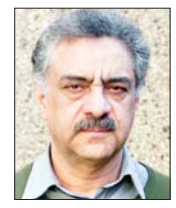
ابراهیم توفیق در کنفرانس «جامعه‌شناسی تاریخی ایران: بررسی و نقد آثار همایون کاتوزیان»

تأملی در شرایط امکان نظریه «استبداد تاریخی»



در کتاب اقتصاد سیاسی ایران کاتوزیان با اشاره به سه لحظه مهم تاریخی یعنی انقلاب مشروطه و شکل‌گیری رژیم پهلوی، نهضت ملی و کودتای ۲۸ مرداد و ناممکن‌شدن کابینه اصلاحی امینی و شبه‌کودتای دربار می‌گوید من منطق این تحلیل‌ها را منطق امکان‌مندی می‌نامم. یعنی در نگاه کاتوزیان ما دچار نوعی جبرگرایی نیستیم، بلکه شاهدیم چگونه یک امکان بر امکان‌های دیگر غلبه می‌کند. این نگاه عمیقا خطی و تطبیقی است و در یک پرش تاریخی ایران را براساس مقایسه با تاریخ غرب توضیح می‌دهد و سنخ‌هایی آرمانی می‌سازد که ربط زیادی به توضیح واقعیت ندارد. آنگاه این امکان را به وجود می‌آورد که بگوید در برابر تاریخ غرب ما غیاب‌نگاری می‌کنیم و تاریخ بلندی از سکون داریم.

هدف این گفتار نه بررسی محتوایی نظریه «استبداد تاریخی» کاتوزیان، بلکه بررسی شرایط امکان تاریخی آن است. فضای سخن کاتوزیان ژانری است که در دهه ۱۳۴۰ شکل می‌گیرد که می‌توان آن را «جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی» نامید. این ژانر پیامد بازخوانی و بازآرایی عقلایی-جامعه‌شناختی پرسش علل عقب‌ماندگی ماست. تاریخ‌نگاری مدرن اندیشه‌محور فریدون آدمیت از سویی و جامعه‌شناسی تاریخی-ساختارگرای خنجی، اشرف و پس از آنها کاتوزیان و آبراهامیان نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری و تثبیت این ژانر داشته‌اند. جان‌مایه این ژانر روایتی است از تاریخ ایران که خود نتیجه بازخوانی و بازآرایی عقلانی- جامعه‌شناختی پرسش «علل عقب‌ماندگی ما» است که تاریخ معاصر ما در پاسخ به آن رقم خورده است. بنا بر این روایت در لحظه مواجهه با غرب مدرن در میان گروهی از نخبگان، گذشته تاریخی ما به‌عنوان علت عقب‌ماندگی اکنون، به مسئله تبدیل می‌شود. این گذشته یا در کلیتش یا از مقطعی به بعد مثل پس از حمله اعراب و قبایل ترک و به‌ویژه مغول، ذیل منطق سکون خوانده می‌شود. این روایت سه ویژگی تعیین‌کننده دارد؛ اولا تصوری از تداوم تاریخی ایران به وجود می‌آورد. یعنی ایران یا ایران‌های تاریخی را به پیش‌تاریخ ایران معاصر یا جغرافیای سیاسی دولت-ملت تبدیل می‌کند. دوم اینکه براساس این تداوم تاریخی یک دوره‌بندی بلند را ممکن می‌کند که مبنایش گسست معرفت‌شناختی نخبگان است. آگاهی نخبگان به علل تاریخی عقب‌ماندگی، تاریخ ایران را به دو دوره پیش و پس از این آگاهی و دوره معاصر را به دوران گذار از سنت ساکن به مدرنیته پویا تبدیل می‌کند. ویژگی سوم، کوشش این نخبگان در گذار به مدرنیته همواره در مواجهه با نیروی به‌جامانده از سکون تاریخی بی‌ثمر مانده است/ می‌ماند.

ژانر جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی نتیجه امکانی هم‌نشینی دگردیسی‌هایی است در حوزه‌های سیاسی-اجتماعی و در حوزه نظام دانش تاریخی اجتماعی در دو سطح ملی و بین‌المللی. مشخصه اول این ژانر نتیجه چرخشی است که از تاریخ‌نگاری «سنتی» به «جامعه‌شناسی تاریخ» (آدمیت) اتفاق می‌افتد. تاریخ دیگر تاریخ وقایع‌نگارانه شاهان نیست، بلکه نظری-مفهومی و جامعه‌شناختی است، اگرچه همچون تاریخ‌نگاری ماقبلش امپریستی و مدعی بازنمایی واقعیت است. ابتدا باید به فضایی پرداخت که این چرخش را ممکن می‌کند. این دگردیسی هم‌زمان و همسوست با تحولات نظام دانش تاریخی- اجتماعی در سطح بین‌المللی. دگردیسی در نظام دانش بین‌المللی و ملی خود پیامد تحولات بنیادین نظام بین‌المللی و فرم ادغام دولت-ملت‌ها در آن است.

پایان جنگ جهانی دوم مترادف است از یک‌سو با شکل‌گیری نظام دوقطبی، رقابت بلوک سرمایه‌داری به سرکردگی آمریکا و بلوک سوسیالیستی به سرکردگی شوروی و از دیگر سو با رهایی کشورهایی که بعدا جهان سوم نامیده می‌شوند، از قید استعمار و شکل‌گیری دولت-ملت‌های جدید. نحوه ادغام و آینده این دولت‌های جدید به یک مسئله مرکزی در رقابت میان بلوک‌ها تبدیل می‌شود. ما باازاهای نظری این رقابت نظریه مدرنیزاسیون از یک‌سو و نظریه راه رشد غیرسرمایه‌داری به مثابه مرحله گذار به سوسیالیسم از دیگر سوست. در سطح ملی این وضعیت جدید هم‌زمان است با خلع قدرت و تبعید رضاشاه، سربرآوردن دوباره آن کثرت اجتماعی که خود را در انقلاب مشروطه نشان داده بود و ذیل دیکتاتوری رضاشاه به محاق رفته بود، شکل‌گیری جنبش‌های حق‌طلبانه کارگران و زحمتکشان، زنان و اقلیت‌های قومی که همگی به میانجی حزب توده به‌ویژه در نیمه اول دهه ۲۰ به یک نیروی مهم اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شوند و بالاخره جنبش استقلال‌طلبی ملی در شکل ملی‌شدن صنعت نفت. برآمدهای بازه ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ مسئله اجتماعی را به یک مسئله تعیین‌کننده تبدیل می‌کند، عدم کفایت مدرنیزاسیون سیاسی یا همان دولت-ملت‌سازی آغازین را برای حفظ انسجام ملی نشان می‌دهد و گذار به مدرنیزاسیون اجتماعی-اقتصادی بر مبنای برقراری توازن و عدالت اجتماعی را به یک ضرورت گریزناپذیر تبدیل می‌کند. دیگر صرف حفظ مرزهای ملی و برقراری امنیت داخلی برای حفظ انسجام اجتماعی کفایت نمی‌کند، بلکه سازوکارهایی ضروری می‌شود که دخالت مؤثر در روابط اجتماعی-اقتصادی به منظور تعمیق مدرنیزاسیون را ممکن می‌کند.

بر این پس‌زمینه است که شکل‌گیری نهادهای دولتی توسعه‌ای مثل سازمان برنامه و بودجه ممکن می‌شود. شکل‌گیری و گسترش چنین نهادهایی در دهه ۳۰ است که دولت اصلاحات اجتماعی-اقتصادی امینی را در آغاز دهه ۴۰ ممکن می‌کند. دولت امینی را می‌توان نوعی دیکتاتوری توسعه سرمایه‌دارانه و شکل خاص تحقق نظریه مدرنیزاسیون ارزیابی کرد. اگرچه عمر کوتاهی دارد و به‌زودی از طرف شاه- دربار مصادره می‌شود و صورتی شاهانه به خود می‌گیرد. به موازات و متناظر با این فرایند ما شاهد دگردیسی نظام دانش هستیم. اگر در مقطع تأسیس دولت- ملت دانش‌هایی مثل تاریخ و زبان‌شناسی، در کنار جغرافیا، مواد لازم برای این تأسیس را مهیا می‌کنند، دخالت عمقی و مؤثر در جامعه شکل‌گیری و گسترش علوم اجتماعی را ضروری می‌کند. بیهوده نیست که مؤسسه تحقیقات اجتماعی در انتهای دهه ۳۰ شکل می‌گیرد و در اوایل دهه ۵۰ دانشکده علوم اجتماعی از دانشکده ادبیات مستقل می‌شود. تا آنجا که من می‌دانم ما جز تاریخچه‌هایی درباره مؤسسه تحقیقات اجتماعی نداریم و متون تولیدشده موضوع تحلیل محتوایی و تاریخی قرار نگرفته‌اند. درنتیجه ما هنوز نمی‌توانیم درباره تأثیر متقابل تولیدات مؤسسه و متونی که من ذیل ژانر جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی دسته‌بندی کردم تحلیلی ارائه بدهیم. اما یک تفاوت عمده میان این دو دسته از متون وجود دارد. برخلاف پژوهش‌های مؤسسه که عموما از طرف نهادهای دولتی مثل سازمان برنامه و بودجه سفارش داده می‌شدند و معطوف به مسائل روز و در سطح جامعه‌شناسی خرد هستند، متون جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی پژوهش‌هایی‌اند در سطح کلان که دوره‌های بلند تاریخی را بررسی می‌کنند. مشخصه دوم این متون همین کلان و بلنددامنه‌بودن است. این ویژگی را هم در متون تحلیلگران آمریکایی می‌توان دید مثل جیمز بیل یا لئونارد بیندر که در سنت نظریه مدرنیزاسیون قلم زده‌اند، هم در ترجمه و تألیف‌هایی که در سنت مارکسیسم ارتدکس شوروی نوشته شده‌اند و هم در آثاری که عباس ولی ذیل رویکرد آسیایی طبقه‌بندی می‌کنند مثل آثار اشرف و کاتوزیان. البته این متون به‌شدت هم متأثر از آثار سنت نظریه مدرنیزاسیون‌اند و هم متأثر از سنت شوروی، چه از منظر همسویی با گروه اول و چه از منظر مرزبندی با گروه دوم. اگر تمرکز را روی این آثار بگذاریم با یک مشخصه سوم روبه‌رو می‌شویم، یعنی تمرکز ویژه‌ای که آنها روی تنظیمات (اصلاح‌طلبی دیوانسالاران) و جنبش و انقلاب مشروطه دارند به‌عنوان لحظه‌ای که یا از ظرفیت رفع سکون و عقب‌ماندگی برخوردار است یا لااقل آن را به مسئله تبدیل می‌کند. برای اینکه در فضای جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی تنفس می‌کنیم این تمرکز و خوانش این دوره به‌عنوان نقطه عطفی که گذشته ایران تاریخی با دوره معاصر برقرار می‌کند به یک بداهت تبدیل شده است. اما این دوره‌بندی تاریخی در زمان شکل‌گیری‌اش یک بدعت تاریخ‌نگارانه-جامعه‌شناختی است. درواقع همین تمرکز و دوره‌بندی ناشی از آن نقطه اتصال تاریخ‌نگاری فکرمحور آدمیت و تاریخ‌نگاری ساختارگرای اشرف و کاتوزیان است و یک چشم‌انداز و فضای سخن نخبه‌گرایانه را ممکن می‌کند که من به‌عنوان ژانر جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی نام‌گذاری می‌کنم.

شرایط امکان این بدعت تاریخ‌نگارانه چیست؟ برای پاسخ باید هم به تحولات سیاسی-اجتماعی و ایدئولوژیک و هم به امکاناتی که نظام دانش تاریخی-اجتماعی در اختیار می‌گذارد توجه کنیم. مختصات دهه ۴۰ عبارت‌اند از: شکست نهایی ایده «شاه باید سلطنت کند و نه حکومت» در پی‌آمد کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ علیه دولت ملی مصدق و شبه‌کودتا علیه کابینه امینی، حذف روزافزون نخبگان قاجاری از بدنه قدرت سیاسی، مصادره شاهانه اصلاحات و سیاست‌زدایی از بوروکراسی و تکنوکراسی دولتی، جدایی روزافزون رژیم پهلوی از پایه‌های محافظه‌کار اجتماعی‌اش در پی‌آمد مدرنیزاسیون اجتماعی-اقتصادی تکنوکراتیک و به‌غایت تمرکزگرا. بر این پس‌زمینه باز ارزیابی رژیم پهلوی و فرایند مدرنیزاسیون و از این رهگذر آن فرایند تاریخی که به شکل‌گیری رژیم پهلوی می‌انجامد، یعنی تنظیمات و مشروطه، در میان نخبگان سیاسی و فکری به یک مسئله عاجل تبدیل می‌شود. نسخه غرب‌ستیزانه در ایده «بازگشت به خویشتن» و «غرب‌زدگی» فرمول می‌شود. ژانر جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی در مرزبندی با این ارزیابی از یک‌سو و در پیرایش انقلاب مشروطه از سلطنت پهلوی به‌عنوان یک بیراهه و بازتولید استبداد دیرین از دیگرسو شکل می‌گیرد. در اینجاست که ایده شکست انقلاب مشروطه به معنای جدیدی شکل می‌گیرد. این ایده جدید نیست و در بازه پس از ناکامی رژیم مشروطه تا به‌قدرت‌رسیدن رضاخان / رضاشاه به وجود می‌آید، اما به معنایی کاملا متفاوت. هم‌عصران، برخلاف پسینیان، در رضاخان / رضاشاه دیکتاتور منورالفکری را تشخیص می‌دهند که قادر به اجرای اهدافی است که رژیم مشروطه در تحقق‌شان ناکام شده بود. در تاریخ‌نگاری نخبه‌گرا و فکرمحور آدمیت، انقلاب مشروطه در منطق فلسفه روشنگری بازآرایی می‌شود که نتیجه کنش آگاهانه مردان بزرگ عمل مثل امیرکبیر و سپهسالار و مردان فکر مثل آقاخان کرمانی، آخوندزاده، طالبوف و دیگران است، ولی این انقلاب در اثر خراب‌کاری «غوغائیان» ناکام می‌ماند و به‌این‌ترتیب امکان‌پذیر می‌کند تا مشروطه را پهلوی‌زایی کنیم. قرابت ایده غوغائیان و تز کاتوزیان مبنی بر چرخه معیوب استبداد-شورش-استبداد کاملا مشهود است. در همسویی با آدمیت، در تاریخ‌نگاری ساختارگرا رژیم پهلوی با وام‌گیری از نظریه‌های نئوپاتریمونیالیسم یا استبداد شرقی مارکس-ویتفوگل به مثابه بازتولید سنت دیرین پاتریمونیالیسم و استبداد تاریخی تحلیل می‌شود.

عکس: امیر جدیدی، شرق

گروه اندیشه: در سال ۱۳۳۹ همایون کاتوزیان از اعضای شاخص «جامعه سوسیالیست‌های ایرانی» بود؛ اولین سازمان سیاسی بعد از کودتا که اعضای باقی‌مانده نیروی سوم به رهبری خلیل ملکی در خارج از کشور تشکیل داده بودند. آن زمان کاتوزیان در انگلستان دانشجو بود و به همراه برخی دیگر از جامعه سوسیالیست‌ها مثل حمید عنایت، از اعضای اولیه و مؤسس «کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی» بود که البته خیلی زود از آن جدا شدند، چراکه «از روند رادیکالیزه‌شدن کنفدراسیون و تبدیل آن به یک تشکل دانشجویی سیاسی گلایه داشتند» این گرایش «اصلاح‌طلبانه» که خود را در حمایت نیروی سوم و خلیل ملکی از برنامه «انقلاب سفید» هم نشان داد تا امروز همراه کاتوزیان باقی مانده و او را به پراراجع‌ترین نظریه‌پرداز در بین اصلاح‌طلبان امروزی تبدیل کرده است. با این اوصاف ابراهیم توفیق، خلیل ملکی را شخصی ارزشمند می‌داند که می‌توان آینه او را در مقابل اصلاح‌طلبان امروزی گرفت تا دریابند ربطی به او ندارند، چراکه دست‌کم در آن زمان نیروی سوم - جدا از التقاط نظری «سوسیالیسم ایرانی» و بومی‌گرا و موج ضد«غرب‌زدگی» که با کمک روشنفکران مذهبی تسهیل‌کننده قدرت‌گیری جریان اسلام‌گرا در انقلاب‌اسلامی شد- در زمینه اقتصادی نیرویی سوسیال‌دموکرات محسوب می‌شد و نه مانند اصلاح‌طلبان امروز طرفدار بازار آزاد. «کنفرانس جامعه‌شناسی تاریخی ایران: بررسی و نقد آثار همایون کاتوزیان» در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس محل نقد و جدل موافقان و مخالفان او بود. کنفرانسی منظم و فشرده با ارائه حدود ۲۰ مقاله و سخنرانی در دو نوبت صبح و بعدازظهر. پس از سخنان دبیر علمی همایش دکتر علی ساعی، همایون کاتوزیان به قرائت متنی در توضیح رئوس نظریه خود پرداخت. پانل اول اقتصاد، سیاست و دولت در نظریات همایون کاتوزیان بود. پانل دوم جامعه‌شناسی تاریخی کاتوزیان و پانل سوم امکان‌های نظریه کاتوزیان. از آنجا که صحبت‌های کاتوزیان به‌تفصیل در خبرگزاری‌ها و مطبوعات آمده است، آنچه در ادامه می‌آید سخنرانی انتقادی ابراهیم توفیق، هاشم آقاجری و غلامرضا کاشی در این کنفرانس است.

محمدجواد غلامرضاکاشی:

امکان‌های نظریه تاریخی همایون کاتوزیان

همایون کاتوزیان، از معدود شخصیت‌های علمی است که تصویر و الگویی برای فهم خودِ تاریخی ما عرضه کرده است. این تصویر هم در سطح داخلی و هم در سطح بین‌المللی، یکی از الگوهای شایع فهم از حیات تاریخی ایرانیان است. این الگو دو رقیب در ایران دارد. اول الگویی که مارکسیست‌ها عرضه کردند و بنابر آن، ایرانیان در حال حرکت از نظام فئودالی به بورژوازی و از آنجا به سمت انقلاب سوسیالیستی‌اند. دوم الگویی که مدرنیست‌ها عرضه کرده‌اند و بنابر آن، ایرانیان دوره گذار از سنت به مدرن را از سر می‌گذرانند. این هر دو الگوی رقیب مبتنی بر یک تصویر پیشینی از حرکت ضروری تاریخی است. آنها ایران را تابع یک ضرورت بیرونی ساخته‌اند. کاتوزیان از جانب منتقدانش متهم به آن است که الگوهای استبداد شرقی، نظریه ویتفوگل یا منظر شرق‌شناسانه را به نحو پیشینی به کار بسته است و ایران را تابع این الگوهای بیرونی ساخته است. به‌فرض صدق این اتهامات، کاتوزیان با تولید یک منظرگاه دوری از تحولات ایرانی، امکانی بدیل برای خروج از منظرهای تک‌خطی تحولات تاریخی ایران است. این امکان بدیل می‌تواند ما را از ثقل دستگاه‌های فهم ایدئولوژیک تاریخ ایرانیان برهاند. شاید کاتوزیان تنها فرصت برای نگریستن به تاریخ ایرانیان، فارغ از ضرورت حرکت تکاملی از جایی به جایی ارتقایافته‌تر است.

رویکردهای مدرنیستی و چپ، با اتکا به محوریت زمان در تحلیل حیات تاریخی ایرانیان، مکان‌مندی حیات جمعی و سیاسی را از دست می‌دهند. کاتوزیان، با حاشیه‌رانی محوریت زمان، مکان‌مندی را به خدمت می‌گیرد. بنابراین اگرچه ساختار پیشینی تحلیل تاریخی کاتوزیان از منطق درون‌بنیاد حیات فرهنگی و سیاسی ما نشئت نگرفته، اما فرصتی برای چنین سنخی از تحلیل فراهم می‌کند. به نظرم با رویکردی انتقادی به منظرگاه تاریخی کاتوزیان، می‌توان از پایگاه نظری او، امکانی برای فهم درون بنیاد حیات تاریخی ایرانیان ساخت.

کاستی مهم نظریه کاتوزیان، فهم فلسفی او از سرشت حیات اجتماعی است. در تحلیل تاریخی کاتوزیان، اثری از نقش زبان، فرهنگ و متغیرهای معنایی نیست. کاتوزیان درکی تماماً عینی از حیات اجتماعی دارد. او به طور مستقل وارد بحث فلسفی از چیستی حیات اجتماعی نشده است، اما می‌توان از متون ایشان این فهم را استخراج کرد که جامعه چیزی جز ارتباطات جمعی جهت تأمین سازوکارهای مادی معاش و تداوم و بقای فیزیکی نیست. تحلیل کاتوزیان از مشخصات اقلیمی جامعه ایرانی و کمبود آب، بنیادی است که براساس آن، فقدان طبقات اجتماعی، قدرت بی‌بدیل دولت، فقدان آریستوکراسی زمین‌دار و طبقات فئودالی و فقدان نظام اجتماعی از نوع بورژوازی و نظام اقتصاد سرمایه‌داری، توضیح داده می‌شود. حاکمیت استبداد و نظریه جامعه کلنگی براساس همین فهم عینی از حیات اجتماعی ساخته می‌شود. نظر نگارنده بر آن است که با همراه‌کردن روایت کاتوزیان با فهمی بیناذهنی از حیات اجتماعی می‌توان به نظریه کاتوزیان در فهم جامعه ایرانی غنای بیشتری بخشید. کاتوزیان علاوه بر اینکه یک نظریه‌پرداز تاریخی است، یک منتقد ادبی شناخته‌شده نیز هست. آثار متعدد او از بررسی اسطوره‌های ایران باستان گرفته تا آثار نویسندگان معاصر ایرانی، گواهی بر این مدعاست. اما نگارنده در آثار او، نسبتی میان کاتوزیان منتقد ادبی و کاتوزیان نظریه‌پرداز تاریخی نیافته است. این نکته ممکن است ناشی از عدم احاطه تام نگارنده بر تمام آثار این محقق ایرانی باشد. اما نگاه بیناذهنی به حیات اجتماعی می‌تواند نقطه تلاقی خوبی میان دو کاتوزیان برقرار کند و نگاه صرفا مادی کاتوزیان به تاریخ ایرانی را تعدیل کند. به‌عنوان نمونه اگر روایت جان سرل، یا برگر و لوکمان از سرشت امر اجتماعی را به رویکرد مادی و برون‌ذهنی کاتوزیان تزریق کنیم، به یک حفره در نظریات کاتوزیان پی خواهیم برد. در تحلیل‌های تاریخی کاتوزیان، فرهنگ، نظام باورها و در یک کلام نقش زبان در تکوین حیات اجتماعی غایب است. اگر بنابر روایت سرل یا برگر، زبان و سازه‌های فرهنگی را به منزله یک فکت و عینیت تاریخی محل توجه قرار دهیم، بر آنچه کاتوزیان می‌سازد می‌توان متغیرهای دیگری هم افزود و به یک فهم درون‌بنیاد از حیات تاریخی ایرانیان رسید. به گمانم، از میان متغیرهای فرهنگی، بیش از همه سپهر الهیاتی بر سامان حیات جمعی ایرانیان سیطره دارد. می‌توان با اضافه‌کردن متغیرهای الهیاتی چرخه دوری تحلیل کاتوزیان را غنای بیشتری بخشید. افزودن متغیر نظام‌های معنایی و الهیات به ساخت تحلیلی کاتوزیان، تنها آن را فربه‌تر نمی‌سازد بلکه امکانی برای توضیح تحولات تدریجی جامعه ایرانی نیز فراهم می‌کند. معنا به خلاف اقلیم ساحت مداخله و ظهور سوژه عامل تاریخی نیز هست. به این معنا، می‌توان با تزریق معنا و الهیات به ساختار تحلیلی کاتوزیان، بر تحلیل دوری و درون‌بنیاد او امکانی برای توضیح تحول نیز بنا کرد. الگویی از فهم تحول که به هیچ روی تابع الگوهای بیرونی روایت‌های مدرنیستی و چپ نیست.

اشاره

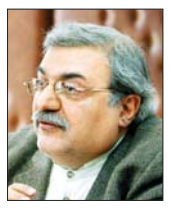
هاشم آقاجری:

اقبال سیاسی به کاتوزیان

در سال‌های اخیر اقبال به رهیافت کاتوزیان فراوان بوده است، اما به گمان من این اقبال‌ها پیش از آنکه حاکی از نوعی بداعت نظری و دستاوردهای علمی و آکادمیک باشد ناشی از نوعی کارکرد سیاسی است که این رهیافت در جامعه ما ایجاد کرد. با جنبش اصلاح‌طلبی در ایران و شکاف ملت و دولت و نتیجه‌گیری آن یعنی اصلاحات گام‌به‌گام دقیقا یک کارکرد سیاسی روز را برای نیروهای سیاسی اصلاح‌طلب فراهم کرد و حتی آن دسته از اهالی دانشگاه که گریزی هم به جریانات سیاسی داشتند نظریه آقای کاتوزیان را مورد توجه قرار دادند. نظریه کاتوزیان ذیل نظریه شیوه تولید آسیایی است. نظریه تولید آسیایی از نظر تئوریک به مارکس و نظریه جامعه آبی و هیدرولیکی ویتفوگل می‌رسد. بحثی که در کتاب پری اندرسون نیز درباره ویژگی‌های جوامع شرقی قابل مشاهده است، مثل نبود اشرافیت موروثی، شرایط اقلیمی خشک و دیگر ویژگی‌های جوامع شرقی در آثار هگل، آدام اسمیت، مونتسکیو، مارکس و ویتفوگل. این نگاه پیش از اینکه کاملا تئوریزه و در کار ویتفوگل برجسته شود سابقه‌ای باستانی دارد و حتی در آثار هردوت یونانی هم چنین مواردی درباره ایران باستان و همچنین در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی مثل تاورنیه و شاردن دیده می‌شود. نظریه تولید آسیایی که اساس کار کاتوزیان است مشکلاتی جدی دارد. اول؛ مشکل کلی که همه نظریات و روایت‌های کلان دارند؛ آن هم اینکه شاهد تقلیل‌گرایی در آنها هستیم یعنی بیش از آنکه برگرفته از واقعیت تاریخی باشد به‌نوعی فرافکنی یک تاریخ پیشینی به همه تاریخ با همه تحولات آن است. تاریخ ایران در این نظریه به تاریخی منحصرا زیستی و دوری تبدیل می‌شود، مثل شب و روز. در این شرایط تمام اتفاقات تاریخی ما از عصر صفوی گرفته تا مشروطه هیچ حرکت و تحول تاریخی را به ذهن متبادر نمی‌کند. تلقی غیرتاریخی فوق حتی باعث شده مباحث روان‌شناختی ایران هم با رویکرد غیرتاریخی عنوان شود. یعنی یک‌سری ویژگی‌ها به ایرانی‌ها نسبت داده شده و می‌شود که انگار ایرانیان از قدیم همان‌گونه بوده و هستند. جامعه‌شناسی کاتوزیان غیرتاریخی است. در نظریات با محور تاریخی باید به‌نوعی دوره‌های مختلف تاریخی شکل بگیرد. در آثار کاتوزیان اگر از بیگانه‌هراسی، دورویی، عدم کار جمعی و... در جامعه ایران صحبت می‌شود این ویژگی‌ها به‌نوعی تنها به صورت ژنتیک به ایرانیان نسبت داده شده است. نظریه استبداد ایرانی و جامعه کلنگی هم توصیفی ساده و ابتدایی از جامعه ایرانی دارد و چگونگی شکل‌گیری فرایندهای تاریخ ایران را توضیح نمی‌دهد. وجوه جامعه ایرانی در آن تنها به وجه سیاسی و تمام دوره‌های تاریخی به یک دوره تقلیل پیدا کرده است. وجه سیاسی باید به صورت جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد. اساسا انگار در این نظریه ساحت سیاسی ایران در خلأ و به دور از شیوه‌های تولید و اقتصاد است. جایی هم که ارتباطی برقرار شده تناقضاتی خودنمایی می‌کند. مشخص نیست وجه تفاوت حکومت‌ها کجاست و اصلا تحولات یک دوره مشخص تاریخی با دوره دیگر مشخص نمی‌شود. الگوی اروپایی در این نظریه و رد فئودالیسم اروپایی در ایران هم تنها وجه سلبی ماجراست و وجه ایجابی را کمتر می‌بینیم. کار کاتوزیان اروپامحوری وارونه است. همه انرژی در این نظریه صرف آن می‌شود که بگوییم ایران در همه دوران پیشامدرن فئودالی نبود. با همه تواضع باید بگوییم نظریه آقای کاتوزیان ناجامعه‌شناسی ناتاریخی است.

گفته‌ها

مشرقیان به‌پا خیزید



شهرام پازوکی در همایش هانری کربن: مسئله امروز ما مسئله اگزیستانسیالیسم نیست، مسئله امروز ما ایران است به‌خصوص در شرایط بحران فکری فعلی باید از این دریچه به کربن نگاه کنیم که از نظر او ایران چیست و چرا به ایران‌شناسی پرداخته است. کربن در جست‌وجوی شرق و به عرفان‌های شرق نظر داشته است. او در جلساتی که در سوئیس برگزار می‌شد به‌همراه مورخان ادیان دیگر حاضر می‌شد بنابراین این‌گونه نبوده که فقط عرفان اسلامی خوانده باشد. کربن دنبال شرق است منتها نه شرق جغرافیایی، برای او شرق تبدیل به ایران می‌شود. کربن از ایران‌شناسی به معنای مصطلح عبور می‌کند. به همین دلیل نیز به معنای دقیق او نوعی ایران‌پژوه است. کربن به ایران می‌رسد و سهروردی را می‌یابد. از نظر او سهروردی هم یک ایران‌شناس است. او ایران‌شناسی را به‌عنوان یک عالم ایرانی و تفکر ایرانی می‌یابد. خود ایرانیان قائل به این بودند که ایران فقط گستره جغرافیایی نیست بلکه یک تفکر خاص است که کربن آن را یافته است. کربن همچنین از مجرای سهروردی به ایران باستان می‌رود و درمی‌یابد که ایرانی‌بودن چیست. اسلام‌شناسی کربن هم تابع ایران‌شناسی او می‌شود و در سراسر کارهایش این دو از هم جدا نمی‌شوند. به عقیده او اگر عالم ایرانی خوب فهمیده شود متوجه می‌شویم که بین ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی اتصال وجود دارد. به همین منظور او در آثارش بسیار از روح ایرانی، عالم معنوی و اسلام ایرانی یاد می‌کند. عرب‌ها با کربن رابطه و میانه خوبی ندارند و گاه این محققان عرب و بعضاً یک‌سری از ایرانی‌ها مثل سیدجلال آشتیانی او را متهم به جاسوس ایرانی یا فرانسوی می‌کنند. کربن پدیدارشناس و فیلسوف و اولین مترجم هایدگر به فرانسه است و عقیده دارد که مطالعات تاریخی صرف نتیجه نمی‌دهد. او با پدیدارشناسی می‌گوید مراد من از اسلام ایرانی، اسلامی نیست که ایرانیان خلق کردند بلکه مراد من اسلامی است که ایرانیان کشف کردند و بین کشف و خلق تفاوت وجود دارد. اسلام ایرانی یک سرش در اسلام سهروردی، یک سرش به حکمت نبوی، ابن‌سینا و فتوت‌نامه‌ها و سر دیگرش به شاهنامه فردوسی برمی‌گردد. بنابراین سهم ایرانیان از اسلام و درک معنوی‌شان کلید درک آثار کربن است. او با روش پدیدارشناسی با تاریخ ضدیتی ندارد بلکه یک نوع نگرش فراتاریخی دارد. هانری کربن در اسلام ایرانی دو رکن تصوف و تشیع تشخیص می‌دهد و می‌گوید این دو، دو روی یک سکه هستند. به عبارتی کربن می‌خواهد بگوید نوعی پیوند معنوی بین ایران و اسلام وجود دارد که حاصل آن تصوف و تشیع بوده است. به همین خاطر است که ما می‌گوییم هانری کربن به عالم ایرانی شیفتگی خاصی دارد. بااین‌همه اهمیتی که برای کربن قائلیم اما تفکرات این متفکر مخاطراتی هم دارد. او فیلسوف زمانه است و نمی‌تواند معاصربودن را کنار بگذارد. کربن از عرفی‌شدن اندیشه ایرانی بیم داشته است و به اعتقاد او اگر اندیشه ایرانی عرفی شود مقدمه‌ای برای ایدئولوژی‌شدن و سپس تبدیل‌شدن آنها به یک جریان سیاسی است که در نهایت چیزی از آن باقی نمی‌ماند. همچنین واضح است که کربن، هایدگر خوانده است. هایدگر در یکی از مصاحبه‌هایش وقتی از او می‌پرسند در وضعیت بحرانی چه باید کرد پاسخ می‌دهد فقط خداوند می‌تواند ما را نجات دهد. با اینکه تفسیرهای مختلفی وجود دارد از اینکه منظور هایدگر از خدا چه بوده، ولی احتمالا پاسخ کربن به این سئوال این‌گونه است که فقط ایران می‌تواند ما را نجات دهد. به عقیده کربن تفکر ایرانی استمرار دارد و زنده است. او شرق را در ایران و تفکر ایرانی و اسلام ایرانی یافته که نمایندگان آن هم حکما و عرفا هستند. کربن در عالم حکمت ایرانی مشرقیان را شناسایی و به جهانیان معرفی می‌کند. در یکی از کتاب‌هایش با اشاره به صحبت مارکس که می‌گفت کارگران به‌پا خیزید می‌گوید ای مشرقیان به‌پا خیزید.

کربن دشمن تاریخ است

محمدمنصور هاشمی در همایش هانری کربن: کربن یک شرق‌شناس معمولی نیست او یک استثنا است که یک موضع فلسفی خاص دارد و از موضع‌اش پایین هم نمی‌آید. کربن درباره تاریخ یک موضع خاص دارد و نوعی لحن مهاجمی نیز دارد ولی تمام موضع‌گیری‌هایش بنیان فلسفی دارد. او با اینکه روی تاریخ اندیشه‌ها کار کرده ولی رویکردش رویکرد تاریخی نبوده و دشمن تاریخ است. کربن با مفهوم تاریخ‌مندی هم دشمن و روش او مقابل سایر روش‌ها است. او یک روش پدیدارشناسی و هرمنوتیک دارد. موضع کربن این است که پدیدارشناسی یعنی کشف‌المحجوب و کاری که همه عرفا می‌کنند. او برای هرمنوتیک معنای تأویل را به کار می‌برد. فلسفه کربن مفاهیمی مثل فراتاریخ و تاریخ قدسی می‌سازد. برای او فلسفه تطبیقی جنبه مقایسه‌ای ندارد بلکه معنای تطبیقی می‌دهد یعنی اینکه چه تشابهات و تطابقاتی در عالم اندیشه بشری وجود دارد. علاوه بر این کربن تحت‌تاثیر هیچ‌کدام از فیلسوفان نیست. اینکه او سنت ما را برده و به سایر کشورها و افراد معروف معرفی کرده مدیون روابطی است که با افراد مختلف داشته است و از این جهت ما مدیون او هستیم. می‌توان گفت کربن تنها شرق‌شناسی است که تاریخ و اندیشه ایرانی را وارد جریان عمومی در اروپا کرده است. فلسفه تطبیقی به معنایی که کربن برای آن قائل است مقابل تاریخ قرار دارد حتی وقتی مسیحیت کاتولیک را نقد می‌کند نقدش جنبه تاریخی ندارد. کربن در گروه جریان نوافلاطونی قرار دارد و در همه‌جا به دنبال نوافلاطونی‌ها می‌گردد و به شباهت‌های آنها با دیگران اشاره می‌کند و کاری هم با تاثیر و تاثرات ندارد. درست است که کربن از فرانسه قرن بیستم اندیشه‌هایی را به ایرانی‌ها درس می‌دهد و کتاب‌هایی را می‌نویسد اما الان که فکر می‌کنیم می‌بینیم بعضی از مفاهیم مثل روشنفکری دینی و تاریخی‌دیدن دین بعد از انقلاب اسلامی که کربن از دنیا رفته مطرح می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد به‌رغم تصور کربن ما موجودات تاریخی هستیم و فلسفه تاریخ دارد، تاریخ‌مند است و به اینجا و اکنون ربط دارد. تصور کربن این بود که تشیع مذهبی است که در تاریخ قدسی ماجرای خودش را دنبال می‌کند و خودش را آلوده به تاریخ نمی‌کند اما دقیقا در همان سال انقلاب اسلامی ایران فرایندی رقم می‌خورد که برخلاف گفته کربن است. لذا معلوم می‌شود تلقی کربن نادرست بوده و ما چیزی به نام تاریخ‌مندی داریم. کنارگذاشتن نگاه تاریخی ما را با مشکلاتی مواجه می‌کند. کربن با اینکه از شیعه زیاد حرف زده ولی با متکلمان شیعه مثل شیخ طوسی، علامه حلی و خواجه‌نصیر کاری ندارد و این از کاستی‌های دیدگاه اوست البته من با این کاستی مشکلی ندارم چون نگاه همه ما نوعی کاستی دار