود. در نتیجه، تحرک اجتماعی نسبتاً زیاد، که از ویژگی‌های جامعهٔ ایرانی است، درهم می‌شکند (رک به: پولاک، ۱۳۶۸؛ دروویل، ۱۳۳۷: ۴۰).

سفرنامه‌نویسان از بی‌توجهی ایرانیان به آینده نیز سخن گفته‌اند. بی‌مفهومی آینده برای ایرانی و نگرانی همیشگی او از آینده شاید، بنا به توصیفات سفرنامه‌نویسان، مهم‌ترین عامل بی‌مفهومی زمان و وقت و برنامه‌ریزی برای ایرانیان باشد که در اغلب سفرنامه‌ها بدان اشاره کرده‌اند (فولر، ۱۳۷۷: ۳۱؛ جکسن، ۱۳۶۹: ۶۷؛ ویلس، ۱۳۶۳: ۱۲۱ و...). گوینو در این باره می‌نویسد: «ایرانیان زیاد به وقت اهمیت نمی‌دهند و همین که گفتید که مثلاً، من عصر به ملاقات شما می‌آیم، شما می‌توانید از ساعات سه تا شش بعدازظهر هر وقت را که خواستید، به ملاقات دوست خود بروید و در صورتی که روزهای تابستان و هوا گرم باشد، ساعت ملاقات عصر از پنج تا هفت و نیم یا هشت بعدازظهر خواهد بود» (گوینو، بی‌تا: 11). وقتی آینده برای کنشگری بی‌مفهوم باشد، در فضای ناامن و بی‌ثبات ایرانی «هر کس به فکر امروز خویش است و از فردایش غافل» (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۰۱؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۱۰۳) و «پایند سود خویش» (جکسن، ۱۳۶۹: ۱۳۰) و «دائماً به دنبال نفع خویش است» (انه، ۱۳۶۸: ۴۳). از این رو کنشگر ایرانی مجبور است با سماجت و زیرکی، به هر قیمتی، به سود خود برسد (بارنز، ۱۳۶۶: ۱۳).



فرصت و شانس

تاریخ ایران پر از افرادی است که از لایه‌های پایین اجتماع به بالا رسیده‌اند. اما اگر منشأ اجتماعی مانع محسوب نمی‌شود، فضیلت و قابلیت نیز پیش‌نیاز ترقی به شمار نمی‌آید و عقل فرصت‌طلب افراد است که آنان را به موقعیت‌ها و مناصب می‌رساند (فولر، ۱۳۷۷: ۲۹). زندگی انسان شرقی - ایرانی عموماً، مبتنی بر حادثه و بخت و شانس و اقبال است و این زرنگی افراد و فرصت‌طلبی و تملق و فریب دیگران است که این حادثه‌ها و بخت‌ها را به نفع شخص رقم می‌زند (موریه، ۱۳۷۶: ۲۷۱). «معلوم نیست که از امروز تا فردا چه رخ می‌دهد، چه بسا گدای امروز، سلطان فردا باشد و سلطان امروز، گدای فردا» (موریه، ۱۳۷۶: ۵۰۵)، از این رو همیشه زندگی اجتماعی در ایران به «حسن تصادف» بستگی دارد و در نهایت نیز به اراده دلخواه و میل شاهی (گویینو، بی تا: ۲۹). به سبب همین بی‌قاعدگی در زندگی عمومی اجتماعی ایران، به ویژه در حیطه‌هایی که پای قدرت و ثروت در میان است، نوعی «فقدان نظم و ترتیب» (شاردن، ۱۳۷۲: ۴۰۱) بر امور حاکم است. در نتیجه، در جامعه ایرانی، قواعد ضمنی متقابلاً پذیرفته شده، جایگاه اندکی دارد، چرا که این ملک، سرزمین نفوذ شخص است نه نهاد؛ چون «در نظام سیاسی و اجتماعی ایران، فرد با شخصیت‌ها سروکار دارد، نه با نهادها، [لذا] مناسبات شخصی تا به امروز، فراتر از هر گونه رابطه رسمی یا نهادی شده است» (فولر، ۱۳۷۷: ۳۰). به عبارت دیگر، هر چند قواعدی ضمنی وجود دارد، اما همه آنها تابع «شخص» و مناسبات شخصی است.

مشارکت اجباری

طبق گزارش‌های بسیار اندک سفرنامه‌نویسان، مردم در حیات خود و بنا بر الزامات و اجبار نظام معیشتی، نوعی نظم، همکاری، همیاری و قاعده‌مندی را در حیطه‌هایی خاص به اجرا می‌گذارند. شاردن در توضیح مشاغل و معیشت ایرانیان به این اشاره می‌کند که بیش از همه، در حیطه کشاورزی، نظم، قاعده و قانون در عمل وجود دارد و در سایر جاها، (در صنایع و هنر) بی‌نظمی، فقدان نبوغ و... بسیار دیده می‌شود. او در باب کشاورزی می‌نویسد: «آبیاری مزارع چنان زمان‌بندی شده که مرتباً آب به کشتزاری که نوبت آن است، رها و روان می‌شود و چون هر کس موقع آبیاری زمین‌های خود را می‌داند و در وقت معین آب را به سوی کشتزاری که نوبت آن است، می‌کشاند. و چون بنا به رسم، کشتزارهای یک



محدوده معین یکی پس از دیگری آبیاری می‌گردد، سهل و شدنی است تا در جریان دقیقی که آب به طرف کشتزاری روان است، دیگری که کشتزارش در میان راه است، قسمتی از آب را به سوی آن کشتزار [خودش] بکشاند، [اما] از این دغلکاری جداً، ممانعت به عمل می‌آید و مرتکب آن به سختی مجازات می‌شود» (شاردن، ۱۳۷۳: ۸۶۲؛ دروویل، ۱۳۳۷: ۳۹) و این از معدود مواقعی است که مجازات، بدون تخفیف و ارشاد اجرا می‌شود.

نتیجه‌گیری

مطالب مذکور در باب فرهنگ و اجتماع ایرانی، بخشی از فهم سنت سفرنامه‌های غربی از ایران است. از این‌رو، تصویر ارائه شده تقلیل یافته و تحویل شده^۱ در ویژگی‌های موقعیتی، زمانی، مکانی و... است. به همین دلیل، استفاده از عبارت «ایرانیان» و اطلاق و تعمیم برخی صفات، از وجود نگرش کل‌گرایانه^۲ در بین سفرنامه‌نویسان نشئت می‌گیرد و آن را باید با توجه به اوضاع تاریخی غرب در نظر گرفت. تاریخ نخستین سفرنامه‌ها، مانند دل‌واله و کلاویخو، زمانی است که غرب هنوز در دوران خمودگی قرون وسطا قرار داشته و بالعکس، ایران در اوج تمدنی خود بوده است؛ به ویژه در دوران شاه‌عباس که شگفتی‌های دل‌واله از این تمدن و شاه‌عباس به‌خوبی این موضوع را نشان می‌دهد. اما سفرنامه‌های دوره‌های بعد، در دوران شکوفایی غرب و افول ایران و به عبارت دیگر «انحطاط ایران» و خمودگی آن بوده است؛ تأسف‌های این سفرنامه‌نویسان بر جامعه ایرانی و توصیف‌های آنان از معایب ایرانی به‌خوبی این انحطاط را نشان می‌دهد. در مجموع، این فهم غربی، بیش از هر چیز، بر اوضاع غرب و تحولات و وضعیت تاریخی آن متکی بوده است و عامل تعیین‌کننده در ترسیم این تصویر، نه صرفاً وضع ایران به‌عنوان موضوع فهم، بلکه اوضاع و احوال غرب به‌عنوان عامل فهم بوده است.

یکی از نکات مهم در تحول سنت سفرنامه‌ها در شناخت فرهنگ ایرانی، فربگی آن در طی تاریخ است. فهم غربی از ایران با گذشت زمان پرورش یافته است، به طوری که در دوران اخیر، بسیار غنی‌تر شده است. به همین سبب، در سفرنامه‌ها به ذخیره اجتماعی شناخت و عمق فرهنگ ایرانی دسترسی بیشتری بوده است. این رشد از سویی، از تحولات



1 - reduced

2 - holistic

خود غرب و از سوی دیگر، نتیجه افزایش زمان حضور غربی‌ها در فرهنگ ایرانی و ارائه و انتشار نتایج این حضور در سنت غربی ناشی بوده است. به هر حال، فرهنگ و تمدن ایرانی یکی از «دیگری»‌های کهن برای سنت غربی بوده است که از زمان هرودت نیز می‌توان آثار آن را جستجو کرد. این تصویر با ظهور ترکان عثمانی اهمیت بیشتری پیدا کرد و تحولات بسیاری را هم به خود دید. در تاریخ غرب، یکی از رسانه‌های مهم در شناخت ایران و در کل، برای سایر دیگری‌ها، سفرنامه‌ها بوده است که بنیان‌های اولیه تصاویر دیگران را در سنت غربی فراهم می‌کرده است. این تصاویر همچنان زنده و پویاست، به گونه‌ای که تعامل غرب با ایران یا سایر دیگری‌ها بر مبنای همین سفرنامه‌ها و سایر رسانه‌های شناخت دیگران بوده است. باید توجه کرد که بحث از واقعیت یا حقیقت داشتن این تصاویر را با استفاده از رویکرد هرمنوتیک فلسفی نمی‌توان مطرح کرد، چرا که این طبیعت فهم است و بر حسب وضعیت عامل فهم و تعامل او با موضوع فهم رخ می‌دهد و بیش از هر چیز، بیان‌کننده عامل فهم است تا موضوع فهم.

به همین سبب، همان‌طور که ذکر شد، زمانی که اروپا در خمودگی قرون وسطا بود، دلاواله اوج تمدنی ایرانی را به‌عنوان الگوی نجات می‌ستاید. اما با تحول غرب و اوج‌گیری تمدنی و فرهنگی آن، فرهنگ ایران نیز، که خود به ورطه انحطاط افتاده بود، به یک دیگری ضعیف و منحط تبدیل شد. هر چند در بطن این تصویر، نشانی از زنده‌دلی و پویایی درونی فرهنگ ایرانی در درک غربی‌ها همیشه وجود داشته است، اما تصویر غالب در ذهن آنان، افول ایرانی و به‌طور ضمنی، اوج و فراز غرب بوده است. از منظری گادامری، فهم جامعه و فرهنگ ایرانی از صنفویه به این سو، بیش از همه، بر رابطه نوع دوم گادامر مبتنی بوده است. هر چند شیء‌بودگی سنت ایرانی مطرح نیست، اما این فرهنگ، سوژه‌ای است حاصل تأمل غربی و هنوز، رابطه نابرابر است؛ هم در گذشته و هم در امروز می‌توان این مسئله را دید. هنوز شناخت دیگری بر مبنای گشودگی سنت‌ها و امتزاج افق‌ها نیست، بلکه نفعی سیاسی و مادی در کار است. هنوز شناخت دیگری‌ها برای سلطه بر آنان است، نه برای شناخت مبتنی بر امتزاج افق‌ها. به هر حال، امروزه، وجه غالب مواجهه سنت غرب با سنت ایران، رابطه نوع دوم من - تو است و سنت ایرانی، حاصل تأمل سنت غربی و فرافکنی این تأملات بر آن بوده است. هر چند مطالبی بسیار اندک در پاره‌ای از سفرنامه‌های اخیر، در باب مسئله و مشکل کج‌فهمی‌ها از ایران و بی‌توجهی به عمق و پیچیدگی سنت ایرانی دیده



می‌شود - و شاید این طلایه‌ها نویدبخش امکان ظهور فهم گفتگویی در آینده باشد - اما باز وجه غالب و عملی و واقعی فهم بر رابطه نوع دوم استوار است. در نمونه‌هایی اندک هم رابطه نوع اول، که شیء‌بودگی ایرانی را پذیرفته، حاکم است.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۷۵

فرهنگ و شخصیت
ایرانیان ...

منابع

- آزاد ارمکی، ت. و لاجوردی، ه. (۱۳۸۲) «هرمنوتیک، بازسازی یا گفتگو»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، دوره ۱۱، صص ۹۳-۱۱۲.
- آسابرگر، آ. (۱۳۸۰) «روایت در فرهنگ عامیانه»، رسانه و زندگی روزمره، ترجمه محمدرضا ایروی، تهران: روشن.
- استارک، ف. (۱۳۶۴) *سفرنامه الموت، لرستان و ایلام*، ترجمه علی محمد ساکی، تهران: علمی.
- انه، ک. (۱۳۶۸) *اوراق ایرانی*، ترجمه ایرج پروشانی، تهران: چاپخانه سپهر.
- بارنز، آ. (۱۳۶۶) *سفرنامه بارنز (سفر به ایران در عهد فتحعلی شاه قاجار)*، ترجمه حسن سلطانی فر، تهران: آستان قدس رضوی.
- بروگش، ه. (۱۳۷۴) *در سرزمین آفتاب*، مجید جلیلود، تهران: مرکز.
- بلوشر، و. (۱۳۶۳) *سفرنامه بلوشر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- بیشوپ، ا. (۱۳۷۵) *از بیستون تا زردکوه بختیاری*، ترجمه مهرا ب امیری، تهران: سهند.
- پالمر، ر. (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- پولاک، ا. (۱۳۶۸) *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- تاورنیه، ژ. (بی تا) *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان: سنایی.
- جکسن، ا. (۱۳۶۹) *سفرنامه جکسن (ایران در گذشته و حال)*، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی.
- داگلاس، ویلیام. او (۱۳۷۷) *سرزمین شگفت‌انگیز و مردمی مهربان و دوست داشتنی*، ترجمه فریدون سنجر، تهران: گوتنبرگ.
- دروویل، گ. (۱۳۳۷) *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران: گوتنبرگ.
- دلاواله، پ. (۱۳۸۱) *سفرنامه پیترودلاواله*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- سکویل وست، و. (۱۳۸۳) *مسافر تهران*، ترجمه مهرا ب توکلی، تهران: نی.
- شاردن، ژ. (۱۳۷۲) *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمائی، تهران: طوس.
- فولر، گ. (۱۳۷۷) *قبله عالم: ژئوپلیتیک ایران*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- کاری، ج. (۱۳۸۳) *سفرنامه کاری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرزن، ج. (۱۳۷۳) *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کمپفر، ا. (۱۳۶۰) *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- گرگر، سی. (۱۳۶۶) *شرح سفری به ایالت خراسان*، ترجمه مجید مهدی‌زاده، تهران: آستان قدس رضوی.
- گوینو، ک. (بی تا) *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌اله منصوری، تهران: فرخی.
- مورگان، د. (۱۳۳۵) *سفرنامه دمورگان*، ترجمه نادر جهانگیر قائم‌مقامی، تهران: کتاب‌فروشی طهوری.
- موریه، ج. (۱۳۷۶) *حاجی بابای اصفهانی*، ترجمه مهدی افشار، تهران: علمی.
- واعظی، ا. (۱۳۸۰) *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ویشارد، ج. (۱۳۶۳) *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، بی جا: نوین.



ویلس، ج. (۱۳۶۳) *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*، ترجمه سید عبدالله، تهران: طلوع.

Atkinson, P. (1990) *The Ethnographic Imagination*, New York: Routledge.

Eagleton, T. (2000) *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Publisher.

Fairclough, N. (2003) *Analyzing Discourse*, London: Routledge.

Holy, L. (1987) *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.

Ray, W. (2001) *The Logic of Culture*, Oxford: Blackwell.

Rubel, P. & Rosman, A. (2003) *Translating Cultures: Perspectives on Translating Cultures*, New York: Berg.

Said, E. (1995) *Orientalism*, New Delhi: Penguin Book.

Stiver, D. (1987) *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۷۷

فرهنگ و شخصیت
ایرانیان ...

Iranians Culture and Personality in Foreign Itinerary

Hossein Mirzaei¹

Assistant professor of Sociology, University of Tehran

Jabbar Rahmani

PhD Candidate of Anthropology, University of Delhi

Abstract

Itineraries have been an important source of knowing cultural and social characteristics of societies, but this has been involved with some limitations in understanding, knowledge and interpretation. In fact, travel diaries are a kind of narrative. This narrative is restricted by time, place, situation and events. This article studies itineraries written by foreigners about Iranians and their cultural – social characters. This narrative has a pathological aspect, being dominant aspect in foreign travel diaries. Certainly, they present a biased and presupposed picture of our history, but they could be very instructive.

Keywords: despotism, Iranians culture and personality, itinerary, Orientalism, narrative, survival immortality,



Cultural Research

7

Abstract

1 - hmirzaie@ut.ac.ir



Bibliography:

1. Anet, K. (1368 [1989 A.D]) *Orâq-e Irani* (Persian Translation of Feuilles de Persanes), Translated by Iraj Prošâni, Tehran: Čâpxâne-h Sepehr.
2. Asa Berger, A. (1379 [2000 A.D]) *Revâyat dar Farhang-e Âmiyâne-h* (Persian Translation of Narrative in Popular Culture), Translated by Mohammad Reza Irâvi, Tehran: Rošan.
3. Atkinson, P. (1990) *The Ethnographic Imagination*, New York: Routledge.
4. Azâd Armaki, T. & Lâjavardi, H. (1382 [2003 A.D]) “Hermeneutic: Bâz Sâzai yâ Goftego” (Persian Translation of Hermeneutic: Reconstruction or Dialogue), in *Nâmeh-ye Olum-e Ejtemâi*, Vol. 11(21): 93-113.
5. Bishop, I. (1375 [1996 A.D]) *az Biston tâ Zard Koh-e Bakhtiyâri* (Persian Translation of Journeys in Persia and Kurdistan), Translated by Mehrab Amiri, Tehran: Sahand.
6. Blucher, W. (1363 [1984 A.D]) *Safarnâmeh-ye Blosher* (Persian Translation of Zeitenvende in Iran), Translated by Kaykâvoos Jahândâri, Tehran: Xârazmi.
7. Brungsch, H. (1374 [1995 A.D]) *dar Sarzamin-e Âftâb* (Persian Translation of Im Lande der Sonne), Translated by Majid Jalilvand, Tehran: Markaz.
8. Burnez, A. (1366 [1987 A.D]) *Safarnâmeh-ye Barons* (Persian Translation of Travels into Bokhara, Being the Account of the Journey from India to Cabol, Tartary and Persia), Translated by Hassan Soltâni Far, Tehran: Âstân-e Qods-e Razavi.
9. Chardin, J. (1372 [1983 A.D]) *Safarnâmeh-ye Sharden* (Persian Translation of Journal du Voyage du Chevalier Chardin en Perse and aux Indes Orientales), Translated by Eqbâl Yaqmâi, Tehran: Tos.
10. Curzon, G. (1363 [1984 A.D]) *Iran va Qaziyeh-ye Iran* (Persian Translation of Persian and the Persian Question), Translated by Qolâm Ali Vahid Mâzandarâni, Tehran: Elmi va Farhangi.
11. De Morgan, J. (1335 [1956 A.D]) *Safarnâmeh-ye De Morgan* (Persian Translation of De Morgan’s Itinerary), Translated by Jahângir Qâem Maqâmi, Tehran: Tahori.
12. Della Valle, P. (1381 [2002 A.D]) *Safarnâmeh-ye Pietro Delavale* (Persian Translation of Cose e Parole nei Viaggi di Pitro Della Valle), Translated by Šoâodin Safâ, Tehran: Elmi va Farhangi.
13. Douglas, W. (1377 [1998 A.D]) *Sarzamin-e Šegeft Angiz va Mardomi Mehrabân va Dost Daštani* (Persian Translation of Strange Lands and Friendly People), Translated by Feraydon Sanjar, Tehran: Gotenberg.
14. Drouvill, G. (1337 [1958 A.D]) *Safar dar Iran* (Persian Translation of Voyage en Perse), Translated by Manočehr Etemâd Moqadam, Tehran: Gotenberg.
15. Eagleton, T. (2000) *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell.
16. Fairclough, N. (2003) *Analyzing Discourse*, London: Routledge.
17. Fuller, G. (1377 [1988 A.D]) *Qebleh-ye Âlam: žeopolitik-e Iran* (Persian Translation

of The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran), Translated by Abbās Moxber, Tehran: Markaz.

18. Gemelli Careri, G. (1383 [2004 A.D]) *Safarnâmeh-ye Careri* (Persian Translation of Voyage du Tour du Monde), Translated by Abbās Naxjavâni, Abdolali Kârang, Tehran: Elmi va Farhangi.

19. Gobineau, K. (-) *Se-h Sâl dar Iran* (Persian Translation of Three Years in Iran), Translated by Zabihołâh Mansori, Tehran: Faroxi.

20. Gregor, M. (1366 [1987 A.D]) *Šarh-e Safari be Iyâlat-e Xorâsân* (Persian Translation of Narrative of Journey through the Province of Khorasan and on the N.W Frontier), Translated by Majid Mahdi Zâde-h, Tehran: Âstân-e Qods.

21. Holy, L. (1987) *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.

22. Jackson, A. (1369 [1990 A.D]) *Safarnâmeh-ye Jackson: Iran dar Gozašte-h va Hâl* (Persian Translation of Persia: Past and Present: a Book of Travel and Research), Translated by Manočehr Amiri, Fereydon Badrei, Tehran: Xârazmi.

23. Kaemfer, E. (1360 [1981 A.D]) *Safarnâmeh-ye Campfer* (Persian Translation of Am Hofte des Persischen), Translated by kaykâvoos Jahândâri, Tehran: Xârazmi.

24. Morier, J. (1376 [1987 A.D]) *Hâji Bâbâ-ye Esfehâni* (Persian Translation of The Adventures of Hajji Baba of Isfahan), Translated by Mahdi Afšâr, Tehran: Elmi.

25. Palmer, R. (1377 [1988 A.D]) *Elm-e Hermeneutik* (Persian Translation of Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer), Translated by Mohammad Saiid Hânâi-ye Kâšâni, Tehran: Hermes.

26. Polak, A. (1368 [1989 A.D]) *Safarnâmeh-ye Polack: Iran va Iranian* (Persian Translation of Persein das land und sein Bewohner), Translated by Kaykâvoos Jahândâri, Tehran: Xârazmi.

27. Ray, W. (2001) *The Logic of Culture*, Oxford: Blackwell.

28. Rubel, G. & Rosman, A. (2003) *Translating Cultures: Perspectives on Translating Cultures*, New York: Berg.

29. Sackville West, V. (1383 [2004 A.D]) *Mosâfer-e Tehran* (Persian Translation of Passenger to Tehran), Translated by Mehrân Tavakoli, Tehran: Našr-e Nay.

30. Said, E. (1995) *Orientalism*, New Delhi: Penguin Book.

31. Stark, F. (1364 [1985 A.D]) *Safarnâmeh-ye Alamot, Lorestân va Ilâm* (Persian Translation of The Valleys of the Assassins and other Persian Travels), Translated by Ali Mohammad Sâki, Tehran: Enteshârât-e Elmi.

32. Stiver, D. (1987) *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell.

33. Tavernier, J. (-) *Safarnâmeh-ye Tavernier* (Persian Translation of Tavernier's Itinerary), Translated by Abotorâb Nori, Isfahan: Sanâi.

34. Vâezi, J. (1380 [2001 A.D]) *Darâmadi bar Hermeneutics* (Persian Translation of Introduction to Hermeneutics), Tehran: Pažohešgâh-e Farhang va Andišeh-ye Islami.



35. Willis, C. (1363 [1984 A.D]) *Târix-e Ejtemâi-ye Iran dar Ahd-e Qajar* (Persian Translation of Persia as It Is: Being Sketches of Modern Persian Life and Character), Translated by Sayyed Abdolâh, Tehran: Našr-e Tolo.
36. Wishard, J. (1363 [1984 A.D]) *Bist Sâl dar Iran* (Persian Translation of Twenty Years in Persia), Translated by Ali Pirniyâ, Tehran: Novin.



Cultural Research

10

Vol.1

No.3

Winter 2008