

A Critical Review on the Book ***Vernacular Modernity and The Rethinking of History***

Mansour Tabiee*

Ali Mozafarisirjani**

Abstract

Discussing the national identity of Iranians, drawing its image, and criticizing its foundations have been among the controversial academic topics in recent decades. This controversial dialogue, especially in the shadow of the emergence of the theories called postmodernism, has opened new points of view in historiography and has prompted some people to critically look at the conventional narratives of Iranian history through the lens of these new perspectives and reveal their weaknesses. In this article, we have chosen one of the most referenced works of this kind of research; That is, “*Vernacular Modernity and the Rethinking of History*” written by Mohammad Tavakoli Targhi. We have shown that this compilation, despite relying on first-hand sources and their innovative reading, has theoretical and methodological flaws. To describe the shortcomings in independent chapters, we have criticized the form, theoretical foundations, and methodology of the work and tried to show to what extent these weaknesses affect the acceptance of the research results. Based on this study, it seems that the main shortcoming in the theoretical plan of the book is that it has not given a clear definition of tradition. Such ambiguity in the definition of tradition has influenced various aspects and has made it difficult to accept its arguments.

Keywords: National Identity, Historical Rethinking, Modernity, Iranian History, Vernacular Modernity.

* Assistant Professor, Political Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author),
mtabiee@rose.shirazu.ac.ir

** Ph.D. Candidate of Political Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran, alimozafarisirjani@gmail.com

Date received: 30/03/2024, Date of acceptance: 14/08/2024



Extended Abstract

There are not a few studies on the relationship between Iranian nationalism and the historical narratives that historians have presented in the last two centuries. The researchers of this field have used various theories in order to get a precise picture of the extent and manner of the impact of national history writing - as they call it historiography - in finding or shaping the national identity; for this reason, we are faced with a variety of opinions and different interpretations of the same texts. Among these works, the broad shadow of postmodern thought can be seen. Many of these theoreticians have tried to depict the structure of the national identity of Iranians, and its emergence in the beginning or middle of the 19th century, with the help of postmodern thinkers and their methodologies. As archeology and Foucault's genealogy have been philosophically desirable for these theorists, in terms of methodology, Benedict Anderson's theory about print capitalism and Eric Hobsbawm's theory of invention of tradition and less of these two Reinhart Koselleck's Conceptual histories (Begriffsgeschichten) has helped them in projecting their ideas. People like Firouzeh Kashani sabet (2014), Farzin Vejdani (2015), Ali M. Ansari (2012), Mostafa Vaziri (2013), Reza Zia Ebrahimi (2016) and Afshin Marashi (2008) are among those who discussed national identity with such an intellectual point of view. The book of Tavakoli Targhi's book on modernity is in this tradition and is one of the most important and referenced works. Although Tavakoli, from a perspective similar to the aforementioned authors, believes in the construction of national identity and the emergence of the national subject - or the modernist self -, in terms of content, he owes this modernity to native texts and the result of the daily struggles of native people with new-found issues. In Tavakoli's ideas, following Eric Hobsbawm, it is a tradition built by the modern dynamic era, and modern capable people have given it a special shape and given it a name. The neglect of the active and effective face of tradition in Tavakoli's work could be reduced by carefully distinguishing Hobsbawm himself between tradition and custom and led to the recognition of tradition in the sense of the engine that drives and limits the movement of society, which is custom. Hobsbawm considers tradition to be what modernity draws as a fixed and historical system, while this fixed set, its discovery, or its constancy is born of modernity and history does not testify to this stability (Ranger & Hobsbawm, 1993, p. 2). In Tavakoli's work, a serious weakness can be seen in dealing with tradition as a driving engine or limiter to changes. By confusing these two concepts, he has become unable to recognize the tradition that had an active presence in the minds and emotions of the Iranian society. In other words, it has mixed

31 Abstract

two moments: The moment of encountering the world of tradition with modernity, which is evident in Hobsbawm's concept of custom, and the moment of the superiority of modernity and the shaping of tradition, which is expressed in the concept of tradition. The result of such confusion in the rereading of the tradition draws the author from Archeology to comparison in terms of method. To prove his point, he has to choose texts from the extensive history before the 18th century to show the change he believes has occurred. In some places of the book, this weakness of methodology reveals itself. In this article, following Tavakoli and his incorrect way of reading history, we select some examples of changes in Targhi's book and show that only by relying on another text, Tavakoli's assumption of change can be discarded. In other words, when we feel free to choose from old texts, our choice and taste are a criterion, not a methodological limitation. It seems that the author's refusal to accept the necessity of a clearly defined methodology, dialogue with other theorists, and not presenting an accurate and codified picture of the thoughts that represent the living and popular tradition, are defects that reduce the validity of the research findings. Among the obvious shortcomings in this work is that in this research, texts have come together to create a subject, while the basis of the formation of these texts, the way of reading and understanding them, and the basis of putting them together remain hidden from the reader. In other words, the vagueness of the meaning and not determining the limits of the concept of tradition has forced the author not to follow a precise methodology and turn to baseless choices from historical texts.

Bibliography

- Abadian, H. (2009), "Narrative and Historical Meta-Narrative in the Thought of Jalal al-Din Mirza Qajar", *Farhang*, vol. 68, 1-40.
- Adamiyat, F. (1978), *Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani*, Payam.
- Gillespie, M. A. (2008), *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press.
- Kashani-sabet, F. (2011), *Conceiving Citizens: Women and the Politics of Motherhood in Iran*, Oxford University Press.
- Kilcullen, J. and J. Robinson (2019), "Medieval Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), E. N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Oberman, H. A. (2004), *The Reformation: Roots and Ramifications*, T and T Clark International.
- Parhizgar, M. A. (2015), "The History of the Claims of Mahdism, Rejection of Islam and the Divinity of the Babiyat Leaders in the Movements of Horufiyeh and Noqtaviyeh", *Entezār-e Mow'ud*, vol. 49, 129-146.
- Ranger, T. O. and E. J. Hobsbawm (1993), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

- Shokri, H. (2019), "Azarkeyvan: Life, Character, Opinions, and Judgments of Others about Him", *IranNamag*, vol. 4.
- Varavini, S. (1984), *Marzban Nameh*, Beheshti University.
- Vaziri, M. (2013), *Iran as Imagined Nation* (Second edition), Gorgias Press.
- Vejdani, F. (2014), *Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture*, Stanford University Press.
- Zekavati Qaragozlu, A. (1997), "Horufiyeh Prelude to Noqtaviyeh", *Ma'aref*, vol. 40, 61-66.
- Zekavati Qaragozlu, A. (2004), *Noqtaviyeh Movement*, Adyan.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016), *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, Columbia University Press.

نقد و بررسی کتاب تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی

منصور طبعی*

علی مظفری سیرجانی**

چکیده

بحث از هویت ملی ایرانی‌ها ترسیم سیمای آن و نقد مبانی‌اش ازجمله مباحث مناقشه‌انگیز دانشگاهی در دهه‌های اخیر بوده است. این گفت‌وگوی مناقشه‌آمیز به‌ویژه در سایه برآمدن نظریه‌هایی که پست‌مدرن خوانده می‌شوند پای خویش را به تاریخ‌نویسی باز کرده است و عده‌ای را بر آن داشته تا روایت‌های مرسوم از تاریخ ایران را از دریچه چشم‌اندازهای تازه منتقدانه بنگرند و ضعف‌های آن‌ها را هویدا کنند. در این مقاله، یکی از آثار پرارجاع از این دست تحقیقات را برگزیده‌ایم؛ یعنی *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی* نوشته محمد توکلی طرقی. نشان داده‌ایم که این تألیف باوجود تکیه بر منابع دست‌اول و بازخوانی مبتکرانه آن‌ها نقص‌هایی تئوریک و روش‌شناسانه در خود نهان دارد. برای توصیف نقصان‌ها در فصل‌هایی مستقل به نقد فرم، مبانی نظری، و روش‌شناسی اثر پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم نشان دهیم که این ضعف‌ها تا چه‌اندازه بر پذیرش نتایج تحقیق اثر می‌گذارند. براساس این مطالعه به‌نظر می‌رسد کاستی اصلی در طرح نظری کتاب آن است که تعریف روشنی از سنت به‌دست نداده است. چنین ابهامی در تعریف سنت نیز به جوانب مختلف اثر رسوخ کرده و پذیرش استدلال‌های آن را سخت دشوار کرده است.

کلیدواژه‌ها: هویت ملی، بازاندیشی تاریخی، تجدد، تاریخ ایران، تجدد بومی.

* استادیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز (نویسنده مسئول)،
mtabiee@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز،
alimozafarisirjani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴



۱. مقدمه

پژوهش‌ها در باب نسبت میان ناسیونالیسم ایرانی و روایت‌های تاریخی، که مورخان در دو قرن اخیر عرضه داشته‌اند، اندک نیستند. پژوهش‌گران این حوزه برای رسیدن به تصویری دقیق از میزان و شیوه اثرگذاری تاریخ‌نویسی ملی (همان‌که historiography می‌نامند) در پیدایی یا شکل‌بخشی به هویت ملی از نظریه‌های متنوعی بهره برده‌اند؛ به همین سبب، با تنوعی از آرا و تفاسیری گوناگون از متونی یک‌سان روبه‌رویم. در میان این آثار، سایه گسترده اندیشه پست‌مدرن مشاهده می‌شود. بسیاری از این نظریه‌پردازان به تأسی از متفکران پست‌مدرن و روش‌شناسی‌های آن‌ها کوشیده‌اند تا برساختی‌بودن هویت ملی ایرانی‌ها و برآمدن آن در آغاز یا میانه قرن نوزدهم را به تصویر کشند. هم‌چنان‌که دیرینه‌شناسی (archeology) و تبارشناسی فوکو (genealogy) به لحاظ فلسفی مطلوب این نظریه‌پردازان بوده است، به لحاظ روش‌شناسی بیش از همه نظریه بندیکت اندرسون (Benedict Anderson) در باب کاپیتالیسم چاپی (print Capitalism) و نظریه اریک هابزبام (Habsbawm 1993) با عنوان ابداع سنت و کم‌تر از این دو تاریخ مفاهیم (Begriffsgeschichten) کوزلک (Koselleck 2006) آن‌ها را در طرح ایده‌هایشان یاری رسانده است. افرادی نظیر فیروزه کاشانی ثابت (۲۰۱۴)، فرزین وجدانی (۲۰۱۵)، علی م. انصاری (۲۰۱۲)، مصطفی وزیری (۲۰۱۳)، رضا ضیالبراهیمی (۲۰۱۶)، و افشین مرعشی (۲۰۰۸) از جمله کسانی هستند که با چنین نظرگاه فکری به بحث هویت ملی پرداخته‌اند. کتاب تجدد بومی نوشته توکلی طرقي خود در این سنت قرار دارد و از مهم‌ترین و پرارجاع‌ترین این آثار است. هرچند توکلی از منظری مشابه با نویسنده‌های پیش‌گفته قائل به برساختی‌بودن هویت ملی و برآمدن سوژه ملی، یا همان نفس تجددخواه، است، با این حال، به لحاظ محتوا این مدرنیته را مدیون متون بومی و برابند کشاکش‌های روزمره انسان‌های بومی با مسائل تازه‌پیدا می‌داند.

۲. معرفی توکلی طرقي و کتاب او

محمد توکلی طرقي از جمله شناخته‌شده‌ترین محققان و نظریه‌پردازان در زمینه برآمدن ناسیونالیسم ایرانی، مدرنیته ایرانی، و مباحث راجع به شرق‌شناسی است. او دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد را در دانشگاه آیوا گذرانده و حائز مدرک دکتری تاریخ از دانشگاه شیکاگو است. تا امروز از او افزون بر مقالات دو کتاب به چاپ رسیده است؛ یکی با عنوان *بازآرایی ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی، و تاریخ‌آرایی ناسیونالیستی* و دیگری که بررسی آن را قصد کرده‌ایم به نام *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*. ویراست دوم کتاب را، که نویسنده آن را مبری

از غلط‌های ویراست اول می‌داند (توکلی طرقي ۱۳۹۵: ۸)، نشر پردیس دانش در سال ۱۳۹۵ در ۲۸۸ صفحه به‌طبع رسانده است. کتاب با دیباچه و پیش‌گفتاری کوتاه آغاز می‌شود و مباحث اصلی آن در دو بخش و در هفت فصل در میان گذاشته می‌شوند.

۳. نقد فرم اثر

کتاب مزبور در بسیاری موارد به نوشته‌های دست‌اول تاریخی و گاه کم‌تراشنا ارجاع می‌دهد که از این نظر مبتنی است بر پژوهش و مطالعه‌ای گسترده. ارجاعات پرتکرار در پانویس هر صفحه و توضیح علت انتخاب واژگانی خاص برای ترجمه مفاهیم به خواننده یاری می‌رساند که متن را بهتر دریابد و با نظرگاه نویسنده آشنایی بیش‌تر حاصل کند؛ برای مثال، نویسنده در توضیح رجحان واژه نگرانی بر نگاه‌کردن در پانویس پاراگراف آغازین فصل پنجم نگرانی را واژه‌ای دربردارنده بار عاطفی و دلهره‌ای مستتر بازمی‌شناساند که ایرانی‌ها و فرنگی‌ها هنگام مواجهه با یک‌دیگر به آن دچار می‌آمدند (همان: ۱۴۷). نظیر چنین تأملات و دقت‌هایی در انتخاب واژگان گاه کارآمد و مبتنی بر شواهد مکفی و استدلال‌های دقیق هستند، مثل گزینش واژه دانش و توانش برای power/ knowledge (همان: ۱۵) یا زمان بالنده به‌ازای progressive time (همان: ۱۷). اما پاره‌ای اوقات به دخالت ذوقی ادبی و نه آکادمیک و اندیشه‌ورزانه در گزینش واژه‌ها گواهی می‌دهند؛ مثل فرهنگ‌ورزی که آن را از امام محمد غزالی اخذ کرده (همان: ۵۱) و چندان روشن نیست چه معنای تازه‌ای از آن مستفاد می‌شود مگر همان تأدیب و پرورش، یا کاربرد واژه متن‌آمیزی در جای کلماتی آشنا مثل تضمین و اقتباس (همان: ۸۹). مثال‌هایی دیگر از این دست انتخاب‌ها را در ترجمه semiotic به «نمونشی» یا ترجمه articulation به «فراپردازی» می‌بینیم (همان: ۱۵۵-۱۵۶). چنین گزینش‌هایی به خوانایی و شیوایی متن لطمه زده‌اند، زیرا خواننده را مجبور به تأمل در واژگانی می‌کنند که در فهم معنا یاری‌گر نیستند.

قسمی دیگر از ترجمه‌ها در کتاب گرچه مبتنی بر تفکر و تأمل‌اند، اما با تاریخ‌زدایی از مفاهیم و استفاده ناصحیح آن‌ها خواننده را در دریافتن معنای معین و زمان‌مند سردرگم می‌کنند؛ برای نمونه، با ترجمه لفظ secular به دهری، نویسنده نشان می‌دهد که پای‌بندی به معنای کلام در بافت تاریخ ایران و دلالت‌های آن ندارد. چنان‌که می‌دانیم، دهری واژه‌ای بود برای اطلاق به کسانی که باور به مداخله خدا در سازوکار طبیعت نداشتند؛ هم‌چنین، انگی بود که با نسبت‌دادن آن به افراد ممکن بود آن‌ها را خروج‌کننده از چهارچوب دین معرفی کرد و ریختن خونشان را

مباح شمرد. حال این واژه را چه نسبتی است با سکولار که به قطع شدن پای کلیسا از مناسبات سیاسی و این‌دنیایی راجع است؟ به بیان دیگر، نویسنده با تکیه بر اتمولوژی واژه سکولار، که می‌گوید ریشه این کلمه واژه saeculum لاتین به معنای عصر و دوره است، معادل دوره را دهر انتخاب کرده است، بی آن‌که توجه داشته باشد که این واژه در الهیات مسیحی درمقابل spiritual به معنای روحانی قرار می‌گرفته است (Kilcullen and Robinson 2019) و در جدال جنبش اصلاح با الهیات اسکولاستیکی، اصلاح‌گران با تکیه بر روحانی بودن کلیسا حوزه اقتدار آن را در امور مرتبط با دولت یا همان حوزه سکولار زیر سؤال برده‌اند (Oberman 2004: 11). این نقیصه در پرداختن به سنت‌های پشت واژگان از آن‌رو اهمیت می‌یابد که نویسنده بنیاد اصلی بحث خویش را بر تغییر واژگان و استعاره‌ها نهاده است. به این نقیصه و تبعات تئوریک آن در ادامه مقاله بیش‌تر خواهیم پرداخت. مثال دیگر چنین ترجمه‌ای برگرداندن لفظ سوژه، که در فلسفه مدرن و پست‌مدرن دو معنای مغایر و متضاد از آن برداشت می‌شود، به واژه نفس نزد باباافضل کاشانی و اسماعیل بن محمد ریزی است (توکلی طرقي ۱۳۹۵: ۷۸). پیداست که نپرداختن به الهیات مسیحی و نقش آن در برآمدن سوژه مدرن (Gillespie 2008: 41) و هم‌چنین بی‌اعتنایی به این نکته، که خود نویسنده به تأسی از فوکو و اندیشه پست‌مدرن از برساختی بودن سوژه سخن به میان آورده است، درکنار بی‌توجهی به این نکته، که درباره نفس در فلسفه اسلامی و مکاتب آن اختلاف‌نظرهایی جدی وجود دارد، ناخواسته ما را دچار نوعی فهم ناهم‌زمان و دل‌خواه از متن‌ها می‌کند.

استفاده مداوم از نقل قول‌های مستقیم طولانی و آوردن کلمات متعدد، که از منابع دست‌اول اخذ شده‌اند و درون کوتیشن آورده شده‌اند، قرائت کتاب را دشوار می‌کند. این‌چنین شیوه‌ای از نگارش بر سراسر کتاب حکم می‌راند، گویی نویسنده این متن را برای کسانی تألیف کرده است که دسترسی به هیچ‌کدام از این متون ندارند و یا با زبان فارسی غریبه‌اند و این خود ریشه در برگزیدن روش مقایسه قدیم و جدید و فقدان روش‌شناسی منسجم دارد که نویسنده به جای توضیح دقیق و ترسیم بستر مقایسه متن‌ها را چون گواه اقامه می‌کند؛ حال آن‌که اگر صورتی دقیق و طبقه‌بندی مشخص از سنت، حاملان آن، بازآریان سنت، تجددخواهان، و ... داشت چنین نیازی احساس نمی‌شد. در نبود دسته‌بندی و نام‌گذاری جریان‌ها و افراد هر شکل از مقایسه‌ای ممکن است و این نه به استحکام بحث خدمت می‌کند نه به توجیه نظر یاری می‌رساند. تفصیل این مباحث در همین مقاله بیان خواهد شد.

۴. بحث از مقدمه و مسئله کتاب

دیباچه کتاب با این نکته آغاز می‌شود که مدرنیته، که نویسنده از لفظ *تجدد* برای ترجمه آن بهره می‌گیرد، پدیده‌ای است که از تلاقی غرب و شرق و در دادوستد این دو پدید آمده است. نویسنده پذیرش این صورت‌بندی از مدرنیته را نافی قرائت «وبر» از تاریخ *تجدد* می‌خواند: «برخلاف نظریه فراگیر ماکس وبر (Max Weber) *تجدد* فراورده خرد غربی (occidental rationality) نبوده، بلکه برساخته روند آمیزش و پیوند فرهنگ‌ها و مردمان سراسر جهان و پیدایش تجربیات نو در بازنگری و بازآرایی آینده‌نگرانه خویش بوده است» (توکلی طرقي ۱۳۹۵: ۹). بنابر این گفته‌ها، مقصود نویسنده از لفظ *تجدد* روشن می‌شود. او می‌پذیرد که تغییراتی بزرگ در نهادها، فرهنگ، اقتصاد، و سیاست پدید آمده است، اما این تحولات را خاص غرب نمی‌بیند. چنین نگرشی به مدرنیته به نویسنده این امکان را می‌بخشد که در گام بعدی به سراغ تعریف صفت *تجدد* در عنوان کتاب یعنی «بومی» رود. هرچند نویسنده به تعریفی دقیق از بوم و این که چه چیز این بوم را تشکیل می‌دهد مبادرت نمی‌کند، می‌توان استنباط کرد که این لفظ به ذهنیت و روایت‌های خاصی بازمی‌گردد که افراد ساکن یک بوم برای هم‌گونی با شرایط جدید از آن‌ها کمک گرفته‌اند و آن‌ها را برساخته‌اند. پس مراد از بوم موقع جغرافیایی و اقلیم خاص مکان نیست و نویسنده بحث خویش را در ساحت ذهنیت یا گفتمان حاکم بر عصری مشخص پیش می‌برد. این دوره سده‌های دوازدهم و سیزدهم قمری یا قرن هجدهم و نوزدهم میلادی است که در آن ایرانی‌ها به دادوستد فرهنگی با ساکنان شبه‌قاره هند دست زدند (همان: ۱۳).

استفاده از لفظ بوم به جای ایران نیت مؤلف را آشکار می‌سازد، مبنی‌براین که این بوم پیش از مدرنیته یا به نامی خاص نامیده نمی‌شده است یا آن که آن نام کهن معانی دیگری داشته است که با معانی این دوره نو هم‌خوانی ندارد. در اسم‌بردن از ایران تازه و معنابخشی به آن تحولات جدید مبنا و اصلی شده‌اند، برای فراخواندن متن‌های کهن تحت عنوان مشترک ایران. توکلی طرقي با چنین خوانشی خود را منتقد رویکردهایی می‌داند که هویت ملی را امری داده‌شده و ازلی در نظر آورده‌اند، بی‌آن که نامی از چنین محققانی ببرد که وجود هویتی ملی را به پیش از پدیدآمدن دولت-ملت‌ها ارجاع می‌دهند نظر خویش را درباره آن‌ها این‌چنین بیان می‌کند: «به‌دیگرسخن، این کتاب به بررسی تاریخ شکل‌گیری پدیده‌هایی می‌پردازد که دیگران اغلب ازلی، سستی، و واقعی پنداشته‌اند» (همان: ۱۱). نام‌نبردن از کسانی که توکلی طرح نظری خود را خلاف آن‌ها و برملاکننده نقیصه‌های تئوریک آن‌ها می‌داند چندان مطلوب بحثی علمی نیست؛

بنابراین، باید حدس زد و گمان کرد که توکلی نظریه‌های مورخان دوره رضاشاهی یا تاریخ‌نویسانی را نقد می‌کند که ایران جدید را امری قدیم و چندهزارساله دانسته‌اند. اگر چنین امری صحیح باشد، کلیت کتاب با بازخوانی آرای مورخانی چون اعتمادالسلطنه، میرزا آقاخان کرمانی، و ذکاءالملک فروغی و نشان‌دادن برساخته‌شدن ایران در تألیفات این نویسندگان موفق به نقد نویسندگان سستی شده است (همان: ۴۸-۶۲). با این حال، نویسنده اسمی از جواد طباطبایی و ایده ایران‌شهری او به میان نیاورده است. چنان‌که می‌دانیم، جواد طباطبایی در مجموعه آثار خویش از طرحی نظری دفاع می‌کند که در آن خرد ایران‌شهری و هویت ملی مردم ایران پیش از عصر مدرن زبان و بیانی خاص خویش یافته بود. نقدنکردن ایده طباطبایی به‌شکلی بازگوکننده نقصانی است که به‌لحاظ اندیشه‌کردن در سنت، فلسفه، و الهیات ایران در نوشته توکلی خود را پدیدار می‌کند.

تمهید دیگر نویسنده برای پیش‌برد بحث در دیباچه آن است که بگوید آنچه امروز به سنت نام‌بردار است در عصر مدرن پدید آمده و خود محصولی است از همین عصر (همان: ۱۰). اگر تلقی او از بوم و سنت را کنار هم بگذاریم، به این نکته خواهیم رسید که تکاپوی انسان‌ها و نهادهای عصر مدرن عبارت است از شکل‌دادن به هویت و نامیدن بوم خویش تحت عنوان یا عناوینی خاص. به همین دلیل، کتاب در کنه خویش جدالی است با مدعاهای کسانی که این بوم را واجد نامی از آن خویش و نظرگاهی ملی می‌دانند. او می‌گوید ایران نامیده‌شدن این بوم، تصویرکردن این بوم با استعاره‌های جدید، و انتساب نسبت‌های جدید به آن همگی از دل مدرنیته برآمده است نه سنت.

در چنین نگرشی محرک اصلی و اساسی تحولات هستند و این تحولات انسان‌ها را وامی‌دارند که از آنچه بومی است بهره گیرند برای برساختن هویت خویشتن و نامیدن بوم خویشتن. شأن بوم در این جا به ماده خامی تقلیل می‌یابد که افراد در دل کشاکش‌های جدید بخشی از آن را به‌عنوان سنت و بخشی دیگر را به‌عنوان ملیت بیرون کشند. این بوم فاقد سازندگی و تعیین‌کنندگی است و به کالبدی بی‌جان شبیه است که از جسم آن هرکس به‌اقتضای نیازها و استنباط خویش برای ساختن پیکری جدید بهره می‌گیرد؛ بنابراین، درست است بگوییم تمام اجزای این کالبد را می‌توان با نام مشترک سنت مرده نامید. آن کسانی نیز که اندیشه‌شان را وام‌دار سنت و سستی معرفی می‌کنند بی‌خبر از این نکته هستند که در سنت خودساخته‌شان روح دمیده‌اند و چیزی به‌اسم سنت اصیل در عصر مدرن برجا نمانده است (همان).

در چشم توکلی، به‌پیروی از اریک هابزبام، سنت برساخته‌ای است که عصر پویای مدرن و انسان‌های توانمند مدرن به آن صورتی خاص بخشیده‌اند و آن را نامی نهاده‌اند. مغفول‌ماندن

چهره فعال و اثربخش سنت در کار توکلی با دقت در تمایزی که خود هابزبام میان tradition و custom می‌نهد می‌توانست کم‌رنگ شود و به شناخت سنت در معنای موتور محرک و حدزننده به حرکت جامعه، که همان custom باشد، راه برد. هابزبام سنت را آن چیزی می‌داند که مدرنیته به‌عنوان منظومه‌ای ثابت و تاریخی ترسیم می‌کند، حال آن‌که این مجموعه ثابت، پیدایی‌اش، یا ثابت‌انگاری‌اش زاده مدرنیته است و تاریخ به این ثبات گواهی نمی‌دهد (Ranger and Hobsbawm 1993: 2). در کار توکلی ضعفی جدی در پرداختن به سنت چون موتور محرک یا حدزننده به تغییرات دیده می‌شود. او با خلط میان این دو مفهوم ناتوان از بازشناسایی سستی شده است که حضوری فعال در ذهن و عاطفه جامعه ایرانی داشت. به بیان دیگر، دو لحظه را درهم آمیخته است: لحظه مواجهه جهان سنت با مدرنیته که در مفهوم custom هابزبام هویدا است و لحظه تفوق مدرنیته و شکل‌بخشیدن به سنت که در مفهوم tradition خود را بیان می‌کند.

نویسنده به عمل فراخواندن سنت مرده به اقتضای اکنون نام تاریخ‌نگاری (historiography) می‌دهد که در آن قرار بود گزارشی از تاریخ به دست داده شود که آغاز و انجامی داشته باشد و صرف بازگویی مبتنی بر زمان وقوع یا وقایع‌نگاری (chronicle) نباشد (همان: ۱۷). به عقیده نویسنده، در فرایند تاریخ‌نگاری است که گذشته ملی و ایران، که این گذشته را با خویش حمل می‌کند، پدید می‌آیند و باید در فرایند تاریخ‌نگاری دنبال ریشه‌های اصلی برای شکل‌گیری هویت ملی بود. اگر هم در گذشته نامی از ایران در متون تاریخی دیده می‌شود، ایران جدیدی که در دل فرایند تاریخ‌نگاری ساخته می‌شود از اساس متفاوت با ایران ترسیم‌شده در متون پیشین است. تلاش نویسنده در معرفی خصیصه‌های ایران مدرن یا ایران برساخته‌شده‌ای است که در دل تحولات جدید پدید آمده است. هم‌چنین می‌کوشد تا نشان دهد چه روی داده‌هایی و چگونه مواجهه‌هایی در پدیدآمدن چنین تصویری در کار بوده‌اند.

به نظر می‌رسد نویسنده، بی آن‌که به صراحت بیان کند، غایت تحولات و متن‌هایی را که برگزیده است شکل‌دادن به سوژه یا نفسی می‌داند که آن را متجدد می‌خواند. مبنای گزینش متن‌های تاریخی و نقل قول‌ها میزان اثرگذاری آن‌ها در قالب گفتمانی است که پدیدآورنده سوژه متجدد است. او در قسمتی از کتاب می‌نویسد:

پادگفتمان مشروطه در رویارویی با گفتمان سیاسی اسلامی- ایرانی، که براساس حاکمیت الله و فرّ ایزدی و سلطه ظل الله و شریعت الهی فرانهاد شده بود، سامانی سیاسی را پیش نهاد که با اصول فلسفی و حقوقی اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ پیوند داشت (همان: ۲۳۶).

بنابراین، یکی دیگر از پشتوانه‌های نظری نویسنده، که همان نظریه گفتمان و برآمدن سوژه از دل گفتمان است، پیدا می‌شود. فصل‌های کتاب از این‌رو دو کارکرد دارند؛ در آن‌ها هم گفتمان مشروطه و تم‌های اصلی آن چون عرب‌ستیزی، فرنگ‌ستایی، ملت ایران به‌جای ملت اثنی‌عشری و تلقی وطن چون پیکری زنانه بیان می‌شوند، هم متن‌های شکل‌دهنده به این ذهنیت در اختیار خواننده‌ها قرار می‌گیرند. نویسنده با خوانش متن‌ها در قالب کلیتی واحد به‌نام گفتمان مشروطه ناهم‌سطحی میان متن‌ها و نویسندگان و بسترهای متفاوتی را که موجب نگاشته‌شدن این متن‌ها شده‌اند کنار گذاشته است؛ برای مثال، در این متن، اعتمادالسلطنه مورخ دربار ناصری و میرزا آقاخان کرمانی، که داماد صبح ازل و دل‌بسته نوعی الهیات است، هر دو هم‌نوا خوانده شده‌اند (همان: ۴۸-۶۲). گویی غایتی به‌نام سوژه متجدد همه این ناهم‌سانی‌ها را رفع می‌کند و به آن‌ها وحدتی می‌بخشد: وحدتی گفتمانی. چنین وحدتی اگر در چهارچوب دیرینه‌شناسی بخواند بر پای ایستد و موجه شود بسته به این است که گفتمان مقابل آن یعنی سنت به‌روشنی بیان شود. به بیان دیگر، مادامی که چیزی به‌اسم پادگفتمان مشروطه عرضه نشده باشد، از تغییر گفتمان و شکل‌گیری گفتمانی جدید سخن نمی‌توان گفت. به عقیده نگارنده، در کار توکلی گفتمان سنت به‌درستی معرفی نشده است و در نبود این شاکیه، بحث‌های او از تغییر چندان قانع‌کننده نیستند.

ضعف دیگر کتاب، که در پیش‌گفتار آن حاضر است، نپرداختن نویسنده به مبانی نظری و نظریه‌هایی است که او برای تألیف کتاب بدان‌ها تکیه کرده است. چنان‌که در پاراگراف‌های بالا توضیح داده شد، نویسنده در طرح بحث خویش مدیون افرادی نظیر اریک هابزبام، بندیکت اندرسون، و از همه مهم‌تر فوکو است. باین حال، نویسنده صرفاً با نام‌بردن از ویر، آن هم در مقام کسی که کتاب از نقد او آغاز می‌شود، و نقل از فوکو در پانوشتی از کتاب (همان: ۱۳) خواننده را در موقعیتی قرار می‌دهد که نمی‌داند کدام روش و کدام نظریه‌ها بر این اثر حکم می‌رانند. پیداست که در نبود این چنین اجزایی، اثر در نوسان میان نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که از اساس یا به‌شکلی فرعی نافی یک‌دیگرند. این چنین ضعفی خود را در روش‌شناسی کتاب نشان می‌دهد که موضوع بخشی مجزا از این نوشته است.

۵. نقد تلقی نویسنده از سنت

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در چشم نویسنده، سنت همان چیزی است که افراد در عصر مدرن آن را سنت خطاب کرده‌اند و قبل از آغاز قرن هجدهم، که مدرنیته در ایران پدیدار نشده بود، با

مجموعه‌ای از متون روبه‌رویییم که هر کدام نماینده جهان گذشته هستند. این جهان گذشته و این متن‌های فروخته، که پیش‌تر آن‌ها را سنت مرده نامیدیم، خمیری در دستان انسان‌های جدید بوده‌اند که به قالب‌هایی خاص درآمده‌اند. بدین قرار نویسنده مکرر با اشاره به بخشی از این متن‌ها می‌گوید که امر جدید تا چه اندازه با تلقی و نگرش این متون در تعارض است. شأن این متن‌ها در کتاب توکلی طرقي آن است که به صحنه آیند و گواهی دهند که فرض نویسنده مبتنی بر تغییر صحیح است. از این‌رو، نویسنده با فراغ بال به هر متنی در هر تاریخی ارجاع می‌دهد. در چشم توکلی، این متن‌ها صرفاً چشم‌اندازهایی بی‌اثروثمر هستند که مداخله‌ای در شکل‌دادن امروز نداشته‌اند. از این‌رو، تمایز میان این متن‌ها، تمایز فکری نویسندگان آن‌ها، و تمایز لحظه و موقف تاریخی آن‌ها به گوشه‌ای گذاشته می‌شود. گاهی به سلیقه نویسنده شعری از مولانا، عارف قرن هفتم، انتخاب می‌شود، گاه متنی از ملا احمد نراقی عالم اصولی عصر قاجار، و گاه فقره‌ای از *قابوس‌نامه* نوشته عنصرالمعالی کیکاووس پادشاه زیاری قرن پنجم (همان: ۷۱-۷۳). نویسنده دیگر در پی آن نیست که بستر پدیدآمدن این متن‌ها، میزان نفوذ آن‌ها، و تعلق آن‌ها به مکاتب و معارف متفاوت را نشان دهد. به همین علت، متن‌های عارفانه متعلق به مکتب خراسان یا مکتب بغداد، عارفان معتقد به وحدت وجود یا وحدت شهود، اهل فلسفه مشاء یا اشراقی مسلک‌ها، معتزلی یا اشعری، اسماعیلی یا مرجئه، اخباری یا اصولی، همگی نامی واحد دارند به اسم سنت مرده. شأن این متن‌ها اثرگذاری نیست، بل اقامه‌شدن برای شکل‌دادن به هویت امروز است. این اصلی‌ترین کاستی نظری کتاب است که خود را در ضعف روش‌شناسی کتاب نشان می‌دهد.

۶. روش‌شناسی کتاب

پیش‌تر گفتیم که نویسنده از بحث درباره روش خویش پرهیز کرده است و باید بنابه شواهد و قرائن موجود در متن حدس‌هایی زد. این حدس‌ها ما را به این نکته رساند که نویسنده وام‌دار دیرینه‌شناسی فوکو و نظر اریک هابزبام درباره ابداع سنت است. چنان‌که گفته آمد، در دیرینه‌شناسی برای اثبات پدیدآمدن گفتمانی جدید ناچار هستیم که گفتمانی پیشین را مرجع بگیریم و بر تفاوت‌های میان دو گفتمان تکیه کنیم. این مرجع پیشین باید که خود را در نظامی از سخن یا همان گفتمان ابراز کند و سوژه‌ای بر بنیاد آن نظم پدید آید. توکلی در این کتاب نتوانسته است گفتمان سنت را توضیح دهد. او با طبقه‌بندی نکردن اندیشه‌های پیشین، به‌ویژه نظام‌هایی از اندیشه که در دوره قاجار فعال بودند، دچار نوعی سردرگمی در بازشناسی سنت

است. به همین دلیل، متون قرون گذشته را به یک‌سان و بی‌تفاوت‌گذاری مرجع مقایسه می‌بیند. گاهی این متون و عقلانیت مستتر در آن‌ها را Metahistory می‌نامد که ازجمله رسوب‌های ذهنی تکرارشونده هستند (همان: ۱۸) و گاه از آن‌ها به‌عنوان گفتمان ایرانی-اسلامی یاد می‌کند که دربرابر گفتمان مشروطه ایستاده بود (همان: ۲۳۶).

نتیجه چنین آشفتگی‌ای در بازخوانی سنت نویسنده را به‌لحاظ روش از دیرینه‌شناسی به‌سوی مقایسه می‌کشاند. او برای اثبات رأی خویش مجبور است متن‌هایی را از تاریخ پرده‌مانه قبل از قرن هجدهم انتخاب کند تا نشان دهد تغییری که او بدان باور دارد رخ داده است. در جای‌جای کتاب این ضعف روش‌شناسی خود را آشکار می‌کند. در این‌جا، به‌پیروی از توکلی و طریق ناصواب او در خوانش تاریخ، مصداق‌هایی از تغییر در کتاب طرقتی را برمی‌گزینیم و نشان می‌دهیم تنها با تکیه بر متنی دیگر می‌توان فرض توکلی مبنی‌بر تحول را کنار نهاد. به‌بیان‌دیگر، وقتی که دست ما در گزینش از متون قدیم باز باشد، انتخاب و سلیقه ما معیار است نه قیود روش‌شناسانه.

۱.۶ مفهوم وطن نزد قدما

نویسنده در توضیح تحول ذهنیت ایرانی‌ها به مفهوم وطن اشاره می‌کند که در تفسیر حدیث حب الوطن من الایمان قدما این وطن را به قبر معنا می‌کردند یا آن‌که آن را وطنی لامکان می‌دیده‌اند که آدمی باید از وطن دروغین این دنیایی به آن‌جا کوچ کند (همان: ۷۶-۷۷). بنابه عقیده نویسنده، تفسیر جدید از وطن چون زادگاه این‌دنیایی بی‌نسبت است با فهم قدیم ایرانی‌ها از مفهوم وطن و چیزی است نوپدید و بی‌سابقه. حال به سیاق توکلی به متنی از گذشته ارجاع می‌دهیم. در *مرزبان‌نامه*، باب نهم که داستانی است تمثیلی از زبان کبک‌ها، این دو کبک باوجود خطرهایی که در مسقط‌الرأسشان با آن مواجه‌اند ترک وطن را سزاوار نمی‌دانند. و با ذکر همین حدیث، یکی از این دو برای دفاع از ماندن در وطن می‌گوید: «لکن نهال محبت در مفارس وطن دست‌نشان ایمان است، قلع‌کردن آن دشوار دست دهد» (روایینی: ۱۳۶۴: ۶۵۸). پس می‌بینیم که این خوانش تازه به‌زعم توکلی معادلی در سنت دارد و بنابه روش مقایسه‌ای کتاب نمی‌توان آن را امری تازه دانست.

توکلی جایی دیگر تأکید می‌کند که متن‌های آذرکیوانی‌ها، به‌ویژه دساتیر، زبان فارسی را بر صدر نشانند و آن را فاخر‌بازنمایی کردند. به‌عقیده او، به‌دنبال ترجمه این متن‌ها بود که فارسی به چنین جایگاهی در ذهن نفس متجدد رسید (توکلی طرقتی ۱۳۹۵: ۳۲-۳۵). پرداختن

به متن‌های آذریوانیان از جمله نقاط قوت کتاب است. این متن‌ها تاندازه‌ای روشن می‌کنند که چرا زبان فارسی به این جایگاه نزد روشن‌فکران و ادبا رسید، اما در همین جا می‌توان به ضعفی دیگر در روش‌شناسی کتاب پی برد. متن‌هایی که به ایران آمدند و بنابه تفسیر توکلی چیزی نو مطرح می‌کردند چرا بر مخاطبان اثر نهادند؟ چه چیز این متن‌ها را برای مخاطبان جذاب می‌کرد؟ چرا از میان متفکران جلال‌الدین میرزا، آخوندزاده، و میرزا آقاخان کرمانی به این متن‌ها بیش از دیگران توجه کردند؟ به نظر می‌رسد توکلی با خارج کردن متن‌ها از بستر پدیدارشدن آن‌ها، که همان سنت زنده است، هم‌چنین با در نظر آوردن مخاطبانی بی‌جا و مکان، که به سنتی زنده تعلق ندارند، می‌گوید که هر متنی و هر تفسیری چون منتشر شود بر مخاطبان اثر می‌گذارد و رابطه‌ای مستقیم و خطی میان متن و ذهنیت برقرار است. در این باره، سنتی که موجد متن شده است، سنتی که به فهم متن یاری رسانده است، و سنتی که پذیرش و بسط متن را برعهده گرفته است دیگر محلی از اعراب ندارد.

۲.۶ آذریوانی‌ها و ریشه‌های فکری آن‌ها

پرسش این است که آذریوان که بود و به کدام سنت زنده تعلق داشت؟ و آیا زبان فارسی و تفاخر قومی ریشه‌ای در سنت زنده ایران نداشت؟ و آیا مخاطبان ایرانی متن‌های آذریوانیان با چیزی یک‌سر تازه روبه‌رو شده بودند. اگرچه برخی در وجود فردی به نام آذریوان شک رومی دارند (آبادیان ۱۳۸۷)، اما جریانی که خود را پیرو او می‌شمردند صاحب آثار متعدد بوده‌اند و با ترسیم چهره آذریوان به ما در یافتن دل‌بستگی‌های عقیدتی و بنیادهای فکری گروهشان یاری می‌رسانند. به بیان دیگر، حتی اگر آذریوان فردی موهوم باشد، توضیحات یاران او درباره شخصیت آذریوان را باید دلالت‌گر بر اندیشه‌های مطلوب در چشم اعضای این گروه دانست.

درباره آذریوان (۹۴۲-۱۰۲۷) بنابه گفته‌های پیروانش می‌دانیم که او در شهر استخر در اطراف شیراز به دنیا آمد، در آنجا کسب علم کرد و با معارف قدمای ایران به‌ویژه فلسفه اشراق آشنا شد (شکری ۱۳۹۸). او در عصر صفوی به‌سوی هند رفت. در زمانی که صفویه با گروه‌های صوفی ستیز آغاز کرده بود، هند مأمنی بود برای کسانی که اندیشه‌های اشراقی داشتند (ذکاوتی قراگوزلو ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲). شیراز در هنگامی که آذریوان در آنجا سکونت داشت پایگاه فیلسوفان عرفانی مسلک بود که بعدها آن‌ها را مکتب شیراز نامیدند. مکتب شیراز از آمیختن سه جریان حاصل آمده بود؛ شاگردان خواجه نصیر که تعلیق‌نویسی را پیش می‌بردند، شارحان ابن عربی که ایده‌های عرفانی او را تفسیر می‌کردند، و نویسندگانی که متون فلسفی و عرفانی را

به فارسی می‌نوشتند (همان: ۹۵)؛ بنابراین، مشرب فکری آذریوان پیش از عزیمت به هند او را به‌سوی اندیشه‌های اشراقی و مهم‌شمردن فارسی سوق داده بود. در حکمت اشراقی، که سهروردی آن را حکمت خسروانی می‌نامد، پادشاهان اساطیری ایران نظیر کیخسرو، فریدون، و کیومرث جایگاهی قدسی یافته بودند.^۱

از همه نکات پیش‌گفته مهم‌تر آن است که به جنبش نقطویه و نسبت آن با آذریوانیان اشاره کنیم. جنبش نقطویه، که در ادامه جنبش حروفیه پدیدار شد، موجد شکل‌گیری تفاخر به زبان فارسی و عجمی‌بودن بود، تا آن حد که برخی آن‌ها را نوشعوبی می‌نامند (ذکاوتی قراگزلو ۱۳۷۶). محمود پسیخانی سرسلسله این جنبش دیدگاهی درباره تاریخ و رسالت خویش دارد که بنابر اهمیت در این جا می‌آوریم:

جمله انبیا، که از مغرب طالع آمده‌اند ... ایشان را به ملک شرق، که ملک عجم است، بازگشت باید شد تا ایشان دور مشرق و مغرب تمام کرده باشند و به دو لسان، که عربی و فارسی است، ناطق آمد و به دو کمال، که نبوت و ولایت است، کامل آمد و به دو عالم، که عرب و عجم است، دایر گشته ... (ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۳، به نقل از پسیخانی، ۲۲۶) پیوند میان زبان فارسی با قوم عجم و رسالت الهیاتی آن چیزی است که در جنبش نقطویه پی گرفته شد. به عقیده محمود، تاریخ به دو هشت‌هزار سال تقسیم می‌شود که در دور اول متعلق به عرب و دور دوم، که با خود محمود آغاز شده است، دور عجم است (همان: ۲۲۷). تأکید محمود بر قوم عجم تا به آن حد بود که خط عجمی (نستعلیق) را برای مکتوب‌کردن آرای خویش برگزیده بود (همان: ۲۱۳).

نقطویان پیروان بسیاری در میان ایرانی‌ها پیدا کردند و به لحاظ جغرافیایی در شهرهای پرشماری از ایران طرف‌دارانی داشتند که در میان آن‌ها، اغلب افرادی پیشه‌ور و تحصیل‌کرده حضور داشت (ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۳: ۳۸-۴۰). با سرکوب نقطویان در ایران، پاره‌ای از آن‌ها در ایران ماندند و از ابراز عقاید خویش صرف‌نظر کردند و پاره‌ای دیگر به هند کوچ کردند و از گروه‌هایی بودند که در نضج و انتشار آرای آذریوانیان مؤثر بودند (همان: ۲۲-۴۴). به بیان دیگر، محیط هند مأمنی بود برای کسانی که در ایران به سبب فاصله گرفتن صفویه از اهل عرفان مجال ظهور و بروز داشتند. شناخت این جریان فکری، محل شکل‌گیری آن‌ها، و میزان نفوذ آن‌ها در ایران عصر صفوی جای تردید باقی نمی‌گذارد که آن‌ها نمایندگان سستی فعال بوده‌اند. این امر از آن جهت اهمیت بیش‌تری می‌یابد که در دوره مورد بحث توکلی نیز با جنبش بابیه روبه‌رویم که رهبر آن علی محمد باب لقب نقطه را برگزیده است و محققان به نزدیکی این آیین و نقطویه

اشاره کرده‌اند (پرهیزگار ۱۳۹۴). چنان‌که می‌دانیم، بسیاری از پیروان جنبش باییه در شکل‌دادن جنبش‌های مخالف حکومت نقش بازی کرده‌اند و تاریخ‌نویسانی چون میرزا آقاخان کرمانی، که او را از ترقی‌دهندگان ایده ناسیونالیسم ایرانی شمرده‌اند، از باورمندان به آیین ازلی بود که از باییه برخاسته بود (آدمیت ۱۳۵۷: ۲۶۹)؛ هم‌چنین، در حلقه یاران جلال‌الدین میرزای قاجار، میرزا ابوالفضل گلپایگانی خود یکی از مبلغان معروف بهایی‌گری بود (آبادیان ۱۳۸۷). بنابراین، برخلاف خوانش توکلی می‌توان گفت که علت‌گزینش متن‌های دساتیری، رواج آن‌ها میان مردم، و پذیرش ایده‌های آن‌ها چیزی خارج از سنت فعال و حاضر در ایران نبوده است. به بیان دیگر، آن چیزی که توکلی جدید می‌نامد در متن سنت حضور دارد و قرائتی تازه نیست. این نکته ما را به نقیصه‌ای دیگر در کار توکلی راه‌بری می‌کند. به بیان دیگر، حتی اگر فرض تقویت چنین اندیشه‌ای را در ایران عصر قاجار به وساطت ذی‌نفوذهای انگلیسی‌پذیریم (همان)، نمی‌توان هم‌نوایی روشن‌فکران گوناگون و ترویج آن اندیشه در دهه‌های بعد را همگی به عامل خارجی نسبت دهیم.

توکلی به‌درستی تشخیص داده است که تبار تاریخ‌نویسی ایران‌گرا متون دساتیری است، اما این تشخیص درست به شرح درست نینجامیده است: اگر بپذیریم در دو قرنی که توکلی به مطالعه آن دست زده مردم نقشی پررنگ‌تر از قبل پیدا می‌کنند و تاریخ‌نویسی از تسلط شاهان خارج می‌شود، آن‌گاه می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ‌نویسی پیش از این دوره، که ملک طلق دربار بوده است، تبار فکری تاریخ‌نویسی مردمی نیست. تاریخ‌نویسی مردمی و نگاه تاریخ مردمان را باید در جایی دیگر جست. این جا و مأمن اندیشه‌هایی هستند که از عصر صفوی به بعد جامعه ایران را به حرکت وامی‌داشته است، یعنی اندیشه‌های عرفانی. ظهور و بروز این اندیشه‌ها در اشعار و مناسک به‌اندازه‌ای بود که شاهان صفوی را به این چاره‌اندیشی کشاند که سرکوب عرفان خطری بزرگ را از آن‌ها دور می‌سازد؛ بنابراین، اگر توکلی به دسته‌بندی اندیشه‌های سنتی و میزان نفوذ آن‌ها در گروه‌های اجتماعی دست زده بود، می‌توانست تشخیص دهد که متون دساتیری بیان‌گر آن چیزی بوده‌اند که تاریخ مردمی باید خواند؛ تاریخی که توکلی به دنبال بیرون‌کشیدن آن از دل تاریخ‌نگاری‌های به‌زعم او جدید است (همان: ۶۷). با رجوع به تاریخ‌نویسی‌های عرفان‌مآب در جنبش‌های عصر صفوی و تاریخ‌نویسی‌های عرفان‌مآب عصر قاجار یعنی باییان، که باستان‌گرایی را مطمح نظر داشتند، نمی‌توان حکم توکلی را درخصوص یک‌سر جدیدبودن اندیشه‌های آذریوانی‌ها پذیرفت.

نقصانی دیگر، که در روش‌شناسی و ارجاع به منابع خود را آشکار می‌کند، گذر از منابع عصر صفوی است. تأکید بر ملیت ایرانی و زبان فارسی چون وجه قوام‌بخش ملیت ایرانی‌ها

چیزی نبود که صرفاً میان جنبش نقطویه و گروه‌های حاشیه‌نشین و سرکوب‌شده یا همان عوام رایج باشد. پادشاهان صفوی نیز خود را نماینده چنین هویتی می‌دیدند؛ برای نمونه، در نامه‌ای خطاب به شاه‌عباس در مدح او می‌خوانیم:^۲

ای به شاهی ملک ایران را پناه	مظهر الطاف درگاه آله
فارسان فارس را فارس تویی	هم نهال جود را فارس تویی
زینت‌افزای سریر سروری	تاج پیرای شهمت‌گستری
وارث اورنگ کیکاووس و جم	شاه‌عباس ابن شاهان عجم
باش برخوردار عمر و تاج و تخت	ره‌نمونت باد میمون‌ی‌بخت
خواهم از درگاه حی ذوالجلال	بگذرانی روزگارت بی‌مال

نظیر چنین نگرشی از جغرافیا و هم‌تباری با شاهان بزرگ را در *سفرنامه شاردن*، که دوازده سال به‌شکل متناوب در ایران بوده است و با بزرگان هم‌نشینی داشته، مشاهده می‌کنیم که می‌گوید ایرانی‌ها خود را متعلق به جغرافیایی به‌نام ایران با ۲۴ ایالت مشخص می‌دانند و زبان خویش را فارسی می‌دانند؛^۳ بنابراین، تعلق خاطر به زبان فارسی و حضور تصویری از ایران به‌عنوان کشور و زادگاه در دوره صفوی چیزی نیست که بتوان از آن چشم پوشید. توکلی برای آن‌که ادعای خود درباره تازگی هویت ملی و شکل‌گیری آن از قرن هجدهم به بعد را مستدل سازد بایست که منابع عصر صفوی را به‌داوری می‌خواند و گفت‌وگویی جدی با آن‌ها را شکل می‌داد، حال آن‌که این نکته در کتاب او جای نگرفته است و او در کنار بسی گزینش‌گری‌های فاقد مبنا از متون عصر صفوی نیز به‌راحتی عبور کرده است.

۷. نتیجه‌گیری

کتاب *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی* در معرفی منابع دست‌اول و تفسیرهای جدید از تاریخ‌نویسی ملی واجد بارقه‌ها و نوآوری‌های جدی است. بااین‌حال، عدول نویسنده از پذیرفتن روش‌شناسی منقح، گفت‌وگونکردن با نظریه‌پردازان دیگر، و ارائه‌دادن تصویری دقیق و مدون از اندیشه‌هایی که سنت زنده و مردمی را می‌نمایانند نقص‌هایی هستند که از وجاهت یافته‌های تحقیق می‌کاهند. ازجمله کاستی‌های مشهود در این اثر آن است که در این تحقیق متن‌هایی کنار هم آمده‌اند تا سوژه‌ای را بسازند، حال آن‌که بستر شکل‌گیری این متن‌ها، شیوه خوانش و فهم آن‌ها، و بنیاد کنارهم‌نشاندنشان بر خواننده پوشیده می‌ماند. به‌بیان‌دیگر،

نقد و بررسی کتاب *تجدد بومی و ... (منصور طبعی و علی مظفری سیرجانی)* ۴۷

مبهم‌ماندن معنا و تعیین نکردن حدود مفهوم سنت نویسنده را ناچار کرده است که از روش‌شناسی دقیقی پیروی نکند و به انتخاب‌های بی‌مبنا از متون تاریخی روی آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، *المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱)، *المکاتبات (مصنفات میرداماد)*، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. شاردن، ژان (۱۳۷۲)، *سفرنامه شاردن*، ج ۲، تهران: توس.

کتاب‌نامه

- آبادیان، حسین (۱۳۸۷)، «روایت و فراروایت تاریخی در اندیشه جلال‌الدین میرزا قاجار»، فرهنگ، دوره ۶۸، ش ۲۱، ۴۰-۱.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: پیام.
- پرهیزگار، محمدعلی (۱۳۹۴)، «پیشینه ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام و الوهیت سران بابیت در جریان‌های حروفیه و نقطویه»، *انتظار موعود*، دوره ۴۹، ش ۱۵، ۱۲۹-۱۴۶.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: پردیس دانش.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۷۶)، «حروفیه، پیش‌درآمد نقطویه»، *معارف*، دوره ۴۰، ش ۱۴، ۶۱-۶۶.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۸۳)، *جنبش نقطویه*، تهران: ادیان.
- شکری، هوشنگ (۱۳۹۸)، «آذرکیوان: زندگی، شخصیت، آراء و داوری‌های دیگران درباره‌اش»، *ایران‌نامگ*، س ۴، ش ۳-۴.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۶۴)، *مرزبان‌نامه*، به تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

Gillespie, M. A. (2008), *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press.

Kilcullen, J. and J. Robinson (2019), "Medieval Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), E. N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Oberman, H. A. (2004), *The Reformation: Roots and Ramifications*, T and T Clark International.

Ranger, T. O. and E. J. Hobsbawm (1993), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

