

به نام خدا

بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان

هماندیشی در مورد

روحیات و خلق و خوی ایرانیان

متن تنقیح شده و ویرایش یافته‌ی جلسه‌ی چهارم

حسینیه ارشاد ۲۸ مهر ۱۳۸۶

اعضای شرکت کننده در جلسه‌ی چهارم (به ترتیب حروف الفبا) خانم‌ها و آقایان:

آیت‌الله زاده، سید اکبر بدیع‌زادگان، محمد بسته‌نگار، دکتر محمدحسین بنی‌اسدی، دکتر حبیب‌الله پیمان، محمد ترکمان، دکتر ناصر تکمیل همایون، دکتر غلامعباس توسلی، مهندس محمد توسلی، دکتر علیرضا رجایی، محترم رحمانی، امیر رضایی، دکتر مقصود فراستخواه، فاطمه فرهنگ‌خواه، مرتضی کاظمیان، محمدجواد مظفر، مهندس امیر سعید موسوی حجازی، حسن نراقی، دکتر ابراهیم یزدی و حسن یوسفی اشکوری.

طرح بحث توسط دکتر مقصود فراستخواه

مفروضات نظری بحث

بحث جاری ما زمینه کاوی تاریخی درباره‌ی اخلاقیات ایرانیان است. در نشست قبلی، درباره‌ی ناامنی بحث شد؛ در این جلسه مقوله‌ی دیگری را به روش تاریخی مرور می‌کنیم و آن «کشمکش نخبگان» است؛ آثار این مقوله نیز در اخلاق اجتماعی ایرانیان بررسی می‌شود.

تحولات در تاریخ ایران به دلیل ساخت نامنظم و غیردمکراتیک این جامعه، نیاز به مدل‌های نظری واقع‌گرایانه (رنالیستی) و انضمامی دارد. اثری از این رنالیسم را در آرای کسانی مانند ماکیاولی، و سپس موسکا و پارتو می‌بینیم. زمینه‌های سیاسی-اجتماعی این نظریه پردازان (ایتالیا در آن دوره) به گونه‌ای بود که آنها به سمت نگاهی رنالیستی سوق یافتند. البته در اینجا ما با ابعاد تجویزی نخبه‌گرایانه- که به شدت بر آرای این قبیل نظریه پردازان سیطره یافته است- به دلایل معرفت‌شناختی و روش‌شناختی همراهی نمی‌کنیم، بلکه تنها از درونمایه‌های رنالیستی در مضامین توصیفی و تحلیلی و انضمامی آنها به‌عنوان مفروضات نظری بحث خود و برای زمینه کاوی تاریخی ایران اقتباس می‌کنیم.

بر مبنای نظریه‌ی رنالیستی «جابه‌جایی نخبگان»، تاریخ جوامع از بسیاری جهات، تاریخ نخبگان است؛ غالباً گروه‌هایی از نخبه‌ها با هم دیگر در کشاکش‌اند و در این بحبوحه هر طرف به نوعی می‌کوشد بر امواج توده‌ی منفعل سوار شود. اینها هستند که با ایجاد هژمونی، «طبقه‌ی حاکم»^۱ را- به تعبیر کسانی چون موسکا- پدید می‌آورند (باتومور، ۱۳۶۹؛ آرون، ۱۳۶۳).

پاره‌تو^۲، فیلسوف، اقتصاددان و جامعه‌شناس، معتقد است که خصیصه‌ی نخبه‌گرایانه‌ی حوزه‌ی سیاسی واقعیتی است که جایی برای آرمان‌های آزادی و برابری باقی نمی‌گذارد. او در کتاب مشهور ذهن و جامعه^۳ جمله‌ی معروفی دارد: «تاریخ قبرستان اشرافیت‌ها و نخبگان است»^۴. این نخبگان هستند که سازمان می‌دهند، نظم را به هم می‌زنند، جایگزین می‌شوند و سپس نخبگان دیگری به معارضه با آنها می‌پردازند، نظم آنها را به هم می‌زنند و... (میخلز، ۱۳۶۹)

1. The ruling class

2. Pareto, V.F.D. (1848- 1923)

3. *The Mind and Society*. 1935. Four volumes. Translated by Andrew Bongiorno and Arthur Livingston

4. history is a graveyard of aristocracies

آنچه پیوسته به جاست، به تعبیر پارتو، بازمانده‌هاست که همان گزینه‌ها و منافع است و در حالت تهاجمی به صورت ترکیبات تازه و در حالت تدافعی به صورت مجموعه‌ها و نهادها عمل می‌کنند و بازیگران اصلی در این راستا نخبگانند. سنت‌ها، فلسفه‌سازی‌ها، عقاید و ایدئولوژی‌ها، به نظر پارتو، «مشتقات» و برساخته‌هایی از این بازمانده‌های اصلی هستند (از غندی، ۱۳۷۹).

اینکه حوزه‌ی سیاسی گرفتار خصیصه‌ی نخبه‌گرایانه است، مشکله‌ای است که حتی در جوامع مدرن غربی نیز خود را به گونه‌ای نشان می‌دهد و اندیشندگان انتقادی از آن بحث می‌کنند و به طریق اولی در جوامعی با ساختارهایی از نوع ایران یک مسأله‌ی مزمن تاریخی است. خصیصه‌ی نخبه‌گرایانه سبب می‌شود که افراد و گروه‌های اجتماعی بی‌نصیب از مشارکت کنش‌مندان و خودآگاه باشند و در نتیجه نمی‌توانند تحقق ذات بکنند و به مشارکت - به مفهوم آرمانی کلمه - و نیز به خودگردانی، خودتنظیمی و خودشکوفایی و رهاسازی خویش برسند.

این مشکل حتی در جوامع غربی مورد بحث قرار گرفته است. کسانی که نقد تجدد کرده‌اند و نظریه‌پردازان غربی که دموکراسی واقعاً موجود را در غرب با آرمان‌های روشنگری مقایسه کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند، مشکل نخبه‌گرایی را حتی در احزاب جوامع دموکراتیک و در سازمان‌های سیاسی و بوروکراسی جوامع دموکراتیک به بحث گذاشته‌اند.

کسانی مثل وبر یا هابرماس این بحث‌ها را در نقد مدرنیته آورده‌اند. آنها توضیح داده‌اند که ماشین‌های حزبی فراگیر فرصتی برای مردم و افراد^۱ و گروه‌های اجتماعی باقی نمی‌گذارد. در این راستا عقلانیت ابزاری مورد نقد قرار گرفته و بدیل‌هایی برای آن (مانند عقلانیت انتقادی و فرهنگی و کنش ارتباطی و زیست‌جهان و عرصه عمومی) به میان آمده است. نخبه‌گرایی حتی در جوامع دموکراتیک غربی نوعی پلی‌آرشی به وجود می‌آورد، یعنی به جای الیت‌های خودکامه قدیمی، چند الیت از نوع دیگر شکل می‌گیرد؛ از نظر آنها این وضع نوعی جابه‌جایی و پلی‌آرشی نخبه‌هاست و حکومت به شکل متناوب میان چند گروه برگزیده دست به دست می‌شود. آنان توضیح می‌دهند که مثلاً در شمال آمریکا به دلیل وجود مناطق صنعتی و کارخانه‌ای، مردم به جمهوری خواهان، و در جنوب آمریکا - که در تملک مزرعه‌داران و دام‌داران بزرگ است - مردم به دموکرات‌ها گرایش دارند؛ به این ترتیب، همواره یک گروه اقلیت خاص است که در رأس قدرت است و مردم نیز گاه به این نتیجه می‌رسند که آنها هیچ‌گاه به قدرت نمی‌رسند. وقتی مردم به این نتیجه می‌رسند که هیچ‌گاه در قدرت سهم^۳ واقعی ندارند، این خود اسباب انفعال مردم هم می‌شود (باتومور، ۱۳۶۹؛ آرون، ۱۳۶۳؛ میخلز، ۱۳۶۹؛ وثوقی، ۱۳۷۹).

1. residus
2. individuals
3. Contribution

اما بحث اصلی ما این است که در جوامعی با تاریخ و ساختارهای خاص از نوع ایران، مسئله‌ی «پاره تو» ابعاد بسیار غامض تری به خود می‌گیرد؛ مسئله‌ی پاره تو وقتی گریبانگیر جوامع دموکراتیک و صنعتی و فراصنعتی - با وجود پتانسیل خاص آنها - بوده است، طبعاً در تاریخ ایران شکل غامض تری از خود نشان می‌دهد. مسئله‌ی پاره تو در ایران با توجه به تقسیم بندی وبر - که جوامع را به جوامع (مولد^۱) و باثبات، و جوامع هرج و مرجی تقسیم کرده است - خود را به شکل وحشتناکی نشان می‌دهد.

تا اینجا از مفروضات نظری بحث امروزمان به نظریه‌ی پارتو اشاره کردیم. مفروضات نظری دیگری هم داریم؛ یکی تقسیم بندی جوامع به مولد و هرج و مرجی توسط وبر است؛ براساس آن، در جوامع باثبات - و به تعبیر وبر جوامع مولد - مردم ساخت طبقاتی دارند و قشربندی اجتماعی پایه دار و ریشه داری در تاریخ و جامعه وجود دارد؛ این ساخت طبقاتی و قشربندی اجتماعی در واقع نوعی بالانس طبقاتی در قدرت و در متن قشربندی طبقاتی ایجاد می‌کند؛ و در نتیجه بر اثر همین بالانس‌ها و هارمونی‌هایی که در طبقات و قشربندی اجتماعی وجود دارد، جامعه‌ای مولد شکل می‌گیرد. اما در جوامع هرج و مرجی، نوعی بی‌نظمی و آناارشی وجود دارد که به ویژه با توجه به اینکه مردم به شکل توده‌ی^۲ منفعل^۳ و بی‌شکل هستند و قشربندی اجتماعی و ساخت طبقاتی ندارند، تاریخ‌شان گورستان معارضان و مدعیان قدرت می‌شود؛ در یک چنین جامعه‌ای، مردم یا سرسپرده‌ی نخبگان می‌شوند؛ یا اگر خیلی ارتقاء پیدا کنند و زیادی قبارق و چالاک باشند، سر کرده می‌شوند؛ و در غیر این صورت زندگی معیشتی خودشان را به شکل خیلی ساده ادامه می‌دهند؛ و گرنه چنانچه با مدعیان قدرت سر به سر بگذارند، سر به نیست می‌شوند. آن چیزی که در جوامع هرج و مرجی وجود دارد نزاع میان مدعیان و منازعات میان نخبگان است؛ و در همین پس زمینه‌ی منازعات نخبگان است که دعوت‌های معارضان به شکل غیرعقلانی در میان توده نفوذ می‌کند. موعودگرایی^۴ در یک چنین جوامعی توسعه پیدا می‌کند؛ یعنی هر کس که وعده‌ای می‌دهد می‌تواند کار خود را پیش ببرد و برای دوره‌ای، توده را به دنبال خود بکشد. در چنین وضعیتی مسئله‌ی پاره تو پیچیده می‌شود و کشمکش نخبگان، به جای جابه‌جایی نخبگان، خودش را نشان می‌دهد.

سومین مورد از مفروضات نظری بحث امروزمان، نظریه‌ی عصیبت ابن‌خلدون است که به معنای عام کلمه پدر اندیشه اجتماعی است، و نوع او قربانی ساخت متصلب اشعری در جامعه‌ی اسلامی روزگارش شد و در نتیجه

-
1. Productive
 2. mass
 3. Reactive / Passive
 4. Messianic

نتوانست به رغم تنبئاتش به تأسیس جامعه‌شناسی موفق شود. نظریه‌ی عصیبت ابن‌خلدون در این فضای معنایی پاره‌تویی-وبری، در خور تأمل است. بر اساس نظریه‌ی عصیبت، در تاریخ ما، گروه‌ها با همدیگر معارضه می‌کرده‌اند و عصیبت هر گروه که بیشتر بود بر گروه‌های دیگر غلبه و تفوق و تسلط پیدا می‌کرد. اینجا دیگر عصیبت به معنای عام انسجام اجتماعی نیست، بلکه معنای اخصی دارد و آن اینکه در محیط معارضه، عصیبت یک گروه است که حمیت طایفه‌ای، ایلی و خاندانی ایجاد می‌کند و کار را پیش می‌برد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ۱، ۲۹۵).

چهارمین مورد از مفروضات نظری، نظریه‌ی استبداد شرقی مونتسکیو است و فرض کرده است که شرایط جغرافیایی و سرزمینی برخی از جوامع (به‌طور مشخص جوامع شرقی) اساساً به سبب وسعت سرزمینی، پراکندگی، حوادث و مؤلفه‌های اثرگذار دیگر استبدادخیز است. پنجمین مفروض نظری، توضیح مارکس در این مسئله است که شیوه‌ی تولید آسیایی را مطرح می‌کند؛ وقتی آب کم است و قنات‌های بزرگ لازم می‌شود دولت در این کار دخالت می‌کند و در نتیجه آبیاری و تولید آسیایی خاصی شکل می‌گیرد و دولت اتوریتیه‌ی بیشتری پیدا می‌کند. اگر به این مفروضات نظری پنجگانه، نظر وبر را هم در مورد حکومت‌های پاتریمونیال^۱ و پدرسالار^۲ اضافه بکنیم، مسئله‌ی کشمکش نخبگان و دیدگاه پاره‌تو در جامعه و تاریخ ایران شکل پیچیده‌ای به خود می‌گیرد. پدرسالاری سیاسی با جابه‌جایی نخبگان در تعارض است. خاندان‌ها و ایل‌ها براساس هسته‌ی اولیه خاندان‌های بزرگ پدرسالار و ساخت‌های Patrimonial شکل می‌گیرند و اقتدار از خانواده‌ی گسترده پدرسالار آغاز می‌شود. این نوع اقتدار تمایل دارد که بر مبنای عصیبت در آن محیط متعارض پیش برود؛ در محیطی که به لحاظ اقتصادی مردم در انفعال سیاسی هستند، مالکیت در آنها مشکل دارد و قدرت در میدانی از منازعات خاندانی و قبیله‌ای، جابه‌جا و دست به دست می‌شود.

حال با این مفروضات نظری، و از زاویه‌ی همین تعارض‌ها، تاریخ ایران را به اختصار و سریع، مرور می‌کنیم تا زمینه‌ای برای اظهار نظر و بحث و هم‌اندیشی در باره‌ی روحیات و خلق و خوی ایرانیان فراهم آید.

تعارضات نخبگان در اسلام تاریخی و ایران پس از اسلام

بنی‌امیه به مثابه یک ساخت پدرسالار قابل بررسی است؛ در بنی‌امیه پدرسالاری عشیرتی، عقیدتی و سیاسی درآمیخته است. در عباسیان و بنی‌عباس هم شاهد این وضع هستیم. تعارض فرزندان عباس و فرزندان امیه و درگیری این دو خاندان به حدی مهم است که به نظر می‌رسد اسلام تاریخی متأثر از این ساختار پدرسالاری و

1. Patrimonial
2. Patriarchal

منازعات آن است.

بسیاری از مسایل اسلام تاریخی بازتابی از کشمکش‌های قبیله‌ای این خاندان‌هاست. وقتی بنی‌امیه بر ایران سلطه پیدا می‌کند مشکلات ساختی - کارکردی عرب آن هم در شکل تهاجم نظامی خود با معضلات ساختاری خود جامعه‌ی ایران ترکیب بسیار پیچیده‌تری به وجود می‌آورد. خشونت، تحقیر و سرکوب ایرانیان، موجب نارضایتی‌ها و دعوت‌های اولیه می‌شود. از نیمه‌ی نخست قرن دوم هجری، بنی‌عباس به عنوان معارض بنی‌امیه سوار بر امواج توده‌ای می‌شود که نمونه‌اش را در حرکت‌های ابومسلم می‌بینیم. سفاح به قدرت می‌رسد و بنی‌عباس جایگزین بنی‌امیه می‌شود، یعنی یک خاندان جایگزین یک خاندان دیگر (پدرسالاری سیاسی).

در این فضا مدعیان محلی قدرت در ایران، وارد میدان معارضه می‌شوند. طاهریان در خراسان، علویان در طبرستان، صفاریان در سیستان و خوارجی که در بسیاری از مناطق، قتل و غارت می‌کنند... با همین نگاه تاریخی می‌بینیم که ایران قلمروی است که مردم غالباً به شکل توده‌ی بی‌شکل منفعل درآمده‌اند و به سبب ضعف در بنیه‌های خود، به نوعی دچار مفعولیت سیاسی شده‌اند؛ در نتیجه در اینجا آن چیزی که عملاً مؤثر می‌شود همان نخبگان و معارضان و مدعیانی هستند که در قسمت‌های مختلف سرزمین گسترده و پراکنده و حادثه خیز در حالت کشمکش به سر می‌برند، و وضعیت همه علیه همه، و نوعی جنگ و منازعه‌ی نهادمند و مزمن را شاهدیم. گردانندگان دستگاه خلافت هم مترصدند که برحسب میزان غلبه‌ی هر یک از مدعیان قدرت در ایران سهمی از مشروعیت هم به آنها بدهند؛ یعنی مرکز مشروعیت‌ساز، دستگاهی است خارج از قلمرو فرهنگی و تاریخی ایران، و از آنجا مشروعیت‌های تبعی به عنوان یک سهم به مدعیانی اعطا می‌شود که توانسته‌اند بر امواج سوار شوند و اگر مدعیانی با گردانندگان دستگاه خلافت - که مرکز مشروعیت است - مشکل داشته باشند با استفاده از فقها و فتوای آنها و تبلیغ در منابر و دیگر ابزارهای آن زمان، مشروعیت آنها زیر سؤال می‌رفت و ستانده می‌شد و از طریق مدعیان دیگر، دیر یا زود موجبات سرنگونی‌شان فراهم می‌شد.

برای یادآوری مثال‌هایی را عرض می‌کنم: طاهر، سردار مأمون چون موفق می‌شود خوارج را سرکوب کند به امیری در ولایت مرو گمارده می‌شود؛ یعنی دستگاه خلافت از یک سرکرده برای سرکوب معارضان دیگر استفاده می‌کند؛ و اینجاست که طاهریان به وجود می‌آیند. طاهریان (پسران طاهر) در واقع یک خاندان هستند و یک پدرسالاری سیاسی تشکیل می‌دهند. هسته‌ی پدرسالاری سیاسی در یک محیط منازعه و ستیز شکل می‌گیرد: پسران طاهر (عبدالله، طلحه و علی) خراج‌گذار دستگاه خلافتند و بر مذهب اهل سنت. در مقابل آنها علویان شیعی در طبرستان، صفاریان در سیستان، و خرم‌دینان در آذربایجان به معارضه با بنی‌عباس - و در نتیجه به

معارضه با طاهریان - می‌پردازند؛ طاهریان هم به دلیل موقعیت‌شان در مقابل علویان و خرم‌دینان و صفاریان و خوارج، و به دلیل سرکوب خوارج، از خلیفه مشروعیت می‌ستانند. این اتفاقات قرن سوم هجری تا نیمه‌ی آن را شامل می‌شود. از سوی دیگر صفاریان در نیمه‌ی دوم قرن سوم در کشمکش با طاهریان و علویان و خوارج و دستگاه خلافت هستند. مشهور است وقتی بزرگان نیشابور از یعقوب لیث حکم امارتش را می‌خواهند، شمشیر برهنه‌اش را بیرون می‌کشد و آن را عهد خودش می‌نامد (جعفر مدرس صادقی، ۱۳۷۳). در واقع در آن کشمکش کسی که می‌تواند عصیبتی را ایجاد کند، و قدرتش را در یک خاستگاه ایلی و خاندانی اعمال نماید، اوست که می‌تواند در این محیط پرمعارضه، مسئله را پیش برد.

در سوی دیگر آل‌بویه، فرزندان بویه را می‌بینیم؛ بویه از سرداران امیر نصر سامانی است و پسرانش علی، حسن و احمد از سپاهیان و امرای زیاری هستند که در قرن چهارم هجری نواحی مختلف ایران را تا بغداد به تصرف درمی‌آورند (۳۳۴ ق) و تا حد تعویض خلیفه -المطیع به جای المستعفی- پیش می‌روند. گردانندگان خلافت چون می‌بینند با آل‌بویه مشکل دارند از طریق معارضان دیگر - که غزنویان و سپس سلجوقیان بودند - آل‌بویه را از میان برمی‌دارند. باز این وضعیت و محیط با نظریه‌ی معارضه‌ی نخبگان قابل توضیح است.

سامانیان از امیراسماعیل سامانی شروع می‌شود که از امرای منصوب مأمون در ماوراءالنهر است. با سرکوبی صفاریان - که برای دستگاه خلافت مشکل ساز بودند - و دستگیری عمرو لیث صفاری، اسماعیل سامانی حکومت خراسان را از جانب خلیفه به دست می‌گیرد و تا اواخر قرن چهارم هجری حکومت می‌کند. آن سو هم غزنویان، غلامان و مزدوران دوره‌ی سامانی بودند که باز با سرکوب مدعیان قدرت در مقابل سامانیان، قدرتی به هم می‌زنند و با نزدیک شدن به جناحی از گردانندگان دستگاه خلافت - که در رأس آنها القادر بالله بود - بر سر کار می‌آیند. این خیلی مهم است که جریان‌های معارض می‌دانند که برای بقاء باید با چه جناحی در دستگاه خلافت، لابی‌بکنند و مشروعیت‌بستانند و در قدرت سهیم شوند؛ و برای اینکه کارشان را بکنند به غزو کفار در هند و رافضیان یعنی شیعیان و باطنیان در ایران - که آل‌بویه مصداق بارز تاریخی‌اش بودند - می‌پردازند.

سلجوقیان، قومی شبانکاره در دشت‌های شمالی دریاچه آرال بودند که در قرن چهارم اسلام می‌آورند و به عنوان سپاهی در خدمت امرای مسلمان قرار می‌گیرند و سرکرده می‌شوند و از طریق همین سرسپردگی و سرکردگی و در یک فرآیند سپاهیگری، قدرت را به دست می‌گیرند و به حکومت می‌رسند. طغرل بیگ، بنیانگذار این سلسله، غزنویان را سرکوب می‌کند و خود را سلطان می‌نامد. او به دلیل اینکه دستگاه خلافت را از بوئیان نجات می‌دهد حکم حکومتش را از خلیفه دریافت می‌کند و تا نیمه‌ی قرن ششم با تشرع غلیظ، قدرت را در دست می‌گیرد.

بعد نوبت حمله‌ی مغول و فتح بغداد است که یک نقطه عطف بزرگی در تاریخ ایران به وقوع می‌پیوندد و آن، برچیده شدن مرکز مشروعیت‌ساز دستگاه خلافت است؛ مرکزی که حدود ۵۲۵ سال در منازعات نقشی مهم داشت. این دستگاه توسط هلاکو خان برچیده می‌شود و مرکز قدرت و مشروعیت بخش نخبگان در خلافت سنی از اقتدار^۱ می‌افتد. جای خالی این قدرت را ابتدا امپراتوری مغولستان پر می‌کند؛ و این زمانی است که مغولان در مرحله‌ی تأسیس و تهاجم‌اند و هنوز در ایران مستقر نشده‌اند. وقتی مغولان در ایران استقرار می‌یابند دیگر نمی‌توانند از طریق امپراتوری مغولستان مسایل را رفع و رجوع نمایند، چون می‌خواهند در ایران حکومت بکنند پس به یک نوع عقیده‌ی مشروعیت‌ساز دیگر نیاز دارند که همان دعوت شیعی است. دعوت شیعی پس از برچیده شدن دستگاه خلافت در ایران زمینه‌ی بیشتری برای گسترش پیدا می‌کند؛ نمونه‌ی مشروعیت‌سازی‌های شیعی، نفوذی بود که خواجه نصیر طوسی بر هلاکو و رشیدالدین فضل‌الله برغازان خان و علامه حلی بر الجایتو داشتند. این نکته مهم است که مذهب ایلخانان از بسیاری جهات تابعی از بازی‌های سیاسی ایلخانان است. کسانی در این باره کارهای جدی انجام داده‌اند و به‌عنوان نمونه اشپولر (تاریخ مغول ایران) چنین نظری دارند. نمونه‌ی این وضع را برای مثال در الجایتو می‌بینیم که اول مذهب حنفی دارد، بعد مذهب شافعی را اختیار می‌کند، سپس شیعه می‌شود و شیعه اثنی‌عشری را مذهب رسمی اعلام می‌کند، ولی بعدها دستور می‌دهد که در خطبه‌ها نام خلفای راشدین هم ذکر شود.

در ادامه، دوره‌ی حکومت ۲۳۰ ساله صفوی شروع می‌شود که در فاصله‌ی دو یورش بزرگ مغول و افغان است. محمود افغان خود درگیر دو دولت سنی مذهب عثمانی و ازبک، در خارج از مرزهای ایران است، و برای اینکه در این محیط معارضه موقعیت خود را تقویت کند در مقابل اکثریت اهل سنت در داخل و حکومت‌های سنی شمال و غرب ایران، فقهای شیعی را- که در قلمرو عثمانی وضع مناسبی نداشتند- از جبل عامل فرامی‌خواند و به آنها در دستگاه ایرانی مناصب علمی می‌دهد تا بتوانند در این محیط معارضه ۲۰۰ و اندی ساله قدرتش را حفظ کنند. از حمله‌ی افغان تا اقتدار آغامحمدخان ۷۵ سال است که دوره‌ی ملوک الطوائف محسوب می‌شود و عرصه‌ی کشاکش سران طوائف افشار، زند و قاجار است؛ در اینجا هم باز می‌توانیم بحث کشمکش نخبگان را مشاهده کنیم.

طایفه قاجار خود از قزلباشان صفوی بودند که به تدریج از طریق باج‌خواهی، حاکمیت برخی از ولایات را گرفته‌اند. وقتی صفویه با حمله‌ی افغان از هم می‌پاشد، رؤسای ایل قاجار دیگر چیزی فراتر از قدرت محلی می‌خواهند؛ در نتیجه ایران صحنه‌ی کشاکش میان قاجار، افشار و زند می‌شود. قاجار پس از غلبه بر بازماندگان

1. Authority

زندیان در جنوب و شاهرخ میرزای افشاری در خراسان، دولت را به دلیل موقعیت سوق الجیشی و ویژگی‌های خاص تهران در کوه‌پایه‌های البرز بنیان می‌گذارند. آغامحمدخان پس از ده سال جنگ و کشتار سرانجام بر تمام سرزمین ایران سلطه پیدا می‌کند.

در همین دوره دو رویداد مهم اتفاق می‌افتد: یکی به میدان آمدن فقهای شیعه به عنوان نخبگان مذهبی تازه نفس است؛ در دوره‌ای که نخبگان سیاسی درگیری زیادی با یکدیگر داشتند، فقهای شیعه فرصت یافتند در کنار این ماجراها خود را بازسازی کنند و با نوعی استقلال از قدرت سیاسی قاجار، نفوذ و جایگاه اجتماعی در میان توده پیدا کردند. دومین اتفاقی که رخ داد، از اواخر قاجار شاهد ظهور نخبگان تازه‌ای هستیم که از طریق انتشار مدرنیته در ایران شکل گرفتند. تاریخ معاصر ما همچنان شاهد ادامه‌ی منازعات و معادلات قدرت نخبگان، شامل فقها و سران قاجار و این نخبگان جدید بوده است.

منظور از این یادآوری‌های تاریخی این بود که به تعارض نخبگان در ایران، در اشکال مخرب و نهادینه‌اش توجه کنیم؛ در طول این مدت مشکل اصلی از آنجا شروع می‌شد که مردم در ضعف اقتصادی به سر می‌بردند و در انفعال سیاسی قرار داشتند و توده‌ی بی‌شکل بودند؛ در نتیجه، معارضه‌ی گروه‌ها با همدیگر در یک ساخت پدرسالاری، توسعه پیدا می‌کرد و آن چیزی که در ایران اتفاق می‌افتاد بیشتر جابه‌جا شدن قدرت و دست به دست شدن آن بود؛ چیزی که دقیقاً در واژه‌ی قرآن «تداول» به نظر می‌رسد (تلك الايام نداولها بين الناس...) این مضمون شاید از یک جهت ناظر است بر واقعیت ساخت قدرت و روند تحولات که تداول ایام و دست به دست شدن میان گروه‌ها و قبیله‌ها و خاندان‌ها نتیجه‌ی آن است و آزمایش بزرگی برای انسان‌ها محسوب می‌شود. قدرت در میدانی از منازعات دست به دست می‌شود و آن چیزی که تعیین‌کننده است تسلط و تفوق و غلبه است: «الحق لمن غلب»؛ به تعبیر ابن خلدون «عصیت» کلیدواژه است. بدون عصیت درون گروهی و بدون عصیت میان گروهی از این تفوق متحقق نمی‌شود. این عصیت هم بیشتر شکل طایفه‌ای، ایلی و خاندانی دارد که گاه مذهب هم بازتابی از این عصیت‌های خاندانی و ایلی و طایفه‌ای است، و با ایمان و دینداری به مفهوم فطری خودش و به عنوان یک نیاز انسانی در اجتماع بشری تفاوت ماهوی دارد و بیشتر، مکانیزمی برای نیل به قدرت است.

اکنون براساس این مرور تاریخی، می‌توانیم با یک نگاه سیستمی، اخلاق اجتماعی را در ایران بررسی کنیم، اخلاق در سطح میکرو به صورت رفتار فردی بررسی می‌شود، اما وقتی به سطح مزو و ماکرو می‌رویم در اینجاست که نهادها باید دیده بشوند؛ و اینجاست که فرآیندها و ساختارها نقش خودشان را بر اخلاق می‌زنند و مؤثر هستند.

معنای اخلاق، احترام به خود، احترام به دیگری و احترام به محیط است (محیط یعنی محیط اجتماعی، محیط زیستی و محیط کائنات و محیط هستی؛ و اساساً هر دیگری^۱ و غیر از خود من^۲ است). در ایران، این خودحرمتی، لطمه‌ای ساختاری خورده و به شکل نهادینه آسیب دیده است. هرچند که ممکن است افرادی از ایرانیان کم و بیش و برحسب قوای فردی اخلاقی خود که در همه موج می‌زند تا حدودی از حوزه‌ی تأثیر مخرب این نهادها بر اخلاق بیرون بیایند؛ ولی این یک مقدار آرمانی است. زیرا عموم افراد در توده‌ی بی‌شکل، غالباً در معرض آن هستند که آسیب‌ها و لطمات جدی به خودحرمتی آنها وارد شود، چون در محیطی به سر می‌برد که همه سهم می‌خواهند و فرد احساس می‌کند خودش هم طرف یکی از این سهم‌هاست؛ احساس می‌کند در جایی زندگی می‌کند که رابطه‌ی باج‌خواهی و خراج‌گذاری است؛ احساس مفعولیت عزت نفس را از ایرانی می‌گیرد. اینکه انسان احساس بکند که مفعولیت سیاسی دارد، جایی برای عزت نفس باقی نمی‌گذارد؛ به تعبیر علی ابن ابی‌طالب: «کسی که نفس خود را خوار می‌شمرد و برای خود احترامی قایل نیست، هر شری از او انتظار می‌رود». عزت نفس - به تعبیر روانشناسان - مبنای اخلاقی شدن است؛ انسان ایرانی همواره در معرض این بود که تفکر علی^۳ از دست بدهند، اینکه «من علت حوادث نیستم»، «کاره‌ای نیستم»؛ این تهدیدی برای اخلاق است. وقتی فرد، خود اثر بخشی^۴ اش را از دست می‌دهد؛ و به این نتیجه می‌رسد که «من چیزی نیستم، در میان نیستم و مطرح نیستم» در نتیجه دامن برمی‌کشد و گلیم خویش بیرون می‌برد و احساس و منزلت او در نزد خود لطمه می‌خورد. از سوی دیگر، دورکیم و برخی دیگر از محققان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معتقدند که دین یکی از منابعی است که می‌تواند قوه‌ی^۵ اخلاقی و احساس اخلاقی و فراانگیزش اخلاقی در انسان ایجاد بکند. طبیعی است که وقتی دین هم ابزار قدرت می‌شود، معنویت دینی هم افول پیدا می‌کند، و در این وانفسا که خود حرمتی مردم لطمه می‌خورد، نمی‌توانند هستی خود را به مبنا و منبعی بیاویزند و اخلاق خود را توسعه بدهند.

دومین بعد اخلاق، حرمت‌داری دیگران است. حرمت‌داری دیگران هم از طریق تعصب درون‌گروهی و فقدان توافق میان‌گروهی از بین رفته است. خیلی عجیب است: در درون گروه‌های ما تعصب مطلق، و میان گروه‌های ما، فقدان توافق به صورت فاحش نهادمند شده است و عادت‌واره‌ی گفت‌وگو بسیار ضعیف است. اولین کاری که ما معمولاً موقع اختلاف‌ها انجام می‌دهیم، قهر کردن است؛ حتی زن و شوهر که در یک اجتماع

-
1. other
 2. Self
 3. (Causal thinking)
 4. Self efficacy
 5. Moral force

کوچک (خانواده) زندگی می‌کنند معمولاً با اولین مشکلی که پیش می‌آید و همان جایی که باید گفت و گو شروع شود، گفت و گو را قطع می‌کنند. قهر با حکومت هم اینجوری است. بسیاری وقت‌ها شاهد تمسک به این قاعده هستیم که دشمنِ دشمنِ من، دوست من است؛ یعنی دوستی‌ها کمتر صمیمانه است و بیشتر بر اساس دشمنی با دشمنان مشترک شکل می‌گیرد و بعد، از پشت خنجرزدن و فرصت‌طلبی است و نتیجه‌اش، بی‌اعتمادی به دیگران است؛ در نتیجه، سرمایه اجتماعی^۱ ما بسیار پایین است، اعتماد^۲، بسیار پایین است، بی‌اعتمادی همه به همه، بدبینی همه به همه، ترس از دسیسه و دسیسه‌چینی، پنهان‌کاری، غیبت و ... اینکه این همه در قرآن روی غیبت با این تشبیه عجیب تأکید شده و آمده است که غیبت‌کننده گویی گوشت برادر مرده‌اش را می‌جود (تأکید قرآن در سوره حجرات) انعکاسی است از وضعیت پشت‌سر صحبت کردن ما؛ والا پشت‌سر صحبت کردن این قدر هم بد نیست؛ پشت‌سر افراد، می‌توان صحبت یا انتقاد کرد بدون اینکه غیراخلاقی باشد؛ اما غیبت، از نوع انتقاد نیست، یک خصیصه بیمارگونه‌ی رفتاری و اخلاقی است که انسان‌ها پشت سر هم، جسد بی‌جان همدیگر را می‌جونند، همدیگر را پایمال می‌کنند. در این محیط دیگر احترام به دیگری آموخته و نهادینه نمی‌شود، دورویی و نظایر آن رشد می‌کند.

سومین مسئله‌ی لطمه خوردن احترام به روح جمعی در جامعه است. اگر بخواهیم دورکیمی به موضوع نگاه بکنیم، آن روح جمعی که او حتی خدا را نمادی از آن و تصعید یافته و والایش یافته‌ی^۳ آن می‌داند، افول پیدا می‌کند. این روح خدایی جمع و این روح متعالی جمعی در جامعه افول پیدا می‌کند و احترام به روح جمعی در جامعه خیلی لطمه می‌خورد؛ احساس دست‌های بالای دست (دست بالای دست بسیار است) ... «الحق لمن غلب» یعنی چه؟ یعنی محیط غیراخلاقی است؛ کسی بازی را می‌برد که سلطه پیدا کند. چرا گفته می‌شود که سیاست بی‌پدر و مادر است؟ چرا سیاست بی‌پدر و مادر است؟ چون در واقعیت تاریخی ایران، بی‌پدر و مادر بوده است. سواری رایگان توده‌ها بوده است، و سیکل حاجت و طاعت بوده است: «چون حاجت دارم اطاعت می‌کنم»؛ مشارکت‌گرایی و مسئولیت‌پذیری نبوده است. اگر چنین نبود سیاست این قدر برای ما بی‌پدر و مادر نمی‌شد زیرا سیاست مُدُن را کسانی مثل افلاطون و ارسطو بارویکرد اخلاقی بحث کرده‌اند. اساساً سیاست مُدُن بخشی از کمال‌خواهی انسان است. عدم اعتماد به آینده، به دلیل گسست‌هایی که در تعارض نخبگان اتفاق می‌افتد. پیش‌بینی ناپذیر بودن جامعه، یعنی هرج و مرج. هر کس قدرت دارد پیش می‌برد و فعالیت مخرب به جای مولد

1. Social Capital
2. Trust
3. Sublimation

می‌نشیند و بستر مساعدی برای اخلاقیات اجتماعی نمی‌ماند...

در انتهای جلسه - و برای رفع خستگی - چند دقیقه‌ای به برخی تکه‌های پشت کامیونی اشاره می‌کنم. پشت کامیون‌ها تک‌جمله‌ها و تکه‌ها و شبه جمله‌هایی می‌نویسند که شاید تأمل در آنها با رویکرد جامعه‌شناختی چندان بی‌وجه هم نباشد. فولکورما، ادبیات عمومی ما، فرهنگ عمومی ما بازتابی است از زندگی روزمره‌ی مردم و تجربه‌های روزمره‌ی مردم. اینها به نوبه‌ی خود نشان می‌دهند که در اذهان ما چه می‌گذرد و نگاه‌های ما به اشیا و پیرامون و دیگران، چقدر می‌تواند در شکل‌گیری خلق و خوی ما مؤثر شود. من چند نمونه را می‌خوانم: «گذشته تلخ، آینده نامعلوم»؛ این حاکی از جامعه‌ی هرج و مرجی ماست. جمله‌ی دیگر «یدالله فوق ایدیهم» است؛ این آیه قرآن است اما با یک نگرش اجتماعی آمیخته شده است؛ مردمی که احساس می‌کنند دست بالای دست بسیار است، دنبال خدایی پاکیزه‌ای هستند که بلکه از آن بالا، مشکل این «دست بالای دست» را حل کند. اما خدایی که در تاریخ واقعی سیاسی ما معمولاً از آن دم زده شده است، چه بسا خود، دستی بزرگ‌تر از نوع همین دست‌های آلوده‌ی پیرامونمان بوده است؛ و خدای متعال و پاکیزه و منزّه نبوده است، خدای شرک‌آلود تاریخی بوده است.

جمله‌های دیگر از تکه‌های پشت کامیونی: «از پی شب‌های بی‌فردا دویدن»؛ «در این در گه که گه که گه و گه که شود ناگه، مشو غره به امروزت که از فردا نئی آگه». این‌ها بازتابی از بی‌اعتمادی به آینده است. البته این حقیقتی است که بشر ذره‌ی بی‌اندازه کوچک است؛ از فردا هم هیچ خبری ندارد؛ همه‌ی انسان‌ها این ابهام را دارند ولی در ایران گویا وضع بسیار وخیم است. جمله‌ی دیگر؛ «یا ضامن آهو! امان از این هیاهو». در هیاهو و کشمکش یک جامعه‌ی هرج و مرجی، انسان‌ها به دنبال «ضامن آهو» هستند... «به یادگار نوشتم خطی زدلتنگی، به روزگار ندیدم رفیق یک‌رنگی»؛ «در بیابان‌ها اگر صد سال سرگردان شوم به از آنکه در وطن محتاج نامردان شوم»... اینها باز نشان‌دهنده‌ی بی‌اعتمادی‌ها و دسیسه‌ها است. جمله‌ی دیگر «بر چشم بد لعنت» است. در قرآن هم «وان یکادالذین» آمده است و اینکه، این همه بر در و دیوار ما نقش بسته است، دلیلی دارد، بازتاب فرهنگ واقعی ماست. مردم همدیگر را و حتی چشم یکدیگر را هم خطرناک می‌دانند. چشم مردم اینقدر خطرناک می‌شود که حتی خدا به پیامبری گوید، چشم زدن مردم، تو را نترساند؛ کارها در دست خدا است و چشم مردم کاره‌ای نیست. مردم از «چشم» هم نیز می‌ترسند؛ «چشم دیگری، خطرناک شده است. «دیگری» در حقیقت موضوعی برای اخلاق است و ما با معطوف کردن توجهاتمان به او، می‌توانیم تجربه‌های اخلاقی داشته باشیم، اما تاریخ پر تعارض ما، دیگری را به موضوع تهدید بدل ساخته که حتی چشم‌اش هم خطرناک است و همه‌اش دسیسه است... از طولانی شدن عرایضم عذرخواهی می‌کنم...

دکتر حبیب الله پیمان

به نظر می آید آنچه که فرمودید اصلاحات اساسی لازم دارد... آنچه اشاره کردید مظاهری از رفتار ایرانیان را نشان می دهد اما اینکه ما بگوییم خلیات ایرانیان اینها هستند و یا روحیه شان اینجوری است و کنش هاشان براساس این ویژگی هاست فکر می کنم که یک خرده مسئله را ساده کرده ایم. تصور من این است که بحث کنش های رفتاری و اخلاقی ایرانیان خیلی پیچیده تر از اینهاست... اساساً این نحوی که شروع فرمودید که مردم ایران منفعل و Passive هستند و کارگردانی سیاسی در خدمت نخبگان و یا کشمکش بین آنها و دست به دست شدن قدرت است، قابل نقد است. اینکه خود این وضع، چگونه و از کجا به وجود آمده، خیلی مهم است؛ آیا تصادفاً اینجوری شده یا یک مبنایی داشته است؟ ایرانی ها همیشه این جور بوده اند یا از یک مقطع زمانی این طوری شده اند و این بحث فقط در مورد رابطه شان با قدرت بوده است؟ در حالی که زندگی ایرانیان را نمی شود در تعامل درون ساخت قدرت که در ایران به وجود آمده است، خلاصه کرد. در نسبت با ساخت قدرت، قابل قبول است که مردم نقش موثری نداشته اند، اما به نظر من، اگر بخواهیم از این مطلب راجع به خلیات ایرانی نتیجه بگیریم، خطاست؛ چون عرصه ی اصلی زندگی مردم ایران در رابطه با قدرت نبوده است. از زمانی که مردم از اینکه در تعیین سرنوشت سیاسی شان مشارکت داشته باشند، محروم شدند آزادی و استقلالی را که داشتند در عرصه ای دیگر پی گرفتند. درست است که مردم ایران با تشکیل دولت متمرکز و سلطنت استبدادی، مدیریت سیاسی را از دست دادند، ولی در عرصه ی زیست اجتماعی - اقتصادی شان، استقلال و آزادی نسبی خود را حفظ کردند؛ مردم در این حوزه ی فعالیت های اقتصادی - که آن زمان در درجه ی اول کشاورزی بود و بعد، پیشه وری - و در مناسبات و روش های تولید نوعی استقلال نسبی داشتند، و قدرت استبدادی امکان دخالت مؤثر نداشت. یکی از ویژگی های ایرانیان این بوده است که توانسته اند عرصه ی تولید را مستقل از دولت نگه دارند؛ اگر غیر از این بود - با توصیفی که جناب عالی ارایه کردید - این سؤال مطرح می شود که اصلاً مردم ایران چه جور «مانده» اند؟ با این توصیف ما باید قرن ها پیش نابود می شدیم؛ چون آن طور که توضیح دادید، تاریخ ما پر از جنگ و کشمکش و کشتار بوده و ایرانی ها هم Passive و منفعل بوده اند و اعتماد به نفس هم نداشته اند... آن توضیحی که شما فرمودید، هیچ چیز برای ایرانی نمی گذارد که بتواند بر آن اتکا کند. اگر ملت ایران باقی مانده، به اتکاء چه عواملی مانده است؟ اینکه هم تحقیر شده، هم نقش و سهمی نداشته، مشارکتی نمی کرده، نه آزادی داشته و نه استقلال، هیچ چیز نداشته، یک بازیچه بوده است... پس چه طور اصلاً خود ایران باقی ماند؟ ایران را که این کشمکش ها نتوانسته است حفظ کند. دایماً جنگ و تخریب و کشتار بوده است، و

بعد هم هجوم از خارج و ستیز در داخل؛ گاهی هم در برابر خارجی‌ها شکست خورده و عقب‌نشسته‌اند، چه در برابر یونانی‌ها و چه در برابر عرب‌ها و ترکان و مغول‌ها؛ و با این همه، ایران مانده است. چه کسی این کشور و ملت را نگه داشته است؟ ایران را مردم ایران نگه داشته‌اند. رسیدن به اینکه مردم ایران با چه روحیات و خلقیاتی ایران را نگه داشته‌اند بسیار مهم است؛ این وجوه را باید بشناسیم. وجوه رفتاری ایرانی‌ها کاملاً متناقض است، نمی‌شود فقط یک وجه آن را دید. به نظر من، آنچه که هویت و رفتار ایرانی را مشخص می‌کند، تناقض فرهنگی و رفتاری است؛ این بسیار مهم است. در مورد همان مثالی که بیان کردید (یدالله فوق ایدیهم) یا آنچه می‌گویید مردم منزلت یا اعتقادشان را از دست داده‌اند عرض کنم که مردم هر زمان و در برابر هر تهاجمی ضدش را داشته‌اند؛ به هر وجهی از زندگی یا هستی اجتماعیشان که تهاجمی صورت می‌گرفته یا ضربه‌ای وارد می‌شده است، کنش متقابلی برای حفظ آن داشته‌اند. مثلاً معنویت‌گرایی به نوعی جبران آن تنزل مرتبه اجتماعی بوده است. منزلت اجتماعی - سیاسی مردم گرفته می‌شد ولی جامعه در عرصه‌ی عرفان و معنویت خودش را بالا می‌کشید و وجود خودش را ارتقاء می‌داد و احساس بلندی و اعتلای روحی می‌کرد. یا مثلاً در برابر وضع امنیتی نابیناد و سستی که پیرامون جامعه بوده و می‌توانسته است به راحتی غارت و نابود شود، به اعتقادات دینی چنگ می‌زد؛ یعنی دین در اینجا در برابر ناپایداری زندگی ایفای نقش می‌کرده است. حتی در برابر هجوم‌ها، ایرانی‌ها خیلی خوب می‌ایستادند، نه تنها در گذشته بلکه امروز هم آن را شاهدیم. یعنی با وجود چند هزار سال سرکوب و تحقیر، روح مقاومت خود را از دست نداده‌اند، و به شدت نسبت به استقلال فردی و ملی‌شان علاقه‌مند مانده‌اند؛ عشق‌شان را حفظ کرده‌اند - به شدت هم حفظ کرده‌اند - هر چند همیشه به یک شکل عمل نکرده‌اند. اگر هجومی به ایران انجام می‌شد، مردم ابتدا خوب می‌ایستادند، فوق‌العاده قوی و پر احساس؛ ولی این مقاومت، «شکننده» بوده است. اگر هجوم سخت و قوا نابرابر بود و مردم تلفات زیادی داشتند، دیگر ادامه نمی‌دادند تا نابود شوند، اما بلافاصله عرصه‌ی مقاومت را عوض می‌کردند و مثلاً عرصه‌ی فرهنگ و مقاومت فرهنگی را انتخاب می‌کردند به دفاع معنوی می‌پرداختند و مجامع و انجمن‌ها و نهادهای فراوان ایجاد می‌کردند تا بتوانند هم بستگی ملی و استقلال‌شان را حفظ کنند. به اضافه اینکه در تمام این مدت، قدرت‌ها آمده و رفته‌اند اما عرصه‌ی تولید در دست مردم مانده است و آنها (حکومت‌ها) فقط باج گرفته‌اند؛ یک وقت پادشاه باج می‌گرفت یک بار یک سرکرده‌ی عرب یا ترک یا دیگری؛ ولی از آنجا که تولیدکننده همچنان خود مردم بودند، نظام تولید در طول هزاران سال پایدار ماند، و این بسیار مهم است. حکومت هم البته صلاح نمی‌دید این بخش را از بین ببرد چون بالاخره به ارزش افزوده‌ی آن و مالیات و باج‌اش احتیاج داشت...

من به دوست عزیزمان، آقای رضاقلی هم از این زاویه انتقاد داشتم که مردم ایران را یک کلیت واحد دید و آنچه را که در رفتار حکومتگران- که عمدتاً خاستگاه قبایلی داشتند- ملاحظه کرد، به مردم ایران تعمیم داد؛ و این- به نظر من- یک خطای جدی است. بخش عمده‌ای از آنچه را هم که شما فرمودید، مربوط به رفتار حکومتگران است؛ آن هم عمدتاً از زمانی است که ترکان آمدند و قبیله‌گرایی و بافت قبیله‌ای حاکم شد. دوره‌ی سامانیان، بیشتر ایرانی‌ها حاکم بودند و خاستگاهشان مردم ایران بود؛ پیشه‌وران، کشاورزان و روستاییان بودند. یعقوب لیث خودش پیشه‌ور بود. علت این که آنها توانستند دوره‌ای از اعتلای فرهنگی ایجاد کنند این است که خاستگاهشان طایفه‌ای نبود؛ اینها پیشه‌ور و روستایی بودند و خاستگاهشان نیروهای مولد بود؛ خیلی با بقیه- که بعد از آنها آمدند- متفاوت بودند، از ترکان و غزنویان بگریید تا بعد؛ آنها چون مبنای معیشت‌شان غارت بود رفتار مبتنی بر غارت را هم تعمیم دادند و تمام کسانی که در زیر مجموعه حکومت آمدند و به نحوی با آن رابطه داشتند (از جمله مدیران) آن اخلاقیات را گرفتند...

مهندس امیرسعید موسوی حجازی

می‌خواهم حرف هر دو بزرگوار، آقایان پیمان و فراستخواه را تأیید کنم. جناب پیمان به نحوی تذکر دادند که مسئله‌ی تولید و معیشت جامعه از مسئله‌ی حکومت جدا بوده است؛ مردم خودشان را حفظ می‌کردند و ابزار طبقه حاکم نبودند؛ این واقعیت دارد؛ در یک جنگی- فکر کنم مربوط به سلطان مسعود بوده است- یکی از رقبا می‌آید و شهری را می‌گیرد، مردم مقاومت می‌کنند، خرابی به وجود می‌آید. بعد که سلطان مسعود می‌آید، می‌گوید جنگ به مردم مربوط نیست؛ جنگ را باید سپاهی انجام دهد. چرا که اگر جنگی می‌شد، سپاهی‌ها بیرون از شهرها می‌جنگیدند و هر کس فاتح می‌شد شهر مال او بود، و در این مورد، چون مقاومت در شهر باعث خرابی بازار شده بود سلطان مسعود به رجال شهر که در مسئله‌ی سیاست و حکومت و جنگ دخالت کرده بودند اعتراض می‌کند. اولین شهری که در مرز تسلیم مغول شد، وقتی دیدند قشون مغول بیش از حدی است که بشود مقاومت کرد، بزرگان قوم رفتند و از چنگیز امان گرفتند؛ خیال می‌کردند که مغول‌ها هم قواعد مملکت ما را رعایت می‌کنند؛ ولی وقتی دروازه را گشودند ظاهراً در منطق چنگیز و مغول، مسئله‌ی امان و این مقوله‌ها نبود و شهر را غارت کردند... به هر حال این واقعیت دارد که مسئله‌ی زندگی و اقتصاد مردم قواعد خاص خودش را داشت... در جهت تأیید و تکمیل سخنان آقای دکتر فراستخواه هم عرض کنم که بنی‌امیه، دنباله‌ی حکومت قبل از پیغمبر اعراب است؛ یعنی اعراب بلافاصله پس از پیغمبر به همان سیستم ابوسفیان و اینها برمی‌گردند. گمان می‌کنم که

اگر بنی امیه به جای دمشق به مکه آمده بودند حکومت‌شان تداوم پیدا می کرد... این ترس و ستیز دایم هم که گفتید، همیشه بوده است؛ می گویند زمان انوشیروان، خاقان چین نامه‌ای به او نوشت که ما دو پادشاه از دو کشور بزرگ هستیم، با هم دوست شویم. انوشیروان پاسخ می دهد که اگر می خواهی تو خاقان چین بمانی و من کسرای ایران، باید با هم دشمن باشیم. این واقعیت از قاجاریه به بعد و پس از شکست از روس‌ها وجود داشته است و این ترس را به طرق مختلف به غرب نسبت داده‌ایم؛ از نظر ایدئولوژی، از نظر تفکر، از نظر صنعت، از هر موضوع و وسیله‌ای...

دکتر غلامعباس توسلی

ما در ایران دچار افراط و تفریط هستیم؛ یا می گوییم «هنر نزد ایرانیان است و بس، ندادند شیر ژیان را به کس، همه یک دلانند و یزدان شناس، به نیکی ندارند از کس هراس»، یا از این طرف انواع و اقسام بدی‌ها و بدبختی‌ها و صفات منفی را به خودمان نسبت می دهیم. من فکر می کنم که در همه‌ی جوامع بشری هم خوبی وجود دارد و هم بدی. کمتر جامعه‌ای است که صفات و ویژگی‌های گوناگون را در خود نداشته باشد، منتها بعضی بیشتر دارند و بعضی کمتر؛ شدت و ضعف دارد...

نکته‌ی دیگر در مورد چهارچوب تئوری است؛ جنابعالی بحث پاره‌تو را مطرح کردید... من فکر می کنم یک چهارچوب نظری مناسب باید قابلیت انطباق داشته باشد. بعد از طرح بحث پاره تو باید بینیم چطور به بحث اخلاق ایرانی‌ها رسیدیم. اینجا به نظر من یک فاصله‌ای وجود داشت... ما باید متد داشته باشیم و گرنه نمی توانیم به نتیجه برسیم؛ اگر می خواهیم بگوییم در ایرانی‌ها عیبی یا نقصی یا خوبی هست باید آن را با دیگران مقایسه کنیم و شاخص‌هایی را در نظر بگیریم که با این شاخص‌ها مثلاً بتوانیم بگوییم ایرانی‌ها چند درصد دروغ‌گوتر از مردم فلان کشور هستند. اگر غیر از این باشد ما الی‌الابد در همین بحث‌های افراط و تفریط گونه درگیر می شویم و یا خودمان را ملامت می کنیم و یا بیش از حد به خود مغرور می شویم. در حالی که هیچ کدام از اینها به نظر من درست نیست. بنابراین اگر جمع بخواهد این مسئله را دنبال کند باید متدی تعریف شود؛ متدی که مبتنی بر یک سلسله شاخص‌ها باشد و امکان مقایسه و تطبیق را فراهم کند. طبیعتاً در این وسط موضوعات و مسائل زیادی مطرح می شود، مثلاً مسئله‌ی زمان اسکان، دوره‌ی تاریخی، اقوام مختلف ساکن در ایران، سنین مختلف، و... البته ممکن است در ظاهر و در سطح کل‌گویی مشابهت‌هایی باشد؛ مثلاً تاریخ هرودت مشابهت‌های زیادی با *خاطرات حاجی بابای اصفهانی* دارد و موارد مشابهی را به ایرانی‌ها نسبت داده‌اند، و گویی از قدیم الایام تا امروز

همان جریان و روند ادامه پیدا کرده است؛ ولی اگر بخواهیم این بحث‌ها را به صورت علمی بررسی کنیم، احتیاج به متد و البته تقوای علمی بیشتری داریم.

فاطمه فرهنگ خواه

ضمن سلام و تشکر از آقای دکتر فراستخواه؛ آقای دکتر توسلی به نوعی نظر مرا بیان فرمودند؛ واقعیت این است که این برنامه و این جلسات در نهایت می‌خواهد یک خروجی (out put) داشته باشد. تا زمانی که ما در بحث نظریه‌ها بمانیم خیلی نمی‌توانیم به آنجا برسیم و ناچاریم یک متدولوژی یا یک روش را انتخاب کنیم که بتوانیم به نتیجه دست پیدا بکنیم. ما می‌توانیم در سطح کلان، میانی و خرد بررسی و بحث کنیم. مثلاً در بحث زمان، پیرودیگ یا سلسله‌ای موضوع را بینیم یا تطبیقی پیش برویم - همان طور که آقای توسلی گفتند...

نکته‌ی دیگر اینکه در تمام مدتی که آقای دکتر فراستخواه داشتند توضیح می‌دادند که ما ایرانی‌ها چنین ویژگی‌هایی داریم و چنان عمل کرده‌ایم، من به این فکر می‌کردم که هم‌زمان، کشورهای دیگر چگونه بوده‌اند؛ حکومت‌های دیگر چگونه عمل کرده‌اند؛ مردم کشورهای دیگر چه نقشی را ایفاء می‌کردند و... اگر ما تطبیقی بررسی کنیم شاید برسیم به اینکه نه، ما خیلی هم با جهان آن زمان و یا مقطعی که این اتفاقات در آن رخ داده است، متفاوت نبوده‌ایم...

دکتر ناصر تکمیل همایون

گمان می‌کنم اگر در این بررسی‌ها و کاوش‌ها، سلسله‌ای و دوره‌ای پیش می‌رفتیم یا لااقل پیرودیگ ارزیابی می‌کردیم (مثلاً می‌گفتیم از اسلام تا حمله‌ی مغول، از حمله‌ی مغول تا قاجاریه، از قاجاریه به این سو) کار دقیق‌تر انجام می‌شد. یک اشکال متدولوژیک هم به تعبیر آقای دکتر توسلی، من به این بحث دارم - ضمن اینکه حرف‌های خوب و پسندیده هم در صحبت‌های آقای دکتر بسیار بود -؛ عوامل «درون جامعه‌ای» را در فرمایشات ایشان می‌بینیم ولی عوامل «برون جامعه‌ای» را نمی‌بینیم. مثلاً من قبول دارم که بنی‌امیه قشری از قریش است و بنی‌عباس، بنی‌عباس است و شاید از بنی‌امیه به اسلام نزدیک‌تر باشد، ولی پایگاه‌های تجلی‌پذیری آنها روم است، سلسله‌ی بنی‌امیه را بدون روم شرقی نمی‌شود تحلیل کرد؛ تمام کارهایی که معاویه و بنی‌امیه می‌کردند اقتباس از تمدن روم و امپراتوری روم بود. حال آنکه عباسیان - همان‌طور که آقای دکتر پیمان هم فرمودند - متأثر از ایران است. در مورد سلسله‌های متعددی هم که بحث شد، بعضی‌هایشان ضدعرب بودند و

جنبه‌ی نژادی داشتند، بعضی‌ها ضد خود اسلام بودند، بعضی‌ها می‌گفتند ما اسلام را قبول داریم منهای عرب، بعضی‌ها قبیله‌ای بودند، بعضی‌ها- همان طور که آقای دکتر پیمان گفتند- پیشه‌وران شهری بودند و... در باره‌ی علمای دین در دوره‌ی قاجاریه هم باید بگویم که وضع به کل، یک طور دیگری بود. در دوره‌ی صفویه شیعیان واقعی، سادات و شیعیانی که با علی ابن ابی‌طالب می‌توانند بنشینند و پا شوند، سر به نیست می‌شوند. کتابی که ژان گابن نوشته نشان می‌دهد که شیعه‌ی واقعی آن طوری بوده است. آن شیعه‌ی قزلباش صفوی یک شیعه‌ی ایلیاتی و عشایری بسیار دور از اسلام بود و آن دوره‌ی اسلامی را اصلاً ندیده بود؛ مثلاً نمی‌دانستند معتزله یا اشاعره چیست. آنها با زور و قدرت آمدند و شیعیان واقعی را هم نابود کردند؛ شیعیان واقعی را به اسم شیعه از بین بردند. آن چنان که به اسم دین، دین را از بین می‌برند. آن برخوردها، سیستمی بود که صفویه داشت. مثلاً در هنگام فتح تبریز، شیعیان به شاه اسماعیل می‌گویند، آقا این شهر را از بین نبر، در این شهر همه‌ی مذاهب با هم زندگی می‌کنند؛ ما با سنی‌ها زندگی کرده‌ایم؛ بگذار اندک اندک اینها را شیعه بکنیم. اما شاه اسماعیل می‌گوید، به علی ولی الله قسم نمی‌گذارم یک سنی در این شهر بماند...

آخوندها در دوران صفوی زیاد بودند و البته اعتقاد زیادی نداشتند و تسلیم حکومت بودند؛ اما بعداً قدرت پیدا می‌کنند. آخوند را به معنای نهاد و سیستم مذهبی می‌گویم؛ بعداً و در مسأله‌ی وقف و وجوهات، یک مقدار با نادر اختلاف پیدا کردند. دوره‌ی او که تمام شد، کریم خان زند با آنها موافق بود کریم خان زند حتی به شیعیان واقعی که تتمه‌شان باقی مانده بود فرصت صحبت کردن می‌داد. چرا در دوره‌ی قاجاریه شیخ مرتضی انصاری، حوزه علمیه را به نجف می‌برد؟ برای این که از این گرداب سیاست دور باشد و بتواند در یک جای آرام‌تر این مکتب را درست کند و از آنجاست که قدرت واقعی حاکمیت مذهب تجلی پیدا می‌کند. و به نظر من برای اولین بار چهره بارزش در تهران و در قضیه‌ی گریبایدوف متبلور می‌شود. قضیه‌ی تنباکو که- دیگر مورد قبول همه است- نشان‌دهنده‌ی خواست آنان برای طراحی حکومت بر مبنای ارزش‌های تشیع است؛ آنها هیچ وقت ادعای رسیدن به حکومت نداشتند. مثلاً عصر روز تنباکو را در تهران ببینید؛ اینها می‌توانستند به راحتی حکومت را بگیرند، ولی می‌گویند، نه، ما چنین قدرتی نداریم و مصلحت نیست؛ بگذاریم که مثلاً پادشاهی باشد و او سلطنت و حکومت کند، ولی از ارزش‌های دینی دور نباشد...

بسیاری از مسائلی که ما در مورد دوران اسلامی گفتیم ریشه در ایران باستان دارد. یک مرض یا بیماری در ما پیدا شده است؛ این که مربوط به همان دوره نیست. در این اندرزنانه‌های پهلوی- که خوشبختانه مقدار زیادی از آنها در همین دوره‌ی جمهوری اسلامی ترجمه شده و خیلی مهم است و الان خیلی بیشتر از دوره‌ی شاه سند در

اختیار داریم - مشاهده می‌کنیم صحبت‌هایی که مثلاً در اخلاق ناصری مطرح شده است یا در اخلاق محتشمی یا در اخلاق جلالی، در قابوسنامه هم هست و آنجا هم آنها را پیدا می‌کنیم. پس معلوم است که علت‌های واحدی وجود داشته است؛ بهتر است که اینها را پریودیک و دوره دوره و تکه تکه بررسی کنیم...

حسن یوسفی اشکوری

به نظر می‌رسد که چون بررسی و حرکت ما سریع و شتابناک است و از فراز چند هزار سال، مسایل دیده می‌شود و بعد هم در نهایت به جمع‌بندی‌های جزئی و موردی می‌رسیم، کشف ارتباط بین مسایل جزئی و موردی با آن مبانی کلی یک خرده دشوار می‌شود که چگونه می‌توان از آن مقدمات به این نتایج جزئی رسید، چون مبانی خیلی کلی و کلان است. حالا امیدواریم با ادامه‌ی بحث، ریشه‌های خلیات ما ایرانی‌ها به شکل‌هایی آشکار و از همه‌ی اینها در ارتباط با هم نتیجه‌گیری شود. مثلاً جلسه‌ی پیشین در باره‌ی عدم امنیت بحث شد و گفتیم مشکل اصلی جامعه ایرانی ناامنی بوده است؛ آن وقت بر اساس این تئوری و این پیش‌فرض، خلق و خوی‌های ایرانی‌ها یک مقدار تبیین شد. بخشی از واقعیت در این است. حالا امروز عامل جدال نخبگان و دعوی نخبگان بحث شد که باز به نوعی به همان نتایج و جزئیات رسیدیم، و این هم خودش می‌تواند یکی از عوامل باشد. امیدواریم این بحث‌ها همدیگر را کامل کنند؛ چرا که ریشه‌ی خلق و خوی ما به عوامل متعددی بر می‌گردد. و البته بسیاری از این عوامل هم با یکدیگر رابطه علت و معلولی دارند، و مجموعه‌ی اینها - شاید - این خلق و خوی مثبت یا منفی را در ما ساخته است.

اضافه بر این، در تأیید صحبت‌های جناب فراستخواه می‌خواهم بگویم اصولاً در ایران - به خصوص ایران پیش از اسلام - اساس حکومت‌گری و مبنای آن، خاندان و قبیله و به نوعی عصبيت نژادی بوده است. حداقل از آغاز امپراتوری هخامنشیان تا دوره‌ی اسلام یعنی حدود ۱۳۰۰ تا ۱۴۰۰ سال، حکومت بر اساس خاندان و قوم و قبیله و نژاد است. جالب اینجاست که هم در هخامنشیان، هم در اشکانیان و هم در ساسانیان، در آغاز قدرت هفت خاندان را می‌بینیم. شاید این واقعیت نداشته باشد یا به صورت یک اسطوره و یک تمثیل در آمده است؛ نمی‌دانم این را چه جوری باید تفسیر کرد، ولی حتی اگر واقعیت هم نداشته باشد، عدد ۷ و اینکه هفت خاندان مهم و اثرگذار در آن دوره این سه سلسله را به وجود آورده‌اند قابل تأمل است. بعد وقتی یک سلسله به وجود می‌آید آن هفت خاندان تا آخر محترم‌اند؛ خاندانش، فرزندان و اعقاب آنها تا آخر محترم و از امتیاز ویژه برخوردارند و در حکومت هم نقش‌های بسیار مهمی دارند. وقتی آن خاندان روی کار می‌آید دیگر فره ایزدی

در آن خاندان است و این یکی از عوامل پایداری حکومت‌های سلسله‌گری و پادشاهی در ایران است. پس از پادشاهان هخامنشی، سلوکیان می‌آیند. در دوره سلوکیان آنها هم ایرانی و به شکلی خاندانی می‌شوند و تحت تأثیر خاندان‌ها قرار می‌گیرند؛ یک مدتی می‌مانند و بعد دوره ۴۸۰ ساله اشکانیان و ۴۳۰ ساله ساسانیان هم به همین شکل ادامه پیدا می‌کند. به این دلیل است که قدرت (قدرت سیاسی، قدرت دینی، قدرت اقتصادی، اشرافیت، فئودال‌ها، خان‌ها و زمین‌داران و ...) عمدتاً یا برآمده از این خاندان‌اند یا اینها در رده‌ی اول قرار دارند. از این هفت خاندان، شش خاندان دیگر در طفیل اینها هستند. ضمن اینکه دعوای طبقاتی یا اشرافی همیشه وجود داشته است. اشرافیت - به خصوص فئودال‌ها یا زمین‌دارها - در طول این دوران طولانی به نوعی در رقابت همیشگی و البته همکاری بوده‌اند؛ یعنی تضاد پنهان ولی همکاری آشکار بین‌شان بوده است. در طول این دوران - تا آنجا که من به یاد می‌آورم - فقط در یک دوره (اواخر ساسانیان) است که بهرام چوبین می‌آید و ادعای سلطنت می‌کند. البته تمام اشراف علیه او اقدام می‌کنند و از سلطنت کنارش می‌زنند و او نمی‌تواند حتی یک دوران کوتاه هم به عنوان سلطان باقی بماند. خلاصه آنکه در تأیید فرمایش آقای فراستخواه می‌خواهم بگویم که قبل از اسلام اساساً حکومت بر مبنای نژاد و خاندان و قوم است؛ و اشراف و فئودال‌ها و مقامات و اعیان و بزرگانگی که در کنار و داخل و پیرامون حکومت هستند، آنها هم به نوعی خاندانی هستند؛ و این عامل خاندان در ایران بسیار تعیین‌کننده و تحت عنوان همان «عصیت» قابل تأمل است...

با درود

جلسه‌ی آتی هم‌اندیشی در مورد روحيات و خلق‌وخوی ایرانیان

شنبه ۲۴ آذرماه ۱۳۸۶ - ساعت ۱۸:۳۰