

آینده بر دوش گذشته؛ رؤیای ملی و کلان‌روایت‌های تاریخی ایران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲

شماره مسلسل:

۲۱۳۷۱



مرکز پژوهش‌های
مجلس شورای اسلامی

عنوان گزارش:

آینده بر دوش گذشته؛ رؤیای ملی و کلان‌روایت‌های تاریخی ایران

نوع گزارش: طرح ولایحه □، نظارتی □، راهبردی ■

نام دفتر:

مطالعات حکمرانی (گروه آینده‌پژوهی)

تهیه و تدوین کنندگان:

میثم مهدیار (هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی)

مدیر مطالعه:

علیرضا نصرآصفهانی

اظهار نظرکننده:

علی نیازی (دفتر مطالعات فرهنگ و آموزش، گروه دین، ارشاد اسلامی و اوقاف)

ناظر علمی:

مهدی عبدالحمید

گرافیک و صفحه آرایی:

ساجده زارع مرزی

ویراستار ادبی:

زهرا کریمی

واژه‌های کلیدی:

۱. رؤیای ملی
۲. روایت‌های تاریخی
۳. ایران

تاریخ شروع مطالعه:

۱۴۰۴/۰۱/۲۰



فهرست مطالب

چکیده.....	۶
خلاصه مدیریتی.....	۷
۱. مقدمه.....	۸
۲. کلیات.....	۹
۳. پیشینه پژوهش.....	۱۰
۵. دلالت‌های رؤیای ملی و ایران آینده در گونه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران.....	۱۸
۶. نتیجه‌گیری و پیشنهادها.....	۲۱
منابع و مآخذ.....	۲۴

فهرست جدول

جدول ۱. پیشنهادها و توصیه‌های سیاستی.....	۲۳
---	----



آینده بر دوش گذشته؛ رؤیای ملی و کلان‌روایت‌های تاریخی ایران

Doi: [10.22034/mrc.report.21371](https://doi.org/10.22034/mrc.report.21371)

چکیده



کسانی که به جای آینده، به گذشته می‌نگرند، چشم‌انداز جامع‌تری نسبت به مدعیان تیزبین آینده دارند. از حدود دو سده گذشته که ایرانیان به ناچار با فراورده‌های نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تجدید مواجه شدند، ایران گرفتار بحران‌های مختلفی شد. بنابراین پرسش از چرایی تمایز میان ایران (و به صورت عام‌تر آسیا و شرق) با غرب و به تبع آن «چه باید کرد؟» فضای ذهنی بسیاری از دانشوران و نویسندگان و فعالان سیاسی و اجتماعی ایرانی را به خود اختصاص داد. به واسطه نضج‌گیری رویکرد تاریخی در غرب، از اواسط قرن نوزدهم، تاریخی‌نگری و ارجاع به تفاوت‌های تاریخی ایران و غرب کم‌کم به راهبردی قالب در پاسخ به این پرسش‌ها شده و روایت‌های مختلفی پیرامون هویت تاریخی ایران شکل گرفته است. در واقع گزاره‌های هنجاری درباره آینده به «کلان‌روایت‌های تاریخی ایران» معطوف شد. کلان‌روایت‌هایی که بعدتر در قالب جامعه‌شناسی تاریخی ایران شکلی نظری‌تر به خود گرفتند. هدف این پژوهش مروری بر گونه‌های کلان‌روایت‌های تاریخی ایران و نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر آن‌ها و استحصال سناریوهای «رؤیای ملی» و «ایران آینده» از زاویه دید آن‌هاست. در نوشتار پیش‌رو پنج‌گونه از این نظریه‌ها به شیوه تحلیل اصلی کیفی متمایز شده و برخی از مثال‌واره‌های مهم هر کدام بررسی شده است. همچنین دلالت‌های آینده‌پژوهانه هر کدام در رابطه با رؤیای ملی و آینده ایران به اجمال مقایسه و ارزیابی شده‌اند.



بیان/شرح مسئله

برنامه‌ریزی توسعه با آینده‌پژوهی گره خورده و از همین رو در دهه‌های اخیر آموزش و پژوهش در حوزه آینده‌پژوهی در ایران برجسته شده است. متأسفانه در حوزه دانشگاهی، این دانش جدید اغلب ذیل گروه رشته‌های مدیریت و اقتصاد تعریف می‌شود که مانند بسیاری دیگر از رشته‌های حوزه علوم انسانی و اجتماعی با تاریخ ایران خیلی ارتباطی ندارند. بر این اساس سناریوهای تولیدی در این حوزه دانشی، وجه بومی کمتری دارند اما تاریخ ایران، صرفاً تحت یک چارچوب واحد روایت نمی‌شود. رویکردهای مختلف نظری چارچوب‌های تاریخی متفاوتی دارند و این چارچوب‌ها و گفتمان‌های تاریخی، هرکدام امکانات مختلفی را برای آینده می‌سازند. انسان، عاملیتی گشوده و خلاق است که امکان اینکه از محدودیت‌های ساختاری که او را دربر گرفته فراتر رود را دارد؛ اما این فراروی به دلخواه نیست و به ساختارهای تاریخی محدود می‌شود. اگرچه تاریخ صرفاً یک پیوستار تک‌خطی جهان‌شمول (آن‌گونه که داروینیست‌ها و لیبرال‌ها ترسیم می‌کنند) نیست اما به‌واسطه خصائل و دارایی‌های انسانی چون «حافظه» دچار جهش‌های انقطاعی نیز نمی‌شود و از این رو هر پدیدار انسانی تحت تأثیر گذشته‌ی خود، خانواده و جامعه محدود می‌شود. در این گزارش از امکاناتی که هر یک از کلان‌روایت‌های تاریخی ایران درباره آینده در خود می‌پرورند بحثی اجمالی خواهد شد.

نقطه نظرات/یافته‌های کلیدی

با تحلیل اصلی روایت‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران حداقل پنج گونه (رویکرد یا ژانر) شناسایی می‌شوند که می‌توان تا حدودی ترتیب زمانی آن را به‌صورت زیر مرتب کرد:

۱. باستان‌گرایی (ایران شهری)، ۲. فئودالیسم ایرانی (چپ در ایران)، ۳. استبداد ایرانی (مدرنیزاسیون)، ۴. تمدن‌گرایی (تکامل دینی)، ۵. زیست‌بوم‌گرایی. در گزارش حاضر بعد از معرفی هرکدام از این رویکردهای تاریخی، درباره امکانات بالقوه هرکدام از این کلان‌روایت‌ها بحث خواهد شد.

پیشنهاد راهکارهای تقنینی و یا راهکارهای سیاستی به‌همراه تجزیه و تحلیل استدلال‌ها

- 👉 تحول در برنامه درسی و ارتقای توجه و ایجاد علاقه به تاریخ و پتانسیل‌های فرهنگی و اجتماعی ایران در مدرسه؛
- 👉 تحول در برنامه درسی دانشگاهی (علوم پایه، فنی و مهندسی و علوم انسانی) و حوزوی معطوف به توجه به بوم ایران و تاریخ سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ژئوپلیتیک ایران؛
- 👉 گنجاندن گروه‌های مطالعات راهبردی تاریخ ایران در مراکز سیاست‌پژوهی و حاکمیتی همچون مرکز پژوهش‌های مجلس، مجمع تشخیص مصلحت نظام و



۱. مقدمه

مهم‌ترین وجه تمایز انسان با حیوان و طبیعت «حافظه» پویای اوست. بدون حافظه انسان قدرت تکلم (زبان)، اندیشه و کنش پیدا نمی‌کرد. این «حافظه انباشتی» است که انسان را واجد تاریخ می‌سازد و اندیشه، حالت‌ها و رفتارهای او، تحت تأثیر گذشته قرار می‌گیرد. از همه مهم‌تر این که این گذشته در تداومش نه تنها صرفاً لحظه حال، بلکه آینده را نیز می‌سازد و خلق سناریوهای آینده‌پژوهانه، معطوف به روایتی است که از گذشته داریم.^۱ رابرت نیزبت با تأکید بر اهمیت نگاه تاریخی با ذکر نقلی از ادموند برک (محافظه‌کار معروف بریتانیایی در زمان انقلاب فرانسه) که جامعه را «نه فقط حاصل همکاری زندگان بلکه حاصل همکاری زندگان و مردگان و آیندگان» می‌داند، معتقد است کسانی که تاریخ می‌خوانند حتی از «آینده‌گراها» و «آینده‌شناس‌ها» نگاه جامع‌تری دارند. او این دسته اخیر را، به علت عدم ارتباطشان با تاریخ «آفت زمانه ما» می‌داند. در واقع رویکرد تاریخی خود را در تقابل با رویکردهای عقل‌گرایانه (صنع‌گرایانه) ای قرار داده که اساس انسجام اجتماعی را به جای تاریخ بر فایده‌گرایی ریاضی بنیادی (اصل بیشترین مطلوبیت برای بیشترین افراد) یا قرارداد اجتماعی (دمکراسی مبتنی بر رأی اکثریت) روسویی قرار می‌دهند. رویکردهای عقل‌گرایانه فایده‌گرا و قرارداد اجتماعی تابع امیال و هوس‌ها یا «شور نوآوری» لحظه‌ای‌اند و از وجاهت کافی در حفظ جامعه برخوردار نیستند. از نظر رویکرد تاریخی «روش‌های رفتار و تفکر به قدری متنوع‌اند که نمی‌توان کاملاً آن‌ها را شناخت، مگر در صورت پذیرش این امر که آن‌ها ریشه در گذشته دارند». در این رویکرد برخلاف رویکردهای فایده‌گرایانه و قرارداد اجتماعی، جامعه به مثابه ماشین تلقی نمی‌شود که «بتوان اجزایش را تفکیک و جایگزین کرد، بلکه پیوند نهادهایش با یکدیگر، ارتباط درونی کارکردهایش و توسعه‌انباشتی ناگزیر و برگشت‌ناپذیرش به صورت ارگانیک در خلال زمان، تکوین یافته است» [۱]. از همین رو مرحوم داریوش شایگان از روشنفکران معاصر ایرانی در قسمت عمده رساله کوتاهی که سال ۱۳۵۴ درباره آینده ایران تدوین کرده بود تذکر به «ظرفیت‌های تاریخی فرهنگ و هنر ایران» را مهم‌ترین راهبرد گفتگوی بین شرق و غرب و ساخت آینده ایران عنوان کرده بود [۲]. به تعبیر ملکی فر یکی از اولین نویسندگان و پژوهشگران حوزه آینده‌پژوهی در ایران «ما با مطالعه آینده در واقع ایده‌هایی را مطالعه می‌کنیم که جهان آینده را تعریف می‌کنند؛ ایده‌هایی که عمدتاً براساس ادراک ما از جهان گذشته شکل گرفته و شامل باورهای ما در مورد چگونگی تغییر آن می‌شود» [۳]. البته روش تاریخی، به معنای خیره‌ماندن و فروماندن در گذشته - چه رسد به داستان‌پردازی درباره آن - نیست؛ بلکه عبارت است از مطالعه لایه‌ها و زمینه‌های پنهان هر آنچه اکنون در برابر ما قرار دارد [۱]. در واقع تاریخ، عاملیت و خلاقیت انسانی را سلب نمی‌کند اما حتماً آن را محدود می‌کند.

۱. اگرچه متأسفانه دانش و رشته «آینده‌پژوهی» در ایران فاقد چنین بصیرت تاریخی بوده و هست.

۲. کلیات



۲-۱. جامعه‌شناسی تاریخی

یکی از مهم‌ترین قالب‌های نظری که به تداوم تاریخی توجه می‌کند «جامعه‌شناسی تاریخی» است. جامعه‌شناسی تاریخی در واقع فهم زنجیره و سلسله‌ای از وقایع و روندهای تاریخی و اجتماعی بوده که در یک نظم عقلانی علی ذیل یک ایده یا مفهوم کلی پشت هم ردیف شده‌اند تا نشان دهند وضعیت فعلی چگونه براساس روند وقایع پیشین ساخته و پرداخته شده است. اسمیت معتقد است مطالعه «جامعه‌شناسی تاریخی» گذشته برای پی بردن به این امر بوده که جوامع چگونه کار کرده و تغییر می‌کنند. برخی از جامعه‌شناسان «غیر تاریخی» هستند، به لحاظ تجربی گذشته را نادیده می‌گیرند و از حیث مفهومی و نظری، به بُعد زمانی حیات و تاریخمندی ساختار اجتماعی توجهی نمی‌کنند. برخی مورخان نیز «غیر جامعه‌شناختی» اند، به لحاظ تجربی فرایندها و ساختارها را که به جوامع تنوع می‌بخشند نادیده گرفته و از حیث مفهومی و نظری مشخصات کلی و روابط آن‌ها با کنش‌ها و وقایع را در نظر نمی‌گیرند. برخلاف این دو دسته، جامعه‌شناسی تاریخی توسط مورخان و جامعه‌شناسانی انجام می‌شود که تأثیر متقابل گذشته و حال، وقایع، فرایندها، کنش‌گری و ساختاریابی را بررسی می‌کنند. آن‌ها می‌کوشند تا تبیین مفهومی و نظری را با تعمیم تطبیقی و تحقیق تجربی درهم آمیزند. در واقع هیچگونه تمایز منطقی یا حتی روش‌شناسانه‌ای که به نحو شایسته‌ای قابل تصور باشد بین علوم اجتماعی و تاریخ وجود ندارد. اسمیت در نهایت به یک تعریف مشخص از جامعه‌شناسی تاریخی اشاره می‌کند: «جامعه‌شناسی تاریخی به مفهوم درست کلمه معرفتی عقلانی، انتقادی و خلاق بوده و درصدد شناخت سازوکارهایی است که به وسیله آن جوامع تغییر یا خود را بازتولید می‌کنند. در واقع به دنبال کشف ساختارهای پنهانی است که خواسته یا ناخواسته برخی امید و آرزوهای بشری را نقش بر آب می‌کند ضمن آنکه به برخی دیگر تحقق می‌بخشد. آری جامعه‌شناسی تاریخی در طلب چنین معرفت ارزشمندی است» [۴].

در جامعه‌شناسی تاریخی، همان‌گونه که اسکاچپول [۵] نشان داده، دگرگونی‌های اجتماعی در هر جامعه تحت تأثیر عوامل تاریخی، فرهنگی و اقتصادی آن جامعه شکل متفاوت به خود می‌گیرند. جامعه‌شناسی تاریخی بر نقش زمان و مکان اهمیت می‌دهد و معتقد است که یک مدل و نظریه را نمی‌توان به‌طور عام و جهان‌شمول در همه زمان‌ها و مکان‌ها به کار گرفت. جامعه‌شناسی تاریخی بر تحلیل‌های مبتنی بر نقش زمان و مکان و ویژگی‌های تاریخی و ملی هر جامعه تأکید می‌کند و در عین حال در پی نظریه‌پردازی نیز هست و تأکید زیادی بر تعمیم کرده اما از تعمیم‌های بیش از حد، غیرتاریخی و جهان‌شمول فارغ از زمان و مکان پرهیز می‌کند. به قول اسمیت از این نظر جامعه‌شناسی اساساً غیرتاریخی و یک رشته در کنار دیگر رشته‌ها نیست بلکه اصل و اساس جامعه‌شناسی است [۴] و بدون نگاه تاریخی رویکردهای عام‌گرایانه و جهان‌شمول همچون رویکرد اثباتی و ریاضی با شکست مواجه می‌شوند و نمی‌توانند تحول‌های معاصر را تحلیل کنند یا درباره آینده بصیرت‌هایی به ما دهند.

مطالعه‌های جامعه‌شناختی تاریخی ابعاد مشخص و متنوع انواع خاصی از ساختارهای اجتماعی و الگوهای تغییر و تحول را برجسته می‌کنند. آن‌ها گذشته‌های جهان را همچون داستان فرایندی واحد یا زنجیره‌ای از صحنه‌ها و ترتیب و توالی‌های یک‌دست و استاندارد تلقی نمی‌کنند بلکه از نظر آنان، گروه‌ها یا سازمان‌ها مسیرهای مختلفی در گذشته انتخاب کرده که در دام آن افتاده‌اند. «انتخاب»‌های گذشته، به نوبه خود، امکانات جایگزینی برای تغییر و تحول آتی را، گسترده و محدود می‌کنند [۵]. از این نظر جامعه‌شناسی تاریخی صرفاً دانشی درباره سلسله‌وقایع گذشته نیست بلکه حاوی بصیرت‌هایی درباره آینده نیز است. در نتیجه بحث درباره آینده می‌تواند بر پایه عبور از یک مسیر نظری در گذشته مبتنی شود و بسته به پیش‌فرض‌های نظری می‌توانیم جامعه‌شناسی تاریخی متفاوتی داشته باشیم. با این همه متأسفانه بسیاری از بحث‌ها درباره آینده (به‌خصوص در رشته آینده‌پژوهی و به‌ویژه در ایران) فاقد این بصیرت‌های نظری تاریخی‌اند.

۲-۲. جامعه‌شناسی تاریخی در ایران

در ایران نیز جامعه‌شناسی تاریخی چند دهه‌ای می‌شود که توجه دانشوران و نویسندگان را به خود جلب کرده است. در یکی دو سده گذشته، مواجهه جدی ما با تجدد شکست ارتش قاجار در مقابل ارتش روسیه، شکست مشروطه و وقوع پیش‌بینی نشده انقلاب اسلامی از مهم‌ترین تجلی‌های آن بودند. بنابراین نخبگان ما را با معضله‌ها (یا به نظر برخی محققان بحران‌های) هویتی مواجه کرده و



پرسش‌های بسیاری مانند اینکه «ایران چیست؟» و «چرا چنین وضع و موقعی پیدا کرده است؟» یا به عبارت صریح‌تر «ما چگونه ما شدیم؟» «نسبت دین، فرهنگ و سنت تاریخی ما با تمدن جدید چیست؟» و «چرا ما مانند غرب توسعه پیدا نکرده‌ایم؟» «چرا با وجود در مسیر توسعه قرار گرفتن ایران یک انقلاب دینی رخ داد؟ و ...» پیش پای آنان است.

با رشد رویکردهای تاریخ‌گرایانه در غرب و شیوع آن در ایران بسیاری از متفکران و نویسندگان حوزه‌ی تاریخ را برای پاسخگویی به این سؤال‌ها برگزیدند. به نظر آنان مطالعات تاریخی ابزار نظری و روش‌شناختی درست، راه مناسبی برای روشن‌سازی و هویت‌یابی تاریخی هستند [۶]. برخی از این مطالعات تاریخی از روایت ساده و گاه‌شماری زمانی^۱ وقایع فراتر رفته و به تبع رشد این حوزه در علوم اجتماعی غربی که وجهی نظری در آن برجسته بود، حوزه مطالعاتی میان‌رشته‌ای «جامعه‌شناسی تاریخی ایران» را شکل داده‌اند. در واقع سؤال‌های فوق به شکل‌گیری کلان‌روایت‌های تاریخی از تحول‌های ایران باستان تا ایران معاصر در قالب نظری جامعه‌شناسی تاریخی منجر شد و هرچه به دهه‌های متأخر نزدیک‌تر می‌شویم بر کثرت این کلان‌روایت‌ها و یا بسط و تفصیل آن‌ها افزوده می‌شود [۵]. برخی از این نظریه‌ها نگاهی تکاملی، انحطاطی و یا رکودی به تاریخ ایران دارند. برخی از آن‌ها کاربست همان نظریه‌های جهان‌شمول اروپامدارانه به صورت اثباتی و یا سلبی اند^۲ و برخی تلاش کرده‌اند شرایط بومی را لحاظ کنند^۳.

پرسش اصلی مقاله حاضر درباره گونه‌های مختلف کلان‌روایت‌های تاریخی و نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران متناظر با آن و همچنین تصاویر آنان از رؤیای ملی و ایران آینده است. بر این اساس در وهله اول تلاش می‌شود به روش فراتحلیل،^۴ گونه‌های مختلف جامعه‌شناسی تاریخی ایران با مرور نظریه‌های برخی از مهم‌ترین مثال‌واره‌های آن‌ها معرفی شوند. در گام بعد نیز در مورد دلالت‌ها و سناریوهای هر کدام از این گونه‌ها درباره تصویر ایران، رؤیای ملی و ایران آینده به اجمال بحث می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

اگرچه بحث درباره نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران تا حدی توسعه یافته، اما متأسفانه هنوز تحلیل اصلی منسجمی از این آثار ارائه نشده است. در آثاری که موضوع و محتوای بررسی نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران و پیرامون آن‌ها منتشر شده یک نظریه یا گونه طرح و بررسی شده [۷-۱۲] یا نهایتاً دو گونه با یکدیگر مقایسه شده‌اند. [۱۳، ۱۴].

این مطالعه‌ها و مقایسه‌های روایی و تاریخی به‌جز روایت‌های مارکسیستی که آینده‌ای انقلابی را برای جوامعی چون ایران نیز پیش‌بینی می‌کرد کمتر حاوی دلالت‌های صریح درباره آینده‌اند اگرچه به‌صورت ضمنی مشحون از چنین دلالت‌هایی‌اند. درباره نسبت «تاریخ و آینده» در ادبیات علمی زبان فارسی دچار فقر مطلق هستیم. تنها کتاب موجود با این عنوان «درآمدی بر تعامل بین تاریخ و آینده‌پژوهی» [۱۵] صرفاً به‌صورت گذرا از موضوع عبور کرده و نسبتی با مسأله ایران برقرار نکرده است. «آینده‌پژوهی در تاریخ» [۱۶] نیز تنها مقاله یافت شده بوده که به‌صورت گذرایی بر ضرورت و اهمیت توجه به تاریخ در مطالعه‌های آینده‌پژوهی تأکید کرده و بحثی درباره ایران نشده است. در این فقر ادبیات، تحلیل‌های اصلی جامعه‌شناسی تاریخی ایران و نسبت‌سنجی آن‌ها با امکانات و سناریوهای آینده گزارش حاضر ضرورت دارد.

1. Chronological

۲. در مطالعه‌های تاریخی ایران دیده می‌شود برخی محققان بیشتر از آنکه به مطالعه تاریخ ایران بپردازند درصدد کاربست کلیات و حتی گاهی جزئیات نظریه‌های تاریخی اجتماعی غرب بر تاریخ ایران هستند در صورتی که مهم‌ترین مزیت جامعه‌شناسی تاریخی ایستادگی در مقابل کاربست جهان‌شمول و غیرتاریخی نظریه‌های اروپامدارانه است. ۳. در واقع برخلاف رویکرد غیرتاریخی و تعمیم‌گرایانه پوزیتیویست‌ها که از علوم طبیعی به عاریه گرفته بودند، جامعه‌شناسی تاریخی بر این اصل استوار شده است که یک مدل و نظریه را نمی‌توان به‌طور عام و جهان‌شمول در همه زمان‌ها و مکان‌ها به‌کار گرفت و بر ویژگی‌های تاریخی هر مورد مطالعه و تحلیل‌های مبتنی بر ویژگی‌های ملی هر جامعه تأکید می‌کند و در عین حال در پی نظریه‌پردازی نیز هست و تأکید زیادی بر تعمیم می‌کند اما از تعمیم‌های بیش از حد، غیرتاریخی و جهان‌شمول فارغ از زمان و مکان پرهیز دارد. از این‌رو به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی تاریخی نسبت وثیق‌تری با علوم اجتماعی بومی خواهد داشت و بهتر می‌تواند شرایط خاص تاریخی فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی ایران را مدنظر قرار دهد و به تبیین‌های واقعی‌تری از وقایع و پدیده‌های جامعه ایرانی دست یابد.

4. Meta Analysis

فراتحلیل شیوه‌ای برای ترکیب هدفمند نتایج مطالعه‌های متعدد برای رسیدن به یک برآورد بهتر درباره حقیقت است. اصطلاح فراتحلیل کیفی را اولین بار استرن و هاریس در سال ۱۹۸۵ به‌کار بردند. پاترسون از اصطلاح «فرامطالعه» استفاده کرده است. او معتقد است که فرامطالعه شامل فراتحلیل‌هایی است که در زمان‌های مختلف انجام می‌شوند و به مقایسه و مقابله اطلاعات می‌پردازند. براساس نظر ساندلوسکی و باروسو، ترکیب پژوهش‌های کیفی، فرایند یا جریان صورت‌بندی نوعی واکاوی علمی را نشان می‌دهد که هدفش بازنگری نظام‌مند و تلفیق رسمی نتایج مطالعه‌های پژوهشی کیفی به اتمام رسیده است. پروژه‌های مربوط به ترکیب پژوهش‌های کیفی، منظومه یا خانواده‌ای از رویکردها، استراتژی‌ها و روش‌ها را دربرمی‌گیرند. اسکریب و همکاران، سه کاربرد مهم فراتحلیل کیفی را شامل ساخت و پردازش نظریه، روشن‌سازی نظریه و نیز ارائه تفاسیر نظری جدید می‌دانند.

۴. تحلیل اصلی گونه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران



با تحلیل اصلی روایت‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران حداقل پنج‌گونه (رویکرد یا ژانر) بازشناسی می‌شوند که البته می‌توان تا حدودی ترتیب زمانی آن را به صورت زیر مرتب کرد:

- ۱- باستان‌گرایی (ایران شهری)،
- ۲- فئودالیسم ایرانی (چپ در ایران)،
- ۳- استبداد ایرانی (مدرنیزاسیون)،
- ۴- تمدن‌گرایی (تکامل دینی)،
- ۵- زیست‌بوم‌گرایی.

۴-۱. باستان‌گرایی (ایران شهری‌ها)

اولین روایت‌های پیوسته از تاریخ ایران هم‌زمان با شکست ایرانیان از روس‌ها در عصر فتح‌علی شاه بود؛ و این شکست اصلی‌ترین دغدغه بسیاری از نخبگان زمان شد. برخی از روحانیون، بی‌کفایتی قاجاریان در پیشبرد جنگ و بسیج نیروها و برخی از روشنفکران که عمدتاً به دربار قاجار وابسته بودند تفاوت‌های دینی دو کشور ایران و روسیه را عامل اصلی این شکست می‌دانستند. از این رو دین اسلام و مذهب شیعه یکی از متهمان اصلی به‌شمار می‌رفت چراکه هم‌زمان جریان‌های تجدیدنظرطلبانه شیعه همچون شیخیه و بابیه به دلایل مختلف در حال نضج‌گیری بودند. این تجدیدنظر طلبی البته صرفاً وجهی سلبی نداشت؛ اگر اروپای مدرن توانست با بازگشت به یونان کلاسیک از خواب قرون وسطای مسیحی بیدار شود، ایرانیان نیز باید در پی یافتن «یونان خویش» باشند. برخی از شرق‌شناسان پیشاپیش پاسخ این سؤال را داده بودند. سرجان ملکم [۱۷] در کتاب «تاریخ کامل ایران» از عظمت ایران باستان، به‌ویژه دوران انوشیروان، به‌شدت تمجید کرده و آن را دوران شکوه و پیشرفت عنوان می‌کرد و در مقابل، دیدگاهش نسبت به اسلام کاملاً منفی بود. ملکم ظهور اسلام را عامل بحران در ایران و نابودی تمدن ایرانی دانسته و فتح ایران توسط اعراب را تحقیر کرده و آن را عامل فساد فرهنگی ایران می‌داند. علاوه بر این او اسلام را دینی استبدادی و مخالف آزادی معرفی می‌کرد و معتقد بود در طول تاریخ اسلام هیچ تلاشی برای آزادی ملت‌ها صورت نگرفته است. این نگرش شرق‌شناسانه امثال ملکم تأثیر زیادی بر اندیشوران ایرانی گذاشت. آثاری چون «آیین سکندری» از میرزا آقاخان کرمانی از جمله این تأثیرها بود. چنین آثاری باعث رشد اندیشه‌ی «باستان‌گرایی» در ایران شد که از ابتدا نگاه مخاصمه‌جویانه‌ای نیز نسبت به اسلام داشت. این باستان‌گرایی البته دو وجه داشت. یکی وجه شوونیستی و عامه‌پسند و دیگری وجه دانشگاهی که با نظریه‌ی ایران‌شهری شناخته می‌شود و یکی از اصلی‌ترین مثال‌واره‌های آن سیدجواد طباطبایی بوده که در کتاب‌های مختلفی به شرح و بسط این نظریه پرداخته است.

طباطبایی به برخی از روشنفکران عصر مشروطه و پهلوی مفهوم «ایران‌شهر» را به‌عنوان شاخصه مفهومی دوران پیش از اسلام به‌خصوص از هخامنشی تا ساسانیان معرفی می‌کند. در واقع او تحول‌های تاریخ اندیشه در ایران را در نسبت قبض و بسط مفهوم «ایران‌شهر» درک می‌کند. او بر مشخصه‌های واقعاً سکولار، تکثرگرا و عقلانی فلسفه سیاسی پیشاسلامی ایران که او از آن به «روح ایران شهری» یاد کرده تأکید می‌کند. این روح، که در شکلی از حکومت به نام شاهنشاهی مجسم بود شاه را به‌عنوان رهبر ملت‌های قومی متنوع با شهروندان، دین‌ها، زبان‌ها و رفتارهای متفاوت قرار می‌داد؛ بنابراین شاهنشاهی یک کشور نبود، بلکه کشوری از کشورها بود. این دولت و امپراتوری، به باور طباطبایی، با خودکامگی که به یکنواختی سیاسی بدون تکثرگرایی می‌انجامد ناسازگار بود [۱۸].

بر این اساس طباطبایی فتح ایران به دست اعراب مسلمان و شکل‌گیری خلافت اموی و عباسی را باعث به‌محاق رفتن اندیشه ایران‌شهری و سکوت نخبگان ایرانی می‌داند. از نظر طباطبایی بعد از «دو قرن سکوت» ایرانیان در عصر اموی و نیمه اول خلافت عباسی و خودیابی ایرانیان در آثاری چون شاهنامه فردوسی و سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک، از سده‌های سوم تا ششم بعد هجری را دوره‌ی تکوین اندیشه تاریخی در ایران می‌داند. از نظر او، این دوره مبتنی بر آگاهی ملی و استوارشدن شالوده‌ی قومی روشن متمایز ایرانیان از اعراب و شکل‌گیری «عصر زرین فرهنگ ایران» است. از نظر طباطبایی با سپری شدن عصر زرین فرهنگ ایران، یعنی با



چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران زمین که اندیشه ایران‌شهری-یونانی دستخوش کسوف جدی و با یورش تمدن‌برانداز مغول از بنیاد دچار تزلزل شد، بقایای اندیشه عقلانی از بین رفت و دوره‌ای در تاریخ اندیشه و عمل ایرانی آغاز شد. دوره‌ای که به‌عنوان «سیطره نقل بر عقل» طباطبایی از آن به دوره بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه یاد کرده و معتقد است که تا فراهم آمدن مقدمه‌های جنبش مشروطه‌خواهی و حتی پس از آن، راه برون‌رفتی پیدا نشد. از نظر طباطبایی در طول دو سده و نیم فرمان داشتن صفویان بر ایران، اروپا جایگاه خود در نظام مناسبات جهانی را برای همیشه تثبیت کرد ولی صفویان در ایران به‌طور بازگشت‌ناپذیری در سراسیمه انحطاط افتادند و ایران برای همیشه جایگاه خود را در مناسبات جهان جدید از دست داد. از دید طباطبایی تنها مشروطه و ورود اندیشه‌های مدرن غربی و تحولی که در اذهان برخی از نخبگان ایران پیدا شد توانست خللی در «تقدیرباوری پیشین» ایجاد و اندیشه ایرانی را به واقع‌بینی نزدیک کند؛ اما به‌عنوانی عدم توانایی نخبگان در طرح پرسش نقطه عطف در حوزه نظر، مشروطه نتوانست زخم عمیق انحطاط تاریخی اندیشه در ایران را التیام دهد [۱۹].

طباطبایی به‌رغم اینکه به زبان فارسی و امکانات درونی آن برای تداوم ایران باور دارد و معتقد بود در سده‌های میانه، اندیشه ایران‌شهری از حوزه اندیشه سیاسی به حوزه زبان فارسی منتقل شده اما زوال سیاسی در سده‌های اخیر را با مقوله «انحطاط در اندیشه» سنتی ایرانیان مرتبط می‌کند. اگرچه او عوامل بیرونی مانند حمله‌های اقوام مختلف و گرفتار شدن در جاذبه تمدن غرب را در انحطاط ایران دخیل می‌داند اما مهم‌ترین علت آن از نظر وی «خود ایرانیان» هستند که به‌واسطه زوال و انحطاط در اندیشه سیاسی نتوانستند پاسخ درستی به این عوامل بیرونی دهند. طباطبایی راه‌گذر از این بن‌بست را «انحطاط‌اندیشی» می‌داند اما معتقد است که سنت فکری ایران در سده‌های اخیر ظرفیت انحطاط‌اندیشی ندارد؛ از این‌رو باید از منطق اندیشه سیاسی اروپایی که واجد چنین ظرفیتی بوده وام گرفت. طباطبایی معتقد است راه‌حل توسعه اگر مبتنی بر تجدد نباشد گره‌گشا نخواهد بود و هر کنشی اگر مبتنی بر عقلانیت تجددی نباشد به استبداد منجر می‌شود. از دیدگاه طباطبایی کشورهای آسیایی چون ژاپن نیز صرفاً با قرارگیری در موضع جدید آگاهی و سازگاری با اندیشه تجدد نتوانسته‌اند در جاذبه توسعه قرار گیرند. به نظر او ما از مشروطه تا انقلاب اسلامی درگیر تقلید از «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» و «مارکسیستی» تقلیدی و لاجرم دور از تأسیس بوده‌ایم [۱۹].

۲-۴. فتوایلیسم ایرانی (چپ در ایران)

با قدرت گرفتن حزب توده در دهه ۲۰ شمسی در ایران و ارتباطی که برخی روشنفکران ایرانی در دو سه دهه پیش از آن با بولشویک‌های روسی، انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ و بعدتر ایران‌شناسان روسی گرفته بودند تفسیر «ماتریالیستی تاریخی» و «دیالکتیکی-تکاملی» از تاریخ جهان و به تبع آن ایران، عامل تأثیرگذار مهمی بر فهم تحولات تاریخی و اجتماعی ایران شد. این دست از نویسندگان و محققان به‌دنبال آن بودند که تکامل پنج‌مرحله‌ای مورد نظر مارکس (کمون اولیه، برده‌داری، فتوایلیسم و بورژوازی و کمونیسم ثانویه) را که بر پایه «تکامل شیوه و ابزار تولید» بنا شده بود بر تاریخ ایران منطبق کنند. آن‌ها می‌خواستند نشان دهند که تاریخ میانه ایران (از ساسانیان تا قاجاریه) را نیز باید در چارچوب فتوایلیسم اروپایی تحلیل کرد و دیالکتیک تکامل ابزار تولید و رشد نیروهای تولیدی را می‌توان در این تاریخ دنبال و به‌عنوان مثال انقلاب مشروطه یا اصلاح‌های ارضی را انقلابی جهت‌گذار از تاریخ فتوایلیسم ایرانی به «بورژوازی ملی» دانست [۱۳]. چنین تحلیلی این امکان تاریخی را فراهم می‌کند که با ظهور قاجاریه و ورود ایران به عصر بورژوازی، در نتیجه انقلاب طبقه‌های فرودست در ایران نیز ناگزیر است. در واقع نیروهای چپ در ایران با اتکا به این نظریه و روایت تاریخی آن می‌خواستند متأثر از انقلاب‌های مارکسیستی-کمونیستی در شرق (روسیه، چین، اروپای شرقی، آسیای جنوب شرقی، آمریکای لاتین و ...) نمدی برای انقلاب کمونیستی-لنینیستی ضد سرمایه‌داری در ایران بیابند [۲۰]. جدی‌ترین کارهای اولیه مورخان و ایران‌شناسان روسی در ژانر فتوایلیسم یعنی «تاریخ ماد» اثر دیاکونوف (۱۳۴۵)، «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول»، از پطروشفسکی (۱۳۴۴) و کتاب «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی» از پیگولوسکیا و همکارانش (۱۳۵۳) از حوالی دهه ۱۳۰۰ به زبان اصلی در روسیه و بعدتر در دهه بیست شمسی به‌صورت غیررسمی و جزوه‌های تشکیلاتی در حزب توده منتشر شد [۲۱]. در میان نویسندگان ایرانی کتاب «تکامل فتوایلیسم در ایران» در اواخر دهه پنجاه شمسی از فرهاد نعمانی بارزترین مثال‌واره‌های این رویکرد است [۲۲].

در نظرگاه نویسندگان چپ علاقه‌مند به تکامل دیالکتیکی مارکسی، تاریخ هر کشور یا قوم مراحل معین و تک‌خطی شامل «کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم و بورژوازی» پشت سر می‌گذارد. از این نظر از دوره ساسانی تا صفویه و حتی بعد از آن را اگرچه در برهه‌هایی دچار فترت می‌دیدند، اما به‌طور کلی، تاریخ گذشته تا دوران جدید ایران را به‌عنوان تکامل و رشد کلی فئودالیسم (اغلب شبیه نمونه اروپایی که مارکس بر آن تأکید می‌کرد) شناسایی می‌کردند. در واقع نویسندگان این ژانر معتقد بودند در غرب وجود «اشرافیت مستقل و نیرومند» جزو شاخص‌های اصلی نظام‌های فئودالی بوده و این طبقه، نقش جامعه مدنی در نظام‌های دموکراتیک قرن بیستم را ایفا کرده است. بنابراین مانند سده‌ی در مقابل دولت و دربارهای مستبد عمل می‌کرده به‌طوری‌که عامل اصلی کنترل قدرت و استبداد و خودکامگی آن‌ها بوده است [۷]. همان‌طور که عباس ولی [۱۳] و موسی عنبری [۱۱] اشاره کرده‌اند در گرایش‌های مختلف این رویکرد نظری می‌توان دوره‌بندی‌های مشترکی از تاریخ اجتماعی ایران را به‌صورت زیر دید:

«مادها، هخامنشیان و پارت‌ها دوره‌هایی هستند که نشان‌دهنده عصر برده‌داری و استبداد خودکامه در تاریخ ایران است و دوره ساسانیان به‌عنوان آغاز عصر فئودالی در ایران شناخته می‌شود. در میان این دوران، نهضت برابری طلبانه مزدکیان باعث حذف نهایه برده‌داری در ایران می‌شود. بر این اساس شهرها اهمیت پیدا می‌کنند اما با حمله اعراب مسلمان و پایان یافتن حکومت ساسانیان این روند تا حدی متوقف می‌شود. با این حال ایران در زمان سلطه خلفای عرب و دوره سقوط حکومت خلفا تا اواسط قرن سیزدهم میلادی، دوره تکاملی فئودالی را طی می‌کند. دوباره با نابودی خلافت و ظهور سلجویان در قرن یازدهم میلادی فئودالیسم اوج می‌گیرد و تا هجوم مغول‌ها به رشد خود ادامه می‌دهد. این تهاجم به‌صورت قابل توجهی مبنای فئودالیسم ایرانی را تضعیف کرد اما سازمان تولید کشاورزی و روابط مالکیت حاکم عمده دست‌نخورده ماند. در دوره صفوی دوباره زمین‌داری تمرکزگرا اوج گرفت و واگذاری منظم زمین مشهور به تیول ادامه یافت. با حمله افغان‌ها دوباره هرج‌ومرج ایجاد شد و به استثنای دوره نادر که نظم تمرکز فئودالی مقداری قدرت گرفت بعد از آن رو به زوال رفت و در دوران قاجار هم از شتابش کاسته شد. انقلاب مشروطه در این نگاه نشان از تلاش بورژوازی نوپا برای تصرف قدرت سیاسی از فئودال‌ها داشت.»

با گذشت زمان و تحول‌هایی که در نظریه چپ بین‌الملل ایجاد شد، در فهم تاریخی قائلین به این نظریه از ایران نیز تحول و اختلاف‌هایی رخ داد. از یک‌سو بعد از غائله پیشه‌وری در آذربایجان (۱۳۲۴-۱۳۲۵) و حمایت حزب توده از او بسیاری از روشنفکران (امثال بقایی، خلیل ملکی و جلال آل احمد) از حزب جدا شده و به نقد آن پرداختند و از سوی دیگر با ارتباط‌های نظام امنیتی پهلوی‌ها با شوروی‌ها و دادن امتیازهایی، فعالین چپ در ایران شناسایی و قلع‌و‌قمع می‌شدند. بعد از سکوت حزب توده در قبال نهضت ملی‌شدن نفت، فعالین چپ با عبور از چپ لنینیستی مارکسیستی به سمت چپ مائوئیستی گرایش پیدا کردند و «سازمان انقلابی حزب توده» را بنیان کردند اما توفیقی در توسعه جریان چپ در ایران نیفتاد. در دهه چهل و بعد از شروع نهضت امام خمینی (ره)، جوانان چپ تحت تأثیر انقلاب‌های آمریکای لاتین و گفتمان ضد امپریالیستی آن‌ها بورژوازی ایرانی را نه ملی بلکه یک «بورژوازی وابسته» به امپریالیسم می‌دانستند. در واقع با وقوع انقلاب‌های ضد امپریالیستی در نیمه دوم قرن بیستم در آمریکای لاتین و رشد «مکتب وابستگی» که از جهت روش‌شناختی، واحد تحلیل خود را نه صرفاً دولت‌های ملی بلکه نظام جهانی و «نظم جهانی امپریالیستی» قرار می‌داد، به یکی از رویکردهای اصلی نظریه‌پردازان چپ ایرانی (همچون طبری (۱۳۵۴) [۲۳]، فشاهی (۱۳۵۴) [۲۴]، ورداسی (۱۳۵۷) [۲۵]) تبدیل شده بود. از این‌رو برخی از نویسندگان متأخر جریان چپ، از دوران پسامشروطه به‌عنوان دوره رشد بورژوازی وابسته یاد می‌کردند که به‌صورتی فزاینده با تقاضاهای انباشت سرمایه‌داری در کشورهای امپریالیستی غرب انطباق دارد. از نظر رویکرد اخیر، دولت پهلوی با اجرای طرح‌هایی چون «اصل چهار ترومن» و «اصلاحات ارضی»، محصول «سرمایه‌داری وابسته» بود که در خدمت منافع اقتصادی و سیاسی «بورژوازی وابسته» ایرانی و متحدین امپریالیست آن‌ها قرار داشت. بنابراین یک انقلاب ایرانی در ادامه سلسله انقلاب‌های اروپای شرقی و آمریکای لاتین می‌توانست زمینه‌ساز ظهور یک جامعه غیر سرمایه‌سالارانه باشد.

پس ویژگی عمده دوره‌بندی مارکسیسم روسی یا فئودالیسم ایرانی در تاریخ ایران، تشخیص «دوره طولانی فئودالیسم» بوده که دست کم بیش از شانزده قرن دوام داشته و با وقوع مشروطه وارد دوران بورژوازی شده است. البته به نظر برخی از این نگارندگان چون این تاریخ فئودالی نتوانسته همچون فئودالیسم در غرب دوره تکامل خود را طی کرده و به بلوغ نهایه برسد در نهایت باعث نوعی



بورژوازی ناقص و وابسته شده است [۱۱]. از این نظر انقلاب مشروطه و دوره پهلوی مصادف با جایگزینی صریح روابط «سرمایه‌داری وابسته» با روابط ارباب و رعیتی است.

با این همه در سال ۱۳۵۷ با وقوع انقلابی که وجهه اسلامی داشت و توده‌های مردم نه توسط نظریه اقتصادی کمونیستی لنینیستی بلکه توسط رهبران روحانی مذهبی، بسیج شده و حکومت پهلوی را برانداختند. وجهت نظری و تاریخی این نظریه اساساً دچار چالش شد و آن تصویر و رؤیای کاملاً چپ‌گرایانه از آینده ایران فرو ریخت. با فروپاشی شوروی به عنوان پدر «کمونیسم بین‌الملل» این افول تشدید شد و از دهه هفتاد شمسی جریان‌های پسامارکسی (فرهنگی، فرانکفورتی و ...) که وجهی غیرتاریخی نسبت به شرایط ایران داشتند، سر برآوردند. البته در یکی دو دهه اخیر کسانی همچون فوران (۱۴۰۲) [۲۶] و یا رواسانی (۱۳۹۳) [۸] تلاش کرده‌اند در مطالعه تاریخ ایران از وجهه نظر مکتب وابستگی بهره بگیرند و نظریه تاریخی متأخر چپ در ایران را بازسازی کنند.

۳-۴. استبداد ایرانی (مدرنیزاسیون)

تا قبل از دهه ۳۰ دو جریان باستان‌گرایی (ایران‌شهری) و جریان چپ (فئودالیسم ایرانی) به‌عنوان جریان اصلی جامعه‌شناسی تاریخی در ایران فعالیت می‌کردند؛ اما این دو جریان هیچ‌کدام باب طبع «بلوک غرب» نبودند و این بلوک تلاش می‌کرد جریان فکری و نظری جدید مطلوب خود را در ایران پدید آورده و رشد دهد. در واقع جریان باستان‌گرایی پهلوی اول در سال‌های منتهی به ۱۳۲۰ به‌سمت آلمان‌ها چرخیده بود و همین باعث خلع رضاخان از قدرت و تبعید او شد. پس از آن تا چندسال حزب توده سکان‌دار اصلی تحول‌های سیاسی در ایران بود ولی با حمایت آن از غائله آذربایجان، ملی‌گراها از آن بریدند و جریان جدیدی در ملی‌گرایی ایرانی سر برآورد. این ملی‌گرایی جدید برخلاف پهلوی‌ها وجهی دینی و ضد استعماری و امپریالیستی نیز داشت و از همین جهت ملی‌کردن نفت و قطع ید شرکت‌های استعماری را در دستور کار خود قرار داد و موفق شد. در مقابل بلوک غرب به رهبری آمریکا و بریتانیا با تحریم نفتی و کودتا، دولت ملی‌گرای مصدق را ساقط کردند و انگیزه‌ها برای تشکیل یک نظریه توسعه‌گیر ملی‌گرایانه در بلوک غربی شدت گرفت. خطر دیگری که منافع بلوک غرب در ایران را تهدید می‌کرد جریان چپ ایرانی بود. فئودالیسم ایرانی به‌عنوان پشتیبان نظری چپ ایرانی به‌دنبال گسترش کاربست نظریه تکاملی مارکس به ایران و تسهیل شرایط انقلابی در ایران علیه منافع «بلوک غرب امپریالیستی» بود. چنین تلاش‌هایی واکنش «بلوک غربی» را برمی‌انگیخت و تلاش می‌کرد با ایجاد تغییرهایی در موقعیت کشورهای توسعه‌نیافته‌ای همچون ایران زمینه انقلاب‌های فرودستان در آن‌ها را خنثی کند. سیاست‌های اصلاحات ارضی (واگذاری زمین به فرودستان) و واردات کالاها و تکنولوژی‌های مدرن به جوامع توسعه‌نیافته سنتی (مانند سیاست‌های اصل چهار ترومن) از این دست تلاش‌ها بود. از این‌رو نظریه تاریخی مقابلی تمهید شد که هم از وجوه ملی‌گرایانه تهی باشد و هم بتواند در مقابل گسترش «بلوک شرق مارکسیستی» در کشورهای چون ایران به‌کار آید. نویسندگان و پژوهشگران این رویکرد مقابل، نظریه تکاملی مارکس را صرفاً مختص جوامع اروپایی می‌دانستند و با نقد کاربست آن بر شرایط تاریخی ایران، هند، چین و ... سعی بر کاربست نظریه دیگر مارکس درباره جوامع آسیایی و شرقی یعنی «شیوه تولید آسیایی» داشتند.

در واقع اصلاحات بنیادین از بالا نیازمند یک توجیه نظری در مقابل رویکرد تکاملی مارکس بود. رویکردی که تاریخ ایران را نه «تکاملی» بلکه «ایستا و راکد» و فاقد درون‌زایی و در نتیجه نیازمند تحول و حرکت به‌وسیله رانه‌های بیرونی نشان دهد. از این‌رو در کنار اجرای طرح‌های اصلاحی چون اصلاحات ارضی و نیز سیاست اصل چهار ترومن (واردات کالاها و محصولات آمریکایی)، نظریه تاریخی متناسب با آن را نیز پروراندند. در واقع نظریه شیوه تولید آسیایی (یا استبداد شرقی) با حذف سویه‌های ملی‌گرایانه فرهنگی و اجتماعی و نیز پویایی‌های اجتماعی مربوط به دیالکتیک با شیوه‌های تولید و نیروهای تولیدی که در نظریه تکاملی مارکس وجود داشت، تبیین جایگزین مناسبی برای کلان‌روایت‌های باستان‌گرایانه و چپ به حساب می‌آمد مانند ارائه تصویری راکد و ایستا و غیرعقلانی از تاریخ گذشته ایران و مقایسه آن با تأثیرهای اجرای اصلاحات بنیادین ارضی و اصل چهار ترومن و شبیه به آن. در واقع اینجا تبیین جبرگرایانه اقلیمی که نظریه شیوه تولید آسیایی مارکس و انگلس برای توضیح شرایط کشورهای چون ایران به‌کار می‌بردند، تبیین بیرونی جایگزینی برای پویایی‌های درونی تحول‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی تاریخی ایران بود. محتوای اصلی این تبیین که امثال همایون کاتوزیان آن را بومی‌تر کردند و می‌توان از آن به نظریه استبداد ایرانی نام برد به شرح زیر است:

اقلیم و طبیعت ایران به ضرورت طبیعی، قرن‌ها شرایط ثابتی داشته است و به تبع آن جامعه ایرانی نیز خصلتی غیرعقلانی، ایستا و غیربویا داشته که در آن برخلاف جامعه اروپایی، طبقه‌های اجتماعی مستقل از حکومت (فئودالینته) قادر به شکل‌گیری نبودند. در نتیجه ساختار سیاسی در ایران شکل راکدی در چارچوب استبداد و قدرت تامه بوده است. از این رو در این رویکرد، «استبداد ایرانی» مهم‌ترین مفهوم برای صورت‌بندی تاریخ بلند سیاسی ایران در نظر گرفته می‌شود که در آن با غیاب طبقه‌های اجتماعی، مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه به‌عنوان مهم‌ترین عناصر تمایزبخش جوامع شرقی و اروپایی مواجه‌ایم [۲۷]. همچنین به‌واسطه تاریخ بلند استبدادی، «استبدادزدگی» مهم‌ترین ویژگی فرهنگ عامه ایرانیان در طول هزاره‌ها شده است. در واقع شرایط اقلیمی مهم‌ترین زمینه شکل‌گیری ساختار سیاسی استبدادی و در نتیجه فرهنگ استبدادپذیری است که به آن تداوم می‌بخشد و در عین حال باعث شکل‌گیری مقاومت‌هایی می‌شود. به عبارتی از تبعات و دلالت‌های این نگاه تاریخی گیرافتادن تاریخ ایران در یک چرخه باطل شورش و استبداد است. این چرخه باطل زمینه هدم تکامل عینی تاریخ ایران و به‌عبارت بهتر مانع شکل‌گیری توسعه به تعریف قرن بیستمی آن است.

یکی از فعال‌ترین و پرجا‌ترین مثال‌واره‌های رویکرد جامعه‌آسیایی یا استبداد ایرانی محمدعلی (همایون) کاتوزیان بوده است. از نظر او فقر طبیعت از یک سو باعث پراکندگی و جداافتادگی واحدهای کار و زندگی اجتماعی (روستاها) از یکدیگر شده و از سوی دیگر موجب ضعف قدرت اقتصادی و نظامی این واحدها شده است. بنابراین با دسترسی نیروی نظامی قوی و متحرک (که عموماً ایلات بودند) بر مازاد تولید واحدهای جداافتاده، زمینه‌های شکل‌گیری استبداد سیاسی فراهم شد. او مانند مارکس و انگلس معتقد بود که بی‌آبی و پراکنده‌بودن روستاهای ایرانی باعث عدم شکل‌گیری طبقه‌های مالک و نیز دولت‌های متکی به طبقه‌ها شده است. از همین جهت حکومت‌ها و دولت‌های دور از اتکا به طبقه‌های مستقل، وجهی «خودکامه» و استبدادی می‌یافتند که با دولت‌های مطلقه و مشروطه فئودالی اروپایی تفاوت جدی داشتند [۲۸]. در چنین وضعیتی هیچ یک از اقشار و طبقه‌ها، حقوقی در برابر تصمیم‌های دولت نداشته و تضاد موجود در جامعه بین طبقه‌های اجتماعی نبوده، بلکه بین دولت و ملت بوده است [۲۹]. همچنین در چنین فرهنگ سیاسی امکان انباشت اقتصادی و اجتماعی وجود ندارد و روندهای بلندمدت شکل نمی‌گیرد. کاتوزیان چنین وضعیتی را جامعه کلنگی و کوتاه‌مدت می‌نامد [۲۹، ۳۰]. کسانی همچون آبراهامیان (۱۳۸۷) [۳۱]، کاظم علمداری (۱۳۹۴) [۱۰]، صادق زیباکلام (۱۳۹۴) [۹]، پرویز پیران (۱۳۸۴) [۳۲] و ... از جمله مثال‌واره‌های دیگر این گونه در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی به شمار می‌آیند. رویکرد استبداد ایرانی (شیوه تولید آسیایی) در دهه‌های اخیر به گفتمان غالب جامعه‌شناسی در ایران تبدیل شده است. ساخت دوگانه‌ها و مفاهیم پربسامدی چون «ایران جامعه در حال گذار از سنت به تجدد»، «توسعه‌یافتگی-توسعه نیافتگی»، «سنتی-مدرن»، «دولتی-غیردولتی» در علوم اجتماعی در ایران از مهم‌ترین آورده‌های تسلط این گفتمان بوده که تلاش کرده کلیه پدیده‌های جامعه ایرانی را در چارچوب آن‌ها تحلیل کند. همچنین شکل‌گیری «ژانر خلیقات منفی ایرانیان» که پر فروش‌ترین کتاب‌های چند دهه اخیر در علوم انسانی و علوم اجتماعی به حساب می‌آیند تحت تأثیر رویکرد این نظریه به فرهنگ عامه ایرانیان بوده است.

۴-۴. تمدن‌گرایی (تکامل دینی)

اگر در گونه‌های قبلی اقتصاد (شیوه تولید)، اقلیم، موقعیت جغرافیایی و یا فرهنگ باستانی از مفاهیم قوام‌بخش و پیش‌برنده تاریخ ایران بوده‌اند اما در این گونه قبض و بسط فرهنگ دینی و معنوی ایرانی و اسلامی زمینه‌ساز تداوم تاریخی ایران به‌شکل تکاملی یا انحطاطی آن بوده است. در این نگاه دین به‌عنوان جوهره اصلی هویت و فرهنگ و تاریخ ایران در نظر گرفته شده و در نتیجه تحول‌های تاریخی ایران در غرب بعد این مفهوم قابل فهم می‌شود. غایت این رویکرد جهانی‌شدن دین اسلام به‌عنوان یک تمدن بوده است. در این رویکرد مهم‌ترین معضل دین در سده‌های اخیر مواجهه با فرهنگ عرفی و اومانسیتی مدرن بوده و دو شاخه عمده در این رویکرد قابل شناسایی است: الف) شاخه انحطاط‌گرا و ب) شاخه تکامل‌گرا.

۴-۴-۱. شاخه انحطاط‌گرا

روایت‌های انحطاط‌گرایانه عمدتاً شامل جریان‌های سلفی، سنت‌گرا و گذشته‌گرا هستند که با نارضایتی از وضع تاریخی امروز خود در نسبت با مدرنیته، با گذر از علم و تمدن غربی در پی بازبانی دوره‌های تاریخی خاص از تاریخ گذشته ایران و یا اسلام و به‌عبارتی در



سودای احیای سنت یا بازگشت به آن گذشته، در آینده‌اند [۳۳]. به‌عنوان مثال سلفی‌ها، تاریخ صدر اسلام از ظهور اسلام تا انتهای خلافت خلفا (برخی سه خلیفه اول و برخی چهار خلیفه) را به‌عنوان دوره آرمانی و مطلوب خود برشمرده و سودای گذر از مدرنیته و بازسازی آن را دارند. سنت‌گراها اما معمولاً به دوران طولانی پیش از مدرنیته در شرق (آسیا، ایران و ...) که در آن‌ها ادیان آسمانی ظهور و بروز داشته‌اند را به منزله یک دوران باشکوه که اینک از دست رفته می‌دانند و نگاهی نوستالژیک دارند. یکی از مثال‌واره‌های اصلی این جریان سیدحسین نصر است. او از دوران دینی پیش از مدرنیته در شرق به‌عنوان دوران طلایی «حکمت خالده» دینی (جاودان خرد) یاد می‌کند. ویژگی دوران طلایی سیطره حکمت خالده این است که برخلاف دوران مدرن، انسان محور جهان نیست و انسان‌ها با هدایت دین در یک تعامل سالم با طبیعت و دین قرار دارند. نصر تمدن اسلامی، قرون میانه را به‌عنوان والاترین تجلی اسلام، دوره‌ای اغلب خالص و ناب که از دست رفته ولی قابلیت تحصیل مجدد دارد، ارزیابی می‌کند. در نگاه او اوج تاریخ گذشته ایران دوران شکوهمند علم و تمدن اسلامی در قرون چهارم تا نهم هجری بوده است و بازگشت از عصر تجدد به آن دوران اوج و شکوه را ضروری می‌داند [۳۴]. با این همه سلفی‌ها و سنت‌گراها را نمی‌توان ذیل ژانر جامعه‌شناسی تاریخی دسته‌بندی کرد، چراکه برخلاف اصول جامعه‌شناسی تاریخی که مأموریتش توجه محلی و زمینه‌مند به تحول‌های تاریخی ایران است، این دسته به تاریخ ایران توجهی ندارند بلکه از مفاهیم کلی چون امر قدسی، حکمت خالده، آسیا، غرب و اسلام برای تحلیل شرایط کشورهای شرقی، آسیایی یا اسلامی بهره می‌گیرند.

۲-۴-۴. شاخه تکامل‌گرا

شاخه تکامل‌گرای تمدن‌گرایان معتقدند نسبت دین و سیاست در ایران اگرچه در دوره‌هایی همچون حمله اسکندر، حمله مغولان و افغان‌ها، عصر مشروطه و ... بحرانی شده، اما این رابطه از مآدها تا عصر حاضر رو به تکامل بوده و بعد از قرن‌ها «انقلاب اسلامی» اوج تجلی دین در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران بوده است. بر این اساس انقلاب اسلامی زمینه‌ساز شکل‌گیری یک «تمدن جدید اسلامی» در آینده خواهد شد. عمده‌گرایش‌های این رویکرد همچون موسی نجفی (۱۴۰۰) [۱۲]، حمید پارسا (۱۳۷۹) [۳۵] و محمد مددپور (۱۳۸۱) [۳۶] مانند سنت‌گرایان و انحطاط‌گرایان سودای بازگشت به تمدن اسلامی در قرون میانه اسلامی را ندارند بلکه آن را صرفاً الگویی الهام‌بخش برای گذر از تمدن غرب مدرن به «تمدن جدید اسلامی» می‌دانند. تمدن‌گرایان را می‌توان به دو شاخه اصلی تقسیم کرد: دسته‌ای که این تکامل را در وجه هستی‌شناختی سیاسی و فرهنگی آن دنبال کرده و معمولاً مبدأ این تکامل را از ایران پیش از اسلام آغاز می‌کنند (همچون نجفی (۱۴۰۰) [۱۲] و مددپور (۱۳۸۱) [۳۶]) و دسته‌ای که این تکامل را در وجه معرفت‌شناختی آن در قالب تکامل فلسفه اسلامی پی می‌گیرند و بر «ایران اسلامی» تأکید می‌کنند [۳۵].

یکی از اصلی‌ترین مثال‌واره‌های این رویکرد موسی نجفی است. موسی نجفی قائل به یک پیوستگی در تاریخ ایران و نیز رشد و تکامل و تعالی تاریخی آن است [۱۲]. به اعتقاد او ایران جزو کشورهایی است که ملت دارد [۳۷]؛ و این به‌واسطه برخورداری از یک هویت ذات‌گرایانه و چند لایه شامل لایه ایران باستان، لایه عربی-اسلامی، اسلامی-شیعی - فلسفی دیالمه، اسلامی- سنی - ترکی، مغولی-اسلامی- صوفی، ترکی- ترکمانی، صفوی-شیعی و غربی-استعماری است. نجفی از میان این لایه‌ها در پنج سده گذشته لایه ایرانی و لایه صفوی-شیعی را در هسته سخت این هویت می‌بیند که بیشترین نقش را در شکل‌دهی به هویت ایرانیان داشته‌اند [۳۸] و دیگر لایه‌ها را در پیرامون تصور می‌کند [۱۲]. از دید او ایرانی‌ها در طول حیات خود با چهار بحران هویتی بحران هلنی، عربی، ترکی-مغولی و غربی روبه‌رو بوده‌اند. او اضافه می‌کند که برخلاف بحران هلنی و ترکی-مغولی، بحران عربی و غربی دارای ابزار هویت‌سازی بوده‌اند. از این نظر ایرانی‌ها علی‌رغم حساسیت منفی در برابر عنصر عربی و تفاخرنژادی اعراب، گوهری که در دست آنان بود یعنی اسلام را پذیرفتند و این آیین را به لایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی وجودی خود راه داده‌اند. درحالی‌که در دوره پهلوی تلاش شد ایران باستان در قرائتی غربی و بیرون از اراده ملی به درون هسته راه یابد ولی موفق نشد و ایرانیان با پدیده انقلاب اسلامی از هسته هویتی شیعی ایرانی خود دفاع کردند. همچنین پس از گذشت دو‌یست سال از مواجهه با مدرنیته، ایرانی‌ها هنوز مفاهیم غربی را به منزله هسته و ذات هویتی خود نپذیرفته و در قالب بیداری اسلامی مقابل آن مقاومت کرده‌اند [۳۹].

از دید نجفی تشیع در ایران صورت جدیدی به عناصر هویت ملی ایران همچون اسلام و ایران باستان افزوده است تا علاوه بر اینکه

صورت قبلی را به «ماده جدید» تبدیل کند، تشخیص ویژه‌ای در طول پنج قرن اخیر برای قوم ایرانی به ارمغان آورد. فرهنگ و اندیشه ایران باستان بعد از دو پالایش اسلامی و شیعی، امروز در قالب آیین‌های ملی در فرهنگ جریان دارد. فرهنگ اسلامی نیز در طی ۹ سده قبل از صفویه در قالب‌های مختلف ادبی، هنری، علمی و دینی تأثیر زیادی بر شکل‌گیری زنجیروار فرهنگ شیعی از قرن دهم به بعد شده است [۳۹].

موسی نجفی دو نوع تجدد ملی و ظلی را از یکدیگر جدا می‌کند. «تجدد ملی» عصر صفوی که به‌طور طبیعی و از سنت ملی و بومی ایرانیان برخاست. در نگاه نجفی این نوع تجدد به‌عنوان یکی از لوازم عصر جدید در چشم‌انداز و پرتو رسمیت‌یابی تشیع و وحدت سرزمینی آن در ایران صفوی سر برآورد. «تجدد ظلی» محصول مدرنیزاسیون عهد قاجاری بوده که به‌صورت غیرارگانیک و وارداتی در دو سده اخیر ایران شکل گرفته است [۱۲]. نجفی معتقد به جداسازی وجه ابزاری فناوری غرب از وجه ارزشی آن است و از این‌رو پس از انقلاب اسلامی امکان غلبه ابزاری بر فناوری غربی و تصرف در آن برای ارزش‌های بومی و ملی وجود دارد. او معتقد است «جمهوری اسلامی» تلاشی برای تصرف در دمکراسی غربی بوده و از این جهت انقلاب اسلامی وجهی پیشرفته‌تر و ارتقایافته‌تر از مشروطه و پیش از آن است. به‌عبارتی تجدد ملی از صفویه آغاز شده و در انقلاب اسلامی کامل‌تر شده است [۴۰].

یکی دیگر از مثال‌واره‌های این جریان حمید پارسانیست. پارسانی معتقد است که مسلمانان از قرن دوم هجری در پرتو فرهنگ اسلامی، حکمت عقلانی یونانی را گزینش و اخذ کرده‌اند و در صورت‌بندی ابتکاری جدیدی، در قالب حکمت و فلسفه اسلامی ارائه و پرورش داده و در حکمت صدرایی به اوج رسانده‌اند. مدینه فاضله فارابی با سنت‌گذاری نبی سامان می‌یابد و در غیبت آنان از طریق فرایند اجتهاد فقهی تا ظهور انقلاب اسلامی و نظریه ولایت فقیه تداوم پیدا می‌کند [۴۱].

۴-۵. زیست‌بوم‌گرایی

برخلاف نظریه استبداد تاریخی که اقلیم و محیط زیست را مانع اصلی توسعه سیاسی و فرهنگی و تکنولوژیکی ایران می‌داند رویکرد زیست‌بوم‌گرا که در آرا و نوشته‌های امثال مرتضی فرهادی، جواد صفی‌نژاد، مهدی طالب و محمود جمعه‌پور متجلی شده، بوم و اکولوژی ایران را یکی از عوامل اصلی تداوم ایران در سه‌هزار سال اخیر می‌داند. بر این اساس تا پیش از مدرنیته، میان انسان و طبیعت تعامل پایدار و سازنده‌ای برقرار بوده است. از این جهت اگر در رویکردهای مدرن تجربه‌های مردم محلی و بومی با عنوان «بدوی» طرد می‌شد اما در رویکرد زیست‌بوم‌گرایانه این تجربه‌ها ارزشمند تلقی شده که باید برای مطالعه‌اش همت کرد. یکی از نتایج اصلی این رویکرد توجه به دانش‌ها و فناوری‌های بومی و محلی است چراکه سازگار با فرهنگ و محیط بومی، کل‌نگر و عجین با فرهنگ و پویا بودند [۴۲].

گونه زیست‌بوم‌گرایی به رویکردهای جدید توسعه یعنی «توسعه پایدار» بسیار نزدیک است (اگرچه با برخی شقوق آن تفاوت‌های ماهوی تاریخی دارد). زیست‌بوم‌گرایی برخلاف برخی گرایش‌های دیگر توسعه پایدار برای آن تجربه‌های بومی و محلی صرفاً ارزش تاریخی قائل نیست بلکه معتقد است کنکاش در این زمینه می‌تواند زمینه را برای حل بسیاری از مشکل‌های امروزی در مدیریت آب، زمین و منابع طبیعی فراهم کند. از همین رو اخیراً در برخی مناطق «توجه مجدد به نظام‌های سنتی بهره‌برداری و مدیریت گروهی، دانش بومی و تجربه مردم محلی» در دستور کار پژوهشگران حوزه مدیریت منابع از جمله مدیریت آب قرار گرفته است. «پژوهش در دانش بومی و نظام‌های تولید سنتی، سبب شده تا این اندیشه کلیشه‌ای که دهقانان، مدیرانی ضعیف‌اند تبدیل به اندیشه‌ای شود که برای مردم محلی احترام بیشتری قائل است. مردمی که ایده‌ها و اعمالشان در قبال محیط، پایدار و دارای سازگاری بومی تلقی می‌شود» [۴۳]. به‌عبارتی امروزه با توجه به ارزش‌یابی مجدد فرهنگ‌های محلی، نیاز به اعتماد کمتر به دانش کارشناسان و متخصصان و توجه بیشتر به دانش‌های ضمنی مردم عادی برای ساختن جهانی به لحاظ فرهنگی انسانی‌تر و به لحاظ محیط زیستی پایدارتر اهمیت یافته است [۴۴].

یکی از اصلی‌ترین مثال‌واره‌های این رویکرد مرتضی فرهادی است. او تلاش کرده نشان دهد شرایط اقلیمی خشک و کم‌آب در ایران نه‌تنها مانع توسعه نبوده بلکه از قضا تمهیدکننده نوعی عقلانیت بومی ناظر به همسازی و دادوستد فعالانه میان انسان ایرانی و اقلیم و طبیعت پیرامونش بوده است [۴۵]. در واقع این تهدید در فرهنگ بومی ایران به فرصت تبدیل شده و عقلانیت بومی را شکل داده



است. این عقلانیت بومی باعث ایجاد دانش‌ها و فناوری‌های سنتی سازگار با محیط زیست ایرانی و نیز ساخت‌های اجتماعی مختلف فرهنگی، اقتصادی و مشارکتی مانند تعاونی‌های سنتی و یاریگری‌های محلی [۴۶] در مدیریت منابع عمومی آبی و ارضی شده است. فرهادی در آثار مختلفش تلاش می‌کند نشان دهد که تجربه‌های چند هزارساله ایرانی‌ها در مواجهه با محیط و کسب معاش‌شان در «پتانسل‌های فرهنگی» [۴۷] عامه ایرانی، انباشت و ذخیره شده و زمینه‌ساز حرکتی رو به جلو و متکامل در ادوار تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران بوده است.

به عبارتی فرهادی برخلاف رویکرد بسیاری از شرق‌شناسان و یا نظریه‌پردازان موسوم به استبداد تاریخی به کشف، تبیین و نظم بخشیدن عقلانیتی تام و کل‌گرایانه در فرهنگ و سنت‌های غنی و چند هزارساله ایرانی مشغول بوده است. نظمی که می‌توان هم در نهادهای اجتماعی همچون واره، بنه، خانواده و هم در فرهنگ عمومی مانند فرهنگ کار و تلاش، تولید، قناعت، فتوت‌نامه‌ها، مرام‌نامه‌ها و ... هم در عقلانیت معیشتی مانند کشاورزی و دامپروری و ... هم در استخراج و بازشناسی از آرا و آثار ادبا و مفاخر این سرزمین و هم در نحوه تعامل با محیط زیست مشاهده کرد. به زعم فرهادی هرچند با ورود مدرنیته و مسلط شدن مفروضات زمینه‌ای و مسلم آن، کشورهای کهن فرهنگی مثل ما دچار رکود و اختلال شده‌اند اما او تلاش می‌کند به‌طور مستند و البته تجربی نشان دهد که این رکود و اختلال نه ازلی و نه ابدی است. بنابراین تنها راه علاج و خلاصی از این اعوجاجات و عقب‌ماندگی‌ها قدم برداشتن در مسیر توسعه بومی بوده و با بازسازی آینده بر شانه‌های سنت‌ها و در قالب احیا و به صحنه عمل کشیدن پتانسیل فرهنگی امکان‌پذیر است. توسعه غربی بر مبنای فرهنگ و تاریخ غرب بنا شده و از این رو عمده فعالیت فرهادی بر شناخت و تبیین جوهری از ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های کاربردی و سنت‌ها و عقلانیت بومی است.

فرهادی همچنین سیاست‌های توسعه‌ای نادرست را مورد نقد قرار می‌دهد. او جهل و بی‌توجهی درباره شرایط اقلیمی و اجتماعی خودی، شناخت ناقص درباره امکانات تکنولوژیک و دانش‌های وارداتی «اشاعه‌گرایی اروپایی» همساز با آن‌ها همچون علوم اجتماعی مدرن و همچنین نظام سوداگری استعماری بین‌المللی را سبب نابودی بسیاری از تأسیسات کشاورزی، دامداری، روش‌های آبیاری و کشتکاری سنتی و به‌طور کلی از دست رفتن بسیاری از این دانش‌ها و فناوری‌های بومی می‌داند. همچنین برهم‌زدن و تضعیف سازمان‌ها و شیوه‌های تعاونی سنتی و فراموشی دانش‌های عامیانه که حاصل تجربه‌های چندین هزارساله است (بی‌آنکه تأسیسات و سازمان‌های کارآمدتر و شیوه‌های مؤثر و مطمئن‌تری جایگزین آن‌ها شود) را از تبعات آن‌ها برمی‌شمرد [۴۷].

راه‌حل فرهادی برای گذر از این گسست توسعه‌نیافتگی فعلی و دستیابی به توسعه پایدار، استفاده از بصیرت‌های حاصل از بازخوانی تجربه‌های دانشی و بینشی شکل‌دهنده به این عقلانیت بومی در قلمروهای مختلف تاریخی، دینی، ادبی، کشاورزی، دامپروری و ... است. در یک کلام از نظر او توسعه پایدار و صنعت بومی صرفاً بر فراز سنت ایرانی شکل می‌گیرد که ویژگی اصلی آن در مفهوم «فتوت» تجلی یافته است و نه در برابر آن [۴۷].

۵. دلالت‌های رؤیای ملی و ایران آینده در گونه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران

همان‌طور که پیشتر اشاره شد غرض اصلی این پژوهش استخراج دلالت‌های گونه‌های مختلف جامعه‌شناسی تاریخی ایران درباره رؤیای ایرانی و ایران آینده است. در گام قبل در فراتحلیلی انواع این گونه‌ها مرور شدند. در این بخش این دلالت‌ها که برخی از آن‌ها صریح‌اند و البته برخی دیگر ضمنی و نیازمند استحصال، بررسی و ارزیابی می‌شوند.

گونه «فئودالیسم ایرانی» ذیل نظریه تکامل تاریخی مارکس، در واقع یک نظریه آینده‌گرایانه بود چراکه وقوع یک انقلاب اقتصادی ضد سرمایه‌داری ملی و یا سرمایه‌داری وابسته (پهلوی‌ها) به امپریالیسم جهانی را پیش‌بینی می‌کرد و منتظر بود ایران با یک انقلاب اقتصادی به اردوگاه کمونیسم بین‌الملل و بلوک شرق به رهبری اتحادیه شوروی بپیوندد. در واقع اگرچه نویسندگان به داده‌های تاریخی «اقتصادی و اجتماعی» در ایران بسیار توجه کرده‌اند اما بر سر اینکه آیا به واسطه عام‌گرایی مضمّن (ذیل نظریه تکاملی مارکس) اساساً می‌توان این گونه را ذیل جامعه‌شناسی تاریخی ایران در نظر گرفت بحث است؛ چراکه جامعه‌شناسی تاریخی در اصل در تقابل با این رویکردهای عام‌گرایانه و توجه به شرایط بومی و محلی متولد شده بود. به تعبیری در تصویر فردای انقلابی، نظریه

فئودالیسم ایرانی که با نوعی تقلیل‌گرایی اقتصادی عجین بود، هیچ حق‌تلفی برای تاریخ و فرهنگ ملی و دینی ایرانیان وجود نداشت. بنابراین انتظار حکمفرمایی یک فرهنگ جهان‌شمول کمونیستی اقتصادمحور بر ایران در آن متجلی بوده که به‌علت نادیده گرفتن شرایط تاریخی ایران، ضد تاریخ است؛ اما با داشتن ظاهری تاریخی، از پیش شکست خورده بود.

همان‌طور که اشاره شد بعد از انقلاب اسلامی و فروپاشی شوروی در اوایل دهه هفتاد شمسی و با رشد جریان‌های پسامارکسی (از قبیل مکتب فرانکفورت، چپ فرهنگی و ...) اساساً ژانر نظری چپ در ایران، هم از وجه تاریخی خود نسبت به تاریخ ایران تهی شد و هم از آن تصاویر و رؤیاهای چپ ارتدوکس همچون انقلاب اقتصادی و بر صدرنشینی کارگران و طبقات فرودست اقتصادی و ... فاصله گرفت. بر این اساس بیشتر به اتخاذ نگاه‌های انتقادی عام‌گرایانه نسبت به رویکردهای اقتصادی سرمایه‌سالارانه حاکم بر دولت و حکومت در ایران محدود شد. به عبارتی چپ‌های جدید ایرانی اکثراً به فعالیت سیاسی آرام به جای انقلاب و تحقق یک «سرمایه‌داری معتدل» در قالب دولت رفاه به جای «کمون ثانویه» رضایت دادند.

شاخصه اصلی رویکردهای چپ متأخر (که مانند رویکردهای «فئودالیسم ایرانی» واجد نوعی عام‌گرایی‌اند و امکان یک رؤیای «ملی» را منتفی می‌کند) ابهام و اغتشاش نظری در آن‌هاست. این رویکردهای اخیر برخلاف حوزه اقتصادی که نگاهی تا حدی «جامعه‌گرایانه» را دنبال می‌کنند، در حوزه فرهنگی و اجتماعی نگاهی عمدتاً فردگرایانه و لیبرال دارند. به تعبیری ازسویی با پیش‌کشیدن نقد فرهنگ حاصل از سیطره سرمایه‌داری با عنوان «صنعت فرهنگ» و مصرف‌زدگی و توده‌گرایی ناشی از آن، به نقد بخشی از فرهنگ عامه می‌پردازند. ازسوی دیگر از برخی از خرده‌فرهنگ‌های جدید مصرفی (عمدتاً با طعم ضدیت با دین، سنت، خانواده و فرهنگ ملی) که از قضا محصول روندهای سرمایه‌سالارانه و تکنولوژیک همچون رسانه‌های اجتماعی سرمایه‌سالارند دفاع می‌کنند. به هر ترتیب تصویر مطلوب عمده این جریان از آینده ایران در حوزه اقتصاد بین یک سوسیالیسم اقتصادی معتدل و یک سرمایه‌داری ملایم و ازسویی نقد صنعت فرهنگ و مصرف‌زدگی فرهنگی سرگردان است و به‌واسطه عام‌گرایی‌های معمول آن‌ها نمی‌توان تصویر سراسری از رؤیای ملی و آینده ایران نزد این جریان فکری یافت.

ویژگی خاص گونه «استبداد تاریخی» این بوده که یکی از فراگیرترین گفتمان‌های (دانشگاهی و حتی غیردانشگاهی) جامعه‌شناسی و توسعه ایران در پنج دهه گذشته را اشراق کرده است. در واقع نظریه نوسازی (مدرنیزاسیون) که اغلب توسط جامعه‌شناسان آمریکایی در مقابل نظریه چپ ساخته و پرداخته شده، همسازی بسیاری با این رویکرد داشته است. به عبارتی گونه استبداد تاریخی اگرچه ظاهری تاریخی دارد اما در واقع نظریه‌ای ضدتاریخی به شمار می‌رود چراکه اساساً مهم‌ترین مانع توسعه را بوم و اقلیم، تاریخ و سنت و ساختار سیاسی تاریخی و فرهنگ عامه ایرانیان می‌داند و با فاصله‌گیری از این بوم و تاریخ امکان توسعه فراهم می‌شود. این فاصله‌گیری همان «گام اول» نظریه پنج مرحله‌ای «روستو» است که با عنوان مکتب نوسازی شناخته می‌شود [۴۷].

استبداد تاریخی با اتکا به نظریه شیوه تولید آسیایی غیبت اقلیم اروپایی را بنیاد اصلی عدم شکل‌گیری انباشت، طبقات اجتماعی، سرمایه‌داری مدرن و به تبع آن‌ها توسعه ایران در نظر می‌گیرد و از همین جهت بیشتر نظریه‌ای اروپامدارانه به شمار می‌آید تا نظریه‌ای درباره تاریخ ایران. این اروپامداری ایجاب می‌کند که با توصیه به «اشاعه‌گرایی فناورانه» (نرم و سخت) اروپایی و واردات فناوری‌ها و محصولات و کالاهای غربی بر محدودیت‌های اقلیمی و ساختاری (سیاسی و اجتماعی) ایران فائق آید [۴۸] و با خروج از چرخه فروبستگی ناشی از استبداد تاریخی، راهی به توسعه با الگوی لیبرال و اروپایی‌اش باز کند. در واقع با توجه به اتکای نظریه نوسازی بر فلسفه تاریخ هگلی (که نظریه استبداد تاریخی نیز بر آن متکی است)، امروز اروپا می‌تواند فردای ما باشد به شرط آنکه گام اول یعنی گسست تاریخی پیش‌گفته رخ داده باشد. ازسوی دیگر همان‌طور که اشاره شد ژانر پر بسامد «خلقیات منفی ایرانیان» که تصویری فروبوسته و منحط از تاریخ و فرهنگ ایرانیان ارائه می‌کند در دهه‌های اخیر از لحاظ روان‌شناختی نوعی بی‌آیندگی را در میان ایرانیان تقویت کرده است.

از دیدگاه گونه استبداد تاریخی، ایران آینده اولاً فاقد مشخصه‌های هویتی و تاریخی خاص خود است چراکه از آن گسست یافته و ثانیاً وضعیت ایده‌آل آینده‌ای که در تمنای آن به سر می‌برد یکپارچه‌شدن با مبدأ اشاعه عقلانیت و علم و فناوری یعنی تاریخ اروپاست. تاریخی که مشخصه بارز آن شکل‌گیری طبقه‌های پایدار اقتصادی و اجتماعی، احترام به مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه است [۲۷]. در این تصویر از ایران آینده، لیبرالیسم اقتصادی (اولویت مالکیت خصوصی) و فرهنگی (سنت‌زدایی از ایران) در رأس



قرار دارد و ایران با هضم در نظام جهانی سرمایه‌داری به عنوان شهروند این دهکده جهانی و فارغ از ظرفیت‌های تاریخی و تمدنی‌اش ایفای نقش خواهد کرد. براساس جامعه‌شناسی تاریخی چنین تصویرسازی‌های عام‌گرایانه و تاریخ‌زدایانه‌ای از ایران نیز محکوم به شکست است زیرا در پدیدار انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ این مهم پیش از این به وضوح رخ داده بود.

بر این اساس به نظریه‌های فئودالیسم ایرانی و استبداد ایرانی بیشتر در میان اصحاب علوم اجتماعی توجه شده اما «نظریه ایران شهری» بیشتر در میان روشنفکران غیردانشگاهی (طیف وابسته به دربار پهلوی) و اصحاب رشته‌های تاریخ و علوم سیاسی رونق داشته است. این نظریه و رویکرد برخلاف استبداد تاریخی که کلیت تاریخ ایران را در یک رکود تاریخی نشان می‌دهد معتقد به فراز و نشیب‌های گوناگون در تاریخ ایران است. همچنین برخلاف فئودالیسم ایرانی که تاریخ ایران را بر تحول و تکامل «شیوه تولید» منطبق می‌دید، تحول فکری و ذهنی در اندیشه سیاسی را اولویت می‌بخشد. با توجه به اینکه طباطبایی تأمل در انحطاط ایران را جز از منظر تجدد میسر نمی‌داند و با توجه به چارچوب هگلی که در تعریف از عقلانیت اتخاذ می‌کند می‌توان دریافت که طباطبایی نیز به نوعی به «سیر تک‌خطی» و «تکاملی» تاریخ اعتقاد دارد. طباطبایی امیدوار است ایرانیان بتوانند از طریق یک «انحطاط‌اندیشی» الگو گرفته از اندیشه مدرن در مسیر تجدد و توسعه قرار گیرند. آیا این وام‌گیری از منطق اندیشه مدرن و قرار گرفتن در موضع جدید آگاهی همساز با تجدد غربی با آن «روح ایران شهری» سنتی ایرانی منافاتی ندارد؟ بنابراین تفسیر طباطبایی و آدمیت و ... از اندیشه ایران شهری مطابق ملاک‌های تکثرگرا و سکولار غرب مدرن است [۱۸]. پس چنین تناقضی منتفی است. سؤال مهم‌تر اینکه آیا این تجدد حاصله با تجدد غربی یکسان یا در همان مسیر خواهد بود و یا اصالتاً طعم متفاوتی از آن خواهد داشت؟ با جستجو در آثار طباطبایی درمی‌یابیم که برای این پرسش پاسخ صریحی نیست اما با توجه به اینکه کشوری چون ژاپن را به‌عنوان یک کشور توسعه‌یافته و متجدد شرقی معرفی می‌کند [۴۹] می‌توان تصویر مطلوب او از آینده ایران را تا حد زیادی استنتاج کرد. بنابراین طباطبایی برای آینده ایران دو تصویر مشروط ترسیم می‌کند: یا ایران با قرارگیری در موضع خودآگاهی سکولار از انحطاط فعلی مدنظر او رهایی یافته و (همچون کشورهای چینی و ژاپن) به کاروان تجدد می‌پیوندد و یا به سقوط در هاویه تاریخ تن می‌دهد و امکان سومی را برای آینده ایران قائل نیست. اگرچه طباطبایی بر برخی از مؤلفه‌های تاریخ فرهنگی ایران همچون ادبیات کلاسیک به‌عنوان حمل‌کننده اندیشه ایران شهری تأکید می‌کند [۵۰، ۵۱] اما با توجه به نگاه عام‌گرایانه‌ای که به تاریخ تجدد و مسئله توسعه دارد جایگاه این مؤلفه‌ها، تخصیصی در تصویر او از ایران آینده بیان نکرده و مشخص نمی‌کند رؤیای «ملی» او چه اختصاصاتی نسبت به متجددین اروپای غربی دارد. در واقع طباطبایی اگرچه درباره «هست» ایران به‌درستی از تاریخ یاد کرده اما در نهایت درباره «باید» ایران رویکردی غیرتاریخی اتخاذ می‌کند. طباطبایی با انتقادهایی که به رویکردهای جامعه‌شناختی در ایران دارد، آن‌ها را ایدئولوژی می‌داند [۱۹]. اساساً مسئله تاریخی را نوعی ذهن‌گرایی فلسفی می‌داند و نقش ساختارهای عینی تاریخی همچون جغرافیا، بوم، جنگ‌ها، هجوم‌ها، مهاجرت‌ها و ... را در فراز و فرود تاریخ ایران کم‌رنگ می‌شمارد.

جهت‌گیری عمده نظریه «تمدن‌گرایی» و تکامل‌گرایان دینی معطوف به آینده است اما تنها در برخی از شقوق آن با گذر از عام‌گرایی‌ها، تصویری از رؤیای ملی و ایران آینده ساخته می‌شود. این تصویر شامل عبور از مدرنیته و شکل‌گیری تمدن جدید اسلامی به مرکزیت ایران است.

نجفی برای تمدن اسلامی امواج مختلفی را بازشناسی می‌کند. موج اول آن در قرون چهارم تا ششم هجری نمودار شد. موج دومش در قرن هشتم و نهم در ایران، عثمانی و هند مجدداً مجد اسلام را احیا کرد و موج سوم آن که بعد از چهار قرن مبارزه با استعمار و استثمار غربی با انقلاب اسلامی رقم خورد و بدون اینکه مدرنیته را به‌صورت بنیادگرایانه و رادیکال نفی کند به هضم آن پرداخت. از دید نجفی تثبیت نظام سیاسی منبعت از انقلاب اسلامی می‌تواند موج چهارم تمدن اسلامی را رقم زند [۱۲]؛ چراکه هسته هویتی شیعی اکنون بارورتر از قبل شده و قابلیت گسترش در پیرامون خود را دارد [۱۲، ۳۷].

این گذار از مدرنیته به زعم امثال نجفی به‌صورت ذات‌گرایانه‌ای لاجرم رخ خواهد داد. از دیدگاه او هسته اصلی هویت ایرانی از ابتدا بر محور حق‌طلبی و عدالت‌جویی تنظیم شده و در جهت اعتلا و شکوفایی رابطه دین و سیاست در حال حرکت است. برخی دیگر از تمدن‌گرایان همچون حمید پارسا [۳۵] تکامل رابطه دین و سیاست و نقش‌آفرینی دین در حوزه نظام‌سازی سیاسی و اجتماعی را ناشی از تکامل در اندیشه فلسفی اسلامی می‌دانند که اوج آن در تفکر ملاصدرا و تکامل معاصر آن در اندیشه‌های نوصدرایی‌هایی

چون امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی و شهید مطهری ظهور و بروز پیدا کرده است. در نگاه امثال پارسانیا اگرچه وقوع نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی محصول نوعی جامعه‌شناسی تاریخی است اما در نگاه آینده‌پژوهانه‌اش به سمت نوعی عام‌گرایی اسلامی و شیعی (علوم انسانی و تمدن اسلامی برآمده از فلسفه نوصدرایی) توجه دارد. در واقع اگرچه به وجهی از تاریخ دین و نسبت دین و سیاست در ادوار تاریخ ایران از باستان تا دوران جدید توجه خوبی وجود دارد اما در نهایت به نوعی عام‌گرایی ختم می‌شود. البته در مورد امثال موسی نجفی و محمد مددیور این عام‌گرایی برخلاف عام‌گرایی‌های استبداد تاریخی، فئودالیسم ایرانی یا ایران‌شهری نه به مرکزیت غرب بلکه به مبدأ و مرکز ایران است. با این همه مسئله این گونه همانند گونه ایران‌شهری ذهن‌گرایی آن و کم‌توجهی به شرایط عینی تاریخی ایران همچون بوم و فرهنگ عامه ایرانیان در برخی از مثال‌واره‌های اصلی آن است.

نظریه «زیست‌بوم‌گرایی» معتقد است تا پیش از مواجهه با مدرنیته، انباشت تدریجی تاریخی و طبیعی دانش‌ها و سنت‌های بومی، فرهنگ و سنت ایرانی را به‌عنوان عامل اصلی تداوم ایران شکل داده اما مواجهه با اشکال سوداگرانه و استعماری سیاسی و معرفتی مدرنیته در این انباشت خلل‌هایی ایجاد کرده است. البته این نظریه توضیح نمی‌دهد که تفاوت استعمار غربی با دیگر اشکال پیشین هجوم به ایران چیست و یا جنبه‌های سیاسی انباشت پیشامدرن را به نفع انباشت فرهنگی از بحث کنار می‌گذارد. با این همه رویکرد زیست‌بوم‌گرایی برخلاف نگاه استبداد تاریخی ضد سنت نیست و برخلاف نگاه تمدن‌گرایان نگاهی حتمی و جبری به آینده ندارد. شکل‌گیری یک توسعه پایدار و بوم‌محور و مشارکت فعال در آینده جهان را منوط به توجه و بازخوانی پتانسیل‌های بومی، فرهنگی و تاریخی مثبت و معدّ «توسعه پایدار» ایران در عرصه‌های مختلف می‌دانند. فرهادی در مقاله و کتاب معظم «صنعت بر فراز سنت» [۴۷] چین، ژاپن و هند را به‌واسطه بازتولید برخی از سنت‌های موافق توسعه از جمله فرهنگ کار و تلاش و تولید در زمره کشورهایی می‌داند که توانسته‌اند وارد موج دوم توسعه شوند. توسعه پایدار و مبتنی بر بوم، سنت‌ها و ظرفیت‌های تاریخی که در آن فرهنگ کار و تولید به‌مثابه ارزش فی‌نفسه تلقی شود بخش عمده‌ای از رؤیای ملی و ایران آینده مرتضی فرهادی را می‌سازد.

۶. نتیجه‌گیری و پیشنهادها



اگرچه از ظهور دانش جامع‌شناسی تاریخی بیش از پنج‌دهه گذشته اما همان‌گونه که پیشتر اشاره شد به‌علت ضعف مطالعات و آموزش‌های تاریخی در علوم انسانی و اجتماعی در ایران هنوز حتی فراتحلیل جدی و یا جمع‌بندی مشخصی از گونه‌های مختلف کلان‌روایت‌های تاریخی و شکل نظری آن یعنی جامعه‌شناسی تاریخی در ایران صورت نگرفته و این گزارش شاید از اولین تلاش‌ها در این باره است. اگرچه نفس گونه‌شناسی ممکن است باعث ساده‌سازی نظریه‌ها برای جاشدن در گونه‌ها شده یا برخی رویکردهای میان‌گونه‌ای نادیده گرفته شوند با این همه فراتحلیل به عنوان یک روش مطالعه و امکان نگاه از بالا می‌تواند زمینه‌ساز مقایسه میان گونه‌های مختلف شود.

بر این اساس اگرچه رویکرد تاریخی در فهم ایران به عام و آینده‌پژوهی در کشور به‌صورت خاص بسیار نحیف است اما با مرور کلان‌روایت‌های تاریخی در قالب نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران، می‌توان برخی دلالت‌ها و سناریوهای ضمنی کلی درباره آینده ایران را بازشناسی کرد. اگرچه این بازشناسی به‌علت ضعف ادبیات جامعه‌شناسی تاریخی در ایران به اندازه کافی غنی نیست، اما نباید ظرفیت موجود را نادیده گرفت.

رویکردهای فئودالیسم ایرانی و استبداد تاریخی به‌واسطه «عام‌گرایی» (عام‌گرایی ایجابی فئودالیسم ایرانی و سلبی استبداد ایرانی) تصویری اختصاصی از رؤیای ایرانی بازنمایی نمی‌کردند و مطلوب آینده‌پژوهانه این گونه‌ها یکپارچگی و هضم شدن در رویکردهای جهان‌شمول اقتصادی چپ و راست ارتدوکس و لیبرال است. در واقع به‌واسطه پیش‌فرض تک‌خطی جهان‌شمول و اصالتاً تاریخ‌زدایانه از تاریخ کشورهای غیرغربی و نیز تقلیل‌گرایی تاریخ ایران به محدودیت‌های خاص اقلیمی توسط این گونه‌ها، امکان سوژگی و هویت‌مندی فرهنگی و تاریخی عاملیت ایرانی سلب می‌شود. از این‌رو این رویکردها فاقد «رؤیای ملی» و یا تصاویری اختصاصی از آینده ایران هستند. به‌خصوص در گونه استبداد تاریخی که با نفی هرگونه سوژگی تاریخی سیاسی و فرهنگی برای انسان ایرانی، آینده‌دار بودن نیز منتفی می‌شود.



گونه ایران‌شهری نیز اگرچه براساس یک پیوستارروایی خاص مبتنی بر تاریخ اندیشه سیاسی باستانی (با تفسیری سکولار) تنظیم شده اما در نهایت «ایران» و ویژگی‌های خاص تاریخی و تمدنی‌اش در تصاویر آینده‌نگارانه غایب بوده و تصویر آینده ایران مانند گونه‌های فنودالیسم و استبداد ایرانی یکپارچه و هضم‌شده در شرایط جهان تجدیدی است و حق تحفظی در آن دیده نمی‌شود. در گونه تمدن‌گرایانه تصویری عام و جهانی‌شده از ایران در قالب مرکز تمدن نوین اسلامی ارائه می‌شود؛ اگرچه این شرایط بیشتر از اینکه مشروط به یک عاملیت خاص باشد به صورت خودبه‌خودی محقق می‌شود، گویا دست غیبی در حال هدایت تاریخ ایران به سمت تمدن نوین اسلامی است و خواه ناخواه به سوی آن در حرکت هستیم. البته در برخی از شقوق تمدن‌گرایی و تکامل‌گرایی دینی، ظهور تمدن جدید اسلامی منوط به تلاش برای تکامل معرفتی فلسفی شده اما همزمان از خاص‌گرایی ایرانی به سمت عام‌گرایی اسلامی حرکت کرده است و تنوع و تکثر کشورهای اسلامی و تفاوت‌های تاریخی آن‌ها نادیده گرفته شده‌اند.

در واقع هر دو گونه تمدن‌گرایی و ایران‌شهری اختصاصات آینده ایران از منظر امکانات تاریخی را بسط نمی‌دهند و دقیقاً مشخص نیست که «تجدد ایرانی» از نگاه ایران‌شهری‌ها و «تمدن نوین اسلامی» چه نسبتی با ایران تاریخی دارند. هم ایران‌شهری‌ها و هم تمدن‌گرایان به سوی نوعی ذهن‌گرایی و نگاه ایدئالیستی گرایش دارند که در آن تاریخ اندیشه بر تاریخ عینی و ساختارهای فرهنگی و اجتماعی تاریخی تفوق دارد و از همین جهت جامعه‌شناسی تاریخی آن‌ها اغلب یک‌جانبه است و دیگر شرایط عینی از جمله تاریخ فرهنگی و اجتماعی را کم‌اهمیت و حاشیه‌ای میدانند.

در گونه زیست‌بوم‌گرایی، برخلاف رویکرد فنودالیسم ایرانی تاریخ و فرهنگ ایران در روابط مالکیت و اقتصاد خلاصه نمی‌شود و رویکرد استبداد ایرانی بوم و فرهنگ ایران مانع توسعه و پیشرفت ایران نیست. همچنین برخلاف رویکرد ایران‌شهری و تمدن‌گرایی تاریخ ایران به اندیشه سیاسی یا تحول معرفت‌شناختی تقلیل نمی‌یابد و نسبت بوم و فرهنگ و اندیشه در یک نظام به هم پیوسته فهم می‌شود. در این نظریه آینده مطلوب ایران مشروط به بازخوانی ظرفیت‌های عینی و تجربی تاریخی و فرهنگی غنی ایران و بازتولید آن‌ها و «توسعه پایدار» مشروط به این بازخوانی‌هاست. رؤیای ملی امثال فرهادی هضم در ساختارهای سیاسی و اقتصادی جهانی و عام‌گرایی ذهنی و نادیده گرفتن شرایط تاریخی و بومی و اقلیمی ایران نیست؛ بلکه تحقق توسعه‌ای پایدار، فرادادی (سنت پایه)، نهادگرایانه و فتوتی (جمع‌گرایانه) مشروط به تلاش برای فهم شرایط و امکانات تاریخی ذهنی و عینی ایران همچون بوم، تاریخ فرهنگی و اجتماعی و بازتولید پتانسیل‌های فرهنگی ایران در شرایط جدید است. از این رو فرهادی هم به متون ادبی و دینی توجه دارد و هم به ساختارها و تجربه‌های زندگی روزمره و فرهنگ عامه. اگرچه نحوه پیوند این تاریخ فرهنگی به تاریخ و اندیشه سیاسی ایران مورد بحث فرهادی قرار نمی‌گیرد و از نقص‌های کار فرهادی به‌شمار می‌رود.

در آخر اینکه اگرچه به جامعه‌شناسی تاریخی اصالتاً برای تأکید بر تاریخی‌بودن زیست انسانی و عبور از عام‌گرایی‌ها و تعمیم‌های کلان‌نظری و مفهومی و تأکید بر زمینه‌مندی پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی توجه شده اما مرور آثار عمده این حوزه حاکی از مصرف گسترده مفاهیم و مقولاتی است که در بوم و یا تاریخ دیگری نضج یافته و به صورت سلبی و یا ایجابی به‌عنوان پیش‌فرض و یا حتی نتیجه بررسی‌های تاریخی در ایران استفاده می‌شوند. این معضل نشان می‌دهد جامعه‌شناسی تاریخی در ایران هنوز در حال طی کردن گام‌های اولیه بوده و تقویت و نهادینه کردن آن در علوم اجتماعی ایران مستلزم برنامه‌ریزی‌ها و اصلاحات بنیادین است. در پی چنین اصلاحاتی است که می‌توان امیدوار بود سناریوهای آینده‌پژوهانه غنی‌تری تولید شود تا از میان آن‌ها انتخاب‌های آگاهانه‌تری نسبت به آینده ایران انجام شود.

براساس این گزارش، کلان‌روایت‌های تاریخی از ایران و یا صورت‌های نظری آن در قالب جامعه‌شناسی تاریخی ایران اغلب بسیار نحیف هستند. بخش عمده این مسئله مربوط به غیر تاریخی‌بودن علوم انسانی و اجتماعی و برنامه درسی حوزه علمیه است. در واقع نضج این کلان‌روایت‌ها و نظریه‌ها سرریز فربه‌گی مطالعات تاریخی‌اند. درحالی‌که در برنامه درسی آموزش و پرورش، آموزش عالی و حوزه علمیه اساساً نگاه تاریخی ایران و مسائل و ظرفیت‌های آن به‌محاق رفته یا بسیار ضعیف است. به‌عنوان مثال درس تاریخ در آموزش و پرورش اغلب به تاریخ سیاسی پرداخته و فارغ از روایت‌های جذاب و شیرین از تاریخ فرهنگ و ادب و تمدن در جامعه ایرانی است. عموماً درس تاریخ در آموزش و پرورش ایران به یک درس حاشیه‌ای تبدیل شده و دانش‌آموزان به دلایل مختلف از جمله روش تدریس تاریخ و یا مواد آموزشی آن علاقه‌ای به بوم و تاریخ ایران و این درس ندارند. همچنین دانشجویان رشته‌های مهندسی،

پزشکی، معماری، کشاورزی در دانشگاه اساساً آگاهی خاصی نسبت به پیشینه موضوع‌های درسی خود در ایران پیدا نمی‌کنند. یک فارغ‌التحصیل کشاورزی ممکن است بعد از گذراندن ۱۴۴ واحد درسی حتی به اندازه دو واحد درسی نیز نسبت به سنت کشاورزی در ایران و دانش‌ها و فناوری‌های مرتبط با کشاورزی و مدیریت منابع در ایران آشنا نشده باشد. در رشته‌های علوم انسانی نیز غیر از موارد محدود با چنین معضلی مواجه هستیم. به‌عنوان مثال کل بحث درباره تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران در برنامه درسی علوم اجتماعی بیشتر از حداکثر چهار واحد درسی (به نسبت ۱۴۴ واحد کل دوره لیسانس) نیست. در درس حوزوی نیز تاریخ یکی از غریب‌ترین موضوع‌های آموزشی است و تاریخ سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی ایران و اسلام موضوع بحث جدی نیست. در چنین نقص‌های تاریخ‌گرایانه‌ای بحث‌های آینده‌پژوهانه نیز با محدودیت‌های جدی مواجه‌اند و نمی‌توان اعتبار چندانی برای آن‌ها قائل شد چراکه به پایه‌های تاریخی بحث خود آگاهی ندارند. بازنندیشی در برنامه درسی علوم انسانی و اجتماعی و حوزه علمیه و دمیدن روح تاریخی در آن‌ها و آگاهی به ظرفیت‌های تاریخی ایران می‌تواند گام مؤثری در تقویت این بحث‌ها باشد. معضل دومی که آینده‌پژوهی در ایران با آن مواجه شده فقدان بصیرت‌های نظری است. متأسفانه آینده‌پژوهی در ایران ذیل رشته مدیریت تعریف شده و این رشته نیز به‌دلایل مختلف از جمله بازارگرایی در جهان و ایران وجهی تکنیکال و غیر نظری پیدا کرده است. در واقع آینده‌پژوهی در ایران به‌عنوان مسیر علمی تصویرسازی از رؤیای ملی و آینده ایران نه وجهی تاریخی و نه نظری دارد. از این‌رو به‌طور خاص رشته آینده‌پژوهی و مواد درسی آن و جایگاه آن در علوم انسانی و اجتماعی نیازمند بازنندیشی جدی است. اندیشکده‌های مرتبط با مسائل راهبرددانندیشی و آینده‌پژوهی نیز متأسفانه دچار چنین ضعف‌های تاریخی و نظری هستند و پیشنهاد می‌شود به راهبردهای تاریخ ایران و ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های تاریخی آن به‌عنوان یک راهبرد اصلی در آن‌ها توجه شود.

جدول ۱. پیشنهادها و توصیه‌های سیاستی

ملاحظات	زمان‌بندی اجرا (کوتاه‌مدت، میان‌مدت، بلندمدت)	دستگاه معین	دستگاه متولی	الزام‌ها و قیود اجرایی	توصیه سیاستی	نوع توصیه		ردیف
						اصلاح**	تداوم*	
نیازمند اجماع استادان و نهادهای آموزشی	میان‌مدت	شورای تحول و ارتقای علوم انسانی	وزارت علوم، تحقیقات و فناوری	تشکیل کارگروه بازنگری برنامه‌های درسی و تأمین منابع درسی جدید	بازنگری در برنامه درسی علوم انسانی و اجتماعی با محوریت تقویت نگاه تاریخی	*	*	۱
مستلزم تغییر نگاه در سیاستگذاری کلان	بلندمدت	زیرمجموعه نهاد ریاست‌جمهوری	مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست‌جمهوری	تدوین نقشه جامع علمی و راهبردی آینده‌پژوهی	بومی‌سازی آینده‌پژوهی و پیوند آن با روایت تاریخی ایران	*	*	۲
لزوم همانگی میان دانشگاه و دولت	میان‌مدت	پژوهشگاه علوم انسانی	معاونت علمی ریاست‌جمهوری	پشتیبانی مالی و تشویق به همکاری دانشگاه‌ها و مراکز سیاست‌پژوهی	ایجاد کرسی‌ها و اندیشکده‌های بین‌رشته‌ای تاریخ و آینده‌پژوهی	*	*	۳
نیاز به همکاری بین نهادهای فرهنگی و آموزشی	کوتاه‌مدت	صدا و سیما	وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی	تولید برنامه‌های تاریخی و مستندهای علمی در رسانه ملی	تقویت فرهنگ تاریخی در جامعه از طریق رسانه، هنر و آموزش عمومی		*	۴

* تداوم یا تقویت آیتم‌ها یا اقدامات.

** اصلاح رویه‌ها یا ایجاد سازوکارها.

مأخذ: یافته‌های تحقیق.



منابع و مأخذ

- [۱]. نیزبت، رابرت. محافظه‌کاری؛ خیال و واقعیت، ۱۳۹۹، تهران: انتشارات شیرازه.
- [۲]. شایگان، داریوش. آینده ایران و گذشته فرهنگی، ۱۳۵۴، تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی.
- [۳]. ملکی‌فر، عقیل. الفبای آینده‌پژوهی، ۱۳۸۵، تهران: انتشارات کرانه علم.
- [۴]. اسمیت، دنیس. برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، ۱۳۸۶، ترجمه هاشم آفاجری نشر مروارید.
- [۵]. اسکاچپول، تد. بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، ۱۳۸۸، (ترجمه هاشم آفاجری). نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- [۶]. حسینی نجاتی، محمود. واکاوی هویت تاریخی، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی: ملاحظات نظری و روش‌شناختی مطالعات ملی، ۱۳۸۲، (۴)۱۵، صص: ۱۵۳-۱۹۰.
- [۷]. خزاعی، ضیا، و فرهادی، محمد. نقد نظریه استبداد شرقی در چشم‌انداز تاریخ ایران، رهیافت سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۹۴ (۱)۷: صص: ۶۵-۹۰.
- [۸]. رواسانی، شاپور. دولت و حکومت در ایران در دوره تسلط استعمار سرمایه‌داری، ۱۳۹۳، تهران: امیرکبیر.
- [۹]. زیباکلام، صادق. ما چگونه ما شدیم؟، ۱۳۹۴، تهران: نشر روزنه، ۱۳۹۴.
- [۱۰]. علمداری، کاظم. چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، ۱۳۹۴، تهران: نشر توسعه.
- [۱۱]. عنبري، موسی. ارزیابی جامعه‌شناختی نظریه استبداد ایرانی در تحلیل توسعه تاریخی ایران. مطالعات جامعه‌شناختی، ۱۳۹۴، ۵۱-۷۶.
- [۱۲]. نجفی، موسی. انگاره تعالی؛ فرانظریه فهم تحولات ایران در تناسب با گفتمان ترقی، ۱۴۰۰، اصفهان: آرما.
- [۱۳]. ولی، عباس. ایران پیش از سرمایه‌داری: تاریخ نظری، ۱۳۸۰، تهران: نشر مرکز.
- [۱۴]. توسلی، غلامعباس، و حمید عبداللهی. ایران‌شناسی مارکس‌گرا، ضرورت بازاندیشی. نامه علوم اجتماعی، ۱۳۸۲، ۶۷-۹۲.
- [۱۵]. افضل، علیرضا. درآمدی بر تعامل تاریخ و آینده‌پژوهی، ۱۳۸۲، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- [۱۶]. احمدی اختیار، مهدی. آینده‌پژوهی و تاریخ، ۱۳۹۳، سومین همایش بین‌المللی آینده‌پژوهی. تهران.
- [۱۷]. ملکم، سرجان. تاریخ کامل ایران، ۱۳۸۰، (ترجمه میرزا اسماعیل حیرت). تهران: افسون.
- [۱۸]. بروجردی، مهرداد و علیرضا شمالی، سیر نابخردی در تاریخ - نقدی بر روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران، ۱۳۹۳: شماره ۱۸، نشریه اندیشه پویا.
- [۱۹]. طباطبایی، جواد. ابن خلدون و علوم اجتماعی، ۱۳۹۰، تهران: نشر ثالث.
- [۲۰]. بهنام، جمشید. علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه ایران، ۱۳۷۸، ایران نامه، ۱۷۵-۱۹۸.
- [۲۱]. پیگولوسکایا، نیناویکتوروونا و آ.یو یاکوبوسکی. تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی، ۱۳۵۳، تهران: انتشارات پیام.
- [۲۲]. نعمانی، فرهاد. تکامل فنودالیسم در ایران، ۱۳۵۸، تهران: انتشارات خوارزمی.
- [۲۳]. طبری، احسان. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، ۱۳۵۴، تهران: حزب توده ایران.
- [۲۴]. فشاهی، محمدرضا. گزارش کوتاهی از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فنودالی ایران (از گات‌ها تا مشروطیت)، ۱۳۵۴، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- [۲۵]. ورداسبی، ابوذر. ایران در پویه تاریخ، ۱۳۵۷، تهران: نشر قلم.
- [۲۶]. فوران، جان. مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ۱۴۰۲، (ترجمه احمد تدین). تهران: رسا.
- [۲۷]. توفیق، ابراهیم. درباره نظام دانش، ۱۳۹۶، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- [۲۸]. کاتوزیان، همایون. نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، ۱۳۷۷، تهران: نشر مرکز.
- [۲۹]. کاتوزیان، همایون. تضاد دولت و ملت؛ نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ۱۳۸۹، تهران: نشر نی.
- [۳۰]. کاتوزیان، همایون. ایران جامعه کوتاه‌مدت، ۱۳۹۱، تهران: نشر نی.

- [۳۱]. آبراهامیان، یرواند. ایران بین دو انقلاب، ۱۳۸۷، (ترجمه احمد گل محمدی). تهران: نشر نی.
- [۳۲]. پیران، پرویز. نظریه شهر در ایران (سخنرانی دکتر پرویز پیران در خانه هنرمندان). جستارهای شهری، ۱۳۸۴، صص: ۱۱۸-۱۲۱.
- [۳۳]. نصر، حسین. معرفت و امر قدسی، ۱۳۸۰، تهران: فرزانه روز.
- [۳۴]. نصر، حسین. علم و تمدن در اسلام، ۱۳۸۴، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۳۵]. نجفی، موسی. تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان، ۱۳۸۵، تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.
- [۳۶]. پارسانیا، حمید. حدیث پیمان، ۱۳۷۹، دفتر نشر معارف.
- [۳۷]. مددپور، محمد. آیین فرهنگی شهرداری و دینداری از ایران باستان تا ایران اسلامی در (مؤلفه‌های هویت ملی در ایران)، ۱۳۸۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۳۸]. فولادگر، محمد. نظریه انقلاب اسلامی (در موسی نجفی، انگاره تعالی؛ فرانظریه فهم تحولات ایران در تناسب با گفتمان ترقی)، ۱۴۰۰، تهران: نشر آرما.
- [۳۹]. یوسفی، علی. نظریه هویت ملی (در موسی نجفی، انگاره تعالی؛ فرانظریه فهم تحولات ایران در تناسب با گفتمان ترقی)، ۱۴۰۰، تهران: نشر آرما. صص: ۵۴-۲۲.
- [۴۰]. فروزبخش، محمود. (۱۴۰۲). موسی نجفی؛ تجدد ملی و افق تمدنی انقلاب. در (سجاد صفارهرندی، نظریه تاریخی انقلاب اسلامی)، ۱۴۰۲، تهران: سوره مهر، صص. ۲۳۰-۲۵۵.
- [۴۱]. قائمی‌نیک، محمدرضا. حمید پارسانیا: تلقی حکمت بنیاد از تاریخ و انقلاب. در (محمدسجاد صفارهرندی، نظریه تاریخی انقلاب اسلامی)، ۱۴۰۲، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی، صص. ۱۴۴-۱۹۶.
- [۴۲]. احمد رش، رشید و حسین دانش مهر. دانش بومی و توسعه، (بینش و روش در مطالعه دانش بومی)، ۱۳۹۴، تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- [۴۳]. جمعه پور، محمود، و محمدرضا میرلطفی. نقش دانش بومی و کارکرد نظام سنتی مدیریت مشارکتی منابع آب در معیشت پایدار روستایی مورد مطالعه: گروه‌های بزرگ کاری لایروبی کانال‌های آبیاری (حَسْر) در سیستان. فصل‌نامه علوم اجتماعی، ۱۳۹۱، صص: ۱-۳۱.
- [۴۴]. موسوی، جلال. توسعه و عرفی شدن، با نگاهی به برنامه‌های توسعه در ایران، ۱۳۹۴، تهران: جامعه‌شناسان.
- [۴۵]. فرهادی، مرتضی. بحران محیط زیست در ایران و لزوم بازنگری به دانش‌های مردمی و راهکارهای فرهنگ ملی. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۱۳۹۴، ۴۱، صص: ۹۵-۸۲.
- [۴۶]. فرهادی، مرتضی. فرهنگ یاریگری در ایران؛ درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون در ایران، ۱۳۹۴، جلد اول: یاریگری سنتی در آبیاری و کشتکاری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- [۴۷]. فرهادی، مرتضی. صنعت بر فراز سنت یا در برابر آن: انسان‌شناسی توسعه نیافتگی و واگیره پیشرفت پایدار و همه سویه فرادادی و فتوتی در ایران، ۱۳۹۸، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- [۴۸]. بلاوت، جیمز. هشت تاریخدان اروپامحور، ۱۳۸۹، (ترجمه ارسطو میرانی، و بهیان رفیعی) تهران: امیرکبیر.
- [۴۹]. طباطبایی، جواد. بار دیگر درباره تجدد و توسعه، ۱۳۷۲، نقد فرهنگ (۷).
- [۵۰]. طباطبایی، جواد. خواجه نظام‌الملک: گفتار در تداوم فرهنگی ایران، ۱۳۹۲، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- [۵۱]. طباطبایی، جواد. زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ۱۳۸۳، تهران: انتشارات کویر.



گزیده سیاستی

گزاره‌های هنجاری درباره آینده، بر کلان‌روایت‌های تاریخی ایران تکیه دارند که بعدها در قالب جامعه‌شناسی تاریخی صورت‌بندی نظری یافتند. فراتحلیل این روایت‌های پنج‌گونه را باستان‌گرایی، تمدن‌گرایی، زیست‌بوم‌گرایی، فنودالیسم و استبداد ایرانی‌نشان می‌دهد.



مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

تهران، خیابان پاسداران، روبروی پارک نیاوران (ضلع جنوبی، پلاک ۸۰۲)

تلفن: ۷۵۱۸۲۰۰۰ | صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۵۸۵۵ | پست الکترونیک: irc@majlis.ir

وبسایت: rc.majlis.ir