



فروردین ۱۴۰۰

«ایرانیانی که این نامه‌ها را نوشته‌اند در خانه‌ی من ساکن بودند؛ ما با هم زندگی می‌کردیم. از آن‌جا که مرا به چشم آدمی از جهانی دیگر می‌نگریستند، هیچ‌چیز را از من پنهان نمی‌کردند. فی‌الواقع، آدم‌هایی که از راهی چنان دور آمده باشند دیگر نمی‌توانند رازی داشته باشند...»

— شارل-لویی دو سکوندا، بارون لاپرد و منتسکیو، «مقدمه»
نامه‌های ایرانی، ۱۷۲۱

۱ نامه‌های ایرانی تا کنون دوبار به فارسی ترجمه شده است. یک‌بار توسط حسن ارسنجانی که البته فقط ۶۸ نامه از ۱۶۱ نامه را ترجمه کرده و اول در روزنامه‌ی اخگر و بعد در قالب کتاب منتشر کرده است (تهران: کتابفروشی مروج، ۱۳۲۰)؛ و بار دیگر توسط دکتر محمد مجلسی، به ویراستاری علی کاتبی (تهران: دنیای نو، ۱۳۸۷). این ترجمه‌ی دوم، که چاپ چهارم آن اکنون به قیمت نودوپنجاه هزار تومان در بازار موجود است، تقریباً کامل است: همه‌ی ۱۶۱ نامه و مقدمه‌ی کتاب ترجمه شده‌اند، و فقط چند صفحه‌ای که منتسکیو در سال ۱۷۵۴ تحت عنوان «تأملاتی درباره‌ی نامه‌های ایرانی» به کتاب خود اضافه کرده از قلم افتاده‌اند. ترجمه‌ی دکتر مجلسی به ویراستاری آقای کاتبی اما کاملاً مغلوط و غیرقابل اعتماد است. به عنوان مشت نمونه‌ی خروار چند سطر از مقدمه‌ی کتاب را، که با بی‌دقتی تمام تحت عنوان «مقدمه نویسنده» آمده است، نقل می‌کنم؛ بی‌دقتی، چرا که راوی در این «مقدمه»، که خود بخشی از داستان است، خود را «مترجم» این نامه‌ها معرفی می‌کند و نه «نویسنده»ی آن‌ها — مترجمی که می‌گوید فقط به شرطی که ناشناخته بماند (*à condition que je ne serai pas connu*) به انتشار نامه‌ها ادامه خواهد داد و گرنه سکوت می‌کند، که البته در ترجمه‌ی دکتر مجلسی گویا الساعه شناخته شده و بنابراین تصمیم به سکوت گرفته:

“Les Persans qui écrivent ici étoient logés avec moi, nous passions notre vie ensemble. Comme ils me regardoient comme un homme d’un autre monde, ils ne me cachoient rien. En effet, des gens transplantés de si loin ne pouvoient plus avoir de secrets. Ils me communiquoient la plûpart de leurs lettres; je les copiai. J’en surpris même quelques-unes dont ils se seroient bien gardés de me faire confidence, tant elles étoient mortifiantes pour la vanité et la jalousie persane.”

ترجمه‌ی مجلسی: «ایرانیانی که نامه‌هایشان را در این مجموعه نقل کرده‌ام، هم‌خانه‌ی من بودند و با هم در یک‌جا زندگی می‌کردیم، و چون از راه دور آمده بودند، مرا که از قوم و ملت دیگری بودم، محرم اسرار خود می‌شمرند و چیزی را از من پنهان نمی‌کردند و نامه‌های خود را به من دادند تا بخوانم و من بی‌آن‌که به غرور آن‌ها لطمه‌ای بزنم، از این نامه‌ها رونوشت برمی‌داشتم.»

ترجمه‌ی پیشنهادی برای مقایسه: «ایرانیانی که این نامه‌ها را نوشته‌اند در خانه‌ی من ساکن بودند؛ ما با هم زندگی می‌کردیم. از آن‌جا که مرا به چشم آدمی از جهانی دیگر می‌نگریستند، هیچ‌چیز را از من پنهان نمی‌کردند. فی‌الواقع، آدم‌هایی که از راهی چنان دور آمده باشند دیگر نمی‌توانند رازی داشته باشند. بیشتر نامه‌هایشان را در اختیارم می‌گذاشتند؛ من هم رونوشت برمی‌داشتم. در این میان حتی تعدادی نامه به چنگم افتاد که حتماً خوش نداشتند چشم من به آن‌ها بیافتد — بس که خودپسندی و حسادت ایرانی آن نامه‌ها مایه‌ی سرافکنده‌گی بود.»

چرا «آدم‌هایی که از راهی چنان دور آمده باشند» — یا شاید بهتر است بگوییم آورده شده باشند، یا حتی از خاکی دور کننده و این جا کاشته شده باشند، *des gens transplantés* — *de si loin* — دیگر نمی‌توانند رازی داشته باشند؟ آدم‌ها چگونه این چنین برهنه و بی‌راز می‌شوند؟

۱.

«سال‌هایی که در انگلستان به سر برده بود برایش بی‌معنی نبود. دوباره، با دانش بیشتر و تجربه‌ی وسیع‌تر، رو به سوی هندوستان کرد. همیشه می‌گفت در هندوستان ترس آن هست که اطلاعات آدم زیادی محلی شود، و منظرش زیادی حرفه‌ای.»

— جان ویلیام کی، زندگی و مکاتبات ماژور-ژنرال سر جان ملکم، شوالیه‌ی حمام

“il est plus facile à un Asiatique de s'instruire des mœurs des Français dans un an, qu'il ne l'est à un Français de s'instruire des mœurs des Asiatiques dans quatre, parce que les uns se livrent autant que les autres se communiquent peu.”

مجلسی: «آسیایی‌هایی که به فرانسه می‌آیند در یک سال ملت و کشور ما را آن قدر خوب می‌شناسند که اگر فرانسوی‌ها چهار سال در یک کشور آسیایی بمانند به این خوبی مردم آن مملکت را نخواهند شناخت. زیرا آسیایی‌ها می‌آیند و خود را تسلیم تمدن اروپایی می‌کنند و با مردم می‌آمیزند، و ما اروپاییان، وقتی به آسیا می‌رویم، کمتر با مردم می‌آمیزیم و با آن‌ها کمتر آشنا می‌شویم.»

قس. «شناختن خلقیات فرانسوی‌ها در عرض یک سال برای یک آسیایی کاری بسیار ساده‌تر است تا شناختن خلقیات آسیایی‌ها برای یک فرانسوی در چهار سال، زیرا فرانسوی‌ها به همان اندازه گشاده اند که آسیایی‌ها کم‌حرف اند.»

این‌ها مشت نمونه‌ی خروار است از سه صفحه‌ی اول متن. کمتر صفحه‌ای از این کتاب از اغلاط فاحش و بی‌دقتی‌های شگفتی‌آور خالی است. انگار که نه مترجم حوصله‌ی ترجمه‌ی این کتاب را داشته، و نه ویراستار حوصله‌ی مقایسه. پس باید گفت که هنوز ترجمه‌ی فارسی از نامه‌های ایرانی در دست نداریم. بخش‌های نقل شده ترجمه‌های من اند.

در اولین نامه‌ی نامه‌های ایرانی،^۱ از یک، که در پانزدهم صفر ۱۷۱۱ با هم‌سفرش ریکا و خدم و حشم شان بعد از بیست و پنج روز به تبریز رسیده است، به دو ستش روستان در اصفهان می‌نویسد: «من و ریکا شاید نخستین ایرانیانی هستیم [sommes] که میل به دانش و ادارشان کرده تا وطن خود را ترک کنند [ait fait sortir de leur pays] و به خاطر جستجوی پرزحمت حکمت، از شیرینی زندگی‌ای آرام چشم‌پوشند. ما در سرزمینی [یا پادشاهی‌ای، royaume] آباد به دنیا آمدیم، اما باور نداشتیم که مرزهای آن سرزمین باید مرزهای دانش ما نیز باشد، و باور نداشتیم که فقط نور شرق باید روشن‌مان سازد» (نامه‌ی ۱). در زمان نوشتن این نامه از یک و ریکا هنوز «وطن» خود را، که در این جا نه به «اصفهان» بلکه به «ایران» دلالت می‌کند، ترک نکرده‌اند؛ اما صرف اظهار تصمیم‌شان به ترک وطن کافی ست تا افعال جمله‌ی نخست از اول شخص به سوم شخص بدل شوند، و فعل‌ها گذشته شوند، انگار که نامه بعد از خروج از وطن نوشته شده باشد. گویی خروج از وطن در نتیجه‌ی میل به گستردن مرزهای دانش خود و رای مرزهای وطن، میل به روشن شدن با نورهای غریب، به شکلی دستوری، گونه‌ای جدا شدن از خود نیز هست. در پایان نامه، قبل از خدا حافظی، از یک از روستان می‌خواهد که جواب نامه‌اش را به ارزرم

^۱ گفتگوی من با متن نامه‌های ایرانی با اتکا به ترجمه‌های انگلیسی زیر و مقایسه با متن فرانسوی ممکن شده است:

Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu, *Persian Letters*, trans. Margaret Mauldon, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008); *Lettres persanes*, ed. Henri Barckhausen (Paris: Hachette, 1913); *Persian Letters by M. de Montesquieu Translated from the French by Mr. Flloyd to Which Is Prefixed Memoires of the Life of the Author by M. d'Alembert* (London: Printed for Bernard Lintot, 1775).

در این جستار، به پیروی از ترجمه‌ی انگلیسی مارگارت مالدن، شماره‌های نامه‌ها منطبق بر ویراست‌های ۱۷۲۱ و ۱۷۵۴ نامه‌های ایرانی اند. در ۱۷۵۴ منتسکیو یازده نامه‌ی جدید و متن کوتاه «تأملات» را به انتهای کتاب ضمیمه می‌کند، که در سال ۱۷۵۸ در متن قبلی ادغام می‌شوند، و همین ویراست هم تبدیل به نسخه‌ی مرجع نامه‌های ایرانی می‌شود. بازگشت مارگارت مالدن و اندرو کان (ویراستار این ترجمه) به نسخه‌ی قبلی به خواننده اجازه می‌دهد تا تغییرات پیرنگ و تأکیدات محتوایی را در متن پیگیری کند. در ارجاع به نامه‌ها در متن به ذکر شماره‌ی نامه بسنده خواهیم کرد. هر جا که شماره‌ی نامه‌ها با ویراست ۱۷۵۸ متفاوت باشند، شماره‌های ویراست دوم در قلاب ذکر شده‌اند. ارجاعات به «مقدمه» و «تأملاتی چند درباره‌ی نامه‌های ایرانی» نیز با ذکر نام این بخش‌ها در متن مشخص شده‌اند.

بنویسد. «تبریز» در این نامه، با آن فعل‌های گذشته‌اش، دیگر نه جایی در وطن که نام منزلی ست به سوی مقصدی خارج از آن.

اواخر محرم ۱۷۱۱ ازبک و ریکا به ارزروم رسیده‌اند. در نامه‌ی ششم، به تاریخ دهم ربیع‌الثانی ۱۷۱۱، ازبک لحظه‌ی خروجش از مرز ایروان و ورود به قلمرو عثمانی را این‌گونه برای نصیر، یکی دیگر از دوستانش در اصفهان، روایت می‌کند:

باید به تو اعتراف کنم نصیر، آن لحظه که ایران از پیش چشمم گم شد [quand j'ai perdu la Perse] و خود را در قلمرو عثمانی‌های خائن یافتم [je me suis trouvé] دردی مرموز حس کردم. هرچه بیشتر به وطن این لامذهبان وارد می‌شدم، در نظر خودم لامذهب‌تر می‌شدم [il me sembloit que je devenois profane moi-méme]. کشورم، خانواده‌ام، و دوستانم در خاطر حاضر شدند [se sont présentés à mon esprit]؛ عطفتم بیدار شد؛ اضطرابی نامعلوم بر بی‌قراریم افزود و وادارم کرد دریابم [m'a fait connaître] که دست به کاری زده‌ام که از حد آسایشم بیرون است.

هنگام خروج، گویی «ایران» در همان لحظه‌ای که از پیش چشم ازبک گم می‌شود، در تمامیت خود نیز پدیدار می‌شود. آنچه در افق محو می‌شود نه فقط تکه‌ای زمین، بلکه واحدی سرزمینی ست؛ نه چیزی مادی که در چشم بگنجد، بلکه صورتی مثالی ست که درست در لحظه‌ی گم شدن سایه‌ی مادی‌اش از پیش چشم، دیدنی می‌شود. ازبک پس از آنکه «ایران» را در تمامیت خود می‌بیند که از پیش چشمش گم می‌شود، هم خودش را در قلمرو عثمانی بازمی‌یابد و هم آنچه را که از خود بیگانه می‌پنداشت در خودش؛ و همزمان عواطفش نسبت به جایی که ترکش کرده در او بیدار می‌شوند. او که فاعل مستقیم «اعتراف کردن» است در ادامه‌ی این بند مکرراً به دام فعل‌های بازتابی و غیرشخصی می‌افتد و در جایگاه مفعول بی‌واسطه و باواسطه می‌نشیند، تا آنکه در پایان بند دوباره به جایگاه فاعل برگردد: فاعلی که درست در هنگام خروج از مرزهای زادگاهش، مرزهای دانشش گسترده می‌شوند و در تنشی تنانه وادار می‌شود حدود آسایش خود را باز شناسد: فاعلی شنا سا که وارونه‌وار قبل از هر چیز مفعول بدن خود بودن را می‌شناسد، و هر چه «درمی‌یابد» صدقه‌ی سر «دردی مرموز» و «اضطرابی نامعلوم» است که در بدنش «حس می‌کند». آن حرکت دستوری که در ابتدای سفر از فعل اول شخص به سوم شخص آغاز

شده بود، لب مرز به تکرارِ افعال بازتابی و غیرشخصی می‌رسد، و فاعل اول شخص، انگار که به حدودِ انعطافِ نحوی اش رسیده باشد، در مواجهه با حدودِ بدنِ مرجعش به جایگاه بی‌نشانِ خود باز می‌گردد.^۱

این سرآغازِ برآمدنِ منظری تطبیقی ست که با حرکت از بک و ریکا به سمت مرزهای غربی قلمرو عثمانی تقویت می‌شود و، دوباره در منطقه‌ای مرزی، تمامیت‌هایی مانند «ایران» و «عثمانی» و «آسیا» و «اروپا» را دیدنی و قابل‌قیاس می‌کند. در از میر از بک می‌تواند تصویری از عثمانی در تمامیت «مریض» و «ضعیف» و «خشن» و «جهالت‌بار» اش برای روستان ترسیم کند، و سکون «این بربرها» در زمان را با پیشرفت‌های نظامی و تجاری «ملت‌های اروپا» مقایسه کند. همان‌طور که فعل‌های گذشته در تبریز به خروجی ذهنی از موطن قبل از خروج از سرزمین اشاره داشتند، انگار از از میر نیز دیگر می‌توان آن سوی آب‌ها را دید (نامه‌ی ۱۸ [۱۹]). در لیورنو همه چیز از این رو به آن رو می‌شود: به جای «مرض» و «جهالت»، لیورنو «به نبوغ دوک‌های توسکانی شهادت می‌دهد»؛ «آزادی زیاد زنان» خبر از ورود به جهانی دیگر می‌دهد؛ و «حتی در کوچک‌ترین جزئیات، چیزی غریب [quelque chose de singulier] هست» که از بک می‌تواند «حس» اش کند اما هنوز توان «بیان» آن را ندارد. این چیز غریب (و تکین)، که بیش از هر چیز با «آزادی زنان» تصویر می‌شود، تفاوتی بنیادی، و گویا رفع‌نشدنی، بین تمامیت‌هایی عظیم، یعنی «شرق» و «اروپا»، است که فقط در پاریس قابل بیان خواهد شد — یعنی جایی که از منظر غریب/تکین از بک «مقرِ امپراتوری اروپا» ست (نک. نامه‌ی ۲۱ [۲۳]). و البته این «چیز غریب» تفاوتی بین «انسان» و «انسان» (“human” و “anthropos”) نیز هست که از بک حتی در پاریس از بیانش عاجز خواهد ماند، هرچند که با تمام بدنش حسش خواهد کرد.

^۱ افعال بازتابی، که فاعل و مفعول‌شان یکسان است، در زبان فرانسه بسامد بالایی دارند؛ آنچه در نقل قول بالا معنی دار/مهم (significant) است نه صرف کاربرد افعال بازتابی، بلکه کاربرد آن‌ها در بافت ساخت‌های دستوری دیگری ست که فاعل فعل «اعتراف کردن» در آن‌ها در جایگاه مفعولی نشست است. مضمون وابستگی تنانه‌ی از بک به زادگاهش در سراسر نامه‌های ایرانی تکرار می‌شود و از همه مهمتر در ماجرای حرمسرا تمثیلی می‌شود. در ادامه به تمثیل حرمسرا بازمی‌گردم.

«... برای مطالعه‌ی انسان باید به دوردست نگرستن را آموخت.»

— ژان-ژک روسو، جستار درباره‌ی منشأ زبان‌ها

برآمدن منظری تطبیقی از خلال سفری برای گستردن مرزهای دانش و رای مرزهای موطن، و گذر از افعال اول شخص به سوم شخص و فعل‌های غیرشخصی و بازتابی، در نامه‌های آغازین نامه‌های ایرانی را می‌توان همچون تمثیلی خواند که برآمدن گونه‌ای تربیت (Bildung/education) جدید را به شکلی دستوری تمثیلی می‌کند — گونه‌ای تربیت که کارل گوتکه، در برابر تربیت مدرسی و متن‌محور، تربیت جهانگیر (global) می‌نامدش.^۱ در آغاز دهه‌ی سوم قرن هجدهم، از بک و ریکا، (و البته دوستشان ردی که کمی بعد از رسیدن آن‌ها به پاریس از ازمیر راهی ونیز می‌شود و همانند آن‌ها به مطالعه‌ی اروپاییان و علوم‌شان و همچنین مطالعه‌ی تطبیقی خود مشغول می‌شود)، نمونه‌های داستانی «سیاحان فلسفی» ای هستند که از نیمه‌ی دوم این قرن بر تعدادشان افزوده می‌شود، گفتارشان کاملاً علمی می‌شود، و کمترین تأثیرشان بر فرهنگ اروپایی، به زعم گوتکه، کاستن از اهمیت علوم مدرسی و مطالعات انسان‌گرایانه در متون کلاسیک، و تأکید بر ضرورت مطالعه‌ی «طبیعت انسانی»، اما نه با تمرکز بر «ادبیات، هنر، فلسفه، و بالاخص تاریخ»، بلکه با تمرکز بر «نقشه‌ی بزرگ نوع بشر» است. در قرن هجدهم «از روح جغرافیا و قوم‌شناسی» شیوه‌ی پرورشی جدیدی متولد می‌شود که طبق آموزه‌های فراگیرش برای «فرهیخته» بودن دیگر نه آموختن علوم دینی کفایت می‌کند و نه حتی مطالعه‌ی متون رومی و یونانی؛ بلکه فرهیخته‌ی اروپایی برای فهم «طبیعت انسانی» حالا باید فرهنگ چین و هند و ایران و مصر و ژاپن و اعراب و تاتاران و بومیان آمریکا را هم مطالعه کند: «جغرافیا به قوم‌شناسی و قوم‌شناسی به انسان‌شناسی بدل می‌شود»، و مطالعه‌ی انسان رفته‌رفته به مطالعه‌ی انسان غیر اروپایی محدود می‌شود.^۲

see Karl S. Guthke, *Exploring the Interior: Essays on Literary and Cultural History* (Open Book Publishers, 2018), esp. chs. 1, 3 & 4.
Guthke, 4–9, 77–78, 113–14.^۲

در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم، یعنی زمانی که دیگر حدود و سواحل تمام قاره‌های سیاره‌ی زمین بر سوژه‌ی روشننگری مکشوف شده است، «عصر اکتشافات دومی» آغاز می‌شود که قصدش مطالعه‌ی نواحی درونی قاره‌هاست. اگر مسافران کشتی‌های اکتشافی قرون شانزدهم و هفدهم غالباً نظامیان و تجار و مبلغان مسیحی و البته کارگرانی بودند که نیروی کارشان در موطنشان ارزش چندانی نداشت، در قرن هجدهم دانشوران، یا به قول گنورگ فورستر «سیاحان فلسفی»، نیز از مسافری معمول کشتی‌های اکتشافی محسوب می‌شدند. این مسافران جدید هم جغرافیا و تاریخ طبیعی این مناطق را مطالعه می‌کردند، و هم بدن و طبع و مزاج و خلقیات و اطوار و آداب و رسوم و شیوه‌های زندگی و روش‌های کشاورزی و صنعت‌گری و هنرها و قوانین و اعتقادات و زبان ساکنان این مناطق را. به بیان گوتکه، مسئله‌ی این دانشوران و سیاحان فلسفی مطالعه‌ی دو درون بود: درون قاره‌ها و درون «ذهن» ساکنان قاره‌ها.^۱ هرچند باید به یاد داشت که بدن موضوعات مطالعه‌ی این دانشوران نه تنها از ذهنشان جدا نبود، بلکه غالباً تابعی از آن و حتی فرم برویت یافته‌ی آن محسوب می‌شد.^۲ مطالعه‌ی بومیان، یا همان مطالعه‌ی انسان، نه تنها بر دانش «عینی» دانشوران می‌افزود، بلکه، با فراهم کرد امکان مقایسه، «ذهن» اروپاییان را، که به‌رغم تفاوت با موضوعات مطالعه‌شان نهایتاً انسان بودند، در باره‌ی خودشان نیز روشن می‌کرد. حرکت به بیرون از خود و مطالعه‌ی زندگی انسان‌های دیگر در این‌جا نیز فعلی بازتابی بود و به تأمل در خود منتهی می‌شد. اما برخلاف ازبک، سیاحان فلسفی غیردستانی نیمه‌ی دوم این قرن هرچه بیشتر در سرزمین بومیان پیش رفتند کمتر با وابستگی تنانه به سرزمین خودشان مواجه شدند؛ کاملاً برعکس، این دانشوران مواد آموزشی جدیدی را گردآوردند که، با فراگیر شدن شیوه‌ی پرورش جهانگیر، به «طبقات تحصیل‌کرده اجازه می‌داد تا مناطقی از جهان را که برای والدینشان چیزی بیش از نام‌های صرف و جاهای افسانه‌ای

عبارت «نقشه‌ی بزرگ نوع بشر» عموماً در ارجاع به نامه‌ای از ادmond برک نقل می‌شود، هرچند چنان که گوتکه در جستار چهارم کتاب خود نشان می‌دهد برابری آن را در آثار بسیاری از دانشوران و فیلسوفان قرن هجدهمی می‌توان یافت.

Guthke, 4, 93-94.^۱

گوتکه در سراسر کتابش کاملاً از اهمیت مطالعه‌ی بدن غافل است. برای شرح مفصل نسبت ذهن و بدن در انسان‌شناسی این دوره به منبع زیر رجوع کنید.

Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), esp. ch. 6, "The Science of the Mind."

نبودند "خانه‌ی خود" بدانند.^۱ در این معنی، اگر ارزش‌زدایی از علوم دینی و برآمدن تربیت جهانگیر را، به درستی، مرحله‌ای تعیین‌کننده از فرآیند سکولارشدن بدانیم، محدودیت این فرآیند را هم می‌توانیم دقیقاً در گسترش جهانگیر همین «اتوریت‌های شبه‌مذهبی آسوده، در خانه، میان مردم خود بودن، تحت حمایت قدرت‌های آشنا و ارزش‌های پذیرفته بودن، و از جهان خارج در امان بودن» ببینیم، که نقد تاریخی آن را ادوارد سعید شرط دنیوی (secular) شدن آگاهی انتقادی می‌داند.^۲ حاصل این مطالعات جهانگیر، به وجهی، فهم علمی تفاوت بین انسان و انسان بود، همچون تفاوت بین آنکه در مکان خانه می‌کند و آنکه تابعی ست از مکان خانه‌اش.

شیوه‌ی جدید مطالعه و تربیت جهانگیر از یک سو در «باغ‌های گیاه‌شناختی و جانور شناختی و موزه‌های قوم‌شناختی» نهادینه می‌شد، و از دیگر سو فرم بیان و انتشار نوشتاری خود را در دایره‌المعارف‌ها و تاریخ‌های جهانشمول (universal histories) و همچنین در قالب مجموعه‌سازی از سفرنامه‌هایی پیدا می‌کرد که خود اصلی‌ترین منابع دایره‌المعارف‌ها و تاریخ‌ها بودند. این کتاب‌ها، که گوته‌که فهرست مختصری از آن‌ها به دست می‌دهد، به هر زبانی که نوشته می‌شدند اغلب به سرعت به سایر زبان‌های غالب اروپایی نیز ترجمه می‌شدند. تاریخ‌های جهانشمول قرن هجدهمی را البته نباید با فلسفه‌ی تاریخ‌های جهانشمول قرن نوزدهمی اشتباه گرفت. این تاریخ‌های جهانشمول در واقع «پیمایش‌های قوم‌شناختی [ethnological surveys]» اند، و برخلاف اخلاف فلسفی‌شان در قرن بعد، اساساً مبتنی بر نظامی مکانی‌اند، و نه سلسله‌مراتبی زمانی؛ و کارشان بیش از هر چیز گستردن افق دید خوانندگان‌شان بود که حالا به میانجی تاریخ‌های جهانشمول می‌توانستند در جایگاه «شاهدان عینی "تاریخ جهان" بنشینند و "بی‌آن‌که از

^۱ Guthke, *Exploring the Interior*, 79.

^۲ Edward W. Said, "Introduction: Secular Criticism," in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 16.

یادآوری این نکته مهم است که سعید دیسپلین شرق‌شناسی را نیز برآمده از «دینی سکولار شده» می‌داند، و در تحلیلی کوتاه اما روشن‌گر «بازسازی تنولوژی» در «پروژه‌های روحانی و فکری اواخر قرن هجدهم» را مقدمه‌ای بر شکل‌گیری شرق‌شناسی مدرن می‌داند. نک:

Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, ۲۰۰۳), ۱۱۳-۲۳.

جایشان تکان بخورند، زمین و دریاها را ببمایند و به بازدید تمام کشورها بروند و با تمام ملت‌ها هم‌کلام شوند» تا «ذهن [شان] شامل تمام جهان شود»^۱.

تأکید بر ارزشمندی علوم تجربی و هجو علوم دینی و سنتی و بازنمایی آن‌ها به مثابه خرافه و طامات از مضامین اصلی نامه‌های ایرانی ست و در نامه‌های بسیاری تکرار می‌شود.^۲ در این میان، مجموعه نامه‌های به‌هم‌پیوسته‌ی ازبک در جواب نامه‌ای از ردی درباره‌ی کم شدن جمعیت جهان، تمثیلی ست از برآمدن نظم دانشی جدید که جغرافیا و قوم‌شناسی در آن جایگاهی تعیین‌کننده دارند. جمعیت‌زدایی (depopulation) که یکی از ترس‌های عمومی فرانسه‌ی عصر روشنگری ست^۳ در نامه‌های ایرانی نیز مفصلاً به بحث گذاشته شده. در نامه‌ی ۱۰۸ [۱۱۲]، ردی که با «تمرکز بر تغییرات بزرگی که برخی اعصار را از زمان‌های دیگر متفاوت می‌کنند و زمین را چنین با خودش متفاوت می‌کنند» مشغول «مطالعه‌ی تاریخ‌نگاران قدیم و جدید» است، توجه ازبک را به این مسئله جلب می‌کند که جمعیت زمین نسبت به قرون گذشته کم شده است، و برای اثبات مدعایش فهرست بلندی از قاره‌ها، کشورها، و شهرهای متفاوتی ارائه می‌دهد که بنابر مطالعات او همه از کمبود جمعیت رنج می‌برند. رُم زمانی به تنهایی از بزرگترین پادشاهی‌های کنونی اروپا پرجمعیت‌تر و آبادتر بوده، اما ایتالیا امروز پر از شهرهای خالی از سکنه است. از سیسیل فقط آتش‌فشان‌هایش باقی مانده‌اند. یونان، اسپانیا، کشورهای شمال، لهستان و قسمت‌های اروپایی ترکیه، قاره‌ی آمریکا، آسیا، آسیای صغیر، مصر، همه دچار کمبود جمعیت اند — و حتی قاره‌ی آفریقا «که همیشه آن‌قدر ناشناخته بوده که درمقایسه با سایر نقاط جهان نمی‌توان به دقت درباره‌ی آن سخن گفت». این «هولناک‌ترین فاجعه‌ای ست که جهان تا کنون به خود دیده است» و طبق محاسبات ردی «اگر وضع به همین منوال ادامه پیدا کند، ده قرن دیگر زمین سراسر بیابان خواهد شد». این همه خبر از «فسادی درونی، زهری مرموز و پنهان، بیماری و رخوتی می‌دهد که طبیعت بشری به آن دچار

^۱ Guthke, *Exploring the Interior*, 79–84.

^۲ برای مثال نک. نامه‌های ۱۶، ۱۷، ۳۷، ۴۳، ۵۵، ۷۱، ۸۶، ۹۴، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۴ [۱۷، ۱۸، ۳۹، ۴۵، ۵۷، ۷۳، ۸۸، ۹۷، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۴۳].

^۳ see David B. Young, "Libertarian Demography: Montesquieu's Essay on Depopulation in the *Lettres persanes*," *Journal of the History of Ideas* 36, no. 4 (1975): 669–82.

شده». از یک که کاملاً با ردی موافق است در نه نامه‌ی پیاپی شرحی مفصل از علل پیدا و پنهان جمعیت‌زدایی ارائه می‌دهد که استقلالی سبکی از باقی کتاب دارد و بیشتر به یک رساله‌ی چند بخشی می‌ماند تا نامه‌های داستانی؛ چنان که در زمان خودش نیز جدا از سایر بخش‌های کتاب به عنوان یک رساله‌ی جمعیت‌شناختی مورد استناد بوده است.^۱ رساله‌ی از یک با علل کیهان‌شناختی و جغرافیایی جمعیت‌زدایی شروع می‌شود، بعد به سراغ علل پزشکی می‌رود و از آن‌جا به علل مردم‌شناختی (یا جغرافیای مردمی) می‌رسد، و نهایتاً با تأملاتی درباره‌ی جغرافیای سیاسی پایان می‌یابد. انسان‌ها، چنان که از یک به ردی می‌نویسد، در «خانه‌ای بس متغیر» زندگی می‌کنند که «مانند سایر سیاره‌ها تابع قوانین حرکت‌هایی» است که موضوع مطالعه‌ی کیهان‌شناسان اند، و بنابراین تنش بین «عناصر اصلی آن، [یعنی] دریا و زمین‌های قاره‌ای» همواره موجد وضعیت‌های تازه است، و جمعیت انسانی نیز همواره متأثر از این قوانین کیهانی است. اما جدا از این قوانین که انسان‌ها در برابر آن قدرتی ندارند (و این خود یکی از مضامین تکرار شونده‌ی نامه‌های ایرانی است)، «نوع بشر» همواره در معرض «فجایع عمومی» مانند «طاعون‌های همه‌گیر [pestes universelles]» و «شرمناک‌ترین بیماری‌ها»، یعنی سفلیس، نیز هست که «کمتر از دو قرن پیش اروپا و آسیا و آفریقا» را درنوردیده بود. این‌ها همه از «علل فیزیکی» جمعیت‌زدایی هستند (نامه‌ی ۱۰۹ [۱۱۳]). اما جدا از این‌ها، کم‌شدن جمعیت «عللی اخلاقی» نیز دارد که غالب تأملات از یک درباره‌ی آن‌ها است. جمعیت‌زدایی در یک کلام «ناشی از تفاوت‌های خلقیات [les mœurs]» جمعیت‌های انسانی است، و از همه مهمتر (به لحاظ تاریخی) تفاوت‌های خلقیات رومی‌ها، مسیحیان، و مسلمانان: «از زمانی که ادیان مسیحی و محمدی جهان رومی را دوپاره کرده‌اند همه چیز یک‌سر عوض شده است: این دو دین بسیار کمتر از دین رومی‌ها به تداوم نسل بشر کمک می‌کنند» (نامه‌ی ۱۱۰ [۱۱۴]). از اینجا به بعد از یک شرحی مفصل از آداب و رسوم مسلمانان و مسیحیان می‌دهد که به جمعیت‌زدایی منجر می‌شوند (و البته آن‌ها را با رسوم جمعیت‌افزای رومیان مقایسه می‌کند): مهمتر از همه چندهمسری مسلمانان، که احتمالاً اصلی‌ترین دلیل جمعیت‌زدایی از بخش بزرگی از جهان است، چرا که هم توان مرد مسلمان را برای

^۱ Young, 669.

تولیدمثل کاهش می‌دهد و هم تقاضا برای خواجگان و کنیزان را زیاد می‌کند، هم سبب تولید بچه‌های ضعیف و مریض می‌شود، و در کل امری «مخالف طبیعت» است و به «فساد دولت» منتهی می‌شود؛ منع طلاق که مردان و زنان مسیحی را به زندگی‌های جنسی ملال‌آور محکوم می‌کند؛ و ازدواج نکردن «خواجگان» مسیحی یعنی کشته‌شان و راهبان کاتولیک (نامه‌های ۱۱۳-۱۱۰ [۱۱۷-۱۱۴]). بعد از «آسیا و اروپا» از یک به سراغ «آفریقا» می‌رود «که فقط درباره‌ی سواحلش می‌توان سخن گفت چرا که درونش هنوز ناشناخته است» و دلیل اصلی کم شدن جمعیت‌اش تجارت برده است. وضع «آمریکا» هم مایه‌ی تعجب است چرا که با تمام جمعیتی که به آنجا می‌رود، و جمعیتی که آفریقا از دست می‌دهد، بر جمعیت آمریکا افزوده نمی‌شود. این مسئله از طرفی به خاطر قتل عام و شرایط کار بد و مرگ و میر فراوان است، و از طرف دیگر به خاطر خلیقیات عجیب «وحشی‌ها» که «از کار و کشاورزی متنفرند» و کارهای «غیر از شکار و ماهیگیری را دون شأن خود می‌دانند»، و زنان‌شان هم «برای آنکه برای شوهران‌شان جذاب بمانند سقط جنین می‌کنند» (نامه‌های ۱۱۴، ۱۱۶ و ۱۱۷ [۱۱۸، ۱۲۰ و ۱۲۱]). البته، سواهی رسوم ریمیان باستان، آداب و رسوم دیگری هم وجود دارند (یا در واقع داشته‌اند) که برای افزایش جمعیت مفیدند، مثل بعضی از رسوم یهودیان و چینی‌ها و ایرانیان باستان (نامه‌ی ۱۱۵ [۱۱۷]). در دو نامه‌ی پایانی، از یک به تأثیر سیاست بر جمعیت می‌پردازد: چنان که از سرنوشت اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها در آمریکا پیدا است، گسترش جغرافیایی استعماری سبب جمعیت‌زدایی می‌شود (نامه‌ی ۱۱۷ [۱۲۱]); اما آزادی سیاسی و حمایت از تجارت به ازدیاد جمعیت کمک می‌کند، و هلند و سوئیس بهترین گواه این مدعا هستند (نامه‌ی ۱۱۸ [۱۲۲]). از خلال حرکت از کیهان‌شناسی به جغرافیای طبیعی و همه‌گیرشناسی، و از آنجا به جغرافیای مردمی و قوم‌شناسی، و نهایتاً به جغرافیای سیاسی، در این نامه‌ها تصویری از انسان همچون موجودی جغرافیایی ارائه می‌شود؛ یعنی موجودی که، چنان که در ادامه خواهیم دید، از یک سو بدنش بر روحش مقدم است و از همین رو اول همچون ابژه‌ی بیماری‌های همه‌گیر دیده می‌شود؛ و از سوی دیگر، «درونش»، «روحش»، «ذهنش» یا هر نام دیگری که بر وجه نادیدنی وجودش می‌گذاریم، در پیوندی ساختاری با جغرافیای محل زندگی‌اش دیدنی (و البته متعین) می‌شود. انسان جغرافیایی انسانی است که همواره از بیرون مورد خطاب قرار می‌گیرد، یا به عبارتی، ابژه‌ی تعیین بیرونی است.

«... جهان سراسر غربت است.»

— هیوسن ویکتور، دیداسکالیکون

تصویر دانش‌های جدید در رساله‌ی ازبک درباره‌ی جمعیت‌زدایی، در کتابخانه‌ای پر از کتاب‌های منسوخ بازنمایی وارونه می‌یابد. در نامه‌های ۱۲۷ تا ۱۳۱ [۱۳۳-۱۳۷] ریکا ماجرای بازدیدش از «کتابخانه‌ای در یر درویشان» را برای مخاطبی بی‌نام تعریف می‌کند. در دومین بازدید از این کتابخانه‌ی داستانی (که شاید ارجاعی به کتابخانه‌ی صومعه‌ی سن ویکتور در حوالی پاریس باشد، یکی از مراکز مهم علوم مدرسی از قرن دوازدهم که در سال‌های نخست قرن هجدهم درهای کتابخانه‌اش را به روی عموم باز کرد و با انقلاب فرانسه دوباره بست) ریکا به کتابدار خوش‌مشربی برمی‌خورد که «به خاطر غریبه بودن [en qualité d'étranger]» و «کنجکاوی [curiosité]» اش به پرسش‌های او درباره‌ی کتاب‌ها پاسخ می‌دهد و سراسر کتابخانه را طی چند روز به او نشان می‌دهد. دو روز اول به بازدید از سالن اصلی کتابخانه می‌گذرد که محل نگهداری تحشیه‌ها و شروع کتاب مقدس است، و کتاب‌های مربوط به آداب رهبانیت و پرهیزگاری و اخلاق و رازورزی و غیره؛ و همچنین کتاب‌های لغت و نحو و بلاغت و خطا به و علوم قدیم (هندسه، مابعدالطبیعه، طبیعیات، طب، اندام‌شناسی، شیمی، نجوم) یا «جهالت رازورزانه». کتابدار تک‌تک این کتاب‌ها و نویسندگان‌شان را را با بی‌رحمی ریش‌خند می‌کند. روز سوم ریکا و کتابدار به «اتاقی خاص» می‌روند که محل نگهداری کتاب‌های «تاریخ جدید [histoire moderne]» است. شرح کتاب‌های این اتاق با هجو تاریخ کلیسا و پاپ‌ها شروع می‌شود، ولی با رسیدن به قفسه‌ی بعدی، یعنی تاریخ‌های «انحطاط امپراتوری شکوهمند رم»، لحن کتابدار بلافاصله عوض می‌شود و از هجو به نوستالژی و بعد به قضاوت عقلانی و گاه حتی ستایش تاریخ‌هایی می‌گراید که در قفسه‌های بعد بنا به نظمی سیاسی و ملی چیده شده‌اند: تاریخ‌های آلمان، فرانسه، اسپانیا، انگلستان، «ملکه‌ی دریا ... که تجارت را با امپراتوری آمیخته است»، «و آن ملکه‌ی دیگر دریا، جمهوری هلند، محترم در اروپا و شکوهمند در آسیا»، ایتالیا، «جمهوری‌ها: سوئیس ... و نیز ...

ژنوا»، و بالاخره «کشورهای شمالی که یکی از آن‌ها لهستان است». برخلاف سالن اصلی، کتاب‌های این اتاق هنوز ارزشمندند، و در کنار هم چیزی شبیه یک تاریخ عمومی اروپا می‌سازند، که تفاوتش با تاریخ جهانشمول در نظم زمانی حاکم بر آن است. روز آخر به بازدید از اتاقی می‌گذرد که حاوی کتاب‌های شاعران و رمان‌نویسان است «که کارشان در زنجیر کردن عقل سلیم است و به‌ستوه آوردن خرد». اینجا هم چیزی جز هجو و ریشخند نسیب کتاب‌ها نمی‌شود. اما کتابدار «کتابخانه‌ی دیر درویشان»، که خودش خر قه‌ی رهبانیت به تن دارد، چطور حاصل قرن‌ها انباشت دانش را چنین بی‌رحمانه قضاوت می‌کند که فقط یک «اتاق خاص» از کل کتابخانه جان سالم به در می‌برد؟ در واقع این جایگاه غریبه‌ی ریکا ست که این گزاره‌ها را بر زبان درویش کتابدار جاری می‌کند:

می‌بینید آقا، من آزادانه فکر می‌کنم و هر چه به فکر می‌رسد به شما می‌گویم. من طبعاً آدم ساده‌دلی هستم و در برابر شما که غریبه‌ای هستید مشتاق آموختن درباره‌ی چیزها، و البته می‌خواهید چیزها را آن‌گونه که هستند بیاموزید، ساده‌دل‌تر هم می‌شوم. اگر می‌خواستم می‌توانستم چیزی جز مدح و ثنای تمام این‌ها نگویم؛ آن‌وقت یک‌بند می‌گفتم: «این شکوهمند است، آن شایسته‌ی احترام است، در این یکی چیزی اعجاب‌آور هست». و نتیجه‌ی از دو حالت خارج نمی‌بود: یا فریب‌تان می‌دادم، یا در چشم شما بی‌آبرو می‌شدم (نامه‌ی ۱۲۸ [۱۳۴]).

در کنار امکاناتی که فرم نامه‌نگارانه فراهم می‌کند (استقلال محتوای نامه‌ها نسبت به هم و امکان پرداختن به مسائل کاملاً متفاوت، و امکان بازنمایی منظرهای نامه‌نگاران متفاوت درباره‌ی موضوعات مشابه)، ترکیب نگاه تطبیقی و نگاه ناآشنا، و از همین رو تکین، غریبه‌ها مهم‌ترین عنصر فرم‌بخش به نامه‌های ایرانی ست. نیش هجوآمیز نامه‌های ایرانی که نویسنده‌اش را هم در زمان انتشارش کمی به دردسر می‌اندزد^۱ بیش از هر چیز حاصل همین ترکیب است. در «تأملاتی» که منتسکیو در سال ۱۷۵۴ به متن کتاب ضمیمه

^۱ نامه‌های ایرانی در ابتدا برای فرار از سانسور بدون ذکر نام مؤلف در آمستردام چاپ می‌شود که محل انتشار بسیاری دیگر از آثار مهم عصر روشنگری نیز هست. اما نویسنده‌اش به زودی شناخته می‌شود و به ویژه به خاطر جادوگر خطاب کردن شاه و پاپ به او حمله می‌شود و عضویتش در آکادمی فرانسه نیز به همین دلیل چند سالی به تعویق می‌افتد.

می‌کند، به آن دسته از خوانندگان فرانسوی که نگاه ایرانیان داستانی به جامعه و به ویژه نهادهای دینی‌شان را توهین‌آمیز یافته‌اند متذکر می‌شود که برای فهم این «رمان» باید به «غریب/تکین» بودن نگاه شخصیت‌هایش توجه کنند. شخصیت‌هایی «که ناگهان خود را در اروپا، یعنی در عالمی دیگر، یافته‌اند ... و اندیشه‌های نخستین‌شان نمی‌توانستند غریب [singulieres] نباشند» و یا «گه‌گاه باورهای [dogmes] ما را غریب نیابند». این نگاه غریب/تکین موجب تفاوتی است که به زعم منتسکیو «تمام جاذبه»ی کار از آن ناشی می‌شود: «تضادی همیشگی [contraste é ternel] بین چیزهای واقعی، و شیوه‌ی تکین، نو، یا عجیب [singuliere, neuve ou bisarre] درک آن‌ها». علی‌رغم دفاعیه‌ی منتسکیو در برابر سانسورچی‌ها و منتقدان راست‌گیش‌اش، اگر این جمله را کنار جمله‌ای که کتابدار به ریکا می‌گوید (شما که غریبه‌ای هستید...) بگذاریم، چنین به نظر می‌رسد که انگار «چیزهای واقعی» فقط زیر نور نگاه تکین غریبه واقعیت‌شان را آشکار می‌کنند. نگاه غریبه، که از جهان دیگری آمده است، از جهان «ما» آشنایی‌زدایی می‌کند. پری اندر سون به ما یادآور می‌شود که واژه‌ی منتسکیو برای توصیف این تمهید آشنایی‌زدا، یعنی غرابت (singularité)، به خاطر نسبتش با «تکینگی» بار معنایی متفاوتی پیدا می‌کند. غریبه «واقعیت» جهان آشنای «ما» را به گونه‌ای «بی سابقه»، «نو» و «عجیب» درک می‌کند و در برابرمان می‌گذارد.^۱ به بیانی دیگر، غریبه موجب تفاوتی است در درون «ما» که «ما» را با خودش، یعنی با خود «ما»، دچار تضادی ابدی می‌کند.

در فصل چهارم از کتاب چهارم روح القوانین (۱۷۴۸)، منتسکیو به تفاوتی میان «اثرات تربیت نزد باستانیان و نزد ما» اشاره می‌کند. مزیت تربیت باستانیان بر تربیت «ما» در آن است که آنچه باستانیان می‌آموختند هرگز «تکذیب [démentie]» نمی‌شد، اما ما هرچه می‌آموزیم همواره در معرض رد و انکار است، چرا که «ما امروز در معرض سه تربیت متفاوت یا متضاد [différentes ou contraires] هستیم: تربیت پدران مان، تربیت معلمان مان، و تربیت جهان [monde]. آنچه که در آخری به ما می‌گویند، تمام ایده‌های دو تایی دیگر را وارونه می‌کند [renverse]. بخشی از ماجرا ناشی از تضادی [contraste] است که نزد ما بین الزامات دین و الزامات دنیا [monde] وجود دارد؛ چیزی که نزد باستانیان

Perry Anderson, "Persian Letters," in *The Novel: Forms and Themes*, ed. ^۱ Franco Moretti, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 2006), 165.

نا شناخته بود.^۱ جهان در اینجا در ست مثل همان غریبه‌ای عمل می‌کند که «ما» را دچار تضادی ابدی می‌کند، و حنای کتابخانه‌ی معلمان و پدران مان در گفتگو با او رنگ می‌بازد. نوری که اندیشه‌ی روشنگری را روشن می‌کند نور غریب جهان است که اقتدار هیچ پدر و معلمی را باز نمی‌شناسد. نوری دنیوی که «خانه» را غریب می‌کند و «ما» را غریبه. سوژه‌ی روشنگری در مواجهه با غربت جهان غرابتِ خانه را بازمی‌شناسد، و درمی‌یابد که «ما» نه تحت حمایتِ قدرت‌های آشنا و ارزش‌های پذیرفته، که تحت انقیاد پدران و معلمانی ست که آموزه‌هایشان همه وارونه است. پس مطالعه‌ی دیگری مطالعه‌ی روشنگرانه‌ی خود است آنجا که در درک جهان دیگری به شیوه‌ای تکیین، نو، یا عجیب — به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ی پدران و معلمان دیگری — جهانمندی (worldliness) خود، یا تفاوت «واقعیت» جهان خود از شیوه‌ی وارونه‌ی درک آن توسط پدران و معلمان «ما»، بر سوژه‌ی روشنگری آشکار می‌شود؛ و اسطوره مأمونی ست که بازمی‌گردد تا سوژه‌ی روشنگری، که انگار دیگر تاب غربت جهان را ندارد، با خانه‌سازی برای دیگری، و دیگری، با بازبستنِ دیگران، و قدرت‌ها و ارزش‌هایشان، یا همان «روح» یا «درون» یا «ذهن» شان، به مرزهای خانه‌هایشان، از جهان خارج در امان بماند. اسطوره، سوبیه‌ی تاریک همین نور است، که مطالعه‌ی انسان و مطالعه‌ی انسان‌ها را از هم جدا می‌کند، و انسان اروپایی را از حوزه‌ی مطالعه‌ی انسان کنار می‌گذارد. برآمدن انسان جغرافیایی، یا همان ایزه‌ی قوم‌شناختی تاریخ‌های جهانشمول، در سایه‌ی این تقسیم کار، نشان بازگشتِ اقتدار پدران و معلمان است در شکل اتوریته‌ای شبه‌مذهبی که به طبقات تحصیل کرده‌ی اروپایی (پسا) روشنگری اجازه می‌دهد تا مناطقی از جهان را که برای والدین شان چیزی بیش از نام‌های صرف و جاهای افسانه‌ای نبودند «خانه‌ی خود» بدانند.^۲

^۱ Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 35.

برای تطبیق با متن فرانسوی از چاپ زیر استفاده کرده‌ام:

De l'esprit des lois par Montesquieu, précédé de l'analyse de cet ouvrage par d'Alembert, 2 vols. (Paris: P. Pourrat, 1834).

ارجاعات به روح القوانين از این پس فقط در متن و با ذکر علامت اختصاری «ر.ق.» و شماره‌ی کتاب و فصل در پرانتز مشخص شده‌اند، مثلاً (ر.ق. ۵: ۴)، یعنی کتاب چهارم، فصل پنجم.

^۲ نک. پاورقی‌های ۸ و ۹.

منتسکیو، چنان که اندرسون می‌نویسد، نخستین نویسنده‌ای است که «ایده‌ی نگاهی وارونه» که «از دوردست» به «ما» خیره می‌شود، یعنی ایده‌ای که «از اواخر قرن هفدهم موجود بوده»، را «به شکلی نظام‌مند و خودآگاهانه» همچون تمهیدی داستانی به کار می‌بندد. شاید به همین دلیل هم هست که «تاریخ‌نگاران، [نامه‌های ایرانی] را صحنه‌ی نخست... عصر روشنگری» می‌دانند.^۱ اما غریبه‌ای که از دوردست «ما» را می‌نگرد، همین جا است. بین «ما». «ما» را از همین بین می‌نگرد، و از همین بین تصویری بیرونی از «ما» به «ما» نشان می‌دهد. غریبه منظرِ ست بین درون که از درون به داخل آن نوری بیرونی می‌افکند، و از این طریق درون را در فضایی بیرونی قرار می‌دهد که از خودش خارج نیست: فضایی بیرونی که از آنجا می‌تواند از درون دیده شود. به عبارت دیگر منظرِ غریبه یک میزان‌آبیم (mise en abyme) می‌سازد.

میزان‌آبیم گونه‌ای بازتاب آینه‌ای نیست، و صرفاً تصویر چیزی که «آنجا» ست را بازمی‌نمایاند، بلکه وضعیتی می‌سازد که در آن «بازتاب بخشی از تصویر خود است، و بنابراین فیگور [تصویر شده] صرفاً بازتابیده یا دوتایی نشده، بلکه به سطحی دیگر تابانده شده [projected]، درعین حال که بخشی از همان تصویر باقی می‌ماند». چنان که فرانس-ویلم کورستین در تحلیل خواندنی‌اش از کتاب تحشیه بر قانون غنیمت دریایی و تراج (۱۶۰۴) اثر هوگو گروتیوس — که کتاب معروفش در یای آزاد (۱۶۰۹) مستقیماً از آن مشتق می‌شود — می‌نویسد، نَسَب این شکل از میزان‌آبیم به تبدیل شدن تاریخی دریاها، در قرن هفدهم، به صحنه‌ای تجاری می‌رسد که قلمرو هیچ کس نیست؛ و دولت‌ها و ملت‌های مختلف همه می‌توانند بر آن بروند و، با بازی کردن نقش شان بر آن، صحنه را به دست بگیرند. در این تئاتر دریایی «صحنه‌ی جهانی از بنیاد متفاوتی برای انسان‌های قرن هفدهمی» شکل می‌گیرد؛ صحنه‌ای تجاری-جهانی که دولت‌های استعماری، با به‌دست‌گرفتنش، هم خلقش می‌کنند، و هم بر آن خود را تأسیس می‌کنند/ می‌یابند (found). صحنه‌ی تجارت دریایی در قرن هفدهم بسیار منعطف است و بازیگران، یعنی شرکای تجاری و نظامی، به کرات بر آن جا عوض می‌کنند؛ آنچه مهم است نه حفظ کردن نقش‌های مشخص، بلکه حفظ تعادل میزان‌سن است. کورستین حفظ این تعادل را از

Anderson, "Persian Letters," 165, 161.¹

انگیزه‌های مهم معاهدات و ستفاليا (۱۶۴۸) و اوترخت (۱۷۱۳) می‌داند، یعنی معاهداتی که مهمترین مسئله شان مشخص کردن حدود حاکمیت سرزمینی، و حفظ تعادل قوا بین دولت‌هایی ست که زنجیره‌های تأمین (supply chains) شان به هم پیوند خورده، بر صحنه‌ای که از دریا، و شاید از همه جا بهتر در دریا، دیده می‌شود. حاکمیت‌های سرزمینی‌ای که از خلال خلق این صحنه‌ی تجاری-جهانی تثبیت می‌شوند، با به دست گرفتن این صحنه خود را به فضایی برون مرزی فرامی‌افکنند که در عین حال خارج از آن‌ها نیست. و این نسبت شاید بهتر از هر جا در عملکرد شرکت‌های تجاری-نظامیِ خصوصی مثل کمپانی‌های متعدد هند شرقی و غربی دیده شود که علی‌رغم خصوصی بودنشان «مسئولیت‌های شبه-حاکمیتی» دارند، و به وضوح در چارچوب حاکمیت‌های سرزمینی حامی شان عمل می‌کنند.^۱

میزان‌ایم مفهومی ست که به واسطه‌ی آن می‌توان امکانات فرمی‌ای را فهم کرد که به نویسندگان اروپایی اواخر قرون هفدهم و هیجدهم اجازه می‌دهد تا فضای درونی حاکمیت‌های سرزمینی را از داخل آن‌ها اما از زاویه‌ای بیرونی بازنمایی کنند. کار فرهنگی ژانر داستان جاسوسی که در نیمه‌ی دوم قرن هفدهم شکل می‌گیرد و رونقی فوق‌العاده پیدا می‌کند اساساً تولید و نشر بازنمایی‌های میزان‌ایمی، یا فرافکنی تصویری از تمامیت صحنه‌ی جهانی جدید از درون حاکمیت‌های سرزمینی پسا-وستفالیایی، است. در این میان کتاب نامه‌های یک جاسوس ترک اثر حیوانی پائولو مارانا، که مهمترین منبع الهام نامه‌های ایرانی نیز هست، اهمیتی فوق‌العاده پیدا می‌کند. تعداد نامه‌های محمود، جاسوس ترک مارانا، که در نسخه‌ی ایتالیایی اولیه‌ی کتاب (۱۶۸۴) فقط ۳۰ نامه است، در سال ۱۶۸۹، در اولین نسخه‌ی فرانسوی آن به ۱۰۲ نامه می‌رسد، و تا ۱۶۹۷ تبدیل به یک مجموعه‌ی هشت جلدی ۶۳۲-نامه‌ای می‌شود، که دیگر معلوم نیست چه کسی آن‌ها را نوشته و تعداد زیادی از نامه‌هایش احتمالاً از ترجمه‌ای انگلیسی به فرانسه ترجمه شده و به نسخه‌های بعدی اضافه شده‌اند. جاسوس‌های داستانی بسیاری در این دوران به کشورهای مختلف اروپایی می‌روند و از آنجا، و به زبان کشور مقصد، با کشور مبدأ

^۱ Frans-Willem Korsten, *A Dutch Republican Baroque: Theatricality, Dramatization, Moment, and Event* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), 107, 108–13.

نامه‌نگاری می‌کنند: جا سوس‌های آلمانی، انگلیسی، فرانسوی، یهودی، و حتی نامرئی^۱ که از خلال نامه‌هایشان که به بیرون می‌روند درون و وضعیت مرئی می‌شود. منتسکیو در نامه‌های ایرانی منطق این ژانر را رادیکال می‌کند، و به جای جاسوس‌هایی که عموماً از کشورهای نزدیک می‌آمدند و در خفا به جایی دیگر نامه می‌نوشتند، دو سیاح فلسفی اصفهانی را، از راهی دور، از فراسوی مرزهای شرقی متحد سیاسی فرانسه، یعنی امپراتوری عثمانی^۲، به پاریس می‌آورد که در روز روشن بین پارسی‌ها راه می‌روند، قصدشان را پنهان نمی‌کنند، و «ما» را مطالعه می‌کنند.

۴.

«وقتی که قصد کسی مطالعه‌ی انسان‌ها باشد باید به اطراف خود نگاه کند...»

— روسو، جستار درباره‌ی منشأ زبان‌ها

روح‌القوانین منتسکیو نمونه‌ای از تاریخ‌های جهان‌شمول قرن هجدهمی ست با تمرکز بر نظام‌های قانونی. به نظر لویی آلتوسر آنچه کار منتسکیو را به گونه‌ای بنیادی از تمام پیشینیان‌اش جدا می‌کند «موضوع مطالعه [object]»ی جهانگیر آن است، یعنی «قوانین، آداب و رسوم، و اطوار متفاوت تمام ملل روی زمین»^۳ به قول خودش، یا «سراسر تاریخ تمام انسان‌هایی که تا کنون زیسته‌اند» به قول آلتوسر. انتخاب چنین موضوع مطالعه‌ای فقط بعد از «انقلابی دوگانه در اواخر قرن پانزدهم و قرن شانزدهم» در «فضا» و «ساختار» ممکن شده است، و به نوبه‌ی خود در کار منتسکیو منجر به «انقلابی در روش» می‌شود که بر مبنای آن علم اجتماعی به جای اندیشیدن درباره‌ی «ذات جامعه» و «ارائه‌ی مدلی ایدئال و انتزاعی» از آن، به شیوه‌ی «فیزیک تجربی» به مشاهده‌ی «گونگونگی

^۱ Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism: Resisting the Rise of the Novel* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 41–50.

^۲ درباره‌ی تصویر ایران در فرانسه و در نسبت با امپراتوری عثمانی، نک.

^۳ Susan Mokhberi, *The Persian Mirror: French Reflections of the Safavid Empire from the Seventeenth to Early-Eighteenth Centuries* (Oxford: Oxford University Press, 2019), esp. ch. 1.

فاکت‌ها می‌پردازد تا قوانین ناظر بر آن‌ها را استخراج کند.^۱ از یک و ریکا و ردی در نامه‌های ایرانی هم با همین ملاحظات روشی به جامعه‌ی اروپایی می‌نگرند/می‌اندیشند. وقتی که از همان ابتدای ورود به اولین شهر مسیحی «حتی در کوچک‌ترین جزئیات» با تفاوت «غریب [singulier]» اروپایی‌ها مواجه می‌شوند که علی‌رغم «حس» کردن آن توان «بیان»‌اش را ندارند (نامه‌ی ۲۱ [۲۳])، چاره‌ای جز مشاهده و مقایسه نمی‌بینند. جالب این‌که تا پیش از مواجهه با این تفاوت غریب/تکین تعداد نامه‌های تطبیقی به همان یک نامه‌ی مرزی از یک به روستان در آخرین روزهای اقامتش در قلمرو عثمانی محدود می‌شود (نامه‌ی ۱۸ [۱۹])، و آن یک نامه هم نه ایران و عثمانی، بلکه عثمانی و اروپا را مقایسه می‌کند — انگار که آن چیز غریبی که مقایسه را ممکن می‌کند از آن سوی دریا دیده شده باشد.

ریکا در اولین نامه‌ای که بعد از یک ماه اقامت در پاریس می‌نویسد، به دوستش این در از میر تذکر می‌دهد که نباید از او «توقع فهمی عمیق از خلیقیات و رسوم [des mœurs et des coutumes] اروپایی‌ها» داشته باشد، چرا که هنوز فرصت نداشته «کاری جز تعجب» بکند و «چیزی بیش از ایده‌ای مبهم» در این باره ندارد؛ اما با این همه، گزارش مختصری از مشاهداتش به این می‌دهد که یا از طریق مقایسه ممکن می‌شوند (اصفهان/پاریس، سرعت پاریسی/کندی آسیایی)، و یا حاصل تکینگی نگاه غریب او هستند (شاه جادوگر است چون می‌تواند به رعایایش بباوراند که تکه‌ای کاغذ واقعاً پول است و از این راه با ارزش واقعی پول آن‌ها بازی کند، و جادوگر بزرگتری هم هست به نام پاپ که می‌تواند حتی به شاه بباوراند که سه با یک برابر است و نه نان نان است و نه شراب شراب) (نامه‌ی ۲۲ [۲۴]). ترکیب نگاه غریب و نگاه تطبیقی در سرتاسر نامه‌های ایرانی تکرار می‌شود. هرچند که به مرور زمان نامه‌نگاران غریبه با پاریس و پاریسی‌ها^۲ آشنا تر می‌شوند و حتی ریکا، که اجتماعی‌تر و شوخ‌طبع‌تر است، یک بار می‌تواند خودش را فرانسوی جا بزند (نامه‌ی ۲۸ [۳۰])، غریبگی در نامه‌های ایرانی شرط لازم مشاهده‌ی امر اجتماعی و تولید گزاره‌های

Louis Althusser, "Montesquieu: Politics and History," in *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1972), 18–20.

^۲ و تا حدودی هم ونیز؛ هرچند که تعداد نامه‌های ردی، که البته بیشتر هم درگیر مسائل عمومی‌تر است، زیاد نیست.

جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی باقی می‌ماند. ازبک، بعد از حدود یک سال و نیم اقامت در پاریس، در یکی از محدود نامه‌های سرخوشانه‌اش، به ردی می‌نویسد که «سر و وضع بیگانه‌ی [e tranger] ما دیگر مایه‌ی ناراحتی کسی نیست»، و در همان نامه هم حکایت اقامتش در خانه‌ی «آدم مهمی» در حواشی پاریس را برای ردی بازمی‌گوید. خانه پر رفت‌وآمد است و ازبک وقتش را عموماً به مطالعه‌ی افرادی می‌گذراند که هر روز می‌آیند و می‌روند؛ و این کار را هم از طریق گفتگو با یکی از مهمانان ثابت انجام می‌دهد که «سادگی‌اش» به دل ازبک نشسته و با او دمخور شده است. اما مهمترین دلیل ازبک برای مطالعه‌ی مردم‌شناختی مهمانان غریبی او است: «چون غریبه بودم کاری بهتر از مطالعه‌ی [examiner] آدم‌های زیادی که یک‌بند به آن‌جا می‌آمدند نداشتم؛ آدم‌هایی که همواره چیزی تازه [quelque chose de nouveau] به من عرضه می‌کردند». غریبی شرط دیدن این «چیز تازه» است، که برای مطلع بومی ازبک و سایر مهمانان، به‌رغم تمام تفاوت‌های شخصی‌شان، غالباً در حجاب عادت می‌ماند. ازبک مردم‌شناس این نامه را این‌گونه آغاز کرده بود: «آنان که کسب دانش را دوست دارند، هیچ‌وقت آرام و قرار ندارند؛ من با آنکه هیچ مسئولیت مهمی ندارم همیشه سرم شلوغ است. زندگی‌ام را به مطالعه [examiner] می‌گذرانم؛ و عصرها آنچه را که در طول روز متوجه شده‌ام، آنچه را که دیده‌ام، آنچه را که شنیده‌ام، یادداشت می‌کنم. همه چیز به نظرم جالب است؛ همه چیز برایم شگفت‌آور است: به کودکی می‌مانم که اندام هنوز ترد و تازه‌اش از هر شیء پیش‌پافتاده‌ای عمیقاً متأثر می‌شود» (نامه‌ی ۴۶ [۴۸]). شکل مطالعه‌ی ازبک در اینجا نقطه‌ی مقابل کردار دانشورانه در آکادمی فرانسوی است که «بدنی ست با چهل سر پر از آرایه‌های ادبی» و چهل دهن پُرقلقه، اما از چشم‌هایش هیچ استفاده‌ای نمی‌کند (نامه‌ی ۷۱ [۷۳])؛ و یا دانشگاه پاریس، «پیردختر گنج پادشاهان فرانسه» که همیشه درگیر «خرده‌گیری و تعارفات و تعصبات توخالی» است و وقتش را به دعوای بی‌حاصل بر سر شیوه‌ی تلفظ K و Q می‌گذراند (نامه‌ی ۱۰۶ [۱۰۹]).

اما «چیز تازه» ای که ازبک در تک‌تک مهمانانِ خانه‌ی آن «آدم مهم» می‌بیند چیزی صرفاً انسانی نیست که در هر اجتماع انسانی قابل مشاهده و مطالعه باشد؛ بلکه «چیزی» است مختص به جامعه‌ی انسان‌ها، و امکان بروز آن با حضور زنان در حوزه‌ی عمومی پیوندی ساختاری دارد. ریکا که «روح» [ش] ذره ذره هر چه در آن آسیایی مانده است را از دست

می‌دهد و بی‌زحمت به خلیقیات اروپایی خو می‌کند»، در نامه‌ای به ازبک، که هنوز در اطراف پاریس اقامت دارد، از توانایی‌های جدیدش در شناخت زنان می‌نویسد، و از اینکه دیگر از دیدن اختلاط زنان و مردان شگفت‌زده نمی‌شود: «می‌توانم بگویم که پیش از آمدن به اینجا زنان را نمی‌شناختم. در یک ماه بسیار بیشتر از آنچه که در سی سال در یک حرمسرا می‌توانستم بیاموزم یاد گرفته‌ام». نوشتن درباره‌ی معاشرت با زنان در پاریس بلافاصله به مقایسه‌ای با ایران می‌انجامد: «در سرزمین ما تمام شخصیت‌ها یکسان اند، چرا که تصنعی اند. ما هیچ‌وقت آدم‌ها را چنان که هستند نمی‌بینیم، بلکه آن چنان می‌بینیم‌شان که مجبورند باشند. در این بردگی قلب و روح صدایی جز کلام ترس نمی‌شنویم که یک زبان بیشتر ندارد؛ صدای طبیعت را نمی‌شنویم که خود را به هزار زبان بیان می‌کند و اشکال متفاوت به خود می‌گیرد» (نامه‌ی ۶۱ [۶۳]). حضور زنان در حوزه‌ی عمومی با بروز شخصیت‌ها «چنان که هستند» و در نتیجه تنوع شخصیت‌ها (ی مردان) در ارتباط است؛ و ریکا که (نه فقط در این نامه) زمان زیادی را به معاشرت با زنان می‌گذراند خود نیز رفته‌رفته در حال تغییر و خو کردن به خلیقیات اروپایی‌هاست. او برخلاف ازبک در ایران حرمسرای ندارد و دلیل توانایی بیشترش در خو کردن به خلیقیات اروپایی‌ها، یا به بیان دقیق‌تر، دلیل توانایی‌اش در تغییر کردن، نیز همین است. حرمسرا مهم‌ترین سازوکار نفی گوناگونی و امکان تغییر است.

زنان طبقات بالادست در نامه‌های ایرانی میانجی‌های حوزه‌ی عمومی اند و امکان معاشرت و اجتماع مردان هم‌طبقه‌شان را فراهم می‌کنند. «شوه‌ران حسود» منفورترین مردان اند، و «شوه‌ری که بخواهد زنش را فقط برای خودش نگه دارد برهم‌زننده‌ی لذت عمومی [perturbateur de la joye publique] تلقی می‌شود؛ دیوانه‌ای که می‌خواهد به قیمت حذف مردان دیگر به تنهایی از نور خورشید لذت ببرد [jouir]» (نامه‌ی ۵۳ [۵۵]). چرا که هر «زن زیبا»یی «به سختی مشغول است» تا «بی‌وقفه مجالس عیش [parties de plaisir] به پا کند و از تمام حوادثی که ممکن است باعث به‌هم‌خوردن‌شان شود جلوگیری نکند»؛ و در این میان «بزرگترین زحمتش نه سرگرم شدن، بلکه سرگرم به نظر رسیدن است». پس «نقش یک زن زیبا بسیار مهم‌تر از چیزی است که خیال می‌کنید»، و «هیچ چیز جدی‌تر از» مناسک روزانه‌ی لباس پوشیدن و آرایش او نیست، وقتی که هر صبح «در میان خدمتکارانش» جلوی آینه می‌ایستد و مانند «فرمانده‌ای نظامی» در مورد جای

یک خال روی صورتش تصمیم می‌گیرد. چرا که او «میاندراری [mé diatrice]» ست که «مدام باید منافع دورقیب را با هم آشتی دهد و در عین حال که به هر دو طرف میل می‌کند بی‌طرف به نظر برسد» (نامه‌ی ۱۰۷ [۱۱۰]). در مهمانی آدم مهم نیز، «آدم‌هایی [gens] که همواره چیزی تازه» به ازبک عرضه می‌کنند، همه بدون استثنا مرد اند؛ و تنها دو زنی که در گزارش این مهمانی با آن‌ها مواجه می‌شویم، یعنی زن «بسیار دلنشین» آدم مهم «که حجب و حیای عمیقش با سرزندگی آمیخته است»، و «بانویی» که «مرد[ی] سیاه‌پوش را دعوت می‌کند که کنارش بنشیند»، همه در همین نقش ویژه‌ی «زنان زیبا»، یعنی میاندراری اجتماع مردان، ظاهر می‌شوند (نامه‌ی ۴۶ [۴۸]). در واقع زنان اروپایی نامه‌های ایرانی، علی‌رغم تفاوت چشمگیرشان با زنان آسیایی، در یک چیز با آن‌ها، و البته با مردان آسیایی، مشترک اند: شخصیت همه شان یکسان است، چراکه تصنعی ست. در کل، زنان در اندیشه‌ی منتسکیو خصلتی آسیایی دارند، و به همین دلیل هم هست که «آب‌وهوای گرم»، که به نظر منتسکیو سبب مشکلات سیاسی (و البته انسان‌شناختی) فراوانی می‌شود، «به آن‌ها می‌سازد».^۱

در کار میاندراری صحنه‌ی لذت عمومی، سرگرم شدن (se divertir) مسئله‌ی زنان نیست؛ آنچه آن‌ها از مردان می‌خواهند «باور به لذت بردن زنان [croire qu'elles se sont re jouies]» است (نامه‌ی ۱۰۷ [۱۱۰]). میل به باور دیگری، به جای میل به لذت، ریشه در «میل همیشگی [زنان] به خوشایند بودن [le desir continuel de plaire]» دارد، که ناشی از گونه‌ای مازاد میل است. در واقع چنان که ازبک برای رکسان، سوگلی حرمسرایش در اصفهان، توضیح می‌دهد، میل زنان گاهی «راه دوری می‌رود [vos desires ... volent trop loin]» و حرمسرا نیز سازوکاری ست برای بستن دست‌وپای (ge'ner) این میل بلندپرواز (نامه‌ی ۲۴ [۲۶]). اما سازوکار دیگری نیز برای کنترل مازاد میل «زنانه» وجود دارد، چیزی که در روح القوانین (۱۹:۶) با ایهامی گو یا «معاشرت/تجارت با زنان [le commerce des femmes]» نامیده می‌شود: اداره کردن مازاد میل «زنانه» در جهت رونق

^۱ Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu, *My Thoughts*, trans.

Henry C. Clark (Indianapolis: Liberty Fund, 2012), 17, 106 [nos. 42 & 268].

ارجاعات به اندیشه‌های من از این پس فقط در متن، با علامت اختصاری «ا.م.» و ذکر شماره‌ی «اندیشه‌ی» محل ارجاع مشخص شده‌اند؛ مثلاً (ا.م. ۴۲).

بازار، که به نوبه‌ی خود امکان بروز «چیز جدیدی» را فراهم می‌کند که از یک در مردان مهمانی آدم مهم می‌بیند. مُد در فرانسه همیشه در حال تغییر است و مهمترین پیروان مد و عوامل این تغییر زنان اند؛ و این سبب جاری شدن پول شوهران، که مسئول «آلامد کردن» زنان شان هستند، در بازار می‌شود: «باور این که آلامد کردن یک زن برای شوهرش چقدر خرج برمی‌دارد سخت است». تأثیر مد بر جامعه‌ی فرانسوی آن قدر زیاد است که به بیان هجوآمیز ریکا «معماران بارها مجبور شده‌اند درها را بلند کنند، کوتاه کنند، یا گشاد کنند تا با اندازه‌ی زر و زیورهای زنان سازگار شوند — قواعد فن شان برده‌ی این هوا و هوس‌ها شده است [les ré gles de leur art ont été asservies a ces caprices].» حالا «بدگویان هر چه می‌خواهند بگویند»، جایی که مد در آن قواعد فنون و پیشه‌ها و هنرها را عوض می‌کند، کشور «ملتِ متغیری [nation changeante]» است که در آن «دختران درمی‌یابند که جور دیگری ساخته شده‌اند، نه مثل مادران شان». پس جای تعجب نیست اگر چنین ملت متغیر و دمدمی مزاجی «خلقیات» و «اطوار و شیوه‌ی زندگی شان [la façon de vivre]» را هم همراه با مد عوض کنند. با این همه، تغییر خلقیات و اطوارِ ملت تابع ساختی مرکزگراست: «فرانسوی‌ها»، آن‌گونه که ریکا می‌نویسد، «خلقیات شان را با سن پادشاه شان تغییر می‌دهند... شهریار [Prince] نقش سرشت روحی اش [le caractè re de son esprit] را بر دربار حک می‌کند، و دربار بر شهر، و شهر بر شهرستان. نفس حاکم [L'ame du Souverain] قالبی است که به تمام نفس‌های دیگر شکل می‌دهد» (نامه‌ی ۹۶ [۹۹]). یا آن‌گونه که منتسکیو در یادداشت‌هایش می‌نویسد: «این پایتخت است که خلقیات مردم را می‌سازد. فرانسوی‌ها ساخته‌ی پاریس اند»، یا به عبارتی، پاریس «روح عمومی ملت» را می‌سازد (ا.م. ۱۵۸۴ و ۱۹۰۳).^۱ شهریار، یا پایتخت (یا کاپیتال)، چنان که منتسکیو در روح القوانین توضیح می‌دهد، نباید چنین تغییری را از طریق قانون‌گذاری انجام دهد، چرا که چنین کاری، به خاطر «وابستگی زیاد مردم به آداب و رسوم شان» حتماً، مثل تلاش پطر کبیر برای تغییر آرایش ریش و لباس مردان مسکویی، «جبارانه [tyrannique]» خواهد بود. برای تغییر خلقیات، به جای قانون‌گذاری برای مردان، باید روی میل زنان سرمایه‌گذاری کرد. چنان که پطر نیز بعد از شکست اولیه‌اش به همین

^۱ Also see, Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 310 (19:4).

نتیجه رسید و برای رسیدن به هدفش «زنان را به دربار فراخواند، لباس آلمانی تن شان کرد، و برایشان پارچه فرستاد. اهل این جنس بلافاصله از شیوهی زندگی ای که چنین ذائقه و خودپسندی و هوس هایشان را نوازش می کرد سر ذوق آمدند و مردان را هم به چشیدنش واداشتند [Ce sexe goût a d'abord un façon de vivre qui flattoit si fort son goût, sa [vanité, et ses passion, et la fit goût er aux hommes]]؛ و به این ترتیب «ملت» مسکویی «به سرعت قاعده مند [یا متملدن, police e] شد» (ر.ق. ۱۹:۱۴).

ذائقه، و/یا حس چشایی (یعنی «بدنی ترین» حواس — اگر چنین «ترینی» کاملاً بی معنی نباشد)، کلید تغییر قاعده مند یا پلیس شدهی اجتماعی ست (در برابر تغییر دولتی/قانون گذارانه). برای منتسکیو تغییر از درون دهان شروع می شود، به همین دلیل هم جوامعی بالقوگی بیشتری برای تغییر قاعده مند دارند که زنان «لحن آن ها را تعیین می کنند [donent le ton]»، چرا که زنان «پُرگو [parleuse]» هستند، و به عبارتی، تأثیر شفاهی شان بر جامعه بیشتر است (ا.م. ۳۰۷). نقش میانداری زنان نیز بیش از هر چیز نقشی شفاهی ست. منتسکیو، اصل تغییر اجتماعی به میانجی مازاد میل تجاری شدهی «زنان» که در نامه های ایرانی از خلال مشاهدات داستانی از یک وریکا بیان می شود را در روح القوانين، با صراحتی که فقط در ژانر رساله ممکن است، این گونه بیان می کند:

هرچه مردمی بیشتر اهل معاشرت باشند [یا بیشتر بگویند, se communiquent]، اطوارشان را راحت تر تغییر می دهند، چرا که [در این شرایط] هر کسی بیش از پیش نمایشی [spectacle] ست برای دیگری؛ تکینگی/اغرابت افراد بیشتر دیده می شود. آب و هوایی که ملتی را دو ستدار معاشرت می کند، آن ها را دو ستدار تغییر نیز می کند، و آنچه که ملتی را دو ستدار تغییر می کند سبب شکل گرفتن ذائقه اش نیز می شود.

اختلاط [société] با زنان خلیقات را ضایع می کند [gate] و به ذائقه شکل می دهد؛ میل به بیش از دیگران خوشایند بودن، زر و زیور را ایجاد می کند؛ و میل به خوشایند کسی بیش از خود بودن، مدارا، مد موضوع مهمی ست: با نیروی تسلیم شدن روح به سبک سری [frivole]، ازدیاد مدام شاخه های تجارت می آید (ر.ق. ۱۹:۸).

آنچه سبب تغییر مرکزگرای ذائقه‌ی ملت می‌شود، نه خود زنان، بلکه مفهومی مردانه و اقتصادی از «زنانگی» ست، که برای مؤثر شدن باید ابتدا در «سرشتِ روحی شهریار» (به زعم ریکا) یا «پایتخت» (به زعم منتسکیو) متجلی شود.^۱ اضطرابِ شدید ناشی از تجلیِ زنانگی در جایی (topos) چنان مردانه، بیشتر از هر جای دیگر، در جواب نامه‌ی ازبک به نامه‌ی خواندنیِ ردی درباره‌ی خطرات پیشرفت علمی، و به ویژه استفاده‌ی نظامی از دستاوردهای علمی، رخ می‌نماید. ردی در نامه‌اش اشاره‌ی بسیار کوتاهی نیز به مضرات پرداختنِ بی‌رویه به هنرها و فنون (des arts) کرده است، اما نامه‌ی پرگویانه‌ی ازبک بیش از هر چیز به همین کوتاه‌ترین بند نامه‌ی ردی جواب می‌دهد. ازبک در نامه‌اش از پیشنهادِ ردی که پرداختن به «هنرها و فنون» مردم [les peuples] را سست [یا سُئل، amolissent] و «مردان» [les hommes] را زن‌صفت [effé miné s] می‌کند، بسیار برآشفته است، و در جوابیه‌ای غرا به او اثبات می‌کند که اولاً حساب «اشتغال به فنون و هنرها» را باید از «لذت بردن از آن‌ها» جدا کرد، چراکه اولی کاری ست بسیار پرزحمت و فرصت هرگونه «بطالت و سستی [یا سُستی]» را از مشتغلان می‌گیرد. ثانیاً، «در کشوری قاعده‌مند [یا متمدن، police]، هر کسی که از تسهیلاتِ [commodité s] هر هنری بهره‌مند می‌شود [یا لذت می‌برد، jouissent] اگر نخواهد به ننگ فقر گرفتار شود، باید به نوبه‌ی خود به شاخه‌ای دیگر از فنون و هنرها بپردازد. پس در نتیجه بطالت و سستی با [پرداختن به] هنرها ناسازگار اند؛ و لذت و اشتغال لازم و ملزوم یکدیگر اند. برای اثبات این مدعا کافی ست که ردی فقط به اطراف خودش نگاه کند: «زنی به سرش زده که در فلان دورهمی باید با بهمان زر و زیور ظاهر شود، و از همان لحظه پنجاه استادکاز دیگر نه اجازه‌ی خوابیدن دارند و نه وقت خوردن و نوشیدن. زن فرمان می‌راند و فرمان‌هایش حتی سریع‌تر از فرمان‌های پادشاه ما اطاعت می‌شوند، چرا که بهره [inté r'et] بزرگ‌ترین پادشاه روی زمین است». و «روح» این شهریار بلامنازع، که خود فرمانبرِ میل و بلهوسی «زنان» مرکز است، به سرعت تمام «ملت را فتح [یا کسب، gagne] می‌کند، و دیگر هیچ نمی‌بینیم به جز کار و فعالیت. پس کو این مردم زن‌صفتی که تو این همه از آن‌ها حرف می‌زنی؟» (نامه‌ی ۱۰۳ [۱۰۶]). و

۱ قس. (م.ا. [۱۴۳۹ و ۱۵۵۳]) که منتسکیو «دندی‌های درباری» را منبع اصلی جاری شدن این مازاد میل در کشور می‌داند.

واقعا کو؟ چون تمام نکته اینجا ست که در نامه‌ی ردی هیچ اشاره‌ای به «زن صفت» شدن ملت نیست. او در نامه‌اش صرفاً توجه بیش از حد به «فنون و هنرها» را مذموم شمرده بود و به ازبک که آدمی ست فرهیخته و «تاریخ خوانده» یادآور شده بود که «بیشتر پادشاهی‌ها بر جهل نسبت به هنرها و فنون بنا شده‌اند، و ویران نشدند مگر آن‌که بیش از حد به آن‌ها پرداختند» (نامه‌ی ۱۰۲ [۱۰۵]).

بحث جمعیت‌زدایی نیز در واقع از همین نامه شروع می‌شود. ازبک، به فاصله‌ی کوتاهی قبل از نوشتن رساله‌ی جمعیت‌شناختی‌اش، در پاسخ به نامه‌ی ردی دوبار به او یادآور می‌شود اگر کشوری فنون و هنرهای «غیر ضروری» را که «فقط در خدمت لذت [یا شهوت، volupté] و خیال‌بافی [fantaisie] اند» محدود کند، «جمعیتش ضرورتاً کم می‌شود»، و «مردمش هر روز کمتر می‌شوند [یا ضعیف می‌شوند، de pé riroi] و دولتش چنان سست [foible] می‌شود، که هر قدرت بی‌اهمیتی [یا کوچکی، petite] می‌تواند تصرفش کند؛ و «از همه‌ی این‌ها نتیجه می‌گیریم، ردی، که اگر بنا ست شهریار قدرتمند با شد، رعایایش باید در خوشی [یا تحت‌اللفظی‌تر: در میان غذاهای خوشمزه، dans les délices] زندگی کنند» (نامه‌ی ۱۰۳ [۱۰۶]). پس کاملاً «منطقی» است که تغییر مرکزگرا و پلیس‌شده‌ی ملت که با تولید لذت اشتغال ایجاد می‌کند و قدرت شهریار را حفظ می‌کند، از دهان شروع می‌شود. به عبارت دیگر، ترس از کم شدن جمعیت (یا نیروهای صاحب ابزار تولید)، در سطحی از تحلیل، زاده‌ی اضطراب اختگی ست — یا اضطراب ناشی از آشکار شدن جایگاه شهریار نه به عنوان صاحب قضیب، بلکه به مثابه قضیب آن «زنی» که واقعا فرمان می‌راند (و غذا می‌دهد).^۱

اما بحث جمعیت‌زدایی در واقع از همان نامه‌ی ردی شروع شده بود. نامه‌ی ردی بیش از هر چیز درباره‌ی جمعیت‌زدایی از راه کشتار و قتل عام علمی انسان‌ها ست. شکل‌پدیدار شدن منطق پیشرفت علمی از منظر تکین‌ردی رادیکال‌ترین نقد نامه‌های ایرانی را می‌سازد. ردی به ازبک می‌نویسد که «از زمان اختراع باروت ... دیگر روی زمین

^۱ برای تحلیل روانکاوانه‌ی فانتزی قدرت در آثار منتسکیو و هم‌عصرانش به منبع زیر مراجعه کنید (درومرد جمعیت‌زدایی و اضطراب اختگی نک. صص ۱۵۹-۱۵۰).

Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1998).

پناهگاهی در مقابل بیداد و خشونت نمانده»، و «اختراع بمب به تنهایی آزادی مردم اروپا را از آن‌ها گرفته است» چرا که اهالی شهر دیگر توان دفاع از شهر خود را ندارند و همین «بهانه‌ای» به دست حاکمان داده تا ارتش‌های دانه‌می بزرگ درست کنند و بعد از آن‌ها «برای سرکوب» مردم شهر استفاده کنند. ردی «از ترس می‌لرز[د]» چرا که فکر می‌کند که اهل علم «بالاخره رازی را کشف می‌کنند که راهی سریع‌تر برای کشتن انسان‌ها و ویران کردن تمام مردمان و تمام ملت‌ها در اختیار می‌گذارد». مگر اختراع قطب‌نما به نسل‌کشی‌های عظیم منجر نشد؟ (نامه‌ی ۱۰۲ [۱۰۵]). از یک در جواب برآ شفته‌اش به نامه‌ی ردی به جز جواب‌های احمقانه و اساطیری جوابی به این نقدها ندارد. می‌گوید که اختراع بمب و باروت خشونت را کم کرده چون هم جنگ‌ها در زمان کوتاه‌تری تمام می‌شوند، و هم اینکه جنگ‌ها حالا دیگر به اندازه‌ی قبل «خونین» نیستند. و اگر سلاح کشتار جمعی اختراع شود، یا «شیوه‌ی ویرانگری بی‌رحمانه‌تری کشف شود ... حتماً به سرعت به وسیله‌ی حقوق مردمان [یا "حقوق بین‌الملل"، droit des gens] ممنوع می‌شود و تمام ملت‌ها متفقاً بر سر مدفون کردن چنین کشفی توافق می‌کنند؛ کشورگشایی با چنین وسایلی به نفع شهریاران نیست؛ آن‌ها رعیت می‌خواهند، نه زمین» (نامه‌ی ۱۰۳ [۱۰۶]). ردی وجدان شکاک بشر است، و از یک دفاعیه‌نویسی متحجر که چون اصلاً جوابی ندارد به حرفی جواب می‌دهد که خودش توی دهن ردی گذاشته.^۱

.۵

«وقتی که قصد کسی مطالعه‌ی انسان‌ها باشد باید به اطراف خود نگاه کند، اما برای مطالعه‌ی انسان باید به دوردست نگرستن را آموخت.»

^۱ دریچه‌ای که نامه‌ی ردی در متن باز کرده، کمی بعد در نامه‌ی ۱۲۳ [۱۲۸]، حقیقت وحشتناکی دیگر پیش چشم خواننده می‌گذارد. در این نامه ریکا به هندسه‌دانی برمی‌خورد که وقتی خبر یک بمباران را می‌شنود «به سرعت مختصات خطوطی را که بمب‌ها در هوا رسم کرده بودند به ما گفت؛ فریفته‌ی دانش خودش درباره‌ی این جزئیات، هیچ میلی به شنیدن نتیجه [ی بمباران] نداشت». هندسه‌دان «مثل مردی بود که در باغی با شمشیری راه می‌رود و هر گلی که از بقیه بلندتر باشد را گردن می‌زند؛ شهیدِ دقتِ خودش».

«اداره» یا «هدایت» مرکزگرای مازاد میل «زنانه» از طریق تجاری کردن آن، (یا «سوق دادن [conduire]») آن به سمت بازار، نقطه‌ی مقابل «حکومت جبارانه [tyranniser]» بر آن است (ا.م. ۲۸۴). اولی کاری ست که در کشورهای قاعده‌مند یا متمدن (police) انجام می‌شود، و دومی کاری که «دولت استبدادی» (état despotique) انجام می‌دهد — موجودیتی سیاسی که در آثار منتسکیو بیش از هر چیز با سازوکار حرمسرا تولید، تعریف، و تمثیلی، می‌شود. حرمسرا سازوکاری ست که با حذف حسودانه‌ی زنان از صحنه‌ی لذت عمومی و از بین بردن امکان معاشرت/تجارت با ایشان، شرایط امکان نمایش‌گری برای دیگری و در نتیجه تباهی خلیقات و شکل‌گیری ذائقه را از بین می‌برد، روح عمومی ملت را زیاده از حد سرسنگین یا غیرتجاری می‌کند، و در نتیجه تغییر را ناممکن می‌کند. پس کاملاً منطقی ست که در «شرق» یا در «دولت‌های استبدادی»، «قوانین، خلیقات، و اطوار، حتی آن‌هایی که مثل مد لباس بی‌اهمیت به نظر می‌رسند، هنوز همان‌اند که هزار سال پیش بودند» (ر.ق. ۱۴:۴). البته، این گزاره کمی بعد تدقیق می‌شود تا شبهه‌ی وجود قانون در دولت‌های استبدادی برطرف شود، چرا که «در این دولت‌ها قانون به معنای کلمه وجود ندارد؛ فقط خلیقات و اطوار وجود دارند» (ر.ق. ۱۹:۱۲).

تفاوت بین قانون و خلیقات و اطوار، منطبق بر تفاوت بین شهروند و انسان جغرافیایی ست: «قوانین اعمال شهروند را تنظیم می‌کنند [réglement] و خلیقات اعمال انسان [homme] را. ... خلیقات بیشتر ناظر بر منش [conduite] درونی‌اند، و اطوار ناظر بر منش بیرونی» (ر.ق. ۱۹:۱۶). «قوانین نهادهای دقیق و خاص قانون‌گذار اند، و خلیقات و اطوار نهادهای عمومی ملت» (ر.ق. ۱۹:۱۴). آنچه که منتسکیو «روح عمومی» می‌نامد، برآیند تمام عوامل و نهادهایی ست که «بر انسان‌ها حکومت می‌کنند [gouvernement]» (مانند آب‌وهوا، دین، قوانین، خلیقات و ...)، اما در هر «ملتی» یکی از این‌ها دست بالا را می‌گیرد. انسان‌ترین، یا جغرافیایی‌ترین، انسان‌ها «وحشیان» اند که «که تقریباً تحت سلطه‌ی صرف طبیعت و آب‌وهوا هستند» (ر.ق. ۱۹:۴)؛ و شهروندان، یا انسان‌ها، در دورترین نقطه از انسان ایستاده‌اند، و «طبیعت» شان با نفی طبیعت از سان شناختی، یا تعین جغرافیایی، تعریف می‌شود. البته، به نظر منتسکیو، این خود حاصل اتفاقی

جغرافیایی ست، چرا که «اروپایی‌ها» (که در گفتار منتسکیو عموماً بر ساکنان اروپای غربی دلالت می‌کند و اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها را هم فقط به گونه‌ای مشروط دربرمی‌گیرد)، دست بر قضا، در قاره‌ای زاده شده‌اند که «آب‌وهوایش کیفیتی چنان تعیین‌کننده [une qualité assez déterminée] ندارد که آن‌ها را در خودشان تثبیت کند [les fixer eux-mêmes]؛ و بنابراین «اطوارشان، و حتی فضیلت‌ها و رذیلت‌هایشان متغیر اند» (ر.ق. ۱۶:۲). همین اتفاق جغرافیایی ست که به انسان‌های زاده‌ی «کشورهای معتدل» اجازه می‌دهد تا با نفعی موجودیت انسان‌شناختی خود به سطح شهروندی فرا بروند، در حالی که ساکنان «سه قاره‌ی دیگر» (ر.ق. ۸:۸) بر مبنای این کاریکاتور گروتسک اساطیری همواره به درجات متفاوت در تعین جغرافیایی، یا در حدود خانه‌شان، باقی می‌مانند.

چنان که در تفسیر رساله‌ی ازبک درباره‌ی جمعیت‌زدایی گفته شد، انسان جغرافیایی همیشه از بیرون مورد خطاب قرار می‌گیرد؛ پیش از هر چیز در بدن‌مندی‌اش و به مثابه ابژه‌ی پزشکی (به ویژه همه‌گیرشناسی) و جمعیت‌شناسی پدیدار می‌شود؛ و خلیقات و اطوار و آداب و رسومش، یعنی منش درونی و بیرونی و فراداده‌های فرهنگی در زمانی‌اش، نیز در نسبتی ساختاری با بدن و محیط بیرونی یا جغرافیای خانه‌اش، دیدنی می‌شوند. اگر زمان‌پریشانه از تقسیم‌ی قرن نوزدهم استفاده کنیم، می‌توان گفت که علوم ناظر به انسان جغرافیایی، نه «علوم ناظر به روح» (*Geisteswissenschaften*) بلکه «علوم ناظر به طبیعت» (*Naturwissenschaften*) اند. خلیقات تغییرناپذیر «شرقی‌ها» یا «آسیایی‌ها» (که در گفتار منتسکیو عموماً به مسلمانان و هندوها دلالت می‌کند، و چینی‌ها و ژاپنی‌ها، و کمتر از آن‌ها روس‌ها، را فقط به گونه‌ای مشروط دربرمی‌گیرد^۱) تابعی ست از بدن پزشکی‌شان که در آب‌وهوای گرم آسیا به «ماشینی» سراسر جنسی تبدیل شده و از همین رو همواره در نوسان بین دو قطب متضاد شدت و ضعف است: «ماشینی ظریف، ضعیف، اما حساس که خود را به عشقی می‌سپارد که مدام در حرمرسا برانگیخته می‌شود و فرومی‌نشیند». در آب‌وهوای محل زندگی این ماشین افتان و خیزان، به دلیل انبساط پوست، «نوک اعصاب گشاد می‌شود [یا می‌شکند، یا می‌خندد، *épanouis*]» و «تخیل،

^۱ روس‌ها در روح‌القوانین همیشه بین آسیایی و اروپایی در رفت‌وآمد اند (برای مثال نک. ۱۹:۱۴). در نامه‌های ایرانی یک‌سره آسیایی اند، اما آسیایی‌های «سرد» (نک. نامه‌ی ۴۹ [۵۱]).

ذائقه، حساسیت، و سرزندگی) انسان زیاد می‌شود، و «نفس با هر آنچه که مربوط به وصلت دو جنس باشد به منتها درجه [یا حاکمانه، souverainment] به هیجان می‌آید ... در مناطق بسیار گرم، عشق را به خاطر خودش دوست دارند؛ عشق یگانه دلیل خوشبختی ست؛ خودِ زندگی ست» — و منظور از «عشق» در اینجا، اگر روشن نیست، وجه جسمانی عشق، یا «فیزیکی عشق [physique de l'amour]» است. به عبارت دیگر، در مناطق گرم بدن و نفس به سکس و «زندگی» به جفت‌گیری تقلیل پیدا می‌کند (یا شاید هم ارتقا می‌یابد). جالب این‌جا است که منتسکیو، برای مطالعه‌ی برانگیختگی حاکمانه‌ی نفسی که مطلقاً فرمانبر امیال بدن است، باز هم به درون دهان می‌رود، و نظریه‌اش را از طریق مطالعه‌ی «زبان یک گاو ... [هم] با چشم غیر مسلح، [هم] زیر میکرو سکوپ» به گونه‌ای علمی اثبات می‌کند؛ و در دهان گاو نیز توجهش بیش از هر چیز به شکل‌های هرّمی‌ای جلب می‌شود که «به احتمال زیاد اندام‌های اصلی چشایی اند» (ر.ق. ۲: ۱۴).

تا این‌جا حداقل یک پا سخ برای پرسش آغازین مان داریم: چرا «فی الواقع، آدم‌هایی که از راهی چنان دور آمده باشند دیگر نمی‌توانند رازی داشته باشند»؟ چون حتی حرکات حاکمانه‌ی نفس شان را می‌توان زیر میکرو سکوپ مطالعه کرد. فی الواقع این آدم‌ها اصلاً درونی ندارند که بخواهند چیزی را پنهان کنند. هرچه هست از بیرون، و حتی با چشم غیر مسلح، دیدنی ست. آدم‌هایی که از راهی چنین دور آمده‌اند، یکسره بدن اند. کاملاً انسان. کاملاً دیدنی. اما همین آدم‌ها، که نسبت نفس و بدن شان شباهت زیادی به نسبت شهریار فرمانبر و زن بلهوس دارد، رازی نادیدنی دارند، رازی که همه درباره‌اش می‌نویسند و همه هم اضافه می‌کنند که هرگز چشم کسی به آن نرسیده است. حر مسرابی که نامه‌های ایرانی، در میان بسیاری دیگر از آثار ادبی و غیر ادبی دوران کلاسیک، مدام به شکلی و سواس‌گونه به آن بازمی‌گردد، در معنای دقیق کلمه یک فانتزی ست. فانتزی قدرتی که به‌ویژه از نیمه‌ی دوم قرن هفدهم و در سراسر قرن هجدهم در آثار نوشتاری و تصویری متفاوتی پرورده می‌شود و، چنان که الن گروسریکار به تفصیل شرح می‌دهد، منتسکیو از آن «مفهومی» به نام «دسپوتیسم» می‌سازد، که به سرعت بدل به یکی از پرکاربردترین مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم می‌شود — و البته بعدها در فارسی به «استبداد» ترجمه می‌شود و از قرن نوزدهم تا به امروز یکی از پرکاربردترین مفاهیم سیاسی در این زبان است. تا پیش از منتسکیو، «دسپوتیک» به عنوان صفتی که شکلی از اعمال قدرت

(بیشتر خانگی و کمتر سیاسی) را توصیف می‌کند کاربرد دارد، اما تبدیل آن به اسم (به عنوان نام یک رژیم سیاسی یا یک فرم حکومت)، و به مفهومی کلان از قدرت سیاسی حاصل کار او است.^۱

.۶

«ایرانیانی که این نامه‌ها را نوشته‌اند در خانه‌ی من ساکن بودند؛ ما با هم زندگی می‌کردیم. از آن جا که مرا به چشم آدمی از جهانی دیگر می‌نگریستند، هیچ چیز را از من پنهان نمی‌کردند. فی الواقع، آدم‌هایی که از راهی چنان دور آمده باشند دیگر نمی‌توانند رازی داشته باشند. بیشتر نامه‌هایشان را در اختیارم می‌گذاشتند؛ من هم رونوشت برمی‌داشتم. در این میان حتی تعدادی نامه به چنگم افتاد که حتماً خوش نداشته‌اند چشم من به آن‌ها بیافتد — پس که خودپسندی و حسادت ایرانی آن نامه‌ها مایه‌ی سرافکنندگی بود.»
(«مقدمه»)

نگاه تکین «نویسندگان» نامه‌های ایرانی دریچه‌ای به خواننده‌گان آن هدیه می‌کند تا از درون آن غرابت جامعه‌ی خود را از نو و از زاویه‌ای بیرونی نگاه کنند؛ اما نامه‌هایی که در این میان به چنگ «مترجم» ناشناس افتاده‌اند (نامه‌هایی رازآمیزی که «مترجم»

۱. see Grosrichard, *The Sultan's Court*, pt. I, "A Genealogy of the Monster". درباره‌ی «استبداد» (despotism) به مثابه مفهومی درونی مدرنیته، و به ویژه استفاده‌ی مارکس از آن به عنوان مفهومی ناظر به روابط قدرت سرمایه‌دارانه و به ویژه نظم کار در کارخانه نک. رینهارت کسلر، «مفهوم استبداد از ارسطو تا مارکس»، ترجمه‌ی ابراهیم توفیق (با مقدمه و مؤخره‌ای از او)، در کتاب سال توسعه، ش. ۱۱ (استبداد شناسی)، (۱۳۸۱): ۱۴۷-۱۶۶. شرح کسلر بر مفهوم «استبداد» در آثار ارسطو همپوشانی زیادی با تحشیه‌ی گروسریکار بر همان منابع دارد، هرچند که گروسریکار، برخلاف کسلر، «کاریکاتور» استبداد در آثار دوره‌ی روشنگری، و به ویژه در آثار منتسکیو، را از صورت‌بندی‌های علمی‌تر و فلسفی‌تر آن جدا نمی‌کند. درباره‌ی کلمه‌ی «استبداد» و تغییرات معنایی و مفهومی آن در زبان فارسی، نک. آرش حیدری، واژه‌گونه‌خوانی استبداد ایرانی (تهران: مانیا هنر، ۱۳۹۹)، ف. ۲، «چرخش‌های مفهومی دال استبداد».

نویسندگان آن‌ها را گرفته، (J'en surpris)^۱ دریچه‌ای دیگر به خوانندگان می‌دهند تا از درون آن «یواشکی» به حرم‌سرای بنگرند که نویسندگان «پشت سر گذاشته‌اند».^۲ برخلاف هدیه‌ی غریب «نویسندگان»، هدیه‌ی «مترجم» به خوانندگان هدیه‌ای ست کاملاً آشنا، اما همچنان مرموز — فانتزی شگفتی که هرچه مکشوف‌تر می‌شود رازآمیزتر می‌شود. حرم‌سرا در زمان انتشار نامه‌های ایرانی یکی از آشناترین عجایب و غرایب یا "Curiosité" های جهان است، و از مضامین مکرر بسیاری دیگر از آثار داستانی و غیرداستانی که خوانندگان معاصر نامه‌های ایرانی می‌خواندند.^۳ غریب‌نگاری در دوره‌ی کلاسیک، که دوره‌ی شکل‌گیری مصرف‌گرایی به شکل عام، و تبعاً بازارهای مصرف فرهنگی به شکل خاص، نیز هست، مشتری زیاد داشت؛^۴ و آثاری از ژانرهای مختلف، مانند سفرنامه، رمان/رمانس، و نامه‌های مبلغان مسیحی به غریب و شگفتی‌های جهان می‌پرداختند. اهمیت (اقتصادی) میل خوانندگان و مشتریان آثار فرهنگی به غریب را شاید بهتر از هر جای دیگر بتوان در انتشار مجموعه‌ی عظیم نامه‌های مهذب و غریب (Lettres édifiantes et curieuse) پی‌گرفت. مجموعه‌ای ۳۴ جلدی از نامه‌های مبلغان یسوعی در اقصا نقاط جهان که در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۰۲ تا ۱۷۷۳ منتشر می‌شود، و از مهمترین منابع محل ارجاع منتسکیو و سایر متفکران دوره‌ی روشنگری نیز هست.

کلیسا در قرن شانزدهم نسبت به "curiositas"، یا میل وافر عموم به «چیزهای شگفت‌انگیز و دوردست و بیگانه در عصر اکتشافات» که نشان از «تغییر رابطه با واقعیت تجربی»

^۱ گستره‌ی معنایی فعل منتخب «مترجم» قابل توجه است: «surprendre»: ۱. در حین ارتکاب گرفتن، میج (کسی را) گرفتن. ۲. غافلگیر کردن. ۳. شگفت‌زده کردن، متعجب کردن. ۴. پی بردن به، کشف کردن / *surprendre un secret*: به رازی پی بردن»، محمدرضا پارسایار، فرهنگ معاصر فرانسه - فارسی (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱)

^۲ Grosrichard, *The Sultan's Court*, 26.

^۳ نه تنها بسیاری از نویسندگانی که امروز ناشناخته‌اند، بلکه اکثر نویسندگان «بزرگ» یا «مرجع» (canonical) این عصر نیز آثار حرم‌سرای و اورینتال دارند که البته به نظر خودشان کم‌اهمیت‌تر از آثار دیگرشان نبودند، اما غالباً در فرآیندهای مرجع‌سازی قرن نوزدهمی حاشیه‌ای شده‌اند. برای شرحی مفصل در این باره با تمرکز بر آثار فرانسوی و انگلیسی‌نک.

Aravamudan, *Enlightenment Orientalism*.

^۴ درباره‌ی بازارهای مصرف فرهنگی در فرانسه‌ی قرن هجدهم، نک.

Mokhberi, *The Persian Mirror*, chap. ۵.

داشت، رهیافتی منفی داشت؛^۱ اما مبلغان مسیحی که از همان ابتدای «اکتشافات» از مسافران دائمی به سرزمین‌های دور بودند، خود از مهمترین نویسندگان درباره‌ی عجایب و غرایب آن سرزمین‌ها نیز بودند. بسیاری از نامه‌های سالانه‌ی (*Litterae Annuae*) یسوعیون، که از ابتدای شکل‌گیری در ۱۵۴۰ فرقه‌ای تبلیغی بودند و نظام نامه‌نگاری منظمی داشتند، شامل این‌گونه غرایب بود؛ و به ویژه نامه‌های مبلغانی که از همان سال‌های آغازین تصاحب قاره‌ی آمریکا به آنجا رفته بودند از همان زمان خوانندگان بسیاری داشتند. اما از ابتدای قرن هجدهم، یسوعیون به شکلی نظام‌مند به انتشار «غرایب» روی آوردند. نامه‌های مهذب و غریب (که البته شامل بسیاری از نامه‌های قرون گذشته نیز می‌شود)، به نظر جیرولامو ایمبولیا، باید بیش از هر چیز به مثابه «دفاعیات دینی [apologetics] مدرنی» فهمیده شوند که نشان از درک یسوعیون از تغییر روح زمانه و شکل‌گیری حوزه‌ای عمومی‌ای دارند که هم به امکان برآمدن جامعه‌ای خداناباور اما اخلاقی دامن می‌زند، و هم میل روزافزون به خواندن درباره‌ی غرایب و شگفتی‌های جهان سکولار در آن مشهود است. این نامه‌ها که برخلاف روال پیشین یسوعیون دیگر نه به لاتینی بلکه به فرانسوی منتشر می‌شدند، صراحتاً خوانندگان جدیدی را خطاب قرار می‌دادند که ذائقه‌شان در بازارهای مصرف (فرهنگی) جدید شکل گرفته بود، تهذیب نفس خشک و خالی را به دو پول سیاه نمی‌خریدند، و اگر قرار بود پندهای پدران روحانی را بخوانند باید چیزهای غریبی مثل اطلاعاتی درباره‌ی فلسفه‌ها، شیوه‌های حکومت، و خلیقیات و اطوار و آداب و رسوم مردمان سرزمین‌های دوردست به آن‌ها رشوه داده می‌شد.^۲ این خوانندگان جدید، که مد برایشان از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار بود، و طعم دهان‌شان نه فقط با کالا‌های فرهنگی، بلکه مهمتر از آن با جهشی بی‌سابقه در مصرف شکر و چای و قهوه و تنباکو در حال عوض شدن بود،^۳ «آدم‌های مشخصی [honne'tes gens/hommes]» بودند که به «کالا‌های قوم‌شناختی» علاقه‌ی زیادی داشتند. آنتوان

^۱ Guthke, *Exploring the Interior*, 26.

^۲ Girolamo Imbruglia, *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789)*, trans. Mark Weyr, *Studies in Christian Mission* (Leiden: Brill, 2017), 113–20.

^۳ see Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Penguin, 1985), esp. ch. 3, "Consumption."

فورتیر، نویسنده‌ی دیکسیونر اونیورسل (۱۶۹۰)، ذیل مدخل "Voyage" سفرنامه‌ها را «رمانس‌های [les Romans]» آن‌ها می‌خواند، و بنا به مدخل "Curiosite" در همان منبع، «آدم‌های مته‌شخص» خوانندگان ۱۳۰۰ سفرنامه‌ی چاپ شده تاده‌ی آخر قرن هفدهم بوده‌اند. چند سال پیش از انتشار نامه‌های ایرانی همین آدم‌ها تعداد زیادی از بازنمایی‌های آگزوتیک محمدرضا بیگ، سفیر شاه سلطان حسین صفوی به دربار لویی چهاردهم را از گراوورسازان پاریس خریده بودند. آدم‌های متشخصی که دربار لویی چهاردهم برای چاپ پروپگاندا‌ی رسمی اش — یعنی *Cabinet du roi*، مجموعه‌ای از چاپ‌های دستی نفیس که «شکوه» و «عظمت» شهریار را بازنمایی می‌کردند — نیازمند میل و سرمایه‌ی خصوصی آن‌ها بود، و هزینه‌های بازنمایی شکوهش را باید از طریق فروش نسخه‌های دیگر گراوورها به آن‌ها تأمین می‌کرد.^۱ به عبارت دیگر، نسبت این آدم‌های متشخص چه با نویسندگان و تصویرسازان، چه با ارباب کلیسا، و چه با دربار، شبیه نسبت همان زن بلهوس است با شهریار جدید، یا «بهره، بزرگ‌ترین پادشاه روی زمین» (نامه‌ی ۱۰۳ [۱۰۶])، که امرش از هر پادشاهی مطاع‌تر است: میل‌شان به خوشایند بودن و لذت‌بردن‌شان از اینکه دیگران باورکنند که لذت می‌برد، ابتدا در پایتخت اشتغال ایجاد می‌کرد، و ذائقه‌شان بعد از کسب پایتخت (یا تبدیل آن به مادرشهر، metropole)، سراسر کشور را فتح می‌کرد.^۲

حرم‌سرا، در تحت‌اللفظی‌ترین معنای کلمه، «جایگاه کلاسیک» (*locus classicus*) قلب قدرت است. قدرت در حرم‌سرا از این رو به آن رو می‌شود. ارباب برده‌ی برده‌ی خود می‌شود و برده ارباب ارباب. بعد از اولین نامه‌ی ازبک به روستان و طرح مسئله‌ی نسبت مرزهای دانش و مرزهای وطن، چند نامه‌ی پیاپی حرم‌سرا را به داستان وارد می‌کنند (نامه‌های ۲، ۳، ۴، ۷، ۹)، و خواننده، درست پس از آنکه از سفر ازبک خبردار می‌شود به دید زدن حرم‌سرای او دعوت می‌شود. «مترجم» با افشای رازهای «نویسندگان» نامه‌ها، یعنی با «ترجمه» و انتشار نامه‌هایی که می‌داند مهمانان بی‌رازش «حتماً خوش‌نداشته‌اند

^۱ Mokhberi, *The Persian Mirror*, 89, 179 fn. 25, 88–93, 39.

^۲ همچنین قس. اندیشه‌های من، پاره‌ی ۲۵۱: «در زمان فرانسوای اول [۱۵۱۵–۱۵۴۷] عالمان نویسندگان را مشهور می‌کردند، امروز زنان». درباره‌ی «باور به لذت دیگری» نک. مقدمه‌ی ملادن دولار بر کتاب گروسریکار.

که چشم [او] به آن‌ها بیفتد»، به خواننده وعده می‌دهد که در این کتاب داستانی خواهد خواند. تنها ماجرای ادامه داری که در کتاب هست نیز ماجرای حرم سراست، که پیرنگ داستان را می‌سازد. پری اندرسون توجه ما را به نکته‌ای مهم جلب می‌کند: نامه‌هایی که شخصیت‌های کتاب به هم می‌فرستند عموماً به هیچ عملی منجر نمی‌شوند، و به جز معدودی از آن‌ها حتی در جواب هم نیستند. تنها نامه‌هایی که از این قاعده مستثنا هستند و وجهی «اجرایی» دارند نامه‌های ازبک به حرمسرا و نامه‌های زنان و خواجگان‌اش به او هستند.^۱ یعنی، با توجه به اینکه بیشتر نامه‌هایی که از پاریس خارج می‌شوند به از میر یا ونیز می‌روند، نامه‌هایی که همواره طولانی‌ترین مسیر جغرافیایی را طی می‌کنند تنها نامه‌هایی هستند که به عملی در آینده منجر خواهند شد. این فاصله‌ی مکانی، از سویی، استعاره‌ای است از طول زمان غیبت ازبک از حرمسرا، که ابتدا به شکل دل‌تنگی زنان برای او، و اضطراب او درباره‌ی سرنوشت زنان در غیابش، تجربه می‌شود؛ و نهایتاً به شورش زنان علیه او و حکومت استبدادی‌اش می‌انجامد. چنان‌که منتسکیو خود در «تأملاتی» که بعدها به نامه‌ها اضافه می‌کند می‌نویسد، «بی‌نظمی در حرمسرای آسیایی به نسبت طول زمان غیاب ازبک زیاد می‌شود، یعنی، به نسبتی که خشم زیاد می‌شود و عشق کم می‌شود». از سوی دیگر شورش زنان حرمسرا تمثیلی است از شورش رعایای مستبد شرقی که مهمترین نقش سیاسی‌اش، وارونه‌وار، غیبت از صحنه‌ی سیاست است. چنان‌که ازبک به نقل از «یک اروپایی فهمیده» به این می‌نویسد، «شهریاران آسیایی» همواره «خود را پنهان می‌کنند» و مانند «ارواح» با «قدرتی نامرئی» حکمرانی می‌کنند (نامه‌ی ۱۰۰ [۱۰۳]). مستبد آسیایی همواره مسئولیت‌هایش را به وزیری واگذار می‌کند و خودش به حرمسرا عقب می‌نشیند. حرمسرای که با گسترش جغرافیایی قلمروش گسترده می‌شود و بنا به نظمی نژادی/قوم‌شناختی پُر می‌شود: هرچه قلمرو گسترده‌تر، حرمسرا رنگارنگ‌تر، و مستبد «مست‌تر از لذت» (ر.ق. ۲:۵).^۲ مهمترین نقش سیاسی او، مانند زن بلهوس، تن

^۱ Anderson, "Persian Letters," 162–63.

^۲ درباره‌ی نظم قوم‌شناختی حرمسرا همین‌طور نک. نامه‌های ۷۷ [۷۹] و ۹۳ [۹۶]؛ و روح القوانین (۱۶:۶): «می‌گویند که پادشاه مراکش در حرمسرایش زنان سفید دارد، زنان سیاه دارد، و زنان زرد دارد. رنگی نمانده که مرد بدبخت نداشته باشد!». همچنین، غیبت مستبد آسیایی از صحنه‌ی سیاست و حکمرانی شیخ‌وار او، ارتباطی معنی‌دار با ضرورت نامرئی شدن «قوه‌ی قضاوت [puissance de juger]» از صحنه‌ی سیاست در حکومت ایده‌نال دارد. در میان قوای سه‌گانه، قوه‌ی قضا، که مستقیماً درباره‌ی اعمال

سپردنِ تمام و کمال به لذت (جنسی) و گسترش مرکزگرایی جغرافیای این لذت است. اما برخلاف زن بلهوس، که برای برآوردن هر هوسِ اشتغال‌زایش پنجاه استادکار باید شب و روز به شکلی منظم با هم کار کنند، و شوهرش هم برای تأمین هزینه‌ی هوس‌های بی‌پایانش باید خود به شاخه‌ای از هنرها و فنون پردازد، کامجوییِ مستبد آسیایی متمدنانه/قاعدمند/پلیس شده نیست و همواره آن‌قدر از حد به در می‌شود که دیگر توانی برایش نمی‌ماند و رعایایش (که منتسکیو تأکید می‌کند همه در واقع برده اند نه رعیت) علیه او شورش می‌کنند. چنان که از بک در رساله‌ی جمعیت‌شناختی‌اش می‌نویسد: «مرد مسلمان خوب مثل پهلوانی است که بناست یک نفس مبارزه کند، اما زود سست می‌شود، و بی‌نفس از این خستگی نابهنگام، در همان میدان پیروزی می‌افتد، و به قولی، خود را زیر پیروزی‌های خودش مدفون می‌یابد» (نامه‌ی ۱۱۰ [۱۱۴]). پس از سوی دیگر، فاصله‌ای که نامه‌های منجر به عمل طی می‌کنند استعاره‌ای است از گسترش جغرافیای لذت بی‌قاعده‌ی انسانی (در برابر متمدنانه)، و شورش ناشی از شکست نابهنگام «پهلوانی» که بنا بوده همواره تولیدگر لذت باشد اما زیر بار مازاد میل خودش کمر خم کرده. و اگر حرمسرای اصفهان استعاره‌ای است از قلمرو مستبد شرقی، پاریس حرمسرای زن بلهوسی است که از بک به آن عقب نشسته، و در پایان هم مجبور می‌شود به خاطر وابستگی تنانه‌اش به حرمسرای اصفهان، شکست‌خورده، به خانه برگردد و در میدان پیروزی سابقش، میان دیوارهای حرمسرا، در آغوش زنانش مدفون شود: «می‌روم خود را میان دیوارهایی زندانی کنم که برای من هولناک‌تر اند تا برای زنانی که میان‌شان نگهداری می‌شوند؛ تمام سوءظن و بدگمانی‌ام را با خود خواهم آورد؛ شور و اشتیاق آن‌ها درد بدگمانی‌هایم را دوا نخواهد کرد؛ در تخت‌خوابم، در آغوش آن‌ها، با هیچ‌چیز به جز بی‌قراری خودم هم آغوش نمی‌توانم

شهروندان حکم صادر می‌کند، «در میان انسان‌ها» از قوای دیگر «دهشتناک» تر است، پس باید آن را از طریق مکانیسمی انتخابی (شبیه مکانیسم انتخاب قضات در آتن) هم از دولت جدا کرد و هم از یک طبقه‌ی حرفه‌ای مشخص، تا به این ترتیب قوه‌ی قضا، که کارش اعمال دقیق قانون در تک‌تک موارد خاص است، خود «به قولی نامرئی و ناچیز [invisible et nulle]» شود، و مردم دیگر نه از «قضات» که از «دستگاه قضا بترسند». در این حکومت قضات خود چیزی نیستند جز «دهانی که کلمات قانون را اظهار می‌کند، موجوداتی بی‌جان که ابداً توان تعدیل نیرو و حدت قانون را ندارند»، و آنچه که این دهان‌ها اظهار می‌کنند همه مپهور به مهر قانون‌گذاری است که اگر لازم باشد می‌تواند در مواردی خاص قانون را به نفع اشراف تغییر دهد تا آزادی ایشان را از حسد دیگر مردمان حفظ کند (ر.ق. ۱۱: ۶).

شد؛ و در زمانی چنان نامنا سب برای تأمل [یا بازتاب، dans un tems [sic] si peu proper aux réflexions]، حسادت‌آم‌منبعی بی‌پایان خواهد یافت» (نامه‌ی ۱۴۷ [۱۵۵]، تأکید از من است).

اما تمام این‌ها از همان ابتدا گفته شده. و اصلاً ماجرای حرمسرای ازبک خودش هم داستان جدیدی نیست، فقط افشای دوباره‌ی رازی ست آشنا که با هر بازگویی پرداخته‌تر و رازآمیزتر می‌شود. پایان ماجرای ازبک از همان لحظه‌ای که در حرمسرا به روی چشم خوانندگان باز می‌شود معلوم است. این «در محتوم» را دومین نام‌ی کتاب، نام‌ی ازبک به خواجه‌ی بزرگ حرمسرا، باز می‌کند. سه روز پس از آنکه ازبک، در نامه‌ی اول، روستان را از تصمیم خودش و ریکا مبنی بر گسترش مرزهای دانش‌شان ورای مرزهای موطن‌شان باخبر می‌کند، در ۱۸ صفر ۱۷۱۱، از تبریز، که چنان که گفته شد بیش از آنکه مکانی مستقل باشد منزلی ست به سوی ارزروم — یعنی به سوی مقصدی خارج از مرزهای موطن — نام‌ای پر از اضطراب به خواجه‌ی حرمسرایش می‌نویسد و به او یادآور می‌شود که «عزیزترین داشته‌ها [یش] در جهان» در دست او هستند، و وظیفه‌ی خواجه پاسداری از درها ست: «تو کلیددار آن درهای پُربلایی [یا درهای افسونگر، portes fatales] که فقط برای من باز می‌شوند». درهایی که از همان ابتدا، گویی در اثر ندانم‌کاری‌ای از سر اضطراب، کلیدهایشان به دست «مترجم» افتاده و به روی خوانندگان کتاب باز می‌شوند. خواجه‌سرا در این نامه نه تنها در آستانه‌ی درهای حرمسرا که در آستانه‌ی بنیادی‌ترین مرزها ایستاده است: در آستانه‌ی «سکوت شب» و «آشوب روز»، فضیلت و رذیلت، وفاداری و خیانت، و البته از همه مهمتر، فرماندهی و فرمانبری: «به آن‌ها چنان خدمت خواهی کرد که انگار برده‌ی برده‌هایشان باشی. اما در اثر چرخشی در قدرت [par un retour d'empire] از با با نه [en maître] مانند من فرمان می‌رانی».^۱ درست بعد از این جمله، از بک، در

^۱ گروسریکار در کتابش، که عنوان فرانسوی آن - ساختار حرمسرا: تخیل استبداد آسیایی در

غرب کلاسیک، *Structure du sérail: la fiction du despotism asiatique dans l'Occident classique* - بسیار از عنوان ترجمه‌ی انگلیسی گویاتر است، تفسیری دقیق و خواندنی از خواجه همچون فیگوری آستانه‌ای ارائه می‌دهد. چنان که گروسریکار نشان می‌دهد خواجه، که زاباترین شخصیت فانتزی‌های حرمسرایست، فیگوری ست که خود از یک بُرش ساخته شده و همواره در موقعیتی حدی و تحدیدکننده ظاهر می‌شود؛ و البته برجسته‌تر از

چرخشی دیگر، جایگاه واقعی خواجه را به او یادآور می‌شود: «همیشه مغاکی که تو را از آن برکشیدم به یاد داشته باش» (نامه‌ی ۲) — اما همین تذکر نیز، که تلمیحی ست وارونه به تراژدی بجزه یا همان بایزید (۱۶۷۲) ژان را سین که احتمالاً برای بسیاری از خوانندگان نامه‌های ایرانی آشنا بوده است، دوباره چرخ می‌خورد و پایان محتوم کتاب را از همان آغاز اعلام می‌کند. تراژدی راسین نیز با دعوت به حرمسرا آغاز می‌شود، «جایی که پیش از این هرگز به آن نظر نیفکنده‌ایم» و مکانی که در آن توطئه‌ای برای قلب قدرت در حال شکل گرفتن است (پرده‌ی ۱، صحنه‌ی ۱). جمله‌ی ازبک به خواجه‌اش تلمیحی ست به جمله‌ای که رکسان — شخصیتِ همنامِ سوگلیِ ازبک که در پایان نامه‌های ایرانی رهبریِ شورشِ حرمسرای اصفهان را به دست می‌گیرد — به بایزید، برادر سلطان مراد چهارم می‌گوید: «به مغاکی برگرد که تو را از آن برکشیدم» (پ ۲، ص ۱). رکسان در تراژدی راسین کنیز سلطان مراد چهارم است که در غیاب سلطان، که به جنگ ایرانیان رفته است، با همدستی وزیرش در حال توطئه برای ازدواج با بایزید و تصاحب تاج و تخت است؛ اما بایزید که به حکم برادرش تمام عمرش را در حرمسرا زندگی کرده، و زنان «از کودکی ... احساسات او را به هزار راه مختلف شکل داده‌اند» (پ ۷، ص ۶)، انگار که مثل «پهلوان» مثالی ازبک اخته شده با شد، کاری از دستش برنمی‌آید، به مغاکِ حرمسرا بازمی‌گردد، و نهایتاً توسط یکی از خواجه‌های سلطان کشته می‌شود.^۱

اما سرنوشت ازبک چرا چنین محتوم است؟ همه‌چیز، نهایتاً، به ناتوانیِ تنانه، یا ماشینی، او در تأمل بازمی‌گردد. ازبک همیشه باید به همان خانه‌ی اول بازگردد چرا که نفسش توانایی فرارفتن از حدود بدنِ انسانی‌اش را ندارد — به عبارت دیگر، ازبک انسانی

همه‌جا در حد بین دو جنس و همچون برشی که جنسیت‌ها را با جداکردن‌شان از هم در نظمی محتوم به هم می‌پیوندد؛ فیگوری کاملاً منفی که نظم حرمسرا را ایجاب می‌کند؛ به غیاب ارباب حضور می‌بخشد، زشتی‌اش ارباب منفرد را در چشم زنان متکثرش زیبا می‌کند، و تولید مثل نمی‌کند اما تولید لذت می‌کند؛ وهمی/شبحی (phantasm) یا غیریت مطلق که هرکسی در او تصویری از غیر می‌جوید، و چه بسا که تصویر را بر اصل ترجیح دهد. در نامه‌های ایرانی نیز خواجه‌ها همواره در آستانه ظاهر می‌شوند، کلیددار درهای محتوم ازبک اند، زنان پشت در نگاه‌شان می‌دارند، از لولا به در بسته‌تر اند، لب مرز کنیز می‌خرند و ... نک.

Grosrichard, *The Sultan's Court*, chaps. ۸, "The Guardian of the Thresholds".
 Jean Racine, *Berenice and Bajazet*, trans. Alan Hollinghurst (London: Faber & Faber, 2012).

جغرافیایی ست و محکوم بدنی (و به تبع آن خلیقات و اطواری) که بومی مکانی خاص و از بیرون تحدید شده است. در بحث از نامه‌ی ششم دیدیم که ازبک به محض خروج از مرزهای ایران با حدود تن‌اش برخورد کرد و «دردی مرموز» و «اضطرابی نامعلوم» به او فهماندند که از «حدود آسایش» اش خارج شده است. برخورد ازبک با حدود تن‌اش در مرز ایران و عثمانی قبل از هر چیز با نگرانی‌اش در مورد حرمسرایبی که آن سوی مرز جاگذاشته بر او آشکار می‌شود: «اما آنچه بیش از همه قلبم را می‌آزارد زنانم هستند: نمی‌توانم بی‌آنکه غصه هلاکم کند به آن‌ها فکر کنم» (نامه‌ی ۶). در ویراست ۱۷۵۴ منتسکیو، که بعد از نوشتن روح القوانین حتماً نظر به‌ی موثق‌تری هم در باره‌ی محدودیت‌های تنانه‌ی شرقیان و رعایای دولت استبدادی داشته، نامه‌ای به متن ضمیمه می‌کند تا وابستگی تنانه‌ی ازبک به خانه‌اش را بار دیگر مؤکد کند. ازبک، چنان که ژارون، خواجه‌ی سیاهی که تا از میر همراهی‌اش کرده، به خواجه‌ی بزرگ می‌نویسد «هرچه از حرمسرا دورتر می‌شود، بیشتر رو به سوی زنان مقدس‌اش می‌کند؛ آه می‌کشد، گریه می‌کند؛ دردش تلخ‌تر می‌شود و بدگمانی‌اش شدیدتر». پس یک بار دیگر، لب مرزی دیگر، در ست قبل از حرکت به سمت لیورنو، بدن ازبک، مثل ماشینی دقیق، پیوستگی او به حدود خانه‌اش را به او یادآور می‌شود؛ و این بار ازبک ژارون و تمام بردگان سیاهی که به همراه آوردی بود را برای نگهبانی از درهای حرمسرا، و سرکوب زنانش در صورت لزوم، به اصفهان پس می‌فرستد (نامه‌ی ضمیمه‌ی ۲ [۲۲]). چیزی که ازبک را مدام به کنترل و سرکوب وامی‌دارد همان میل جنسی غیرقابل‌کنترلی ست که در ابتدا او را به ساختن حرمسرا واداشته. میلی بی‌حد و قاعده که بومی تن او ست و همواره او را با حدود تن‌اش مواجه می‌کند. شرط امکان «تأمل [réflexion]»، چنان که در داستان «آنانیس و ابراهیم جعلی» در یکی از نامه‌های ریکا به ازبک بیان می‌شود، جدا شدن نفس از هیجان‌ات تن و بازتابش آن به روی خود است: «لحظات آسایشی که نفس، به قولی، به کارهای خودش فکر می‌کند [یا اقتصادی‌تر: به حساب خودش می‌رسد، se rend compte a elle-même]، و در سکوت هیجان‌ات [passions] به صدای خودش گوش می‌دهد». اما نفس ازبک، که بنا به جبر جغرافیایی محل زندگی تن‌اش با هرچه که به جماع مربوط باشد حاکمانه به هیجان می‌آید، همواره در لحظه‌ی فراروی از مرزهای تن و جغرافیایی بومی آن تن در همه‌ی رازآمیز هیجان‌ات جنسی گم می‌شود و دوباره به تاریکی تن بازمی‌گردد. پس

دلیل اسارت نفس از یک، وارونه‌وار، «خوش‌بختی» بیش از حد او ست، چرا که تأمل قسمی «آزادی روح» است که «خوش‌بختان [Les bienheureux] کمتر می‌توانند از آن بهره‌مند شوند [یا لذت ببرند، [jouir]]» چرا که همیشه اسیر «خوشی‌های [plaisirs] شدید اند» و چنان «سخت به چیزهای حاضر [objets pré sens [sic]] چسبیده‌اند» که توان فراروی به گذشته و آینده و جهان‌ها و زندگی‌های دیگر را از دست می‌دهند (نامه‌ی ۱۳۵ [۱۴۱]). استبداد مفهوم‌ی ست که از خلال انتقال مازاد میل از زن (بلهوس) به مرد (مستبد) ساخته می‌شود. اما از آنجا که حرم‌سرا جایگاه قلب قدرت است، چنان که در صورت‌بندی از یک از شرایط عدم امکان تأمل آشکار می‌شود، مرد مستبد خود محکوم حسادت‌ی ست که در تن‌اش شعله می‌کشد و نفس‌اش را از هیجان‌ت‌ن آستن می‌کند: «من در اقلیمی بربر [un climat barbare] زندگی می‌کنم، حاضر در برابر هر چه که مزاحم می‌شود، و غایب از هر چه که به آن دل‌بسته‌ام ... و خود را باز نمی‌یابم مگر زمانی که حسادت‌ی تیره و تار در وجودم شعله می‌کشد و نطفه‌ی ترس و بدگمانی و نفرت و پشیمانی را در نفس‌ام می‌کارد [enfanter dans mon ame]» (نامه‌ی ۱۴۷ [۱۵۵]).

تعیین جغرافیایی، یا بستگی به حدود بومی‌تن، به نظر منتسکیو، در فراروی از انسان به شهروند، یعنی از رعیت (subject) حقیقت‌ها به سوژه‌ی منقاد قوانین، را به روی انسان غیراروپایی می‌بندد. جودیت اشکالار توجه ما را به نکته‌ی مهمی جلب می‌کند: در روح القوانين، مسأله‌ی جغرافیا و آب و هوا به مثابه نیرویی تعیین‌کننده نخستین بار در نسبت با استبداد طرح می‌شود، چرا که استبداد، نزد منتسکیو، اساساً مفهومی جسمانی/فیزیکی ست و «دقیقاً به این دلیل تغییرناپذیر است که اصل^۱ آن عمیقاً فیزیولوژیک است»، و تبار

^۱ «اصل» (principe) یک حکومت در نظر منتسکیو عاطفه یا هیجانی انسانی ست که در حکم موتور متحرکه‌ی آن شکل حکومت (که منتسکیو آن را در برابر اصل، «طبیعت» آن حکومت می‌نامد) عمل می‌کند. اصل جمهوری فضیلت سیاسی (یا حب وطن)، اصل پادشاهی مشروطه شرف (یا تمایزات سلسله‌مراتبی - شرف داشتن بر دیگران)، و اصل پادشاهی استبدادی ترس است. نک. روح القوانين (کتاب‌های ۲ و ۳). آلتوسر نکته‌ی مهمی را درباره‌ی نسبت «اصل» و «طبیعت» حکومت‌ها در روح القوانين مطرح می‌کند: آنچه اندیشه‌ی منتسکیو را از ایده‌پردازی‌های انتزاعی پیشینان‌اش درباره‌ی «ذات جامعه» متمایز می‌کند، جدایی‌ناپذیری اصل و طبیعت، یا جان و صورت، است که با هم یک تمامیت می‌سازند و منتسکیو، از خلال ترکیب این دو، مفهومی برای به چنگ آوردن جامعه در تمامیت آن می‌سازد: اصل یک حکومت در واقع «تقاطع ... فرم سیاسی آن حکومت با زندگی واقعی انسان‌ها ست ... نقطه یا وجهی ست که زندگی واقعی انسان‌ها، برای درج شدن ذیل فرم یک حکومت، باید دوباره از آنجا آغاز شود» (تأکید در متن اصلی). در

مفهومی آن را باید در وابستگی روش شناختی منتسکیو به تلاش‌های پزشکی معا صر او برای یافتن «علت‌های بنیادی بیماری [ها]» و «علل و [فرایند] گسترش همه‌گیری‌ها» جست. استبداد نزد منتسکیو، «معادل اجتماعی مرگ» است: بیماری‌ای که همواره ممکن است هر حکومتی را، هر قدر «معتدل»، از درون متلاشی کند؛ و شکل مفهومی یک «کابوس» است که به ترس از جهان خارج صورتی انتزاعی و فلسفی می‌بخشد.^۱ حکومت استبدادی حکومتی، یا درواقع بیماری‌ای است که، وارونه‌وار، از خلال «تباهی/انحراف [perversion] رادیکال امر سیاسی» فرم پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، استبداد مفهومی است که «به امر منفی وجهی ایجابی می‌دهد». استبداد هیچ محتوای ایجابی‌ای ندارد، و فقط با مجموعه‌ای از غیاب‌ها تعریف می‌شود. حکومت استبدادی نه تنها تصویر وارونه‌ی حکومت خوب، یعنی پادشاهی مشروطه، است، و با نبود تمام چیزهایی که پادشاهی مشروطه را می‌سازد تعریف می‌شود، بلکه خودش نیز فقط واجد وجوه منفی است: پادشاهی که از صحنه‌ی سیاست غایب می‌شود؛ مملکتی که توسط خواجگان و زنان، یعنی حاملان غیبت قضیب، اداره می‌شود؛ دولتی که با جمعیت‌زدایی دور خودش بیابانی دفاعی می‌سازد؛ مردمانی که آزادی را تباهی آور می‌دانند، از بردگی خودشان لذت می‌برند، و برای مردن زندگی می‌کنند؛ حکومتی که منحط نمی‌شود بلکه از آغاز همیشه یک فرآیند مدام انحطاط بوده است؛ و از همه جالب‌تر آن‌که، برخلاف دو فرم دیگر حکومت که با

عین حال که نقطه‌ی تقاطع زندگی و فرم حکومت، یا وجه انقیاد زندگی اجتماعی ذیل فرم حکومت، در حکومت استبدادی، در نظر اول، فیزیولوژیک‌تر از دو فرم دیگر به نظر می‌رسد، گروسریکار، که با نگاه تمامیت‌گرای آلتوسر موافق است، به ما یادآوری می‌کند، که در سطحی دیگر، اصل تمام فرم‌های حکومتی‌ای که منتسکیو برمی‌شمرد، یک چیز است: هیجان یا عاطفه‌ای که می‌توان به آن «عشق» گفت یا «ترس»: حب وطن یا ترس از قانون در جمهوری، حب نفس (*amour-propre*) یا ترس از قضاوت دیگران در پادشاهی مشروطه، و صیانت نفس (*amour de soi*) یا ترس از جان در حکومت استبدادی. به عبارت دیگر، «اصل» تمام حکومت‌ها در سنخ‌شناسی منتسکیو، و درواقع اصل قدرت سیاسی به طور کلی، «جفت عشق-ترس» است.

Althusser, "Montesquieu: Politics and History," ۴۶; Grosrichard, *The Sultan's Court*, 36.

Judith N. Shklar, *Montesquieu, Past Masters* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 84–85, 55, 94, 31, 46.

تباه شدن اصل‌شان منحط می‌شوند، حکومت استبدادی برای آنکه تداوم پیدا کند، اصل‌اش، یعنی ترس، باید فاسد باشد و گرنه به انقلابی مدام تبدیل می‌شود.^۱

آرام وارتانیان در نقدی بر تفسیرهایی که فراموش‌کارانه، و حتماً آثار-کلاسیک-سازانه، داستان حرمسرا در نامه‌های ایرانی را به مثابه «سُسی [اروتیک] بر غذای فلسفی» می‌خوانند، به ما یادآور می‌شود که ماجرا پیچیده‌تر از این حرف‌ها ست و اصلاً به منتسکیو محدود نمی‌شود. «اروتیک‌سازی ایده‌های فلسفی» یکی از «شاخصه‌های اندیشه‌ی فرانسوی قرن هجدهمی» ست، و برای درک اندیشه‌ی روشنگری باید به کارکردهای نظام‌مند «موازات اروتیک-سیاسی [erotic-political parallelism]» در نوشته‌های این دوره اندیشید. وارتانیان در خوانش دقیق‌اش از سازوکار اروتیک‌شده‌ی قدرت سیاسی در نامه‌های ایرانی، توجه ما را به نسبتی وارونه بین «حکایت ترولگلدیت‌ها» (نامه‌های ۱۴-۱۱) و ماجرای حرمسرا جلب می‌کند. حکایت ترولگلدیت‌ها، یا غارنشینان، حکایتی تمثیلی ست در نقد تو ماس هابز، و گو یای نزدیکی فکری منتسکیو به لیبرال‌ها و تجربه‌گرایان انگلیسی معاصرش، که اغلب به مثابه نمونه‌ی عالی (locus classicus) درسی روشنگرانه در باره‌ی تمایل «طبیعی» انسان‌ها به آزادی، و آزادی همچون پیامد منطقی پی‌گیری روشن‌بینانه‌ی نفع شخصی، محل ارجاع است. ماجرای حرمسرا نیز، اگر به جای تمرکز بر ازبک، از زاویه‌ی زنان حرمسرا خوانده شود، علاوه بر روایت دوباره‌ی فانتزی شیرین حرامسرا و استبداد، حکایتی تمثیلی ست درباره‌ی «آزادی همچون یک نیروی بنیادی طبیعی»، یا یک انرژی لیبیدویی، که اگر محدود شود طغیان می‌کند؛ و برخلاف «حکایت به لحاظ روانشناختی ساده‌لوحانه‌ی ترولگلدیت‌ها»، دیگر نه در پی تمثیلی کردن ایده‌ای فلسفی، بلکه در پی بسیج کردن این نیروی بنیادی از طریق محسوس کردن قدرت استبدادی، «به وجهی عمیقاً عاطفی»، در جامعه‌ی فرانسوی معاصرش است. قدرتی سیاسی که درست مانند قدرت حاکم بر حرمسرا، که بر توجیه اخلاقی اسارت زنان استوار شده، برای تداوم سلطه‌اش نیازمند «تحریف روشمند واقعیت» است.^۲ انرژی لیبیدویی که

^۱ Grosrichard, *The Sultan's Court*, 42-47.

^۲ Aram Vartanian, "Eroticism and Politics in the *Lettres persanes*," *Romantic Review* 60, no. 1 (1969): 23-33.

وارتانیان به هیچ رو مفهوم «استبداد» را مسئله‌دار نمی‌کند، و اساساً آن را همچون مفهومی موجه که شکلی از قدرت سیاسی را توصیف می‌کند می‌پذیرد. اما در عین حال هم توصیفی دقیق از سازوکار قدرت در

از خلال توصیف عواطف اروتیک و کردارهای جنسی تابو در متن «اولین مانیفست روشنگری» آزاد می‌شود، در سطحی دیگر به هجو (satire) تحریف‌های روشمند واقعیت منتقل می‌شود. نامه‌های ایرانی با پیوند زدن جاذبه‌های جنسی حرمسرای آشنا به نگاه تکین غریبه‌هایی که بر هر چه برای «ما» آشنا ست نوری غریب می‌افکنند، هم داستان حرمسرای/اروتیک را رادیکال می‌کند، و هم داستان نامه‌نگارانه را که تا پیش از نامه‌های ایرانی عموماً محتوایی ساتیمانتال دارد و نه اروتیک. داستان اروتیک از حدود نزاکت «آدم‌های مشخص» قرن هجدهمی درمی‌گذرد، محدودی بیانی فرم نامه‌نگارانه را، که الساعه به خاطر استقلال پاره‌هایش آزادی زیادی به نویسنده می‌دهد، بیش از پیش گسترش می‌دهد، و راه را برای هجو سیاسی و بازنمایی رو سنگرانه‌ی قدرت (آن‌گونه که واقعاً هست) باز می‌کند.^۱ درست مانند، و وارونه‌ی، استبداد که اگر اصلش فاسد نباشد امکان تداوم ندارد و به انقلابی ابدی تبدیل می‌شود، بازنمایی هجایی-روشنگرانه‌ی نامه‌های ایرانی نیز فقط به شرطی، و در آن لحظاتی، ممکن می‌شود که نامه‌نگاران داستانی‌اش عملاً، یعنی به مثابه عوامل برسازنده‌ی فرم، از حدود تعیین جغرافیایی‌ای که در سراسر محتوای داستان دوباره و دوباره به آن‌ها تحمیل می‌شود فراتر بروند. روشنگری «واقعی» فقط در آن لحظاتی اتفاق می‌افتد که اصلش، یعنی تفاوت بین انسان و انسان، عملاً تباہ شود. فقط بعد از این تباہی ست که تکینگی‌های غریب امکان بروز پیدا

حرمسرای نامه‌های ایرانی ارائه می‌دهد، و هم از کارکرد «روشن‌گرانه»‌ی نامه‌های ایرانی در جامعه‌ی فرانسوی.

Anderson, "Persian Letters," 163-66.^۱

باید با اندرسون موافق بود که محافظه‌کاری روح القوانین نباید ما را نسبت به رادیکالیسم نامه‌های ایرانی کور کند. رادیکالیسم نامه‌های ایرانی را بهتر از هر چیز می‌توان در فراروی عملی ازبک، و حتی بیش از اوریکا، از حدود تعیین جغرافیایی‌ای دید که در سطح خودآگاه داستان به آن‌ها تحمیل می‌شود - و در روح القوانین صورت‌بندی‌ای علمی، متنق، و تخطی‌ناپذیر پیدا می‌کند. بدون فراروی ریکا، ازبک، وردی از تعیین جغرافیایی، هجو برنده‌ی سیاسی و اجتماعی نامه‌های ایرانی هرگز ممکن نمی‌بود. شریناواس آراوامودان، به درستی، این مسئله را ناشی از تفاوت ژانری داستان و رساله می‌داند (و نه مثلاً تغییر فکر منتسکیو و محافظه‌کار شدن پیرانه‌سرش). در نامه‌های ایرانی هجو جای دیگر همواره هجو همین جا هم هست، و ارجاعات به مکان‌ها و فرهنگ‌ها همواره ارجاعات ثانوی و دربرده نیز هستند. چنین چیزی در روح القوانین به واسطه‌ی خصلت ژانری‌اش اصلاً ممکن نیست. در روح القوانین اینجا همیشه در برابر آنجا ست، و استبداد و مشروطه به شکلی متنق تصویرهای منفی یکدیگر اند. نک.

Aravamudan, *Enlightenment Orientalism*, ۸۱-۸۲.

می‌کنند، غربت واقعی جهان را از دریچه‌ی چشم‌شان به ما نشان می‌دهند، و خنده و آزادی را به هم پیوند می‌زنند.

.۷

«علت اصلی عود اسطوره به روشنگری را نه در اسطوره‌های ناسیونالیستی، پاکانی، و دیگر اسطوره‌های مدرنی که مخصوصاً به قصد ایجاد چنین عودی ترکیب شده‌اند، بلکه در ترس از حقیقت باید جست که خود روشنگری را متحجر می‌کند»

— تنودور آدرنو و مکس هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری

روشنگری همواره اساطیری سازی هم هست. در ناخودآگاه نامه‌های ایرانی از همان ابتدا توازی ای بین حرمسرا و فضای عمومی جامعه‌ی ارو پایی برقرار می‌شود. با ورود شخصیت‌های داستان به لیورنو اولین چیزی که به چشم می‌آید زنان اند که «می‌توانند از پنجره‌های [مشبک] خاصی که ژلوزی [= حسادت] نامیده می‌شوند به مردان نگاه‌کنند» و «هر روز با پیرزن‌هایی که همراهی‌شان می‌کنند، فقط با یک لایه حجاب» از خانه بیرون بروند (نامه‌ی ۲۱ [۲۳]). در فرانسه دیگر از این نگهبانان پیر و حجاب مختصر هم خبری نیست، اما حضور زنان در جامعه، چنان که از خوانش بخش‌های پیشین مشخص است، همچنان در بافتی کاملاً اروتیک و خانگی تصویر می‌شود. در بافت همین توازی هم هست که ریکا می‌تواند شناخت یک‌ماهه‌اش از زنان در پاریس را با سی سال مطالعه‌ی زنان در حرمسرا مقایسه کند (نامه‌ی ۶۱ [۶۳]). آنچه دربار فرانسه را تهدید می‌کند نیز امکان درونی قلب قدرت است، یعنی امکان قدرت گرفتن زنان و کشیشان، یا معشوقگان و خواجگانی^۱، که همواره قدرتی تعیین‌کننده داشته‌اند، اما به ویژه بعد از مرگ لویی چهاردهم، که البته خود «کاملاً تحت امر زنان بود [absolument gouverné par les]

^۱ منتسکیو در نامه‌های ایرانی و آثار دیگرش بارها کشیشان کاتولیک را با خواجگان حرمسرا مقایسه می‌کند (نک. برای مثال نامه‌ی ۱۱۳ [۱۱۷]). آشکارترین وجه شبه در این مقایسه ازدواج نکردن ایشان است، اما در لایه‌های دیگر باید به نقش حیاتی کشیشان در تنظیم روابط قدرت، و همچنین آگاهی آن‌ها از اسرار مگوی دربار اشاره کرد، چرا که کشیشان در ایفای نقش اعتراف‌نیوش به محرم اسرار شاه و درباریان تبدیل می‌شوند (نک. نامه‌ی ۱۰۴ [۱۰۷]).

femmes]»، و اتمام پادشاهی مطلقه‌ی او، تهدیدی جدی‌تر از پیش محسوب می‌شوند؛ چرا که حالا «شاه- [ی] جوان» سرکار آمده که «به چنگ آوردن [یا مسحور کردن، یا سود جستن از، se saisir] روح او» به ویژه برای زنان کاری بسیار ساده‌تر است. زنانی که الساعه «گونه‌ای جمهوری [une espe ce de re publique]» یا «دولتی جدید درون دولت [un nouvel é tat dans l'Etat]» تشکیل داده‌اند و قدرت را به تمامی در دست گرفته‌اند (نامه‌ی ۱۰۴ [۱۰۷]).

استبداد مفهومی ست که با فراقنی لذت بی‌حد و قاعده به جایی دیگر، با ساختن فانتزی رضای‌پلیس‌نشده‌ی امپال در جایی دیگر، ترس از برهم‌خوردن «آسایش‌خانه» را بدل به مفهومی می‌کند تا «آزادی همچون یک نیروی بنیادی طبیعی» را قاعده‌مند/متمدن/پلیس‌کند. با از بین رفتن نظم سلسله‌مراتبی روابط دو جنس که «آسایش‌خانه» را تضمین می‌کرد، یا با تغییر میانجی روابط دو جنس از «خواجه» ای که با انضباطی مثال‌زدنی از بنیادی‌ترین مرزها پا سدار می‌کرد، به «زن زیبا»یی که هیچ شوهری نمی‌تواند فقط برای خودش نگاهش دارد، ناگهان چنین به نظر می‌رسد که در جایی دور — که به قول راسین، انگار گذشته‌ی باستانی «همین‌جا» هم هست، و آدم‌های معاصرش را می‌شود به چشم یونانیان باستان دید^۱ — آن‌چه که این‌جا دارد از بین می‌رود، هنوز هست: آن‌جا، در گذشته‌ی همین‌جا، هنوز مردی هست که تمام لذت‌ها را برای خودش نگه می‌دارد.^۲ شهریاری که فرمانبر شده، در هیئت کاریکاتور گروتسکی از مستبد آسیایی بازمی‌گردد تا ترس از او، و باور به لذت بردن بی‌حد و قاعده‌ی او، عشق به خانه و خانواده، و مادرشهری که با گسترش مرکزگرای آغوش‌اش به سراسر کشور غذا می‌دهد، را تثبیت کند؛ تا زن

^۱ در مقدمه‌ی دومش بر بلزید در سال ۱۶۷۶، راسین در پاسخ به خوانندگانی که ممکن بود از انتخاب واقعه‌ای چنان معاصر (یعنی قتل بلزید توسط برادرش سلطان مراد چهارم در ۱۶۳۸) برای یک تراژدی شگفت‌زده شوند می‌نویسد: «شخصیت‌های تراژیک را نباید به همان چشمی دید که کسانی که از نزدیکی می‌شناسیم‌شان را می‌بینیم. می‌توان گفت که احترام قهرمانان نزد ما به نسبت دوری‌شان از ما بیشتر می‌شود... دوری کشور در این‌جا تا حدودی نزدیکی زیاده‌از‌حد زمانی را جبران می‌کند... مردم به سختی بین آن‌چه که هزار سال و آن‌چه که هزار فرسخ فاصله دارد فرقی می‌گذارند. بنابراین، ترک‌ها، مثلاً، هرچه قدر هم که جدید [یا، مدرن] باشند، روی صحنه‌ی ما شأنی دارند. آن‌ها را مثل باستانیان می‌بینیم. خلیقات و رسوم‌شان کاملاً از ما متفاوت است. آن قدر کم شاهزادگان و دیگر ساکنان حرمسرا را می‌شناسیم که به چشم ساکنان عصری دیگر می‌بینیم‌شان».

^۲ see Grosrichard, *The Sultan's Court*, chaps. 9, "The other Scene".

بلهوس به مردی کاری شوهر کند که خرج هوس هایش را با کار کردن برای هوس های اشتغال زای زنان دیگر درمی آورد؛ مردی که به رغم آن که می داند حوصله ی زنش سر رفته، وانمود می کند که به لذت بردن او باور دارد، چرا که به باور او در جایی دیگر هنوز مردی هست که کار نمی کند و لذت می برد.^۱ آن چه که در فانتزی حرمسرا اسطوره ای می شود «بهره» است، «بزرگترین شهریار روی زمین»، که برای تداوم فرمانروایی اش باید عاشقانه به دولت مشروطه تسلیم شد، و علی رغم دانش خود، به هارمونی «طبیعی» دو جنس، یا به عشق رمانتیک، باور داشت؛ و برای مادرشهر انسان های اقتصادی تولید کرد.

۷/۱.

در تمثیلات (۱۲۸۸-۱۲۹۱/۱۸۷۱-۱۸۷۴)، یا نمایشنامه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، عشق-ازدواج، یا همان عشق رمانتیک، مضمونی مرکزی ست؛ و همواره در نسبتی صریح با پول و قدرت قرار دارد. در چهار کمدی از شش کمدی تمثیلات با زنانی مواجه می شویم که عاشق مردانی پُرزور اند، که «مردانگی» زیاده از حدشان با کُشتی و سرگردنه گیری و بزنبه اداری تخلیه می شود؛ اما در مناسبات خانوادگی پدرسالارانه باید با مردانی کم زور و نازپرورده و/یا زشت ازدواج کنند. همه ی این معشوقان «مردانه» و قوی بنیه یا از ضعف اقتصادی و سیاسی رنج می برند، یا قدرت سیاسی و اقتصادی شان به خاطر توطئه ی مردی دیگر بی مصرف شده («وزیر خان لنگران»); و برای رسیدن به معشوق باید با مردانی ثروت مندتر و با قدرت سیاسی بیشتر، و پدرانی مال پرست و قدرت طلب، رقابت کنند. در یک مورد هم رقیبی در کار نیست و فقط مشکلی اقتصادی مانع رسیدن به معشوق می شود («مرد خسیس»). در همه ی این نمایشنامه ها، مانع در پرده ی آخر با دخالت یدی الهی (*deus ex machina*) از میان برداشته می شود. در «وزیر خان لنگران»، وزیر قصد دارد نسا خانم، خواهر زن کوچک اش را، علی رغم میل اش به خان بدهد تا به او نزدیک تر شود. در

^۱ قس. نامه ی ۱۰۷ [۱۱۰] و مقدمه ی ملادن دلار بر کتاب گروسریکار. دلار با مفهوم «انکار فتنیستی»

فریود «می دانم که مادر قضیب ندارد، اما باور دارم که دارد»؛ «می دانم که در یک دموکراسی زندگی می کنم، اما باور دارم که قدرت استبدادی ست»، توضیحی روشنگر از فاصله ی میان دانش و باور در تحلیل گروسریکار از فانتزی حرمسرا به دست می دهد.

لحظه‌ی آخر، باد قایقِ خان را که به تفریح رفته بوده غرق می‌کند و پسرِ مغضوب و قوی‌بنیه‌اش تیمور آقا هم خان می‌شود و هم به نسا خانم می‌رسد. در «خرس قولدورباسان»، پدر پریزاد می‌خواهد او را علی‌رغم میل‌اش به برادرزاده‌ی نازپرورده‌اش تاروردی بدهد، اما در پرده‌ی آخر، زخمی که خرسی به اتفاق به سر تاروردی زده آشکار می‌شود، و بایرام «جوان رشید» و بی‌پولی که به خاطر سرقت از یک محافظ اتریشی جانوران در مظان اتهام است، تبرئه می‌شود، و با پادرمیانی دیوان بیگی روس به پریزاد می‌رسد. در «وکلاء مرافعه» حسن آقای ملک‌التجار با زینب، زن صیغه‌ای حاجی غفور مرحوم که در وبا مرده، تباری کرده و با همکاری دو وکیل مرافعه قصد کلاهبرداری از دختر او سکینه خانم و بالاکشیدن ارث پدرش را دارند؛ چون سکینه خانم، «که نه پدر دار[د] و نه برادر و خود[ش] وکیل خود[ش]» است، به حسن آقا شوهر نمی‌کند. در پرده‌ی آخر، با مداخله‌ی شاهزاده‌ای که هیچ نقشی در نمایشنامه ندارد و فقط نام‌اش برده می‌شود، نیرنگ آن‌ها فاش می‌شود و سکینه خانم و معشوقش عزیز بیگ به هم می‌رسند. در «مرد خسیس»، پدر صونا خانم مانع ازدواج او با حیدر بیک قلدر اما بی‌پول می‌شود. حیدر بیک برای پول درآوردن به تبریز می‌رود و جنس قاچاق می‌آورد و با صونا خانم ازدواج می‌کند، اما فردای ازدواج اتهام دزدی به او زده می‌شود و در شرایطی که همه چیز به ضرر او ست، ناگهان مأموری خبر می‌آورد که دزدانی که دوباره هیچ نقشی در نمایشنامه ندارند پیدا شده‌اند و حیدر بیک تبرئه می‌شود. فرماندار نظامی روسی هم که در صحنه است از عشق آن‌ها، صداقت حیدر بیک، و گریه و زاری صونا خانم متأثر می‌شود، و سرِ ماجرای قاچاق هم که در این میان رو شده به حیدر بیک امان می‌دهد. آن ید الهی که در تمام این نمایشنامه‌ها عشق-ازدواج را ممکن می‌کند فیگوری حاکمانه است که یک‌بار در قالب بادی متجلی می‌شود که خان خبیث لُنکران را غرق می‌کند و پسر خوش‌قلب و کشتی‌گیرش را به خانی می‌رساند؛ یک‌بار در هیئت شاهزاده‌ای بی‌نام که از جایی نامعلوم دستوری می‌دهد و ورق برمی‌گردد؛ و دوبار در قالب مأمورانی دولتی که در مونولوگ‌هایی مشفقانه قلدران و سرگردنه‌گیران عاشق را به زندگی خانوادگی و تبعیت از قوانین (و البته صلح با فرنگیان) دعوت می‌کنند. صحنه‌ی پایانی «خرس قولدورباسان» به اندازه‌ی کافی گویاست:

دیوان بیکی: بایرام تو بسیار بد کار کرده‌ای، اما چون به مردانگی به تقصیر خود اقرار آوردی از گناه تو می‌گذرم [بایرام تاروردی را تشویق کرده بوده که برای دلبری از پریزاد سر گردنه بگیرد، چون می‌دانسته که بی‌دست و پا ست و حتماً گیر می‌افتد و از سر راهش برداشته می‌شود]. به شرطی که من بعد، از این کارها نکنی. کمالوف از دختره بپرس از این دو جوان کدام یکی را می‌خواهی شوهر کنی؟

مترجم از دختر می‌پرسد

پریزاد: (به مترجم) به دیوان بیکی عرض کن من هرگز به تاروردی نمی‌روم. اگر بخواهند مرا به تاروردی بدهند بی‌شک خودم را هلاک می‌کنم.

مترجم: (به دیوان بیکی) دختر تاروردی را نمی‌خواهد.

دیوان بیکی: پس معلوم می‌شود می‌خواهد به بایرام برود. مشهدی قربان! دست از این دختر بکش. بگذار برود به بایرام. پیداست که پسرهای زیرکیست. من هم او را يساول خود می‌کنم، به کار شما هم برمی‌خورد.

مشهدی قربان: آ، دور سرت بگردم، نخواستم. دست کشیدم. کاش که پسر مرا از این خطا برهانی.

دیوان بیکی: (رو به فوق [نمسه، اتریشی] کرده) جناب فوق! راضی هستی این عمل را به صلح کنی؟

فوق: چه طور صلح آقا!

دیوان بیکی: یعنی پول بگیري از این پسر دست بکشی؟

فوق: پول بگیرم دست بکشم؟ چشم آقای دیوان بیکی، به پول گرفتن راضیم، بسیار خشنود هم می‌شوم که پول بگیرم.

دیوان بیکی: (به مشهدی قربان) مشهدی! پسر تو مقصر است. من نمی‌توانم این عمل را بالمره ببوشانم. اما پس از آنکه این نمسه‌ای را تو راضی کردی، به یک بهانه از امنای دولت توقع توانم کرد که تاروردی را ببخشند. بی‌شک بخشیده می‌شود.

تاروردی: آقا به چه بهانه توقع خواهید کرد؟

دیوان بیکی: می‌نویسم از احمقی این عمل از او سر زده است.

تاروردی: (تعظیم کرده) بلی آقا چنین است، دورت بگردم!

دیوان بیکی: ای جماعت الحال برای شما عبرت باشد. دیگر وقتبست منتقل بشوید بر این که شما مردمان وحشی نیستید، از شما قباحت دارد پی کارهای بد بلند بشوید. این قدر حریص و راغب دزدی و دلگی شدن بس است. هیچ می‌دانید دولت روس چه خوبیها به شما کرده و شما را

از چه نوع بلاها محافظت می‌کند؟ بر شما لازم است که بزرگ خودتان را بشناسید. حق ولی نعمتی او را بجا بیاورید. همیشه به امر و نهی او مطیع بشوید. رسوم بندگی و آداب انسانیت را یاد بگیرید. مگر نمی‌شنوید کسانی که دزدی و دلگی نمی‌کنند و به صنعت و تجارت مشغولند چه قدر آسوده و خوش‌گذران هستند؟^۱

یکی بود، یکی نبود. در فرانسوی قرن هجدهم یکی از سازوکارهای قاعده‌مند/متمدن/پلیس‌کردن مازاد میل، کانالیزه کردن آن در فانتزی مستبدی آسیایی بود که از ترس‌اش، و از سر باور به کامجویی او، باید، علی‌رغم دانش خود، توهم «هارمونی طبیعی» دو جنس، یا همان عشق-ازدواج، را باور کرد، و برای گسترش جغرافیایی آغوش مرکزگرای مادرشهر، عاشقانه، به نظام کار جدید و دست‌نارنی بازار تسلیم شد. و در قفقاز (و ایران) قرن نوزدهم هر زنی بالقوه عاشق مستبدی آسیایی بود، و هر مردی عاشق زنی اسپر مستبدی دیگر، و عشاق قصه‌ی «ما» به هم نمی‌رسیدند مگر با دخالت پدربزرگانه‌ی ید الهی دولت، که واسطه‌ی عقدشان می‌شد تا مطیع/بنده/انسان شوند، دزدی و دلگی نکنند و عاشق دزدان نشوند، و به صنعت و تجارت مشغول شوند تا آسوده باشند، خوش بگذرانند، و به پای هم پیر شوند. استبداد آسیایی جایگاه کلاسیک قلب قدرت است. یک‌بار برای رهایی از آن باید «آزاد» شد، و یک‌بار «رسوم بندگی و آداب انسانیت» آموخت. چرخ چرخ عباسی.^۲

^۱ فتحعلی آخوندزاده، تمثیلات: شش نمایشنامه و یک داستان، ترجمه‌ی محمدجعفر قراجه‌داغی (تهران: خوارزمی، ۲۵۳۶ [۱۳۵۶]، ۱۵۶-۱۵۴).

^۲ آخوندزاده نمایشنامه‌های خودش را ذیل مفهوم «کریکتا» قرار می‌دهد. نه مسئله‌ی «کریکتا» در این جا در مرکز بحث من است، و نه این جستار درباره‌ی آخوندزاده و کار ادبی او ست. در این جا صرفاً برای برجسته کردن قلبِ روساختی مفهوم «استبداد» در حرکت آن از مرکز به پیرامون به سراغ نمایشنامه‌های آخوندزاده رفته‌ام (روساختی، چرا که در هر دو جا کار فرهنگی «استبداد» صورت‌بندی «آزادی» از رهگذر «بندگی» ست، تفاوت مرکز و پیرامون در به سطح آمدن محتوای «بندگی» در پیرامون و پیچیده شدن آن در لایه‌های ناخودآگاه فانتزی در مرکز است؛ نه در «آزاد» بودن مرکز و «بنده» بودن پیرامون). اما در پیوند با بحث هجو در بالا توجه به این نکته مهم است که «کریکتا» نزد آخوندزاده مفهومی ست ناظر به هجو روشنگرانه: «ساطریق یعنی ... کریکتا و هجو در حق اعمال شنیعه هم‌وطنان»، یا «تعرض و تمسخر» و «طعنه و سرزنش» «به اخلاق و اطوار برادران خود». تفاوت کریکتا و «موعظه و نصیحت مشفقانه و پدران» آن است که «طبیعی بشریه بعد از عادت انسان به بدکاری»، یعنی «بعد از آنکه انسان از مراحل طفولیت به مراحل رجولیت رسیده باشد»، «همیشه از خواندن و شنیدن موعظ و نصایح تنفر دارد. اما طابع به خواندن کریکتا

در روح القوانین، منتسکیو درباره‌ی هجو می‌نویسد که «نوشتار هجایی در دولت‌های استبدادی چندان شناخته شده نیست، چرا که دل‌مردگی از یک سو، و جهالت از دیگر سو، نه قریحه‌ی نوشتن را پرورش می‌دهد و نه اراده‌ی آن را. در دموکراسی هجو ممنوع نیست،

حریص است: «حرص[ی] تشنگی مانند» که کریتکا با سیراب کردن‌اش به دنبال «تأثیر در مزاج انسانی» و تغییر اخلاق و اطوار ملت است. تفاوت نصیحت (پدرانه) و کریتکا (بی‌برادرانه)، تفاوت گفتن و نشان دادن است. کریتکانویس به‌جای آن که بگوید فلان کار را نکنید، «حکایت[ی] به رسمت کریتکا و استهزا نوشته بین‌الناس منتشر می‌سازد»، و از این طریق آن که و آن چه که شایسته‌ی استهزا ست را «در برابر امثال و اقران» «رسوا» می‌کند، و «مردم را از اعمال ناشایسته باز می‌دارد». کریتکا به دنبال «اصلاح و تربیت و تهذیب اخلاق معاصرین و اخلاف» است؛ اما نه با مخاطب قرار دادن مستقیم آن‌ها و با توسل به گزاره‌های کلی و انتزاعی و اخلاقی، بلکه با خطاب قرار دادن حواس و عواطف‌شان؛ با نشان دادن و خندانند و شرمگین کردن، و از همه مهمتر، با تولید لذت، و سیراب کردن حرصی تشنگی‌مانند. یعنی کریتکا ادبیات است، امری ست استتیک، و تقلیل آن به صرف «تربیت» مانع فهم آن می‌شود. کریتکا آن چه می‌خواهد بگوید را نمی‌گوید، بلکه چنان که میرزا محمدجعفر قراجه‌داغی، مترجم تمثیلات آخوندزاده می‌نویسد، «فسانه» ای در برابر خوانندگان (و تماشاگران‌اش) می‌گذارد، که باید «دقیقه‌ای چند بر [آن] دقیق شوند» تا «اصل مقصود در نظر تحقیق [شان] مشهود و مکشوف» شود. فسانه‌ی او موعظه نیست که کسی بخواهد آن را به میل خودش تغییر دهد: «به هر چیز که دست بزنی تصنیف از سمت کریتکا می‌افتد»، «تغییر و تحریف در کلمات و عبارات نسخه را از جودت می‌افکند»، و «آن وقت کریتکا نخواهد شد و نام ایشان را کسی در دنیا نخواهد شنید و تصنیفات ایشان را کسی نخواهد خواند». یعنی کریتکا خوانندگان و تماشاگرانی را پیش‌فرض می‌گیرد که استقلال استتکی آن را بازمی‌شناسند، وگرنه «روح حقیقی زندگانی ... [و] ... جان عالم امکان ... چه مناسبه به زیر سنگ دارد؟». «علم شریف تهذیب اخلاق» پیوندی ساختاری با «علم تیاتر» دارد که نه تنها «مستجمع افعال قبیحه و اعمال مستحسنة بنی نوع انسانست»، بلکه «یکی از الذ نعم دنیاست»؛ و اگر «طبیعت خاص و عام» [ارغب به استماع] «مواعظ عجیبه و نصایح غریبه» ی فسانه‌نویسان است، این رغبت و حرص و تشنگی، نه ناشی از خود مواعظ و نصایح، بلکه ناشی از «وضع ... بیان» آن‌ها ست. کریتکانویس و فسانه‌نویس و تشبیه‌ساز، وضع موجود را به وضعی دیگر بیان می‌کند؛ نصیحت نمی‌کند، بلکه آنچه می‌بیند را تمثیلی می‌کند و صحنه‌ای می‌سازد که از صحنه‌ی واقعیت مستقل است، و «اسناد» آن بر واقعیت «البته بهتان و افتراست»، اما «حالت» و واقعیت را به «صراحت و لذت بیان [می] کند». پس مسئله‌ی ادبیات مشروطه صرفاً «تربیت» کردن برادران و ابنای وطن و زنان ملت نیست، بلکه، همچنین، خلق فرم‌های بیانی و بازنمایانه‌ای ست که «حالت» چیزها را به «وضعی» بیان کنند که «مستمع به خوبیهای آن خوشحال و عامل، و از بدهای آن متأذی و غافل گردد، و هم نفس اماره از اشتغال این قسم حکایت متلذذ شده به جلب سرور معاصی و مناهی میل نکند». به همین دلیل هم ادبیات است، و باید به مثابه ادبیات خوانده شود، نه رساله‌ی تربیتی، یا چیزی که بشود آن را به «محتوا» و «فوائد» اش تقلیل داد — نه اینکه «رساله» قابل تقلیل به محتوا و فوائدش باشد. نک. نامه‌های آخوندزاده به قراجه‌داغی و میرزا یوسف خان، و همچنین مقدمه‌های مؤلف و مترجم در تمثیلات، ۳۵-۷.

به همان دلیل که در حکومت یک نفره ممنوع است. از آن جا که هجو عموماً علیه قدرت‌مندان نوشته می‌شود، در دموکراسی، هجو تملق‌گویی برای خباثت مردمی ست که حکومت می‌کنند. در پادشاهی [مشروطه] هجو ممنوع است. اما جرم نیست، بلکه باید قاعده‌مند/پلیس شود. هجو می‌تواند خباثت عمومی را به خود مشغول کند، نارضایتی‌ها را تسلی دهد، حسد را نسبت به مقامات کم کند، به مردم طاقت رنج‌کشیدن دهد، و آن‌ها را به رنج‌های خود بخنداند» (ر.ق. ۱۳:۱۲).

پادشاهی‌های مشروطه خیلی پیشرفته اند. آن قدر که از همان قرن هجدهم تلویزیون داشته‌اند.