**تجدد ایرانی!: تاریخ نگاری جنبش تجدد خواهی در ایران**

**تیموری، امیر حسین**

توکلی طرقی، محمد

تاریخ‏نگاری جنبش تجددخواهی در ایران‏ گفت‏وگو با دکتر محمد توکلی طرقی

 اوایل خردادماه سال جاری و در اوج‏ اشتغال به سرم زد تا با محمد توکلی‏ طرقی مورخ ساکت و ساکن تورنتو گفت‏وگویی مبسوط صورت دهم.اولین‏ آشنایی‏ام با وی و آثارش،باز می‏گردد به‏ ترجمه یکی از فصول کتاب شگفت‏انگیز «بازآرایی ایران»که با نام«زنان رؤیایی‏ و سیاحان ایرانی»به تاریخ تیر 1328 به‏ طبع رسید.گفت‏وگویی که در ذیل می‏آید حاصل فراز و فرودی حدودا 4 ماهه است، از دکتر توکلی خواستم که به عنوان طلیعه‏ بحث خود چند سطری در باب زندگانی‏اش‏ بنگارد.اینک این شما و این گفت‏وگوی من‏ با محمد توکلی‏طرقی مورخ به قول خودش‏ ساکن«تهرانتو»؛

«در ناف تهرون،چاله میدون، متولد شدم.اوایل منزل‏مان در میدان‏ مالفروش‏ها بود و هنوز هم با چهارپایان،که‏ در همان محل فروخته می‏شدند،احساس‏ همسایگی می‏کنم.پدرم چندی در «میدون کهنه»در جوار مدرسه فیلسوف‏ حجره داشت.مرزهای جغرافیایی دوره‏ خردسالی‏ام شامل بازار بین الحرمین و آهنگرها و حلبی‏سازها،گود زنبورک‏خونه‏ و گذر لوطی صالح،پاچنار و پامنار،حمام‏ خانم و حمام قبله،دالون درازه و دالون‏ تاریکه،گردن‏کج و سرپولک،«میدون» مولوی و میدان خراسان،بیمارستان دکتر روح اللّه اسپیر و درمانگاه برزن،مسجد سید عزیز اللّه و کلیسای طاطاوس بود. کتاب‏بوسی و کتاب‏دوستی را قبل از آنکه‏ خواندن و نوشتن بیاموزم،در همان بازار بین الحرمین مکه راسته کتابفروشان و لوازم التحریری‏ها هم بود،آموختم.چهل‏ سالی پیش از آنکه گفت‏وگوی تمدن‏ها به‏ گفتمانی رسمی تبدیل شود،گفت‏وگوی‏ مخلصانه فرهنگ‏ها و ادیان و اقوام را از کاسب‏ها و بچه‏محله‏هایم در بازاری‏ آموختم که ناف فرهنگی‏اش را با غریبه‏ نوازی و لوطی‏گری و معرفت و احترام‏ به همه بسته بودند.دانش‏آموزی را در دبستان فرهنگ در کوچه ارمنی‏های‏ بازار آغاز کردم.دوران دبیرستانم را در مترجم الدوله میرهادی در دولاب و ابوریحان در میدان خراسان گذراندم.در تقلید از برادرهایم،در سال 1354 راهی‏ تگزاس شدم.لیسانسم را در دانشگاه‏ آیووا در علوم سیاسی گرفتم و دکترای‏ تاریخ را در 1367 در دانشگاه شیکاگو به‏ پایان رساندم.پس از دهه‏ای تدریس در دانشگاه ایالتی الینویز در آمریکا،در 2003 همراه همسرم که استاد تاریخ اروپاست، به کانادا مهاجرت کردیم و 4 سالی است‏ که در دانشگاه تورنتو تدریس می‏کنیم.3 سال هم رئیس بخش تاریخ‏شناسی بودم. ولایت جدیدم را که آمیزه‏ای از تورنتو و تهران است ما اینجا تهرانتو می‏خوانیم».

خردنامه به عنوان فتح باب و اولین سؤال می‏خواهم به سراغ یک‏ بررسی مقایسه‏ای بروم.به هیچ روی قصد مقایسه آثار شما را با کارهای فریدون‏ آدمیت یا مورخین دیگری چون منگول‏ بیات،عباس امانت،هما ناطق و...ندارم‏ اما به‏نظر من بعد از کارهای آدمیت در حوزه مشروطه‏شناسی،آثار شما از حیث‏ شیوه تاریخ‏نگاری و نگاه جدیدی که به‏ گره‏گاه‏های تاریخ معاصر به‏ویژه گفتمان‏ تجدد در ایران دارید کم‏نظیر است و در بعضی موارد،هم‏پوشی‏هایی با برخی از کارهای افسانه نجم‏آبادی دارد.فصلی‏ که در باب متون بی‏خانمان تجدد ایرانی‏ در انداخته بودید،بعد از کارهای مرحوم‏ حائری بی‏نظیر بود.در یکی از آثارتان‏ خواندم که قصدگذار از وقایع‏نگاری‏ جنبش تجددخواهی به سمت تاریخ‏نگاری‏ جنبش تجددخواهی را دارید.اگر امکان‏ دارد زوایای مختلف پروژه فکری گذشته‏ و کنونی‏تان را باز کنید.

فریدون آدمیت و هما ناطق از جمله‏ تاریخ‏نویسان جدی دوره تجدد ایران بوده‏اند و هرکدام روش ویژه‏ای را در تاریخ‏نویسی عرضه‏ کرده‏اند.استاد امانت و استاد بیات نیز چهره‏های‏ بی‏نظیری در چرخش تاریخ‏نگاری ایران از دیدگاهی غرب‏شناسانه به نگرشی ایران‏شناختی‏ و حرفه‏ای بوده‏اند.همان‏گونه که استادان‏ آدمیت و ناطق نقش مهمی در تاریخ‏نگاری‏ دوره قاجار در ایران داشته‏اند،استاد امانت نیز در تربیت تاریخ‏نویسان حرفه‏ای در آمریکا و اروپا نقش بی‏نظیری داشته و دارند.من از نوشته‏ها و روش تاریخ‏نگاری تمامی این استادان‏ آموخته‏ام.با استاد نجم‏آبادی نیز همکاری‏های‏ نزدیکی داشته‏ام و نوشته‏هایمان در دوره‏ای، حاصل گفت‏وگوهایی پیوسته و جدی در باب‏ تاریخ‏نگاری بود.ایشان از جامعه‏شناسی به‏ تاریخ‏نویسی روی آوردند و از وقایع‏نگاری جنبش‏ زنان به معرفت‏شناسی تاریخ جنسیت ره یافتند. نجم‏آبادی در آثارشان روشی را برگزیده‏اند که‏ جنسیت را از مقوله‏ای ازلی و ابدی به مقوله‏ای‏ تاریخی و زمانمند تبدیل کرده است.

به معنای اخص کلمه،من تاریخی‏نگر هستم‏ و روشم معرفت‏شناسی تاریخی است.به جای‏ پذیرش مفاهیم«دقیق»جامعه‏شناسانه و عاریتی،در پی‏یافتن لایه‏های زمانمند معنایی‏ و شبکه‏های درهم تنیده آگاهی و توان در واژگانی کلیدی همچون ایران،دولت،سیاست، وطن،ملت،ملی،انقلاب،اجتماع،اسلام، اسلامی،شرق،غرب،دین،اخلاق،مشروطیت‏ و مشروعیت هستم.تا حد ممکن کوشیده‏ام‏ که از ازلی و ابدی پنداری مفاهیمی همچون‏ شرق و غرب که بنیان معرفتی شرق‏شناسی، غرب‏هراسی و غرب‏ستایی را فراهم ساخته‏اند فرارفته و به شناختی تاریخی و زمانمند از مشکلات ذهنی نسلی که درگیر خودی‏سازی‏ و غریبه‏پردازی،عقب‏افتادگی و ترقی‏خواهی، اصالت‏گرایی و تقلیدستیزی،ناب‏خواهی نژادی‏ و دینی و جدال سنت و تجدد بوده،دست یابم. در این تدبیر،به جای روایتی تک‏طریق و تک‏آوا از جریان تاریخ،کوشیده‏ام به روایتی دست یابم‏ که برآیند تاثیرگذاری و تاثیرپذیری اشخاص، نگرش‏ها،خواسته‏ها آرمان‏ها کنش‏ها و شناخت‏های متفاوت بر یکدیگر باشد.من نقش‏ مورخ را قضاوت نمی‏دانم که یکی را بپذیرد و دیگری را رد کند.مورخی که نقش خود را قضاوت می‏پندارد،نمی‏تواند تاریخ‏شناسی‏ حرفه‏ای باشد.

خردنامه همچنان که می‏دانید آدمیت که هنوز برجسته‏ترین مورخ‏ جنبش مشروطه‏خواهی است،از مشروطه‏ و مجلس اول فراتر نرفته است.باز می‏دانیم‏ که بسیاری از وقایع تاریخ‏ساز ما از به هزیمت رفتن مجلس دوم ابتدا می‏شود و تا بر تخت نشستن رضا شاه پهلوی‏ امتداد می‏یابد.به دیگر سخن این تاریخ که‏ از 1287 شمسی شروع می‏شود و تا سال‏ 1304 به درازا می‏کشد و یک بازه زمانی‏ 17 ساله را شامل می‏شود،هنوز مورخی‏ به خود ندیده است که همچون آدمیت کل‏ این تاریخ را برای ما رمزگشایی کند.شما در آثار و افکارتان به این سال‏های عسرت‏ و فترت که ایران‏زمین غرق در گرداب‏هایی‏ چون جنگ جهانی،مناقشات داخلی، تجزیه‏طلبی قحط و غلا،کودتا و سرانجام‏ ظهور دیکتاتوری نین بود به چه میزان و از چه ابعادی پرداخته‏اید؟و نظرتان درباره‏ کتاب«قحطی نسل‏کشی بزرگ در ایران:

1919-1917»دکتر محمد قلی مجد که در این کتاب مدعی شده که در آن سال‏ها 8 تا 10 میلیون ایرانی کشته شده‏اند،چیست؟ نسل برآمده در 2 دهه پس از انقلات‏ مشروطیت در واقع معماران اصلی قرن بیستم‏ ایران بودند.آنها نهادهای کشوری را منسجم‏ ساختند،ناسیونالیسم و تمدن ایرانی را به‏ مجموعه‏ای سامانمند و قابل توجه تبدیل کردند و بنیان اندیشه نوسازی دینی را نیز فراهم آوردند. من در سال‏های اخیر به تدریج از قرن نوزدهم و انقلاب مشروطیت به سوی این دوره آمده‏ام. مقاله«تجدد اختراعی،تمدن عاریتی و انقلاب‏ روحانی»نخستین کوشش من در بازشناسی‏ این دوره است.مقاله‏ای نیز درباره گزارش تاریخ‏ و هویت ایرانی در این دوره نوشته‏ام که در کتاب‏ Sadeq Hedayat:His Work and His Wondrous World که آقای دکتر همایون‏ کاتوزیان ویراسته‏اند،چاپ شده است.«تجدد روزمره»-کتابی که اکنون در دست تهیه دارم‏ -به این دوره توجه خاصی دارد.

همچنان که فرمودید،این دوره مهم‏ همچنان ناشناخته مانده است و روایت‏های‏ موجود اغلب توطئه‏پردازانه‏اند.توطئه‏سازی و توطئه‏پردازی از آن جهت که دست توانایی را مسئول«نسل‏کشی»و بدبختی«ما»می‏داند، فرآورده‏ای ایدئولوژیک است که پدیده‏ها و تحولات بغرنج را ساده و باورکردنی می‏سازد. اما تاریخ‏نگاری و توطئه‏پردازی 2 حرفه کاملا متفاوت هستند؛یکی براساس شواهد و اسناد معتبر به تاروپود تحولات تاریخی و روابط درهم‏ تنیده قدرت و کنش اشخاص و نیروهای تاریخی‏ توجه دارد و دیگری نقشه‏ای به‏نظر من،خیالی‏ می‏پردازد که دیگران را مقصر مصیبت‏های‏ «ما»می‏شناساند.در این‏گونه روایت‏پردازی‏ها «اجنبی»پرتوان و هوشمند و«ما»ملتی‏ «مظلوم»و«ناتوان»جلوه‏گر شده‏ایم.اگرچه این‏ روایت‏ها اغلب ژستی ضد استعماری می‏گیرند اما در واقع همچون استعمارگران،مردم ایران را ذلیل و بی‏شعور فرض می‏کنند.

متاسفانه آقای دکتر مجد را نمی‏شناسم.

نوشته‏های جالب ایشان بر اسناد و متونی‏ معتبر استوار نیست.در وجود قحطی و مرگ‏ و میر شکی نیست اما چگونه می‏توان باور کرد که در زمانه پس از انقلاب مشروطیت 8 میلیون‏ ایرانی کشته بشوند و در روزنامه‏های فارسی‏ خبری از آن«نسل‏کشی»نباشد؟به علت‏ اهمیت جهانی‏ای که بهداشت عمومی از اوایل‏ قرن نوزدهم یافته بود،حتی اگر این تعداد گاو و گوسفند ایرانی هم کشته می‏شد،حتما خبر آن را در اسناد و نشریات فارسی می‏یافتیم.باور داشتن به«عصر بی‏خبری»پیش‏فرض روایتی‏ چنین،شگفت است.

خردنامه چه شد که از 2 کتاب‏ ایران‏آرایی (Refashioning Iran) و تجدد بومی به‏ویژه«آینده گذشته»و تجدد بهداشتی و روزمره رسیدید؟آن‏ 2 کتاب پیشین حاصل چه دغدغه‏هایی‏ بودند و نسبت پروژه کنونی‏تان با آن دو چگونه است؟

کارهایم در دهه گذشته بیشتر روی‏ «روایت‏شناسی» (narratology) و «گفتمان‏پژوهی» (discourse analysis) تاریخی بوده است.مثلا در تجدد بومی چگونگی‏ بازسازی هویت ایرانی در گزارش تاریخ در دهه‏های پیش از انقلاب مشروطیت را بررسی‏ کردم.در همان کتاب توجه خاصی به کاربرد مفهوم«مادر وطن»در نوشته‏های دوره انقلاب‏ مشروطیت داشتم.در آن نوشته‏ها ایران مادری‏ 6 هزار ساله و بیمار و پا به مرگ پنداشته شد که نیازمند معالجه و مداوای فوری بود.حین‏ مطالعاتم به این نتیجه رسیدم که گفتمان‏ مشروطیت و نگرش آن به ایران و تاریخ،شباهت‏ بسیاری به تشریح و درمان پزشکی داشته و مفاهیمی چون«بحران»،«انقلاب»و«اختناق» در اصل مفاهیم عاریتی از علم پزشکی بوده‏اند. چگونگی پزشکی‏شدن گفتمان سیاسی و «تشریح تاریخ»توجه‏ام را به اشاعه بیماری‏های‏ مسری در آستانه انقلاب مشروطیت جلب کرد. با پیگیری این پرسش بدین نتیجه رسیدم که‏ تجدد دولتی در دوره قاجار در اصل کوششی‏ برای پیشگیری از بیماری‏های مسری همچون‏ وبا بود که در واگیری و کشتن،تبعیضی بین‏ خاص‏وعام و شاه و گدا قائل نمی‏شد.از آن جهت‏ که در آن دوره«عفونت هوا»را علت اصلی‏ بیماری‏های همچون وبا می‏پنداشتند،دولت‏ مجبور شد که به جاروبی معابر و گردآوری‏ خاکروبه،ساختن مستراح‏های عمومی و پر کردن‏ گودها و خندق‏ها که در فصل بارندگی به گنداب‏ تبدیل می‏شدند بپردازد.بدین‏سان رفع عفونت‏ هوا شکل‏گیری«نظام جدید»ی را در پی‏داشت‏ که به«تعمیم دولت»و توسعه و بهسازی حریم‏ عمومی و پیشبرد«منافع عامه»و«حفظ الصحه‏ عمومی»انجامید.همچنان که توجه دارید، پرسش درباره چگونگی پزشکی‏شدن گفتمان‏ مشروطیت توجه مرا به منطق تاریخی تجدد روزمره یعنی اهمیت بنیادین«رفع عفونت‏ هوا»جلب کرد.بدین‏سان تحقیقاتم از محدوده‏ روایت‏شناسی و گفتمان‏پژوهی به گستره تجدد روزمره و دگرگونی بنیادین فضای زندگی‏ اجتماعی و خانوادگی جریان یافت.بدین ترتیب‏ کتاب جدیدم درباره تجدد روزمره-که امیدوارم‏ در سال آینده به چاپ برسد-پیوندی منطقی‏ با کتاب‏های Refashioning Iran و تجدد بومی دارد.در آن 2 کتاب تجدد ایرانی را روندی‏ همزمان با تجدد اروپایی فرض کردم.توجه‏ به امراض مسری و بهسازی و نوسازی اماکن‏ عمومی در ایران هم بیانگر آن است که تجدد دولتی و بهداشتی در ایران کمابیش همزمان با همین دگردیسی‏ها در اروپا بوده است.

خردنامه احتجاجات شما با برنارد لوئیس،خوان کوله و مهرزاد بروجردی بر سر شرق‏شناسی و مفاهیمی‏ چون شرق‏شناسی وارونه که در کتاب‏ ایران‏آرایی آمده،مولود همین دغدغه‏ همزمانی تجدد بوده است؟

حرف اساسی من در این خصوص در کتاب‏ ایران‏آرایی این بود که شرق‏شناسی عامدانه دچار نوعی فراموشی بنیادین شده است.شرق‏شناسی‏ به عنوان یک گستره پژوهشی مسئول دادوستد علمی و فرهنگی بین اروپاییان و«شرقیان» بوده و بسیاری از آموخته‏های بنیانگذاران‏ اصلی شرق‏شناسی،دستاورد کوشش‏های‏ استادان شرقی آنها بود.مثلا انکتیل دوپرن‏ (1731-1805)که یابنده زند اوستا شناخته‏ شده است،خواندن متون پهلوی را از دستور داراب(1698-1772)و دستور کاووس(م. 1778)آموخت.اما روایت‏های اروپامدار درباره‏ پیدایش شرق‏شناسی کمتر نام و نشانی از آن‏ استادان که خود شاگردان دستور جاماسب‏ ولایتی(کرمانی)بودند می‏برند.همین برخورد بومی‏گرای اروپایی را در مورد ویلیام جونز (1794-1746)نیز مشاهده می‏کنیم.جونز، که به«یونس آکسفوردی»مشهور بود،تیم‏ تحقیقاتی‏ای را تشکیل داده بود که شامل‏ بزرگانی چون علامه تفضل حسین خان،میر محمد حسین اصفهانی،بهمن یزدی،میر عبد الطیف شوشتری،علی ابراهیم خان بهادر، غلامحسین طباطبایی،یوسف امین،و ملا فیروز بود.با آشنایی با متون دساتیری و کتاب‏ مثمر سراج الدین خان آرزو(م.1756)،جونز در سال 1789 نظریاتی را در مورد خویشاوندی‏ زبانی مطرح کرد که از آن پس به عنوان بنیانگذار زبان‏شناسی تاریخی و تطبیقی شناخته شد.

اما جالب است که نظریه جونز درباره«قرابت‏ زبان‏ها» (affinity of languages) شباهت‏ بی‏نظیری با نظریه خان آرزو در مثمر درباره‏ «توافق اللسانین»دارد.پیش از آنکه خان آرزو مثمر را-که در آن به شرح روند تاریخی تعریب‏ و تهنید زبان فارسی پرداخت-به پایان ببرد،در حاشیه فرهنگ چراغ هدایت(1160 هجری/ 1747 میلادی)40 سال پیش‏تر از جونز درباره‏ «توافق السانین»سخن گفته بود.در نوشته‏های‏ موجود درباره شرق‏شناسی هیچ یادی از خان‏ آرزو و دیگر استادان هندی و ایرانی ویلیام جونز نیست.در این مورد و دیگر موارد،اروپاییان‏ دانشی را که دستاورد همکاری با شرقیان‏ بوده است،کشفیات اروپایی جلوه می‏دهند. برخلاف برنارد لوییس و نوآموزانش،من پیش‏ بودن اروپاییان و عقب‏ماندگی«شرقیان»را در این مورد باور ندارم.در اصل آنچه را که نتیجه‏ فکر بدیع اروپایی می‏شناسند،پیامد دادوستد فرهنگی است.اشکالات کتاب دکتر بروجردی‏ مسائل دیگری است که در IJMES سال‏ 2000 مفصل آن را توضیح داده‏ام.

خردنامه در آغاز مقاله«تجدد روزمره،دولت فضول و دهری‏شدن دین» گفته‏اید که تجدد ایرانی با کوشش‏هایی‏ برای پیشگیری از عفونت هوا آغاز شد. بعد این بحران بهداشتی را به دینی‏شدن‏ زندگی سیاسی و دهری‏شدن زندگی‏ خصوصی در روزگار ما چسبانده‏اید. چگونه می‏خواهید بین مسائل بهداشتی‏ قرن 19 و اسلام سیاسی این روزها پل‏ بزنید؟

این پرسش پاسخ کوتاهی ندارد.بحث اساسی‏ من این است که تجدد سامانی یگانه نیست؛دوره‏ و منشی چند لایه است.تمایز لایه‏های متفاوت‏ تجدد ایرانی در حریم عمومی و خصوصی، موضوع این مقاله و کتاب جدیدم است.در آن‏ مقاله شرح داده‏ام که تجدد ایرانی با کوشش‏های‏ حکومت برای پیشگیری از«عفونت هوا»که‏ علت اصلی پیدایش بیماری‏هایی مسری چون‏ حصبه و وبا شناخته شده بود آغاز شد.مرگ و میر حاصل از این‏گونه بیماری‏ها دولت قاجار را مجبور کرد که برای رفع عفونت هوا به توسعه و بهسازی حریم عمومی و پیشبرد«منافع عامه» و«حفظ الصحه عمومی»بپردازد.به همین دلیل‏ در کنار گردآوری خاکروبه،دولت به درختکاری‏ در معابر عمومی،نظارت بر دباغ‏خانه‏ها و سلاخ‏خانه‏ها و مرده‏شوی‏خانه‏ها و قبرستان‏ها، و فراخ‏سازی کوچه‏ها و خیابان‏ها پرداخت.برای‏ پیشگیری از اشاعه بیماری‏های کشنده‏ای چون‏ وبا،مرزهای کشوری مشخص شدند و برای عبور از مرزها قرنطینه و تذکره حفظ الصحی صادر شد.دخالت حکومت در این‏گونه امور از سویی به‏ تعمیم دولت و پیدایش بلدیه و شهرداری و عرف‏ و ادب مدنی و از سوی دیگر به شکل‏گیری دولت‏ فضولی انجامید که برای پیشبرد«منافع عامه» در تمامی امور زندگی مردم دخالت می‏کرد.این‏ زمانه و لایه نخستین تجدد دولتی و بهداشتی‏ است.

روند بهداشتی شدن زندگی نیز بر 2 هنجار (Paradigm) متفاوت«عفونت هوا»و «آلودگی آب»استوار بود.کوشش برای رفع‏ «عفونت هوا»که اشاعه‏دهنده بیماری‏هایی‏ همچون حصبه و وبا و مالاریا پنداشته‏ می‏شد،توجه دانشمندان را به ارتباط نزدیک‏ عفونت و کثافت جلب کرد.پژوهش در چگونگی این ارتباط که با نام لویی پاستور (1822-1895Louis Pasteur) پیوند یافته،به«انقلاب معرفتی»در علوم بهداشتی‏ انجامید.این انقلاب معرفتی مقبولیت هنجار ویروس‏شناسانه‏ای را به همراه داشت که به‏ جای عفونت هوا،آلودگی آب را علت اصلی‏ اشاعه بیماری‏های مسری شناخت.در پی‏ پذیرش این هنجار در ایران که با مقبولیتش‏ در اروپا کمابیش همزمان بود،روزنامه تربیت‏ در 1315/1898 گزارش داد:«در ایران غالب‏ امراضی را که عفونتی می‏دانند و گمان می‏کنند به واسطه هوای تنفسی سرایت می‏کند،سرایت‏ آن به واسطه آب و غذایی است که می‏خوریم‏ و به تصریح باید بگوییم که از این قبیل است‏ تیفوئید و وبا و اسهال و دوسنطاریا و نوبه‏ و تب‏زرد و دیفتری و گلودرد و امراضی که از حیوانات و کرم‏های امعاء حاصل می‏شوند و بروز می‏کنند».با بررسی ویروس‏شناختی آب‏ نهرها و جویبارها،حوض‏خانه‏ها و وضوخانه‏ها، مرده‏شوی‏خانه‏ها و سقاخانه‏ها،آب‏انبارها و خزانه‏های حمام-که به رنگ و طعم و بو صاف‏ بودند و با معیار آب کر و آب جاری مطابقت‏ داشت،عاملین اصلی اشاعه بیماری‏های مسری‏ شناخته شدند.با غیربهداشتی شناخته شدن این‏ معیارهای کمی و ظاهری آب پاک،ارزش‏های‏ بهداشتی«نظافت»و«کثافت»به تدریج در کنار معیارهای طهارت و نجاست مطرح شدند. با پذیرش بهداشت پاستوری،نهادهایی برای‏ تصفیه و پالایش آب از میکروب‏های بیماری‏زا و کشنده و پخش بهداشتی آن از طریق لوله‏کشی‏ تاسیس شد که فضای شهری و زندگی روزمره‏ خانوادگی را دگرگون ساخت.در این روند لوله و شیر آب جایگزین چاه و انبار و چرخ و دلو و بشکه‏ و مشک و کوزه آب شدند.حمام‏های عمومی به‏ تدریج متروک و دوش‏گرفتن در خانه متداول‏ شد.با لوله‏کشی آب،خلا و مستراح به توالت‏ تبدیل و از بیخ حیاط به درون آپارتمان‏های چند طبقه منتقل شد.حوض آب که مرکز شست‏وشو بود،به تدریج متروک شد و جای خود را به‏ دستشویی داخل آشپزخانه و توالت داد. همان‏گونه که کوشش برای«رفع عفونت هوا» به پیرایش و نوسازی حریم عمومی انجامید،آب‏ تصفیه شده و گسترش آب لوله‏کشی،سیمای‏ شهرها و بافت زندگی خانوادگی و خصوصی را دگرگون ساخت.گسترش برق در کنار آب لوله‏ کشی و دگرگونی بنیادینی دریافت خانواده و آهنگ زندگی روزمره به‏وجود آورد.همچنان‏ که توجه می‏کنید،در مرحله نخست تجدد بهداشتی کوشش برای«رفع عفونت هوا»به‏ دگردیسی حریم عمومی و زندگی اجتماعی‏ انجامید.در مرحله دوم کوشش برای تصفیه و پاکسازی آب،به دگرگونی فرهنگ شست‏وشو و پخت‏وپز انجامیدو تجدد،خانگی شد.

با پذیرش هنجار بهداشتی جدید که آب آلوده‏ به میکروب را علت اصلی اشاعه بیماری‏هایی‏ همچون و با یافت،معیارهای ظاهری و کمی آب‏ کر و آب جاری که برگرفته از معیارهای علمی‏ پیش از کشف باکتری و میکروب‏های آبزی‏ بود دیگر نمی‏توانست پاسخگوی مشکلات‏ بهداشتی جامعه شهری باشد.به نظرم عدم‏ آمادگی مجتهدان در ارائه تفسیری ویروس‏ شناختی از آب پاک باعث شد که ارزش‏های‏ بهداشتی«نظافت»و«کثافت»جایگزین‏ معیارهای«طهارت»و«نجاست»شوند.در این روند بهداشتی‏شدن مسائل،به تدریج رأی‏ پزشکان،رقیب پاسخ مجتهدان به برخی از مسائل مطرح شده در توضیح المسائل و رسائل‏ علمیه شد.کاهش منزلت علمی مجتهدان و انزوای آنها در دوره پهلوی اول بیش از هر چیز پیامد این بحران معرفتی و بی‏توجه‏ای به‏ پیش‏فرض‏های علمی‏ای بود که بر فرهنگ‏ شست‏وشو غلبه داشت.برون رفتن از این بحران‏ تنها زمانی امکان‏پذیر شد که معیارهای علمی و پزشکی برای بازاندیشی احکام دین به کار گرفته‏ شدند.در کنار اشخاصی که دین را خرافات و دانش را متنافی دین فرض می‏کردند،جمعی‏ نیز بر آن بودند که باطن دین با دانش متناسب‏ بوده و با«تفکیک خرافات از مذهب»می‏توان بار دیگر دین و دانش را متقارن ساخت.در این روند تطبیق دانش و دین،مجتهدان نه تنها پیشگام‏ نبودند بلکه با مقاومت در مقابل این تقارن‏سازی، زمینه انتقال جایگاه اجتهاد و نواندیشی از حوزهای علمیه به دار الفنون و دانشگاه را فراهم‏ آوردند.به همین دلیل شمار بسیاری از نسل‏ نخستین بازسازان فرهنگ دینی نه در جرگه‏ علما بلکه از پزشکان و ادیبان و دانشگاهیان‏ عافیت‏طلبی بودند که برای پاسخگویی به‏ مسائل بهداشتی،بهگواری و بهزیستی به‏ بازکاوی پیش‏فرض‏هایی علمی احکام دینی‏ پرداختند.در خیل این افراد کسانی بودند چون‏ دکتر امیر اعلم،ذکاء الملک فروغی،سید حسن‏ تقی‏زاده،حسین کاظم‏زاده‏ایرانشهر،دکتر تومانیانس و عطا اللّه شهاب‏پور که نقش بنیادینی‏ در نوسازی فرهنگ دینی داشتند.در این میان از کسانی چون علی اکبر حکمی‏زاده،محمد حسن‏ شریعتی‏سنگلجی(م.1322)نیز می‏توان نام برد که از حوزه برآمده بودند و چهره‏های متشخص‏ تجدد دینی شدند.همه اینها به جای توجه به‏ ظاهر احکام شرعی که مورد توجه مجتهدان‏ بود،به تطبیق بنیادین دین و دانش پرداختند و بدین‏سان زمینه«نهضت و تجدد آخوند»، «تفکیک خرافات از مذهب»،«انقلاب مذهبی‏ مقدس»و«انقلاب روحانی»را در نیمه نخست‏ قرن بیستم فراهم آوردند.

کوشش برای تقارن دانش و دین،زمینه‏ شکل‏گیری جنبش اسلامی و تحرک حوزه‏های‏ علمیه و طلبه‏های علوم دینی در دهه‏های 1320 به بعد را فراهم آورد.با جذب افکار و دفع‏ افرادی که سازندگان نو فرهنگ دینی بودند،در دهه 1320 گفتمان دینی نوعی ساخته شد که‏ به جای آنکه همچون ملی‏گرایان به مسائل ملی و وطنی بپردازد،به«دردهای اجتماعی»پرداخت. در این گفتمان طبی-اخلاقی اماکن عمومی‏ همچون کافه،کاباره،تیاتر،تریا،بار،کلوپ، سینما،هتل و مهمانخانه که در غرب جلوه‏هایی‏ از گسترش شهرنشینی و حریم عمومی بودند و ادب مدنی و آداب جدیدی را عرضه‏ می‏کردند،به عنوان اماکن فسق و فجور و فساد اخلاقی و عامل شیوع«بیماری‏های اجتماعی» و«فساد اخلاقی و روحی»شناخته شدند. در این گفتمان اشاعه امراض اخلاقی و روانی، نتیجه گسترش بی‏دینی و ترویج«فرهنگ‏ مبتذل اروپا»در ایران معرفی شد و مداوای این‏ «بیماری‏های خانمان برانداز»نیز تنها از طریق‏ اجرای احکام اسلام ممکن دانسته شد.مثلا محمد علی خزاعی در مقاله‏ای در سال 1331 در ندای حق،احکام اسلام را«داروی شفابخش‏ مرض بی‏دینی»شناخت و تجویز کرد که«بر حکمای دین لازم است با آمپول دیانت مرض‏ بی‏دینی ما را معالجه کنند».در این دوره دین‏ به یک پروژه اخلاقی برای ساختن آینده‏ای‏ سالم تبدیل شد.این زمانه را می‏توان«زمانه‏ دین درمانی اجتماع»نام نهاد که تا دوره انقلاب‏ اسلامی ادامه یافت.پاکسازی‏های پس از انقلاب‏ در واقع اجرای اهدافی بود که در نوشته‏های‏ اسلامی قبل از انقلاب بدان توجه بسیاری‏ می‏شد.قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز برای‏ پی‏انداختن نظامی«برپایه ایمان»،دولت را در اصل 3 موظف ساخت که همه امکانات خود را برای«ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل‏ اخلاقی براساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه‏ مظاهر فساد و تباهی»به کار برد.

سال‏های انقلاب و جنگ سال‏های تعمیم‏ اسلام بود.در دهه‏ای که نهادهای دولتی دینی‏ شدند،دین نیز به تدریج به خدمت«حفظ نظام»و سنجش‏های سیاسی درآمد و به تعبیری‏ دهری شد.تعمیم اسلام به عنوان یک ایدئولوژی‏ دولتی با تحولات ساختاری و تکنولوژیک‏ همراه بود.از جانبی،انقلاب فرهنگی دانش‏ دینی را در دروس مدرسه و دانشگاه گنجانید و بدین وسیله دانشجویان و درجه بالایی از اجتهاد دینی رسیدند.این اجتهاد دینی نسل‏ دین‏آموخته را توان آن داد که با استقلال نظری‏ به مسائل دینی بنگرد.بدین‏سان دین به تدریج‏ از مکتبی سیاسی-اجتماعی به نگرشی انتخابی‏ تبدیل شد.تفریحاتی که پیش‏تر تنها در اماکن‏ عمومی دسترسی به آنها ممکن بود با تغییرات‏ ساختاری به‏خصوص برق سراسری و ست‏لایت‏ و وی اچ اس و دی وی دی و اینترنت راه به خانه‏ها یافت و زمینه جهانی‏شدن فرهنگ خانوادگی‏ را فراهم ساخت.به علت دگرگون شدن بافت‏ و رابطه حریم عمومی و خانوادگی در 3 دهه‏ گذشته،شخص و نفس جدیدی پدیدار شده‏ که ارزش‏های اجتماعی و سیاسی و دینی‏اش‏ با ارزش‏های کسانی که معماران انقلاب بودند متفاوت است.چگونگی این تفاوت مسئله بغرنج‏ و پیچیده‏ای است و در حوصله این گفت‏وگو نیست.

خردنامه این بحران بهداشتی‏ مدنظر شما 85 سال پیش از نهضت‏ مشروطیت آغاز شده است.این بحران‏ با فراهم شدن مقدمات این نهضت چه‏ نسبتی دارد؟

دخالت‏های نامتعارف برای پیشبرد«منافع‏ عامه»و«حفظ الصحه عمومی»که به تدریج‏ دولت خرد درباری را به دولتی فضول و گرد تبدیل کرد،به بحران حاکمیت انجامید.این‏ بحران حاکمیت که در انقلاب مشروطیت به‏ اوج خود رسید،زمینه دگردیسی حکمفرمایی‏ به حکمرانی را فراهم آورد؛حکمفرمایی بر«فر ایزدی»و حاکمیت پادشاه استوار بود و نظام‏ جدید حکمرانی بر حاکمیت مردم بر مردم و حقوق شهروندی.در حکمفرمایی«سیاست»از جمله حقوق پادشاه برای مجازات و تنبیه رعیت‏ محسوب می‏شد و«سیاست»در نظام جدید حاکمیت مردم بر مردم به معنی شرکت مردم‏ در تصمیم‏گیری‏های ملی و دولت بود.بحران‏ حاکمیتی که به برابری شاه و گدا در گفتمان‏ مشروطیت انجامید با برابری شاه و گدا در مقابل‏ بیماری‏های مسری‏ای که دولت را به بهسازی‏ فضای زندگی اجتماعی واداشت،آغاز شده بود. به دیگر سخن برای پیشبرد حفظ الصحه و منافع‏ عامه،دولت به تدریج مجبور شد که مشارکت‏ مردم در تصمیم‏گیری‏ها را بپذیرد.بدین‏سان‏ وحشت دولت از اشاعه وبا و دیگر امراض‏ مسری در آخر حکومت فتحعلیشاه قاجار (1835-1797)رابطه‏ای منطقی با صدور فرمان مشروطیت در 1285 برای تاسیس‏ مجلس شورای ملی داشت که منتخبین«در مهام امور دولتی و مملکتی و مصالح عامه‏ مشاوره ومداقه لازم را به عمل آورد...».این‏ فرمان به شکل شفاف‏تری در اصل دوم قانون‏ اساسی مورخ 14 ذی القعده 1324 چنین بیان‏ شد:«مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی‏ مملکت ایران است که در امور معاشی و سیاسی‏ وطن خود مشارکت دارند».

خردنامه در مقاله تجدد اختراعی‏ که در آن به تاثیرآرای کسروی بر کسانی‏ چون علی شریعتی،جلال آل احمد، احمد فردید،مهدی بازرگان،غلام رضا سعیدی،فخر الدین شادمان،عطاء اللّه‏ شهاب‏پور و...پرداخته‏اید،اشاره کرده‏اید که تاریخ روشنفکری در ایران دچار نوعی زمانزدودگی و گسست شده است. همچنین بیان داشته‏اید که غربزدگی‏ جلال آل احمد پیام‏آور نوعی فراموش‏کاری‏ تاریخی است.من می‏خواهم خطر کنم و اندکی پا فراتر نهم و از نوعی غفلت و حتی‏ جهل تاریخی که روشنفکران کنونی ایران‏ را اسیر خود ساخته،سخن بگویم.در اینجا اشاره به قله‏های رفیع روشنفکری‏ در ایران سودمند است.برای مثال حدود 3 دهه پس از علی شریعتی که ملکم خان‏ را عمله استعمار غرب می‏دانست، عبد الکریم سروش،محمد علی فروغی‏ را عمله استبداد رضا شاهی می‏داند.حدّ یقف رگه‏های نگاه تاریخی در آثار آرامش‏ دوستدار هم فقط تخطئه روشنفکران‏ دینی است.در آثار جواد طباطبایی که‏ بیش از دیگران به تاریخ سرزمینش‏ دلبستگی دارد من ندیده‏ام نیم‏نگاهی به‏ آثار شما به‏ویژه در حوزه سفرنامه پژوهشی‏ داشته باشد که این خود نوعی عفلت‏ محسوب می‏شود.به سراغ جامعه‏شناسان‏ که می‏رویم وضع از این بدتر می‏شود. بدیهی است قصدم تخطئه‏ جامعه‏شناسان نیست اما مثلا وقتی می‏بینیم که علی میرسپاسی‏ روشنفکران نسل اول و دوم مشروطه را از هم تمیز نمی‏دهد،به این جهل تاریخی‏ بیشتر پی‏می‏بریم.یا وقتی با بسیاری از چپ‏ها به صحبت می‏نشینی،می‏بینی که‏ حتی نام محمد امین رسول‏زاده و آویتس‏ سلطانزاده را هم نشنیده‏اند.آیا با جهل‏ تاریخی روشنفکران‏مان موافقید؟

زمان‏زدایی و فراموش‏کاری در نگارش تاریخ‏ جاهلانه نیست اینها هر دو شگردهایی بدیع‏ برای تاریخی‏پردازی مکتبی و سیاسی هستند. مکاتب و سازمان‏های سیاسی هریک به‏ فراخور نیاز تبلیغاتی خود رویدادها،اشخاص و متونی را برجسته ساخته و دیگران را حذف و فراموش کرده‏اند.تهمت‏های سیاسی نیز همگی‏ مفاهیمی تاریخ‏پرداز هستند که روایت‏های‏ مکتبی از تاریخ را مشروعیت می‏بخشند.هدف، تبدیل تاریخ به ابزاری ایدئولوژیک و مکتبی‏ است.روایت‏های مکتبی روایت‏های پیوسته‏ای‏ نیستند و هدفشان نیز آموزش تاریخ نیست. انقلابیون مشروطه‏خواه دوره پیش از انقلاب را «دوره بی‏خبری»نام نهادند.تاریخ‏نویسان دوره‏ پهلوی نیز قاجاریان را مسئول عقب‏ماندگی‏ ایران شناساندند.کسانی که ایرانیان پیش از اسلام را نژاد پاک آریایی می‏پنداشتند اعراب‏ را بانی«ترقی معکوس ایران»دانستند.آنهایی‏ نیز پاک‏دینی را به ایدئولوژی سیاسی‏ تبدیل کردند،ایران پیش از اسلام را یا دوره‏ آتش‏پرستی و آفتاب‏پرستی و یا عصر استبداد شناساندند.حذف افراد نیز در بسیار موارد، جذب و مصادره افکار آنها را ساده‏تر می‏سازد. مثلا وقتی غرب‏زدگی(1314)جلال آل احمد متنی بنیادین شناخته شد،متون متین‏تری‏ چون آیین کسروی(1312)که چند دهه‏ای‏ پیش‏تر مسئله اروپایی‏گرایی را به شکل دیگری‏ طرح کرده بود از یاد برده شد.بسیاری«مطهرات‏ در اسلام»مهندس بازرگان را که در 1322 شمسی نوشته شده بود بنیادین می‏پندارند. در این باب هیچ یادی از دکتر امیر اعلم و کتاب‏ مهم ایشان،نامه احمدی یا حفظ الصحه اسلامی‏ (1293ش/1322ق)،نمی‏شود.در تبارشناسی‏ «روشنفکر دینی»یادی هم از دکتر تومانیانس‏ و کتاب حفظ الصحه در اسلام(1313)که پایه‏ استواری را برای پیدایش«روشنفکر دینی» برافراشتند نمی‏کنند این فراموش‏کاری‏ها، فراموش‏کاری‏هایی عامدانه و هدفمند هستند. شاید نقش عطاء اللّه شهاب‏پور از نقش مهندس‏ مهدی بازرگان در جنبش اسلامی مهم‏تر بوده‏ باشد اما هیچ یادی از او که بنیانگذار انجمن‏ تبلیغات اسلامی بود،نیست.البته حذف‏ این افراد مصادره کردن افکارشان را ساده‏تر ساخته و بدین‏سان مقلدان خود را مجتهد و مجدد برشناساندند.پس این فراموش‏کاری‏ها نشان جهل تاریخی نیست؛اینها همه نشان‏ زیرکی تاریخ‏پردازانی است که با ساختن‏ روایت‏های ساده و باورکردنی در پی‏ پیشبرد اهداف مکتبی خویش‏ هستند.این حذف کردن‏ها به کوتاه کردن عمر«تاریخ‏ اندیشه»می‏انجامد مردم‏ با درایت و خوش‏اندیش‏ ایران را مردمی«کوته فکر» و«درهم اندیش»جلوه‏ می‏دهد.

خردنامه‏ از یک سو برخی‏ روشنفکران‏مان بر این رای هستند که نخبگان و مردم ایران‏ امروز بیش از هر زمان دیگری پذیرای دستاوردهای‏ ذهنی و عینی مغرب زمین‏اند؛از سوی‏ دیگر وقتی مجموعه مباحث مطرح شده‏ در محافل آکادمیک و نیز حوزه عمومی‏ در خصوص لیبرالیسم،سکولاریسم، دموکراسی،حقوق بشر و...را در فضای‏ پس از دوم خرداد 1376 با دوران پیش و پس از جنبش مشروطه‏خواهی مقایسه‏ کنیم،درمی‏یابیم که قوت و عمق این‏ مباحث در آن دوران کمتر از دوران ما نبوده‏ که هیچ،در بسیاری از موارد می‏چربد. هم‏اکنون که سروش،طباطبایی،دوستدار و محمد رضا نیکفر بر سر پروتستانتیسم‏ اسلامی باهم می‏جنگد بیش از 90 درصد مردم ایران باسوادند اما 90 سال پیش که‏ بیش از 80 درصد از مردم ایران بی‏سواد بودند محمد تقی بهار دم از پروتستانتیسم‏ اسلامی میزد؛حتی سال‏ها قبل از او فتحعلی آخوندزاده.آیا با این پسروی‏ فکری به لحاظ تاریخی موافقید؟

مشکل«پسروی فکری»نیست؛مشکل‏ پس نرفتن است.بحث‏ها و جدل‏ها همه‏ حال‏اندیشند؛گذشته‏سنج و گذشته‏شناس‏ نیستند.شاید به جرأت بتوان گفت که نسل ما کاسبکارانه می‏اندیشد؛در اندیشیدن،بیشتر سود و زیان سیاسی این گروه و آن گروه را در نظر دارد و کمتر به روند تاریخی پیدایش و دگرگونی پدیده‏ها می‏پردازد.اما گذشته‏زدایی‏ و کاسبکارانه‏اندیشی نتیجه‏ای جز پریشان حالی‏ و حال‏پریشی سیاسی ندارد.همه ادعای‏ نوزادگی دارندو از خانواده و تبار فکری خویش‏ یادی نمی‏کنند.در کشوری که«مجلس‏ فرمایشی»اش در سال 1328«آیین‏نامه‏ اماکن عمومی»را تصویب کرده بود،در اواخر دهه 1370 اصلاح طلبانش تازه مفهوم public sphere را«کشف»کرده بودند و نقل قول‏های‏ هابرماس را به رخ یکدیگر می‏کشیدند!این‏ نونمایی و کهنه فروشی یک روی مشکلی است‏ که طرح کرده‏اید.

روی دیگر این مشکل،زمان‏زدایی است. برای روشن‏شدن این مسئله اجازه بدهید چند مثال بزنم؛تقریبا 2 قرنی است که فکر شیعی با پدیده مهم اصولی و اخباری روبه‏رو بوده است. متاسفانه هنوز رساله دقیقی که روند پیدایش‏ و رویارویی این جریان‏های فکری مهم را نشان‏ دهد،در دست نداریم.وقتی تحقیقات موجود را می‏خوانی،گویی این جدل‏ها همین امروز اتفاق افتاده‏اند.کمتر نوشته محققانه فارسی زبان‏ را می‏شناسم که به اخباریان ناسزا نگفته باشد. همین همزمانی را بین کسانی که در بزرگداشت‏ صدمین سال انقلاب مشروطیت سخنرانی کرده‏ و مقاله و کتاب نوشته‏اند مشاهده می‏کنیم.اغلب‏ هنوز همان حرف‏های«مشروطه‏خواهان»و «مشروعه‏خواهان»را تکرار می‏کنیم.این دو پدیده من را به یاد خدا بیامرز مادرم می‏اندازد که به علت مرض الزایمر اخیرا درگذشت.حال‏ پریشان آن بزرگوار دقیقا به علت گذشته‏پریشی‏ و یا دزدودگی بود.برخلاف مادرم،گذشته‏پریشی‏ نسل ما به علت رواج روایت‏های مکتبی و کاسبکارانه از تاریخ ایران است.

خردنامه برمی‏گردم به سؤال‏ قبلی.جواد طباطبایی از سر غفلت به آثار شما استناد نکرده یا از سر حسادت؟

خواندن نوشته‏هایم در شأن آن بزرگوار نیست. شباهت‏هایی را که شما دیده‏اید بی‏شک همه‏ تصادفی است.

خردنامه در کل،نگاه وی به تاریخ‏ معاصر و جهدش برای تاریخ‏نگاری به قول‏ خودش پایه‏ای-فلسفی را چگونه ارزیابی‏ می‏کنید؟به عنوان یک مورخ،پروژه‏ تجدد بومی را همچون جواد طباطبایی، یک پروژه فلسفی می‏دانید یا یک روند جامعه‏شناختی توام با نهادسازی؟جواد طباطبایی معتقد است که آرای ریچارد رورتی و سایر جامعه‏شناسان به درد جوامعی می‏خورد که جامعه‏شناسانه‏ روییده‏اند.وی در خصوص جامعه‏شناسانه‏ رشد کردن-درست یا غلط-ترکیه و راه‏ تجدد آن را مثال می‏زند.منتقدان وی‏ هم فلسفی پنداشتن راه تجدد را،هم‏ خطرناک ارزیابی کرده‏اند و هم تخیلی‏ و خاکی از فایده برای امروز ایران.شما در کجای این مباحث ایستاده‏اید؟

تجدد صرفا یک پروژه فلسفی نبوده و نیست؛ بیش و پیش از هرچیز،یک زمانه و منش تاریخی‏ است که با دگرگونی زندگی روزمره،پیدایش‏ کشور-ملت‏ها،نهادهای دولت،حاکمیت‏ مردم،اجتهاد عمومی و کوشش شهروندان برای‏ بهسازی و آینده‏سازی درهم تنیده است.اگرچه‏ فلسفه نقش مهمی در تقسیم‏بندی و نامگذاری‏ دوره‏های مختلف تجدد می‏تواند داشته باشد، این تقسیم‏بندی‏ها و نامگذاری‏ها می‏بایستی‏ براساس«واقعات اتفاقیه در روزگار»شناخت‏ دقیق روند دگرگونی‏ها باشد.بدون تاریخ‏شناسی‏ فلسفه به تکرار گفته‏ها و شنیده‏ها می‏پردازد و توانایی عرضه کردن شناخت عمیقی از تجدد ایرانی را ندارد.متاسفانه کسانی که امروز از نگاهی صرفا فلسفی به ارزیابی تجدد ایرانی‏ می‏پردازند،حرف‏هایی را تکرار می‏کنند که 5 دهه پیش شرق‏شناسان و منادیان تئوری رشد در اروپا و آمریکا عرضه می‏کردند.این‏ پسانگری نظری شاید خود نشان شکل‏گیری گفتمان‏ جدیدی باشد که تئوری‏های‏ وابستگی را که پیش‏تر مقبول‏ همگان بود،وداع گفته است. این وداع می‏تواند آغازه‏ نگرشی بدیع و کمتر مکتبی‏ به تاریخ ایران باشد.چنین‏ نگرشی می‏بایستی که لزوما جامعه‏شناسانه و تاریخ‏ پژوهانه باشد.

«اشارات نابهنگام»دکتر طباطبایی در«تاریخ‏نویسی‏ ایرانی»در کتاب مکتب‏ تبریز هنوز درگیر مقولات‏ ذهنی احمد فردید،جلال آل‏ احمد،علی شریعتی،و شرقی‏ -غربی‏اندیشی آنهاست و حرف‏هایی را تکرار می‏کند که فریدون آدمیت،هما ناطق،حافظ فرمانفرمایان، یحیی آرین‏پور و دیگر مورخان دوره قاجار در دهه‏های 1340 و 1350 طرح کرده بودند.البته‏ این بازگشت ایشان به آثار مورخان حرفه‏ای قابل‏ تقدیر است اما مفهوم«مکتب تبریز»برخلاف‏ تصور ایشان،به جای آنکه به زمانمندی فکر سیاسی بینجامد تجددخواهی را مکانی و غیر تاریخی می‏کند.همچون آقای آجودانی،من‏ مکتب تبریز را نوشته‏ای فلسفی و جدی درباره‏ تجدد ایرانی ارزیابی نمی‏کنم.

اما جای من در این مباحث:همچنان که‏ پیش‏تر گفتم،در«تجدد روزمره»می‏کوشم‏ که تجدد را از بند سیاست‏زدگی،زمانبندی‏ سیاسی،و بحث‏های فیلسوف‏نمایانه و تکراری‏ رها کرده و بر بستر زمانمند و تاریخی دگرگونی‏ زندگی روزمره قرار دهم.در این روند،چند زمانه‏ مشخص را در تجدد ایرانی طرح کرده‏ام.در هر زمانبندی سعی کرده‏ام که به منطق تاریخی‏ روند بهسازی زندگی روزمره پی ببرم.به اختصار این زمانه‏ها بر این مبانی تقسیم‏بندی شده‏اند: رفع عفونت هوا و بهسازی حریم عمومی،آلودگی‏ آب و بهداشتی‏سازی زندگی خصوصی،بحران‏ حاکمیت و گذار از حکمفرمایی به حکمرانی، بحران معرفتی در احکام آب کر و آب جاری و دین و پیدایش«روشنفکر دینی»پیدایش‏ گفتمان دین درمانی«امراض اجتماعی»و تحرک حوزه‏های علمیه،انقلاب اسلامی و دولتی و دهری شدن دین،انقلاب فرهنگی و همگانی شدن اجتهاد دینی،«عرفان جبهه‏ای»و پیدایش نفس رفاه‏طلب.در این زمانبندی‏ها من‏ همزمان به تحولات اجتماعی و دگرگونی‏های‏ گفتمانی توجه دارم.با این زمانبندی‏های‏ منطقی امیدوارم که بتوانم عمق تاریخی و پر لایه‏ بودن تجدد ایرانی را نشان بدهم.

خردنامه آیا فکر نمی‏کنید اگر نویسندگانی مثل طباطبایی یا آجودانی‏ به شما استناد کنند،ساختار مباحث‏شان‏ به هم بریزد و دچار نوعی فروپاشی فکری‏ شوند؟

اگر این خوش‏اندیشان،تجدد را ذاتا اروپایی‏ تصور نکنند،نظم روایی کارشان به هم می‏خورد. من خودم وقتی در 1992 به هند رفتم دچار همین نابسامانی شدم.اغلب مورخان ایرانی‏ فرنگ را«وطن اصلی»تجدد فرض کرده و رگه‏های اولیه تجدد ایرانی را در کارهای ترجمه‏ شده از زبان‏های اروپایی به فارسی جست‏وجو کرده‏اند.کسانی هم که سفرنامه‏ها را بررسی‏ کرده‏اند بیشتر به دنبال‏ سوغاتی‏های«فکری» ایرانی‏های فرنگ رفته و متجدد شده گشته‏اند. تاثیر یافتن از فرنگ نیز پیش‏فرض بسیاری از نوشته‏ها درباره فکر سیاسی و اجتماعی‏ در دوره قاجار بوده است.اما اگر تجدد را صرفا سوغاتی‏ فرنگ نپنداریم،مجبوریم‏ که نگرش تاریخی‏مان را از بنیان عوض کنیم.این‏ دگرگونی خرج تحقیقاتی‏ دارد،حوصله و وقت تحقیق‏ و بازاندیشی می‏خواهد،بازخوانی و بازنویسی می‏خواهد.

خردنامه اساسا چرا هند شما را دچار دگردیسی فکری کرد؟در آنجا به چه کشفیاتی نایل‏ شدید؟

خلاصه آنکه در هند به این‏ نتیجه رسیدم که ایرانیان‏ و هندیان همزمان با اروپاییان اما با آهنگ‏ و شتابی متفاوت روند جهانی تجدد را آغاز کرده‏اند.نخستین‏بار با خواندن شگرف‏نامه و سفرنامه میرزا اعتصام الدین،متوجه این مسئله‏ شدم.این گفته ایشان در فرنگ که«به تماشا رفته بودم خود نیز تماشا شدم»مرا متوجه تاثیر متقابل حضور فرنگی‏ها در هند و ایران کرد. در پیگیری این نکته،همان‏گونه که پیش‏تر گفتم،به چگونگی پیدایش شرق‏شناسی‏ پرداختم و متوجه رابطه دانشمندان هندی و فارسی زبان با کسانی همچون انکتیل دوپرون‏ و ویلیام جونز شدم.در همان زمان با سفرنامه‏ فرنسوا برنیر Francois Bernier,b.) (1620 آشنا شدم.برنیر در سفرنامه‏اش یاد کرده که چندین سالی در استخدام دانشمند خان شفیعا یزدی(م.1670م)بود.در آن مدت‏ نوشته‏های رنه دکارت Rene Descartes,) (1650-1560 ویلیام هاروی William) (1657-Harvey, 1578 و جین پکت‏ (1670-Jean Pecquet,1622) را برای‏ او به فارسی ترجمه می‏کرده است.از آنجا دنبال ترجمه‏های دیگری را گرفتم که در قرن‏ هفدهم و هجدهم از زبان‏های اروپایی به فارسی‏ ترجمه شده بودند.در نهایت پی‏بردم که در «عصر بی‏خبری»،فارسی زبانان ایران و هند چندان از دنیا بی‏خبر هم نبوده‏اند.بدین ترتیب‏ به معمای«متون بی‏خانمان»برخوردم و اینکه‏ چرا 2 قرن سرمایه روشنفکری مشترک ایران و هند به دست فراموشی سپرده شده است.از آنجا به روایت‏سازی دولتی و ملی و چگونگی پیدایش‏ تاریخ‏نگاری مرزدار رسیدم.بدین‏سان چندین‏ سالی با پریشان خاطری تحقیقاتی و طرح‏ معماهایی روبه‏رو شدم که مرا به عمیق‏تر نگری‏ تاریخ دعوت می‏کرد.در کنار متون بی‏خانمان‏ فارسی در هند که از نظر تاریخ‏نگاران هندی و ایرانی به دور مانده،این سرگشتگی تحقیقاتی‏ بزرگ‏ترین«کشف»من در هند بود.

خردنامه من هرچه به این پروژه‏ شما که بیش از هرچیز به یک تاریخ‏نگاری‏ اجتماعی کثیر الاضلاع پهلو می‏زند می‏نگرم،به این نتیجه می‏رسم که مثلا روشنفکران و نخبگان دهه‏های پیش از مشروطه خاصه افرادی مثل ملکم خان و نیز نشریات قبل از انقلاب در فراهم آوردن‏ مقدمات نهضت مشروطه همگی به حاشیه‏ می‏روند.

اگر انقلاب مشروطیت را یک رویداد بپنداریم و دوره پیش از انقلاب را«عصر بی‏خبری»بدانیم، «روشنفکران»و نشریات«مشروطه‏خواه»نقش‏ تعیین‏کننده‏ای در بررسی ما خواهند داشت.اگر انقلاب را سرانجام جریان بهسازی‏های دوره‏ قاجار و بحران حاکمیت تلقی کنیم،نقش این‏ «روشنفکران»و جراید کمرنگ‏تر می‏شود.من‏ در کارهای اخیرم بیشتر به جریان بهسازی و گذار از حکمفرمایی به حکمرانی توجه کرده‏ام.

در اینجا اجازه بدهید اندکی به حاشیه بپردازم. من شخصا«روشنفکر»را مفهومی تاریخ‏شناسانه‏ نمی‏دانم و تا حد ممکن از به کار بردنش پرهیز کرده‏ام.تنها در مقابل مفهوم علما و«روحانی» بود که روشنفکر معنی خاصی یافت.همان‏گونه‏ که روشنفکر شامل اقشار نامتجانس ادیب،شاعر، نویسنده،فیلسوف،پزشک،مهندس،حقوق‏دان، استاد،معلم،دانشجو و دانش‏آموز بوده است،در برابرش مفهوم«روحانی»نیز شامل اقشار متفاوت عالم،فقیه،متکلم،مفتی،مجتهد،امام‏ جمعه،پیش‏نماز،مسئله‏گو،روضه‏خوان و آخوند و طلبه است.بدین روایت شاید بتوان گفت که‏ هر دو مفهوم همزاد و متناجر بوده و 2 طیف‏ نامتجانس را در مقابل یکدیگر به مجموعه‏ای‏ منسجم تبدیل کرده‏اند.

نشریات پیش از انقلاب مشروطیت همچون‏ نشریات غیر حزبی دوره‏های دیگر،پیش از آنکه‏ مبادیان انقلاب و«عصر روشنفکری»باشند، شغل و حرفه شریفی بودند.مخارج مدیران‏ این نشریات اغلب از طریق فروش تبلیغات‏ و معاملات تجاری برآورده می‏شد.آنها با شبکه‏های تجاری مرتبط بودند و در این ارتباط اغلب«خواسته‏های ملی»را از نگرش تجار و بازرگانان بیان می‏کردند.بنابراین توقعات ما از نشریات نیز می‏بایستی تاریخ‏شناسانه و براساس‏ شواهد موجود باشد.

خردنامه به شکل‏گیری دولت‏ فضول اشاره کردید.این دولت چه نسبتی‏ با دولت توتالیتر مدرن به‏خصوص دولت‏ دوره رضا شاه پیدا می‏کند؟

دولت فضول فرآورده دوره تجدد است.برای‏ ماندگار شدن،دولت قاجار همچون دولت‏های‏ همدوره خویش،مجبور شد که از گستره دربار و خاصه و خواص فرارفته و به بهسازی حریم‏ همگان و پیشبرد منافع عامه و حفظ الصحه عمومی بپردازد.پیشبرد منافع عامه اقدامات‏ نامتعارف دولت را مشروعیت بخشید.وقتی‏ مردم در دوره انقلاب مشروطیت از«استبداد دولتی»شکایت می‏کردند،منظورشان همین‏ فضولی‏های نامتعارف و روزافزون دولت بود.پس‏ از انقلاب مشروطیت دولت به نام«منافع ملی» و«حفظ عفت و اخلاق عمومی»در گستره‏های‏ بیشتری مداخله کرد.اما استقلال مالی دولت از طریق درآمد نفت،گستره فضولی‏های دولت به‏ نام مردم و ملت را بیشتر بیشتر کرد.در دوران‏ جنگ و بحران‏های سیاسی دولت‏ها اغلب به بهانه‏ «امنیت ملی»فضولی‏های خود را دوچندان‏ می‏کنند.بر این اساس من برای این‏گونه موارد مفهوم«دولت امنیتی»را به دولت توتالیتر ترجیح می‏دهم.به‏نظرم مفهوم دولت توتالیتر اعتبار تاریخ‏شناسانه ندارد و از مفاهیم فرسوده و اسقاطی است.کاربرد آن در مورد ایران هم کاملا بیجاست.دولت پهلوی اول اگرچه فضول بود،ابزار و دانش و مکتب و توان توتالیتربودن را نداشت.در این مورد دولت آثورترین‏[مرجع‏ترین‏]دقیق‏تر از دولت توتالیتر است.

خردنامه به گمانم پیش از این‏ تاریخ‏نگاری اجتماعی چند وجهی شما، این فقط مرتضی راوندی بود که در حوزه‏ تاریخ اجتماعی آثاری از خود به یادگار نهاد.آثار وی را چگونه ارزیابی می‏کنید؟

نوع کار کاملا متفاوت است.روانشاد مرتضی‏ راوندی تاریخ اجتماعی ایران را در 10 جلد نوشتند.من چنین هوسی ندارم.نوشته‏هایم‏ اغلب فشرده و کوتاه بوده و به طرح مسائل‏ تاریخ‏نگاری می‏پردازند.مثلا در نوشته‏ای‏ به بازنگاری ایران باستان در آستانه انقلاب‏ مشروطیت پرداخته‏ام.در مقاله دیگری‏ پیکرمندشدن وطن و مکانمندشدن نفس را بررسی کرده‏ام.در یکی از کارهایی که اکنون‏ در دست دارم مفهوم«اجتماع»،«جامعه» و«اماکن عمومی»را در گفتمان اسلام‏ سیاسی شکافته‏ام.در کار دیگری اهمیت‏ مسئله«تقارن دین و دانش»را در شکل‏گیری‏ دیدگاه‏های متفاوت و متخاصم در قرن بیستم‏ ایران پژوهیده‏ام.در گستره علوم انسانی و اجتماعی،نوشته‏هایم اغلب مرزشکن هستند و روش تاریخی را با جامعه‏شناسی،ادبیات، زبان‏شناسی،روان‏شناسی،انسان‏شناسی، اقتصاد،پزشکی،الهیات و فلسفه در می‏آمیزند. به نظرم یک تاریخ‏نگار حرفه‏ای باید بتواند اسناد و متون را با ابزارهای تحلیلی تمامی این رشته‏ها بررسی کند.

خردنامه در این نوع تاریخ‏نگاری‏ چه بهره‏ای از مکاتب غربی تاریخ‏نگاری و به‏خصوص فلسفه تاریخ برده‏اید؟

در دوران تحصیلی‏ام در دانشگاه شیکاگو استادهای نمونه‏ای مرا با تمامی مکاتب‏ تاریخ‏نگاری و فلسفی آشنا کرده‏اند.در کنار متأخرانی چون کانت،هگل،مارکس،داروین، فروید،نیچه،هایدگر و سارتر،من با کارهای‏ کوهن،فوکو،دریدا،لاکان،سعید،اسپیوک، برادل،فوره،کسلک،وایت و دیگران آشنا شدم. در کلاس‏ها و کارگاه‏های دانشگاهی با مکاتب‏ اقتصاد تاریخی و تاریخ‏سنجی،جامعه‏شناسی‏ تاریخی و تئوری‏های انقلاب،تئوری‏های‏ پسامارکسیستی و پسااستعماری،تاریخ‏نگاری‏ فمینیستی و جریان‏های تاریخ‏نویسی معاصر در آمریکا و اروپا آشنا شدم.در کنار همه اینها با تاریخ‏نگاری اسلامی و دنیای عرب نیز آشنا شدم.در آن دوره شیکاگو مرکز مهمی برای‏ جدل‏های آکادمیک بود و همان جا با بسیاری‏ از فلاسفه و استادان نامی از نزدیک آشنا شدم‏ و همیشه از راهنمایی‏هایشان هم سود برده‏ام. پس از فارغ التحصیل شدن،همیشه تاریخ‏نگاری‏ و فلسفه تاریخ یکی از دروسی بوده که درس‏ داده‏ام.

خردنامه منابعی که شما در آثارتان به آنها استناد کرده اید بعضا حیرت‏انگیزند.منابع دست اول برای‏ نگارش آثارتان را چگونه به دست آورده و می‏آورید؟

آشنایی با اسناد و متون،لازمه‏ تاریخی اندیشیدن است.می‏گویندفیلسوف‏ها با خواندن مقاله‏ای کتابی می‏نویسند؛مورخان، اما،هزاران کتاب و سند می‏خوانند تا مقاله‏ای‏ بنگارند.برای شناسایی دقیق تاریخ ایران‏ می‏بایستی با منابع اولیه آشنا بود.منابع اولیه‏ بازماندگان گذشته هستند و از طریق آنها به‏ گذشته راه می‏بریم.اما گذشته،چون حال، چندآوایی بوده و هیچ متنی نمی‏تواند نماینده‏ تمامی آرا و آواهای یک زمانه باشد؛بدین دلیل‏ من سعی کرده‏ام که از منابع متنوعی برای‏ بازسازی گذشته کمک بگیرم.تنها با گوش‏دادن‏ به آواهای چندگانه گذشته است که گذشته‏ خود را برمی‏نماید و رمز خویش باز می‏گوید.این‏ رابطه با گذشته یک رابطه عرفانی است؛عرفان‏ تاریخی،به جای عاشق و معشوق،مورخ و تاریخ. قبل از اینکه یاری را ببوسم،کتاب بوسیدن‏ را آموختم.کتاب و روزنامه خواندن و خریدن‏ عادتی است که در همان دوره کودکی در بازار بین الحرمین تهران آموختم.در 3 دهه گذشته‏ به تدریج کتابخانه‏ای تهیه کرده‏ام که تقریبا شامل 40 هزار کتاب و روزنامه و مجله است که‏ در کتابخانه‏های دانشگاهی در اروپا و آمریکای‏ شمالی کمتر یافته‏ام.برخی را سال‏ها گشته‏ام تا یافته‏ام.این کتاب‏ها تمامی ابزار کار من هستند. در آنها می‏چرم و با آنها نجوا می‏کنم.آنچه در پانویس نوشته‏هایم می‏بینید،حاصل اسفار شش‏گانه و پربازگشت گشتن،جستن،خریدن، خواندن،فهمیدن و نوشتن است.

خردنامه آیا مورخین‏ در تاریخ‏نگاری دوره‏هایی که ساخت‏ سیاسی به شدت بسته است.همچون‏ سال‏های 1304 تا 1320 یا 1332 تا 1357 که برخلاف ادواری‏اند که ساخت سیاسی‏ باز است و نشریات متعددی طبع می‏یابند، با دشواری مواجه نمی‏شوند؟

شعارهای سیاسی را با واقعیت تاریخی‏ اشتباه نگیرید.باور دارم که گفتنی‏ها را همیشه‏ می‏توان گفت و نوشت.ساخت سیاسی در قرن‏ بیستم کمتر توانسته است زبان‏ها را ببندد و قلم‏ها را بشکند.هر زبان‏بستنی زبان‏های‏ دیگری را به حرف درآورده و هر قلم شکستنی‏ قلم‏های دیگری جرأت نوشتن داده است.اگر روزنامه‏ای را بستند،کتاب نوشتند و اگر کتاب‏ها را توقیف کردند،مردم شب‏نامه چاپ کردند.

ردپای گذشته نابود شدنی نیست.حتی سکوت‏ هم بافت و ساخت خاصی دارد و با ارزیابی تار و پود سکوت می‏توان از ناگفته‏ها رمزگشایی کرد. حتی زمانی که مورخان رسمی به پالایش اسناد و روایت‏ها می‏پردازند،ردپای گذشته رفته شده‏ شفاف‏تر هم می‏شود.این پدیده را مورخان‏ از روانکاوان آموخته‏اند.تاریخ‏نگاری نفسا کار دشواری است و تاریخ‏نگار حرفه‏ای از دشواری‏ هراسی ندارد.

خردنامه تأثیر پدیده‏های جدیدی‏ چون وبلاگ‏نویسی بر تاریخ‏نگاری را چگونه ارزیابی می‏کنید؟

وب‏نگاری پدیده مهمی در فرهنگ ایرانی است‏ و جوانبی چندگانه دارد.این پدیده از جانبی‏ مرزهای عنان‏کشی دولتی را شکسته و کوشش‏ برای سانسور را بیهوده کرده است.از سوی دیگر مرزهای داخل و خارج را از بین برده و ایرانی‏ بودن را به پدیده‏ای جهانی تبدیل کرده است.از طرفی دیگر معنی«تقیه»را ذاتا دگرگون کرده‏ است.پیش از وب‏نگاری،تقیه هراس داشتن از عیان کردن هویت و خواسته‏ها و آرمان‏های خود در جمع نارفیقان بود.اما در وب‏نگاری اشخاص‏ اغلب اسرار خویش را شجاعانه برای هرکس و ناکسی برملا می‏سازند.ولی خواننده هیچ‏گاه‏ مطمئن نیست که نویسنده واقعی وب کیست‏ و کجاست.اما روایت‏ها و خود نوشته‏های وبی‏ اغلب تبلیغاتی هستند.برخی اوقات وب‏نگاران‏ می‏نویسند تا نگویند.همانند گزارش‏های‏ رسمی،وب‏نگاشته‏ها هم سند و هم ضد سند هستند.کاربرد این اسناد جدید تاریخی‏ می‏بایستی همیشه هوشیارانه و بادرایت باشد.

خردنامه سؤال آخرم راجع‏ به ما به ازای امروزی نظریه تجدد بومی‏ شماست.در مقدمه کتاب تجدد بومی‏ با رد نظریه ماکس وبر بیان کرده‏اید که‏ «جلوه‏های نخستین تجدد در فراسوی‏ اروپا شکل گرفت»و آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین را آزمایشگاه‏های تجددی‏ دانسته‏اید که بسیاری از مفاهیم چون‏ شهروندی،دولت رفاه،ناسیونالیسم و... نخستین‏بار در این مناطق مطرح و سپس‏ به اروپا منتقل شد؛حال سؤال این است که‏ با توجه به این پیش‏فرض شما که تجدد را فرایندی بومی و جهانی می‏پندارید که به‏ طور همزمان در اکناف عالم رشد کرده،اگر توسعه سیاسی،اجتماعی و اقتصادی را محصول فرایند تجدد بپنداریم،کشورهای‏ غربی در این سطوح پیشرفته‏اند و میوه‏های توسعه را چیده اند ولی ما در این‏ حوزه چندان وضع خوبی نداریم؟

«پیشرفت»و«توسعه»همزاد«عقب‏ماندگی» و«رکود»هستند.از این دیدگاه کشورهای‏ «عقب‏افتاده»در حال کنون زندگی نمی‏کنند و اکنون‏شان همچون گذشته کشورهای‏ «پیشرفته اروپایی»است.تاریخ‏نگاری ایران در سده گذشته عموما بر این پیش‏فرض بنا شده‏ بوده است.گذشته اروپا را حال ایران و حال‏ اروپا را آینده ایران پنداشته‏اند.این پیش‏فرض‏ به جای آنکه به شناسایی تاریخ ایران بینجامد، روایت‏های پرافسوسی از«موانع تاریخی»را جایگزین علت‏شناسی کرده است.آنچه که در این افسوس‏نگاری‏های تاریخ‏نما بدان توجه‏ نشده است،شواهد تاریخی است.به‏نظر من‏ همه انسان‏ها و کشورها در حال کنون زندگی‏ می‏کنند اما حال ایران با حال عراق،حال‏ عربستان،حال هند،حال چین،حال‏آمریکا و حال کانادا یکسان نیست.تبارشناسی حال‏ ایران،به جای آنکه بر برداشتی شبه‏تاریخی از «دگر کجاآباد»فرنگ استوار باشد،می‏بایستی‏ که از ضمیر تاریخ و متون ایرانی برآید.

اما همزمان بودن تجدد،دلیل هم‏شکل بودن‏ حال سیاسی،اقتصادی و اجتماعی نیست. حتی کودکان دوقلو هم یکسان رشد نمی‏کنند. کشورهای متفاوت با امکانات و محدودیت‏های‏ متفاوتی متجدد شده‏اند و بافته تجددشان‏ نیز لزوما تاروپود و شکل و شمایل متمایزی‏ دارد.روند بومی‏سازی،جلوه متشخص جریان‏ جهانی تجدد است.هر کشور-ملتی در روند مبارزات درونی خود گذشته‏ها و آداب و رسوم‏ متفاوتی را برای تمایز و تشخیص خویش به کار گرفته است.در سده گذشته ایرانیان زمانی به نام‏ «نژاد پاک‏آریایی»و زمانه دیگری با نام دیگری‏ در پی‏متمایز ساختن خود از کشورهای همجوار برآمدند.در زمانه نخست اعراب«سامی نژاد» غریبه و غیر خودی معرفی شدند و در زمانه دیگر «ادیان سیاسی»و«ایادی صهیونیسم و عمال‏ امپریالیسم»عامل بدبختی ملت مسلمان ایران‏ معرفی شدند.این راهکارهای سیاسی و هویتی‏ هرکدام هزینه‏ای و نتیجه‏ای داشته است و در نهایت ایران امروز را از ترکیه و عربستان‏ سعودی و اسرائیل متمایز ساخته است.اگر بخواهیم استعاره کشاورزی شما را به‏کار ببریم، روند تجدد میوه‏های تلخ و ترش و شیرین‏ بسیاری به بار آورده است.میوه«ما»حاصل‏ تصمیمات«کشت و کار»سیاسی،فرهنگی و اقتصادی ایرانیان بوده است.انتخاب‏های ایران با گزینش‏های مثلا ترکیه در 3 دهه اخیر متفاوت‏ بوده و لزوما حاصلش نیز متفاوت است.

در قرن بیستم در فاصله 70 سال،ایرانیان‏ 2 بار انقلاب کردند.در هیچ کدام از کشورهای‏ منطقه و در کمتر کشوری از جهان 2 انقلاب با این فاصله از هم رخ نداده‏اند.این انقلاب کردن‏ها خرج دارد و نسل‏هایی باید این هزینه را بپردازند. اما همین انقلاب‏ها دگردیسی‏های بنیادینی را به وجود آورده‏اند که کشورهای دیگر منطقه‏ کمتر تجربه کرده‏اند.انقلاب مشروطیت ایران‏ به تاسیس مجلس شورای ملی انجامید و چنین‏ نهاد کار او پابرجایی در دیگر کشورهای منطقه‏ کمتر سراغ داریم.انقلاب اسلامی نیز تغییراتی‏ را در پی‏داشته که ایران را در زمینه نهادهای‏ تصمیم‏گیری دولتی از بسیاری از کشورهای‏ جهان متمایز ساخته است.در کنار این نهادها، نفس و شخص ایرانی جدیدی پا گرفته است که‏ رابطه متفاوتی با دیانت و جهان قرن بیست و یکم‏ دارد.بسیار ساده‏لوحانه خواهد بود اگر بخواهیم‏ این تفاوت‏ها و تمایزها را از دریچه جدال«سنت‏ و تجدد»و«عقب‏ماندگی»ایران و«پیشرفت» غرب بررسی کنیم.این‏گونه بررسی‏ها اصولا نگرشی زمان‏زدا،تاریخ ناشناس و کلیشه‏ساز هستند و به کوتاه‏شدن«حافظه تاریخی» می‏انجامند.

خردنامه پس مباحثی چون‏ احتمال فروپاشی جامعه ایران،نرخ بالای‏ بیکاری و فرار مغزها و غیره در این انگاره‏ شما جایگاهی ندارند!

اگر نگرش‏مان به حال کنون،همزمان‏ گذشته‏شناسانه و آینده‏نگرانه باشد و تحولات‏ را صرفا سیاسی و درون‏مرزی نبینیم،ایران را نه در آستانه فروپاشی که در آستانه رستاخیزی‏ فکری،فرهنگی و اقتصادی مشاهده خواهیم‏ کرد.این رستاخیز،آمرانه و جمعی نیست؛تحولی‏ درونی در نفس و شخص ایرانی است.هدفمندی، جهانی‏نگری و کارآفرینی از جلوه‏های این نفس‏ نوتافته حسابگر و بهروزی‏خواه است که دیگر برای حل مشکلات روزمره در انتظار تصمیم‏های‏ دولت نمی‏نشیند.شاید گردش مغزها دقیق‏تر باشد،چون فرار مغزها در مورد آلمان و انگلیس‏ نیز طرح شده است.فارغ التحصیلان آلمانی و انگلیسی به سرعت جذب سایر ممالک می‏شوند. دولت کانادا برای پیشگیری از فرار مغزها، برنامه جذابی به نام«کرسی پژوهشی کانادا (Canada Research Chair) »به وجود آورده که بسیار کارا بوده است.همسرم از طریق‏ همین برنامه به دانشگاه تورانتو آمد.تغییراتی که‏ در دهه گذشته در چین و هند شاهد آن بوده‏ایم‏ نیز نتیجه تحرک اشخاصی است که پیش‏تر برای‏ زندگی بهتر به اروپا و آمریکا مهاجرت کرده بودند. آنها با یادگیری زبان‏های اروپایی و فراگیری دانش‏ جدید به ارتش ذخیره‏ای بدل شدند و با بازگشت‏ یا سرمایه‏گذاری در کشورشان هم‏اکنون چین‏ و هند را به اینجا رسانده‏اند.فرار مغزها نیز باعث‏ جهانی‏تر شدن ایرانیان و فراگذشتن‏شان از مشکلات ذهنی نسلی درگیر«غرب و شرق» شده است.دستاوردهای این ایرانیان در گستره‏ جهانی بسیار چشمگیر بوده است و اینها همه‏ یک ارتش ذخیره دانش و تکنیک و سرمایه برای‏ آینده هستند.تنها دولتی با درایت که به حقوق‏ افراد احترام بگذارد و پای از گلیم خود برای رفاه‏ و آسایش مردم فراتر نگذارد،می‏تواند این ارتش‏ عظیم و پرتوان را بار دیگر برای بهروزی ایران و ایرانیان به‏کار گیرد.

گفت‏وگو:امیر حسین تیموری