

فرویدستان

و شرق شناسی وارونه

پاسخ به پرسش‌های مهرنامه در باب تاریخ‌نگاری فکر در ایران و نسبت آن با تاریخ‌نگاری اجتماعی



مهرزاد بروجردی

استاد دانشگاه سیراکیوز

و نویسنده کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب»

برخی تاریخ‌نگاران تاریخ‌اندیشه را سطح سوم تاریخ‌نگاری پس از تاریخ اجتماعی و تاریخ اقتصادی خوانده‌اند. اما برخی تاریخ‌نگاران دیگر (نظیر روزه شارتیه و ژاک راول) به تاسی از میشل فوکو نمی‌پذیرند که «فکر و اندیشه‌ها» را باید سطح سوم تجربه تاریخی به شمار آورد. از نگاه آنها، فکر و اندیشه نخستین عامل تعیین‌کننده واقعیت تاریخی است. ارزیابی و رای شخصی شما از جایگاه امروزین تاریخ‌نگاری اندیشه و نسبت آن با تاریخ‌نگاری اجتماعی و اقتصادی چیست؟

پیش از پاسخ به این پرسش یادآور می‌شوم که رشته تحصیلی من علم سیاست است نه تاریخ و از همین دیدگاه و دریچه است که به تاریخ‌اندیشه و سیر روشنفکری در ایران نگریسته و می‌نگرم و باز از همین روست که باور به دادوستد دیالکتیکی اندیشه و سیاست و اقتصاد و فرهنگ را، به شرحی که خواهم گفت، پیش‌فرض ضروری تاریخ‌نگاری اندیشه می‌دانم. تاریخ‌نگاری اندیشه ایده‌ها را بیان و بازتاب جامعه و فرهنگ می‌داند و در سلسله اصلی‌تر علت‌ها در شکل‌گیری تاریخی جامعه می‌شناسد. تاریخ‌نگاران اندیشه در پی آشنایی با «روح زمانه» به کندوکاو در جهان ایده‌ها و پنداشته‌های اندیشمندان و نویسندگان یک دوران می‌پردازند بی‌آنکه به ضرورت و در نگاه فلسفی خویش «روح زمانه» را با Idea یا Geist هگلی یکی بدانند. چنانکه برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» می‌نگارد، برای شناخت یک متفکر باید به پیشینه فکری او راهی بجوییم و چنانکه آیزالیا برلین می‌نویسد، این پیشینه فکری همچون «دژی درونی شده» در زمینه و زمانه یک متفکر به سادگی کلید خویش را در کف تاریخ‌نگاری اندیشه نمی‌نهد و بدون نشان گرفتن از ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن، راهی به درون این «دژ درونی شده» نمی‌توان جست.

تاریخ‌نگاری اندیشه در سده بیستم و به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی رواج و رونق فراوانی یافته است. تاریخ‌نگاران اندیشه نیز مانند شهروندان دموکراتیک نیازمند شنیدن آواها و ندهای گوناگونی هستند که قلمرو اجتماعی را پر کرده‌اند و در کالبد ساختارهای اقتصادی و سیاسی اجتماع درآمده‌اند. از آن رو که واقعیت‌های اجتماعی سیاسی و اقتصادی خود برساخته، برخاسته و برساننده اندیشه‌های گوناگون اجتماعی سیاسی و اقتصادی‌اند، تاریخ‌نگار اندیشه نمی‌تواند چشم و گوش خویش را بر دادوستد دیالکتیکی اندیشه‌ها و نهادهای اجتماعی و اقتصادی نگشاید و با تاریخ‌نگاران اجتماعی و اقتصادی از در گفت‌وگو در نیاید. چنین است که بسنده کردن برخی تاریخ‌نگاری‌های اندیشه به فرهنگ نوشتاری و محدود کردن آفق‌های هرمنوتیکی به متن‌های نوشتاری یا گفتاری (و سراغ نگرفتن از متن‌های اجتماعی و نهادی و یا آنچه که فرهنگ مادی اش «material culture» می‌توان نامید) کار تاریخ‌نگاری سنتی - درونی اندیشه را با کاستی‌های فراوانی همراه می‌کند. بگذریم که فرهنگ نوشتاری همواره در اختیار طبقه‌های باسواد و مرفه جامعه‌ها بوده است و در آن نشان چندانی از شیوه تفکر زبردستان اجتماعی نمی‌توان یافت. بی‌گمان تاریخ‌نگار اندیشه در جست‌وجو از پیوندهای علی و معلولی میان رویدادهای تاریخی ناچار به گفت‌وگو با دیگر تاریخ‌نگاران در قلمروهای اقتصادی و اجتماعی است. برای نمونه چنان که می‌دانیم چیرگی رهبران مذهبی سنت‌گرا بر دستگاه‌های آموزشی در سده پنجم هجری شیوه تولید دانش در خاورمیانه را دگرگون کرده و ناچار بر زندگی اقتصادی - اجتماعی و نیز آفرینشگری فکری این جامعه‌ها تأثیر نهاده است. اکنون پرسش این است که آیا سخت و خشک‌شدگی (rigidification) درونی مذهب در این دوران دلیل و علت انحطاط اجتماعی - اقتصادی این جامعه‌ها بوده و یا نتیجه آنها و آیا بهتر این نیست که با باور به دادوستد این هر دو (یعنی اندیشه و ساختارهای اجتماعی - اقتصادی) به جای در میان آوردن پرسش پیشین در صورت کنونی‌اش، و آنگاه اولویت‌بندی میان پاسخ‌های ساختاری (یعنی تاریخ‌نگاری‌های اقتصادی - اجتماعی و سیاسی) و اندیشگی (تاریخ‌نگاری

سنتی - درونی اندیشه)، به دست‌اندرکاری توامان تمامی این عوامل چشم بگشاییم؟ به هر روی، چنانکه حنا بطاطو (Hanna Batatu) در کتاب ارزشمند خود «طبقه‌های اجتماعی سنتی و جنبش انقلابی در عراق» می‌نگارد، در نگارش تاریخ خاورمیانه باید همواره به دو فرآیند همزاد و همبسته نظر کنیم: آنچه افراد، دولت‌ها و نیروهای خارجی اصلاح‌جو خواسته‌اند به جامعه خویش عرضه کنند و آنچه که جامعه‌ی ما ثابت و برخوردار از سنت کهن اندیشه‌ورزی از درون خویش پرداخته و به وجود آورده است.

به عنوان یک تاریخ‌نگار اندیشه نگاهتان به تاریخ‌نگاری بر مبنای نگاه‌های هگلی و مارکسی به تاریخ که از یک روح کلی در تاریخ سخن می‌گویند چیست؟ آیا نگاه جوهری به تاریخ راه را بر تاریخ‌نگاری اندیشه (و همچنین انواع دیگر تاریخ‌نگاری علمی) نمی‌بندد؟

درباره تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌توان به شیوه‌های گوناگونی اندیشید:

الف) می‌توان از چندوچون و دلیل باورمندی ما به اصالت تاریخ‌نگاری پرسید که چرا باید تاریخ خواند؟ آیا تاریخ‌نگاران به راستی کیستی ما را به ما نشان می‌دهند؟ یا تنها مجموعه‌هایی از گزاره‌های پراکنده و بدون معنای نهایی را در پیش چشم ما می‌کشند؟ آیا خودشناسی تاریخی به راستی سودمند است یا به قول پاپلیون، تاریخ، افسانه‌ای است که مردمان تصمیم به باور کردن آن گرفته‌اند؟

ب) می‌توان پرسش‌های شناخت‌شناسانه در میسان آورد که از اساس چرا تاریخ‌نگاری علم است؟ آیا تاریخ‌نگاری به هنر نزدیک‌تر نیست؟ رابطه میان گذشته بسان واقعیت و اسناد تاریخی و روایت‌ها از آن چگونه حقیقت‌نماست؟ آیا تاریخ‌نگاری می‌تواند بی‌طرفانه و عینی باشد؟ چگونه می‌توان درستی یک تاریخ‌نگاری را ارزیابی کرد؟

ج) می‌توان به شیوه فلسفی و متافیزیکی از فرآیند تاریخ پرسید: معنای تاریخ چیست؟ آیا تاریخ غایتی دارد؟ چرا روند آن به شیوه‌ای است که می‌بینیم؟ آیا تاریخ مجموعه‌ای از رویدادهای جدا و بیگانه است یا طوماری است که پی‌آیندی رخدادهای تکراری را به نمایش می‌گذارد؟

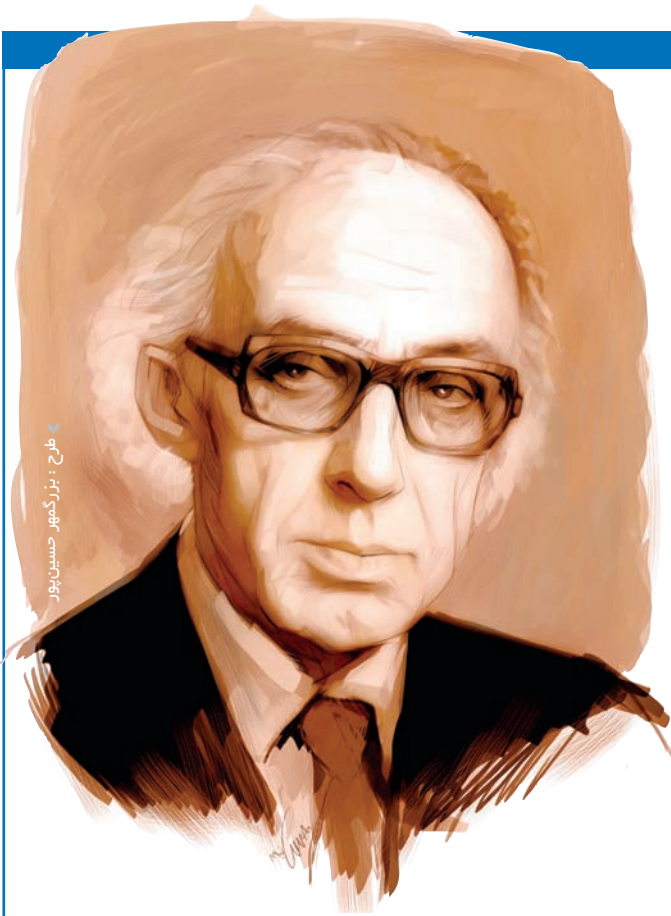
با نظر در این مجموعه پرسش‌ها این مقدار یقین می‌شود که کار تاریخ‌نگار تنها کنار هم چیدن «حقایق درباره واقعیت‌ها» نیست بلکه همواره پیش‌فرض‌ها و پیشداوری‌هایی برای گزینش، اولویت‌دهی و آرایش آنچه «به راستی» مهم است و نیز نظریه‌ها و باورهای درباره شیوه‌های پیونددهی فرایندها و رویدادها دست در کارند. چنین است که کسانی چون هگل و مارکس به بررسی فیلسوفانه تاریخ و تاریخ‌نگاری بهای بسیار داده‌اند و گاه آنچنان که در فلسفه تاریخ هگل آمده است، آزادی از بند گذشته و رهایی نهایی را کارکرد و وظیفه تاریخ دانسته‌اند و آنگاه به پیش‌بینی‌های درستی درباره تمامی تاریخ بسان یک کل دست بردارند. ناقدان هگل به درستی برآوردند که نظریه تاریخ بسان یک کل و آنگاه تبیین و پیش‌بینی آینده بر این اساس، کار سزاواری نیست. نه می‌توان به ساختار نهایی برای تاریخ باور کرد و نه می‌توان از جبر و ضرورتی برخاسته از آن ساختار دم زد. پس بهتر این است که به در میسان آوردن توصیف‌ها و تبیین‌های زمانه و زمینه‌مند (Local) و نه جهانشمول (Universal) بسنده کنیم و نگاه ذات‌گرا و ساختاری و تاریخ و تاریخ‌نگاری را رها کنیم. برابر تفسیر لنینی و ارتدکس از مارکس، تاریخ به جبر و ضرورت رو به مقصدی که همانا پیروزی طبقه کارگر است روان است. اما چنان که می‌دانیم این تفسیر ذات‌گرا از تاریخ با آموزه‌های مارکس سخت ناسازگار است. برای مارکس آدمیان خود تاریخ و جامعه خویش را برمی‌سازند گرچه نه آنگونه که می‌خواسته‌اند و نه در زمینه‌ای که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در شرایطی که از گذشته به ایشان به ارث رسیده است. معنای این سخن اما این نیست که آدمیان در زنجیر جبر ساختاری و ذاتی تاریخ گرفتارند.

برخی تاریخ‌نگاران جدید در ایران (همچون محمد توفلی طرقتی و تورج اتابکی) از نوعی تجدد بومی سخن می‌گویند و منتقد دیدگاه شرق شناسانی هستند که نگاهی سراسر انتقادی به تاریخ پیش از تجدد

در ایران داشته‌اند. آنها ترویج این نگاه از سوی شرق شناسان و برخی تاریخ‌نگاران که در ذیل تفکر اروپایی قرار دارند را نوعی زمینه‌سازی برای استعمار و وارد کردن تجدد غربی می‌خوانند. تورج اتابکی می‌نویسد: «با قبول اینکه مدرنیته محصول تلاش اروپائیان است و وظیفه جدید تاریخ‌نگاری این شد که تاریخ ماقبل مدرن خاورمیانه و آسیای مرکزی را به عنوان یک دوره تاریک زوال و جهل تصویر کند. چنین درک جدیدی از گذشته نه تنها با ادعای استعمار برای متمدن و متجدد کردن شرق همخوانی داشت، بلکه با مورخان ملی‌گرای بومی نیز که با نهضت طرفداری تجددآمیز پیوسته بودند نیز کاملاً هماهنگ بود». این نگاه در تاریخ‌نگاری ایرانی چه نسبتی با آن چیزی دارد که شما در کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» تحت عنوان «شرق شناسی وارونه» از آن یاد کرده بودید؟ اگر این دو نگاه در دو راستای متفاوت قرار دارند چگونه می‌توان مانع از درافتادن اولی به دومی شد؟

در چند دهه گذشته مکتب‌های نوینی در قلمرو تاریخ‌نگاری پرورش یافته‌اند که بسیاری پیش‌فرض‌های تاریخ‌نگاران گذشته را به چالش گرفته‌اند. یکی از این مکتب‌ها «پژوهش‌های فرویدستان» (Subaltern Studies) نام گرفته است. تأکید بیرون این شیوه بر ابیختی به خموشان تاریخ است. کسانی چون دپیش چاکرابارتی (Dipesh Chakrabarty) نویسنده توانای کتاب «محلی کردن اروپا» (Provincializing Europe) برآوردند که می‌باید مفهوم و ابزار نظری‌ای مانند ترقی، تجدد، دموکراسی، سیاست و فرهنگ را از محدودیت‌های برخاسته از بستر اروپامحور آنها پاکسازی کنیم تا بتوانیم به درک درخوری از واقعیت‌های جهان سوم و شیوه نگاه و زندگی فرویدستان آن راهی بجوییم. نزد این تاریخ‌نگاران دلیل ناکامی تاریخی کشورهای شرقی یا جهان سومی آن نیست که کاهانه در سرفراز تاریخی خود با تجدد غربی حاضر نشدند! این تاریخ‌نگاران به جای یک تجدد از تجددها (multiple modernities) سخن می‌گویند و برآوردند که در بهترین تعبیر اندیشه غربی چیزی لازم اما نه کافی برای فهمیدن رویدادها و رفتار سیاسی و تاریخی

باید هوشیار بود که رهیدن از نگاه شرق شناسانه به دام «شرق شناسی وارونه» نیز گرفتار نشد. البته هدف «پژوهش‌های فرویدستان» نه گونه‌ای انتقام‌گیری و رد یکپارچه اندیشه‌های غربی، که گشودن آفق‌های تازه و تعالی اندیشه غربی به یاری نگاه‌های بومی است



طرح: بزرگمهر حسین‌پور

عصر معماری فکر در ایران به سر آمده است

تاریخ‌نگاری اندیشه در ایران در گفت‌وگو با فرزین وحدت

سرگه بارسقیان



از دل نقدهایی که بر سنت تاریخ‌نگاری پیشین شد، تاریخ‌نگاری علمی سسر بر آورد که یکی از شاخه‌های آن تاریخ اندیشه در ایران است و از سرآمدناتن فریدون آدمیت که پس از احمد کسروی به تحلیل اندیشه‌های انقلاب مشروطه پرداخت. او انگیزه اصلی خود در کاوش تاریخ افکار جدید ایران را دو امر می‌داند: فقدان تحقیق علمی در تاریخ‌نگاری اندیشه در نوشته‌های تاریخی مربوط به مشروطیت (اعم از فارسی و فرنگی) که در ریشه‌های فکری آن جنبش غور کرده باشند و دوم تجربه جامعه‌های مختلف شرقی در چگونگی اخذ تمدن غربی به

ویژه اقتباس بنیادهای مدنی آن. (فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی) نقدها و نظرهای فراوانی درباره تاریخ‌نگاری اندیشه در ایران مطرح شده و مورخین گاه با اشاره به اسلوب کاری آدمیت و گاه با پرداختن به دیگر شاخه‌های تاریخ‌نگاری علمی آن را تحلیل کرده‌اند. به باور دکتر فرزین وحدت، استاد رشته جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های تافتن، هاروارد و بیل که این روزها در کالج «واسار» (Vassar) در آمریکا به پژوهش در رشته مطالعات آسیایی مشغول است، کار مهم آدمیت به جز پایه‌گذاری شیوه جدید تحقیق و تاریخ‌نگاری در ایران این بود که افکار مهم و متفکران تاثیرگذار پس از دوره بیداری و مشروطه در قرن نوزدهم و حتی قرن بیستم را برای ایرانیان تبیین کرده است و نسل امروز ما به راحتی می‌تواند از این اندیشه‌ها با خبر شود. نویسنده «روایری فکری ایران با مدرنیته» در پاسخ به پرسش‌های ارسال شده «بهرنامه» درباره تاریخ‌نگاری اندیشه، به جدالی که مورخین با آدمیت بر سر ارزش‌گذاری و داوری مورخ دارند، وارد شده و پرداختن پژوهشگران به داوری‌ها را گریزناپذیر می‌داند اما آنها را از رواج دوباره ایدئولوژی بر حذر می‌دارد.

کشورهای غیر غربی است: نابرابری دانش تاریخی، تاریخ‌نگار جهان سومی را وادار به بازگشت به دانش غربی و برگزیدن آن بسنان نقطه مرجع ساخته است. در حالی که عکس این روند چندان دیده نمی‌شود. به باور من بسیاری نقدهای این مکتب بر تاریخ‌نگاران غربی و شرق‌شناسان بیجا و پذیرفتنی است. به چند مثال در این باره بسنده می‌کنم. تاریخ‌نگاران غربی بسیار کوشیده‌اند که دولت-ملت (Nation-State) را بسنان اساسی‌ترین مفهوم در نگارش تاریخ سیاسی به کار برند تا آنجا که هنری کیسینجر به نمایندگی چنین تفکری تاریخ را حافظه دولت‌ها می‌خواند. اما هنگامی که به تاریخ ایران نظر می‌کنیم به قول آقای علی میرفطروس در کتاب «ملاحظات در تاریخ ایران»، آن را تاریخ ایل‌ها و نه تاریخ آل‌ها می‌یابیم. نیز هنگامی که به دیدگاه شرق‌شناسان نظر می‌افکنیم، باید از خطای نافرجام آنان در تاریخ‌نگاری «اسلام» و جامعه‌های «اسلامی» یاد کنیم، که برابر آن گویی تنها یک جامعه یکدست «اسلامی» و نه جامعه‌های گوناگون فرهنگی نژادی و سنتی، تمدن «اسلامی» را بسنان یک کل یکپارچه شکل داده است. هم‌اکنون و به سبب طبیعت سیال و دگرگونی پذیر تاریخ، تاریخ‌نگاری پساروشنگری اروپایی که به نقش دین و باورهای مذهبی بهای چندانی نمی‌داد با انتقادهای فراوانی روبه‌روست. نیم‌نگاهی به نوشته‌های فرهنگی، ادبی و سیاسی جامعه‌های جهان سومی مانند ایران آشکار می‌کند که صدای اندیشمندان بومی و شیوه نگاه ایشان به تاریخ و سیاست در گبرودار تاریخ‌نگاری‌های اروپامحور، پساروشنگری و شرق‌شناسانه پنهان مانده است. برای نمونه چندی پیش که به همراه یکی از دوستانم به بازخوانی سعدی و شیوه نگاه وی به سیاست پرداخته بودم این نکته را برای چندمین بار به یاد خویش آوردم که چگونه متفکر ایرانی سبصد سال پیش از ماکیاوولی چنین حکیمانه درباره چپستی سیاست و چندوچون‌کشورداری سخن گفته است. آری نمی‌بایست تنها به قطب‌نمای تجدد اروپایی برای هدایت جامعه‌های شرق بسنده کرد و نیز باید هوشیار بود که از دیگر سو با رهیدن از چنین نگاه شرق‌شناسانه و تجدد اروپایی محور، به دام «شرق‌شناسی وارونه» نیز گرفتار نشد. حقیقت این است که این تنها شرق‌شناسان نیستند که جامعه‌های شرقی را پای بسته زنجیر سنت می‌دانند. بلکه بسیاری مسلمانان نیز خود برآند که باورهای دینی و اجتماعی سیاسی ایشان در طول سده‌ها تفاوتی نکرده و نمی‌بایست بکنند. به هر روی هدف «پژوهش‌های فرودستان» نه گوناگونی انتقام‌گیری و رد یکپارچه اندیشه‌های غربی، که گشودن افق‌های تازه و فراهم ساختن اسباب رشد و تعالی اندیشه غربی به یاری نگاه‌های بومی و محلی‌گرا است.

فریدون آدمیت نقطه عطف تاریخ‌نگاری جدید اندیشه در ایران بوده است. امروز که به تجربه آدمیت نگاه می‌کنید چه نقصان‌ها یا ایرادهایی را در مبانی تاریخ‌نگاری او می‌بینید؟ آنچه‌که توجراتابکی نیز در مقاله‌ای متذکر شده است فریدون آدمیت حین نوشتن در مورد تاریخ ایران به سادگی اروپا را مرجع خود می‌شمارد و می‌نویسد: «تعداد بسیار کمی از مورخان ما با جامعه‌شناسی و فلسفه آشنایی دارند. در کارهایشان هیچ ارعاجی به اندیشه‌های افلاطون در مورد علت سقوط دولت هخامنشی یا تحلیل‌های هگل در مورد ماهیت تاریخ ایران یا نوشته‌های مولر نویسنده تاریخ آزادی در جهان باستان دیده نمی‌شود». توجراتابکی معتقد است که فریدون آدمیت اگر چه اغلب انتقاد صریح خود از تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه را مطرح می‌کند، اما او نیز حین نوشتن در مورد تاریخ ایران اسیر نگاه اروپا محور در روایت تجدد ایرانی باقی می‌ماند. از این حیث آیا شما «تاریخ‌نگاری فکر» نزد آدمیت را قابل نقد می‌دانید؟

فریدون آدمیت به راستی بازنمای نقطه چرخش در تاریخ‌نگاری نوین اندیشه در ایران است. وی دکترای خویش در رشته تاریخ را در سال ۱۹۴۹، که پیش از این آن را عصر طلایی تاریخ‌نگاری اندیشه نامیدیم، و از مدرسه اقتصاد و علم سیاست دانشگاه لندن دریافت کرده است. در گروه تاریخ‌نگاران پرورده این عصر، آنها که به پژوهش‌های تاریخ‌نگارانه درباره خاورمیانه پرداخته‌اند (یعنی کسانی چون فریدون آدمیت، آلبرت حورانی، فیاض سلیق (Fayez sayegh) و یا استادان من شریف مردین (Serif Merdin) و هشام شرابی (Hisham Sharabi) بر این باور بوده‌اند که بذریده‌های غربی‌ای چون لیبرالیسم، مارکسیسم و ناسیونالیسم را تنی چند از نخبان فکری اروپایی به خاورمیانه آورده‌اند و آنگاه این ایده‌ها مجال رشد و نمو در خاک تازه یافته‌اند. اکنون ما، نگاه و نظر نافذانه‌تر بر آن است که گرچه ایده‌های اروپایی به سرزمین‌های شرقی و خاورمیانه راه یافته‌اند اما در هر کجا که رفته‌اند رنگ و بوی جامعه‌های مقصد را به خویش گرفته‌اند. به دیگر سخن مردمان خاورمیانه آن ایده‌ها را بومی سرزمین خویش خواسته و ساخته‌اند و بر نیروی (یا به تلفیقی از) این اندیشه‌ها و فرهنگ بومی خویش دست یافته‌اند و یا اگر چنین کاری صورت پذیر نمی‌نموده است، از روی آوری مردمان‌شان به این اندیشه‌ها کاسته‌اند.

پس از فریدون آدمیت، اصلی‌ترین پژوهش‌ها در تاریخ‌نگاری فکر در ایران را کدام پژوهش‌های تاریخی می‌دانید؟

من به سهم خود به تکاپوی فکری کسانی چون هما ناطق، سید جواد طباطبایی، آرامش دوستدار، افسانه نجم‌آبادی، توجراتابکی، محمد توکلی طرقي، ماشالله آجودانی، هوشنگ اتحاد و دیگران به چشم تحسین و تشکر می‌نگرم. بی‌شک می‌توان و می‌باید نوشته‌های این پژوهشگران را به چشم نقادی خواند و آن نقدها را نیز در میان آورد. ما در دورانی نمی‌زییم که شاید می‌شد در آن یک تاریخ‌نگار یگانه نوشته شده به دست امربرد یا ابرزی را برای همگان پذیرفتنی دید و خواست. امروزه هر کس در قلمرو کارشناسی خود سهمی می‌پردازد تا تاریخ‌نگاری اندیشه در میان ما ایرانیان به کمال شایسته خود برسد.

در حوزه تاریخ‌نگاری فکر در ایران جای چه پژوهش‌های علمی و تاریخ‌نگارانه‌ای را خالی می‌بینید؟
به نظر من، اکنون بیش از هر شیوه دیگر، به تاریخ‌نگاری تطبیقی با کشورهای هم‌مرز خود نیازمندیم. نبود تکاپوها و جست‌وجوهای شایان در این باره ایرانیان کنونی را به باورمندی به ایده یگانه بودن و بی‌همتایی (exceptionalism) ایران در مسیر خویش به سوی گشایش و دموکراسی، رهنمون کرده است و راه درس آموزی، از همراهانمان را در این مسیر پیچ و خم بسته است. دومین نیاز، به نظر من، بها دادن هر چه بیشتر به تاریخ شفاهی دوران معاصر است >