

ما ایرانیان در ترازوی نقد

محمد رضا ایران‌منش*

چکیده

خلقیات بحث‌انگیز ایرانیان نزدیک به دو قرن است که توجه ایرانیان را به خود جلب کرده و سبب تألیف کتاب‌های بسیاری در این زمینه شده است. کتاب *ما ایرانیان*، تألیف مقصود فراستخواه، از آخرین کتاب‌هایی از این دست است که با اقبال عمومی روبه‌رو شده است. نویسنده تلاش کرده پس از نشان‌دادن بحث‌انگیز بودن خلقیات ایرانیان، با نگاهی علمی و از منظر نظریه‌های جامعه‌شناختی یک الگوی نظری تلفیقی - سیستمی چندسطحی برای توضیح و تبیین این خلقیات ارائه دهد.

در مقاله پیش‌رو، نشان داده شده که اولاً تلاش نویسنده برای تدوین چنین الگویی مقرون به توفیق نبوده و التقاط نظری به‌جای تلفیق نظری نشسته و در نهایت به‌سمت نظریه‌های ساختارمحور کشیده شده است؛ ثانیاً تکرار نظریه‌های به‌کارگرفته‌شده سبب نوعی اغتشاش نظری شده و ثالثاً از نظریه‌های مورد استفاده یا برداشت درستی نشده یا تحلیل و تبیین برآمده از آن‌ها نادرست و در بعضی موارد متعارض است.

کلیدواژه‌ها: خلقیات بحث‌انگیز ایرانیان، الگوی نظری سیستمی چندسطحی، تبیین استقرایی - قیاسی، نظریه بازی‌ها، مم‌ها و چرخش نخبگان.

۱. مقدمه

کتاب *ما ایرانیان: زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلقیات ایرانی* از جمله کتاب‌هایی از این دست است که با اقبال بسیاری روبه‌رو شده و در کم‌تر از سه سال به چاپ نوزدهم رسیده

* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه اصفهان، Iranmanesh.mr87@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

است. آن چیزی که این کتاب را از کتاب‌های پخواننده‌ای با موضوعات مشابه متمایز می‌کند، نگاه علمی و استفاده گسترده از نظریه‌های جامعه‌شناختی برای تبیین و چگونگی و چرایی خلیات بحث‌انگیز ایرانیان است.

چاپ اول کتاب در سال ۱۳۹۴ در قطع رقعی توسط نشر نی منتشر شده و در سال ۱۳۹۵ با افزوده شدن فصلی تحت عنوان «تأمل در شخصیت و منش ایرانی» به ویراست دوم رسیده است. کتاب در هشت فصل و ۲۷۸ صفحه تنظیم شده است. حجم فصل‌ها نامتقارن است و از ۵ صفحه (فصل سوم) تا حدود ۷۵ صفحه (فصل هفتم) را در بر می‌گیرد. کتاب فاقد نمایه موضوعی و نام‌هاست.

ما/ ایرانیان صبغه‌ای علمی دارد. ساختار کتاب به گونه‌ای تنظیم شده است که تقریباً تمام مراحل روش علمی در مطالعه یک پدیده اجتماعی طی شده است. در ابتدا مسئله مطرح شده و سپس، پیشینه و ادبیات موضوع، چهارچوب نظری، تحلیل و تبیین داده‌ها، نتیجه‌گیری، و راه‌حل ارائه شده است. ما/ ایرانیان اثری است خوش‌خوان که با نثری سلیس و روان به رشته تحریر درآمده است. سرشار از مثال‌ها، نکته‌های ظریف و خلاقانه، و نمودارهای متنوع است که بر جذابیت آن افزوده است. کثرت منابع مورداستفاده ستودنی است. نویسنده توانسته است بین بُعد فنی و تخصصی و بُعد عامه‌پسند ترکیبی موفق ایجاد کند؛ سعی کرده تا تمام آثار و نظریه‌ها را ببیند و آن‌ها را در قالب الگویی ارائه دهد. موفقیت و اقبال کتاب را، افزون بر نکات فوق، باید در درون مخاطبان جست‌وجو کرد. مردمانی که به مسئله خلیات و روحيات خود حساسیت دارند، نگران‌اند و به دنبال راه برون‌رفت از وضعیت موجودند.

نقد و ارزیابی کتاب در سه بخش انجام گرفته است: در بخش اول، از منظر روش‌شناسی و الگوی نظری؛ در بخش دوم، مباحث نظری و نظریه‌های به‌کاررفته به ترتیب فصل‌ها؛ و در بخش سوم، حاصل و نتیجه‌گیری کتاب. نقد صورت گرفته بیش‌تر درونی و براساس مدعیات نویسنده است. نقد بیرونی نیز صورت گرفته است؛ یعنی براساس معیارها و شاخص‌های علم مربوطه و براساس اصول منطق و عقلانیت. اصلی‌ترین مدعیات کتاب به‌قرار زیر است:

۱. به‌کارگیری روش علمی؛
۲. پرهیز از تقلیل‌گرایی و ذات‌گرایی؛
۳. بحث‌انگیز بودن خلیات ایرانیان؛
۴. استفاده از روش و رویکرد نظری تلفیقی - سیستمی چندسطحی.

۲. نقد روش شناختی

۱.۲ نقد چهارچوب نظری

از ضعف‌های بزرگ کتاب فقدان فصلی با عنوان روش‌شناسی است. در این قسمت، نشان می‌دهیم که برخلاف ادعای نویسنده، روش به‌کاررفته در کتاب نه علمی به‌معنای مصطلح است و نه سیستمی و نه تلفیقی، نه کل‌نگر و نه چندسطحی است. اساساً کتاب فاقد پارادایم و مکتب نظری خاصی است. بنابراین، در این جا صرفاً نقد درونی متوجه تحلیل نظری معطوف به واقعیت اجتماعی پدیده موردنظر یعنی خلیفات ایرانیان است، نه نقد دستگاه نظری نسبت به پارادایم آن. در ابتدا، مفاهیم تلفیق نظری، الگوی سیستمی، و تحلیل چندسطحی را توضیح می‌دهیم و بر این اساس، ادعای کتاب را ارزیابی می‌کنیم.

تلفیق نظری یعنی استفاده آگاهانه و انتخابی از عناصر نظری چند دستگاه نظری متفاوت و درهم‌تیسده و ترکیب کردن عناصری متناسب با آن‌هاست که دو کارکرد دارد: اول، توان‌مندسازی یک نظریه برای تبیین‌های نظری متفاوت در زمینه اولیه نظریه‌های مورد استفاده؛ دوم، کاربردی کردن هر نظریه در موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی متفاوت با موقعیت اجتماعی نظریه در دست تلفیق. در تلفیق باید عناصر در یک مدل نظری واحد و همگن در هم تیسده شوند تا نظریه تلفیقی به‌منزله دستگاه نظری واحد و تازه بتواند در تبیین مسئله توان‌مند شود و سپس فرضیه‌های متناسب با مدل نظری تلفیق و تنظیم شوند، اما اگر پژوهش‌گر تنها چند نظریه متفاوت را در کنار هم قرار دهد و از هر کدام یک فرضیه بسازد، در واقع، از مدل التقاطی چندنظریه‌ای استفاده کرده و نه تلفیق نظری. در این مدل، هر کدام از فرضیه‌ها از یکی از نظریه‌ها استخراج شده است و هیچ‌گونه همگنی نظری میان فرضیه‌ها و یافته‌های پژوهش حاصل نمی‌شود (ابوالحسن تنهایی ۱۳۹۲: ۳۸۲-۳۸۵).

در سراسر کتاب *ما ایرانیان* این التقاط نظری یا در کنار هم چیدن نظریه‌ها را می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، در فصل سوم با عنوان «نقطه عزیمت تئوریک تلفیقی» از تلفیق چهار رویکرد کارگردگرایی، ساختارگرایی، اشاعه‌گرایی، و تحول‌گرایی سخن به‌میان آمده است، اما آن‌چه از تلفیق می‌بینیم، فقط چهار رابطه علت و معلولی مجزا و چهار دایره تقاطع را بیان می‌کند. مثلاً درباره رویکرد کارکردگرایی گفته شده است که تاریخ و جغرافیای پرمصیبت ایران سبب غلبه احساسات و درون‌گرایی انفعالی شده است. درباره ساختار روایی گفته شده است که ساختار مناسب ارباب - رعیتی سبب روحیات رعیت‌صفتی شده است. در این جا، معلوم نیست که بین این رویکردها چه تلفیقی صورت گرفته است.

نمونه دیگر فصل چهارم است که پس از توضیح دو الگوی اسناد درونی و بیرونی و آوردن مثال‌هایی برای هر کدام، به‌طور مجزا، در پایان فصل وعده تلاش برای طرح الگوی سیستمی کل‌نگر آمده، اما آنچه در عمل در کتاب مشاهده می‌کنیم، قرار گرفتن چهار سطح خرد و کلان در کنار هم و مرتبط شدن آن‌ها با پیکان‌هایی به هم است؛ یعنی همان التقاط نظری و نه تلفیق نظری. فصل‌های بعدی کتاب هم مؤید همین التقاط است. آوردن نظریه‌های گوناگون خرد و کلان برای تبیین خلیقات بحث‌انگیز ایرانیان، به‌صورت مجزا و نوعاً در تعارض با یکدیگر، بدون عناصر و متغیرهای متشکله و درهم‌تنیدگی آن‌ها.

از فقدان تلفیق نظری که بگذریم، ادعای ارائه مدل «سیستماتیک» است. مدل سیستماتیک به این معناست که مدل شکل یک نظام را دارد، اجزایی دارد که همه به هم مرتبط و به هم وابسته‌اند، تغییر در هر جزء و عنصر بر دیگر عناصر و اجزا و کل سیستم اثرگذار است. در یک سیستم، کلیت تشکیل شده از مجموعه عناصر به جمع عناصر قابل تقلیل نیست. در تحلیل سیستمی، چه در سطح انتزاعی و مدل نظری و چه در سطح واقعیت اجتماعی، به‌مثابه یک سیستم، اصول و پیوستگی عناصر تشکیل دهنده آن باید مدنظر قرار گیرد. اهمیت تحلیل سیستمی در جامعه‌شناسی به‌نوعی مرز علمی و غیرعلمی را نشان می‌دهد. بنابراین، یک رویکرد تحلیلی سیستمی باید بتواند ابعاد فکری، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، سطوح اجتماعی خرد، میانی، کلان، فراکلان، سطوح زیرین و روپین (اعم از ذهنی و عینی) را در ارتباط متقابل قرار دهد و جهت و شدت تأثیرگذاری آن‌ها را در یک‌دیگر نشان دهد. این بسیار متفاوت از یک رابطه ساده دوسه‌متغیره است که بسیار در کتاب *ما ایرانیان* دیده می‌شود. در یک الگوی سیستمی، عناصر و ابعاد (مانند اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی) و متغیرها در سطوح مختلف و با ارتباطی منطقی کنار هم قرار می‌گیرند، اما چنین الگو یا مدلی را در کتاب مشاهده نمی‌کنیم.

ادعای دیگری که در کتاب *ما ایرانیان* آمده است چندسطحی بودن تحلیل نظری است. در مباحث روش‌شناسی، تحلیل چندسطحی به دو معنا به کار می‌رود: سطوح خرد و کلان؛ سطوح زیرین و روپین. سطوح مورد مطالعه از نظر خرد و کلان اشاره به بُعد و اندازه پدیده مورد تحلیل دارد و مسئله اصلی در آن به‌نحوه تأثیرگذاری این سطوح برمی‌گردد. بنابراین، بدون تحلیل و تبیین چنین اثرگذاری میان خرد، میانه، و کلان و فراکلان نمی‌توان دم از تحلیل چندسطحی زد. نظریه‌های کلان‌نگر تحلیل پدیده را از نهادها و ساختارهای فراکلان و کلان شروع می‌کنند و به پدیده‌های میانی و خرد می‌رسند و نظریه‌های خردنگر برعکس. در کتاب *ما ایرانیان* با فقدان چنین تحلیل‌ها و تأثیرگذاری بین سطوح روبه‌روایم. اساساً نه

نحوه تأثیرگذاری سطوح فراکلان مانند شرایط بین‌المللی و نظام جهانی بر سطوح کلان و میانی و خرد مشخص است و نه عکس آن. برای نمونه، به موقعیت پیرامونی ایران در نظام جهانی و تأثیر استعمار انگلیس و روس در وضعیت فقر و فلاکت ایرانیان اشاره شده و بعد مطلب رها شده است (فراستخواه ۱۳۹۵: ۱۵۳-۱۵۴) یا در خردترین سطوح نظریه «م‌ها» مطرح شده، ولی هیچ تحلیلی از نحوه اثرگذاری بر دیگر سطوح میانی و کلان و فراکلان مشاهده نمی‌شود.

معنای دوم سطوح تحلیل به عمق تحلیل اشاره دارد که در آن پژوهش‌گر لایه‌های زیرین و میانی و رویین پدیده مورد مطالعه را در یک ارتباط منطقی و علی مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ مثلاً وقتی مارکس اقتصاد را زیربنا و فرهنگ و سیاست و حقوق، هنر، و... را روبنا می‌خواند، به سطوح تحلیل به این معنا توجه دارد، نه کلان‌نگری یا خردنگری. کار هر علمی، از جمله علم جامعه، شناسایی دقیق «ساختارهای عمیق» و «سازوکارهای زیرین» اصلی در آنهاست که قاعدتاً مشاهده‌ناشدنی‌اند. در واقع، کار علم این است که به «واقعیت‌های مشاهده‌ناشدنی»، خواص، و طرز کار آنها پی ببرد و نه این که فقط توجه خود را به واقعیت‌های مشاهده‌شده معطوف کند و این جز به مدد فکر و نظریه و البته با استفاده از معرف‌های تجربی و الگوسازی مبتنی بر نظریه میسر نیست (چلبی ۱۳۹۳: ۲۳-۲۴).

نمونه نادیده‌گرفتن سطوح تحلیل به این معنا را می‌توان در فصل اول و چند جای دیگر کتاب در پیمایش‌ها مشاهده کرد. پیمایش‌ها (چه شبه‌پیمایش خود فراستخواه در فصل اول یا استناد به پیمایش‌های دیگر مثل پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان) صرفاً نظر مردم یا گروهی از مردم را می‌سنجند؛ این که مردم درباره موضوع یا پدیده‌ای اجتماعی چه اطلاعاتی یا چه نگرشی دارند یا چگونه فکر یا رفتار می‌کنند. پیمایش‌ها لایه‌های زیرین واقعیت اجتماعی را نمی‌سنجند، چرا که مردم در بیان مشکلات و مسائل اجتماعی خود بیش‌تر به موانع و عوارضی اشاره می‌کنند که ارتباط نزدیک و بلافصلی با اهداف و کمال مطلوب‌هایشان دارد و از تبیین عوامل اساسی و لایه‌های زیرین عاجزند. به همین دلیل، در شبه‌پیمایش اول کتاب نیز، به سنجش نگرش هیئت علمی دانشگاه‌ها برای نشان‌دادن بحث‌انگیز بودن خلیقات ایرانیان نمی‌توان استناد کرد. بیش از ۶۸ درصد پاسخ‌گویان رشته‌های غیرعلوم انسانی بوده‌اند و البته رشته‌های علوم انسانی نیز شامل هنر و رشته‌هایی بوده‌اند که تخصصشان چندان به جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی ربط نداشته است. به نظر می‌رسد این‌جا با مغالطه «توسل به مرجع کاذب» روبه‌رویم که استناد به قول متخصصان و کارشناسان در زمینه‌ای غیر از تخصصشان است. امروزه، جامعه‌شناسان برای تشخیص یک

مسئله اجتماعی به مجموعه‌ای از شاخص‌های عینی (مانند آمارها، مشاهدات، و شواهد تجربی) و ذهنی (مانند نگرانی اکثریت مردم درباره چیزی و نادرست‌پنداشتن وجود آن) تمسک می‌جویند. نکته دیگر این‌که وقتی که با روش کیفی (مصاحبه و گفت‌وگو) با اندیشمندان مربوط به این حوزه، که صاحب‌نظران و جامعه‌شناسان کشورمان بوده‌اند، مصاحبه و گفت‌وگو شده است، پاسخ‌هایشان مؤید نتایج آن پیمایش نیست.

از دیگر اشکالات روشی این شبه‌پیمایش این است که نه ویژگی‌های جامعه آماری مشخص است و نه نحوه نمونه‌گیری و نه حجم نمونه و نه نوع پرسش‌ها (از نظر باز یا بسته بودن). در نتیجه قضاوت در مورد روایی (validity) و پایایی (reliability) آن امکان‌پذیر نیست و حتی نمی‌توان فهمید که مثلاً آیا پاسخ‌گویان از اصطلاح «بحث‌انگیز بودن» خلیقات ایرانیان برداشت یکسانی داشته‌اند یا نه. صرف این‌که گفته شود جامعه آماری معرف جامعه ایران نیست و این شبه‌پیمایش یک پایلوت است، رفع اشکال از نتایج مترتب بر آن نمی‌کند.

۲.۲ اجتناب نکردن از تقلیل‌گرایی

از مدعیات کتاب اجتناب از تقلیل‌گرایی است. آن‌چه از متن کتاب برمی‌آید: «فرونکاستن فرهنگ یک جامعه به بخشی از آن (مانند خلیقات) است» و در صفحه بعد «فرهنگ ایرانی نیز از چنین الگوهای آموخته‌ای به‌وجود آمده و رنگین‌مانی متنوع است و نمی‌توان آن را به خلق وخواها آن هم به روایتی یک‌سره منفی فروکاست» و در صفحه بعد آمده: «به‌حکم منطق، حداقل از دو خطای فاحش پرهیز کنیم: نخست، 'تقلیل‌گرایی' این‌که نگاه جامع و کل‌گرایانه به همهٔ وجوه و ابعاد فرهنگ ایرانی نیندازیم و از تنوع و گوناگونی آن غافل بمانیم» (فراستخواه ۱۳۹۵: ۱۳-۱۵).

تقلیل‌گرایی به‌معنای ذکر شده، که فرهنگ یک جامعه قابل‌تقلیل به بخشی از آن نیست، بدیهی می‌نماید و نیازی به گفتن نیست و این‌که در مطالعه بخشی از فرهنگ، نباید از دیگر وجوه فرهنگ و جامعه، که بر پدیده مورد مطالعه اثر می‌گذارند، غفلت کرد سخن درستی است. با وجود این، فراستخواه گرچه در بسیاری جاها در کتاب پرهیز از تقلیل‌گرایی به‌معنای گفته‌شده را یادآور می‌شود، در عمل تنوع و گوناگونی خرده‌فرهنگ‌های بسیار متعدد ایرانی را نادیده می‌گیرد. ظاهراً وجود پدیده‌هایی نظیر «شخصیت بنیادین»، «منش ملی»، «روحیه ایرانی»، و «ابرفرنگ» را مفروض می‌گیرد و بر این اساس، از «فرد ایرانی» به‌مثابه فردی جدا از وابستگی‌های قومی، مذهبی، منطقه‌ای، صنفی، جنسیتی، و نظایر آن حرف می‌زند.

نکته دیگر این که از منظر روش‌شناختی پرهیز از تقلیل‌گرایی به این معناست که پدیده‌ای اجتماعی را صرفاً با تکیه بر یک عامل یا یک نظریه خرد یا کلان تبیین نکنیم، در حالی که در کتاب هم تقلیل‌گرایی از طریق نظریه‌ها صورت گرفته و هم با نظریه‌هایی مانند مم‌گرایی امر جامعه‌شناختی به امر روان‌شناختی و تاریخی تقلیل یافته است. اجتناب از تقلیل‌گرایی به این معنا نیست که جامعه‌شناس با پرداختن به علل روان‌شناختی، زیست‌شناختی، و تاریخی مدعی دوری از تقلیل‌گرایی شود (کاظمی ۱۳۹۴).

۳. نقد نظریه‌های کتاب

در این بخش به نظریه‌های متعدد مورداستفاده در کتاب به ترتیب فصل‌ها می‌پردازیم. کتاب *ما ایرانیان* سرشار از نظریه‌های گوناگون است. این نظریه‌ها، از یک جنبه، تنوع تحلیلی ایجاد کرده‌اند که شاید برای دانش‌آموختگان جامعه‌شناسی جذاب باشند؛ از سوی دیگر، کثرت نظریه‌های به‌کاررفته و تبیین‌ها و تحلیل‌های مکرر از یک خلق و خو، با نظریه‌های مختلف، یک نظریهٔ چهل‌تکه‌ای را خلق کرده که حالتی ملال‌آور به مباحث داده است. در این جا قصد بر آن نیست تا به جذابیت یا ملال‌آوری این نظریه‌ها پرداخته شود، بلکه بر مرا آن است تا نشان داده شود که اولاً کثرت نظریه‌های به‌کاربرده‌شده، در عمل خود مانع از انباشت نظری دربارهٔ موضوع مورد مطالعه و سبب سردرگمی مخاطب می‌شود؛ ثانیاً کثرت نظریه‌ها، افزون‌بر این که راه‌گشا نبوده، در عمل مانع از ارائهٔ یک الگوی نظری تلفیقی و سیستمی چندسطحی شده است؛ ثالثاً اغتشاش نظری در تبیین واقعیت اجتماعی (خلقیات بحث‌انگیز ایرانیان) سبب شده که از نظریهٔ مورداستفاده یا برداشت درستی نشود یا تحلیل و تبیین برآمده از آن نادرست از آب درآید؛ رابعاً تبیین‌های صورت‌گرفته توسط نظریه‌های متعدد تعارض دارند و این تعارض سبب شده که فصل‌های کتاب ربط منطقی به هم نداشته باشند و در نتیجه کتاب انسجام درونی ندارد.

نقد نظریه‌ها به ترتیبی است که در فصل‌های کتاب آمده است. در ابتدا، لازم است تا اشکال کلی تبیین‌های به‌کارگرفته در کتاب *ما ایرانیان* توضیح داده شود. اساساً فلسفهٔ پیدایش جامعه‌شناسی پاسخ‌گویی علمی به مسائل اجتماعی است. در جامعه‌شناسی، دیدگاه‌ها و پارادایم‌ها و مکاتب و نظریه‌های بسیاری با مفروضات (axioms) متفاوت ارائه شده است این که محقق از کدام دیدگاه یا نظریه به پدیده و مسئلهٔ اجتماعی نگاه کند به پاسخ‌های متفاوتی خواهد رسید. در کل، شناخت صحیح محتاج نظریه است و ارزیابی صحت و سقم نظریه نیز تابع ربط منطقی مفاهیم و گزاره‌های آن و نیز اعتباریابی تجربی آن

است. اعتباریابی تجربی، در معنای وسیع آن، شامل امر تجربی یعنی واقعیت‌های اجتماعی ریز و درشتی است که حائز منزلت هستی‌شناختی هستند (اعم از عینی یا ذهنی) که با مراجعه به شواهد و مدارک تجربی و تاریخی، می‌توان آن‌ها و خواصشان به‌همراه موقعیت وجودیشان (اعم از ثابت و متغیر) را بازشناخت. بنابراین، تبیین‌های نظری (اعم از تبیین استقرایی و تبیین قیاسی) برای مقبول‌افتادن باید برخوردار از تأیید تجربی باشند. در تبیین نظری استقرایی یک پدیده، باید آن را تحت نظمی تجربی درآورد که قبلاً به تأیید رسیده است. در تبیین نظری قیاسی، توصیف پدیده مطلوب را از فرضیه‌ای نظری درمی‌آوریم که بیان‌گر فرایندهای منتهی‌شونده به آن پدیده است (لیتل ۱۳۷۳).

برای روشن‌تر شدن این نکته این مثال آورده می‌شود که فرض کنید که با این پرسش روبه‌رویم که چرا معلمان در ایران در مقایسه با کشاورزان بیش‌تر دست به تجمعات اعتراضی می‌زنند، درحالی‌که میانگین درآمدهای آن‌ها تقریباً مساوی است. این پدیده را می‌توان با نظریه «محرومیت نسبی» چنین تبیین کرد که معلمان دائماً خود را با هم‌تایان خود (از نظر سطح تحصیلات و سوابق شغلی و درآمد) در دیگر اداره‌ها و شرکت‌های دولتی مقایسه می‌کنند و حسرت زندگی آنان را می‌خورند. آن‌ها وقتی فاصله میان انتظارات بالقوه خود از زندگی و وضعیت بالفعلشان را می‌بینند احساس تبعیض و محرومیت می‌کنند. درحالی‌که کشاورزان خود را با کشاورزان دیگر مقایسه می‌کنند و چون در یک سطح از زندگی قرار دارند، احساس تبعیض و محرومیت نسبی نمی‌کنند. حال پرسش این است که آیا این تبیین کافی است. در تبیین نظری قیاسی، فراهم‌آوردن تأییدی تجربی برای فرضیه‌های تبیین‌گر و به‌کار بستن آن در تبیین خاص موردنظر ضروری است. برای این امر دو گونه تحقیق لازم است: آزمودن نظریه در اوضاع مختلف؛ بررسی تطبیق آن نظریه بر آن مورد خاص. در مثال فوق، با این پرسش روبه‌رویم که آیا به‌طور کلی این درست است که رفتار اعتراض‌آمیز معلمان در قبال دولت ناشی از محرومیت نسبی است. ممکن است تحقیقات بعدی نشان دهند که این نظریه فقط یکی از مکانیسم‌های چنین اعتراضات و نارضایتی‌هایی است، پس نمی‌توان شتاب‌زده مدعی عمومیت کامل آن شد و باید در کاربرد آن محتاط بود. هم‌چنین، باید تطبیق این تئوری را بر این مورد خاص بررسی کنیم که آیا واقعاً دلیل یا شواهدی دال بر این هست که معلمان حسرت زندگی کارمندان هم‌تا در دیگر ادارات را می‌خورند و انتظاراتشان را بر وفق انتظارات آنان تنظیم می‌کنند یا نه و هم‌چنین آیا دلیل و قرینه مستقیمی در دست است که نشان دهد که فاصله میان انتظارات و واقعیت محرک اعتراضات آنان است. این دلایل و قرینه‌ها به شواهد تجربی و تاریخی نیاز دارند.

در کتاب *ما ایرانیان*، تبیین‌های نظری صورت گرفته فاقد مراحل میانی است که در فوق به آن اشاره شد. برای نمونه، فراستخواه در تحلیل مشروعیت‌بخشیدن به خشونت در محیط‌های نهادی پدرسالارانه چنین استدلال می‌کند:

وقتی نهاد خانواده و سیاست کمال‌گرایی پدرسالارانه است، نوعی مشروعیت برای خشونت به وجود می‌آید؛ پدری که فرزندش را برای تربیت تنبیه می‌کند ذاتاً آدم بدی نیست، بلکه از نظر او خشونت برای تربیت و کمال بشر لازم است... در سطح سیاسی هم چنین است؛ آن‌هایی که در نظام پدرسالاری سیاسی خشونت دولتی را اعمال می‌کنند، چه بسا برای این کار خود توجیه دارند... به هر صورت، پدرسالاری خانوادگی و سیاسی در واقع نوعی محیط نهادی است که به خشونت مشروعیت می‌بخشد (فراستخواه ۱۳۹۵: ۶۹-۷۰).

سؤال این‌که تأییدات تجربی برای فرضیه‌های تبیین‌گر (در این جا نظریه نونهادگرایی) و به‌کار بستن آن در تبیین خاص مورد نظر (مشروعیت‌بخشی به خشونت) کجاست. به عبارت روشن‌تر، بر اساس کدام پژوهش‌های تجربی می‌گوییم که در نظام‌های کمال‌گرایانه پدرسالاری، پدر (حاکم سیاسی) برای تربیت فرزندش (مردمش) از تنبیه استفاده می‌کند. درستی این فرضیه از کجا گرفته شده است؟ تحقیقات پیشین یا تحقیقات خود محقق؟ اگر قرار بر تبیین بدون شواهد مؤید است، چرا نگوئیم وقتی نهاد خانواده و سیاست پدرسالارانه است، پدر (حاکم سیاسی) نسبت به فرزند (مردمش) محبت پدرانه دارد و در محبت پدرانه، خشونت در تربیت جایگاهی ندارد. نمونه‌های دیگر، مانند تبیین تقلب در امتحانات، ساخت استبدادی به سخن‌چینی و بدگویی پشت‌سر مردم (غیبت‌کردن) نیز با همین مشکل در چالش‌اند. نمونه دیگر تبیین «رودربایستی» داشتن ایرانیان است:

چرا در یک محیط نهادی رودربایستی شکل می‌گیرد؟ به چندین علت نهادی و از جمله این‌که ساخت استبدادی به قدری حیثیت مردم را آسیب‌پذیر کرده که آبروداری، هر چند به هزار تکلف، برایشان حیاتی شده (همان: ۷۲).

بنابراین:

رودربایستی → آبروداری → ساخت استبدادی

چگونه می‌توان چنین نتیجه‌هایی گرفت؟ چرا ساختار استبدادی که حیثیت مردم را آسیب‌پذیر کرده آبروداری برایشان ضروری شده است؟ از اتفاق، می‌توان نتیجه عکس

گرفت که ساختار استبدادی حیثیت مردم را آسیب‌پذیر کرده است، در نتیجه آبرو دیگر برایشان اهمیتی ندارد و تن به هر رذیلتی می‌دهند. جالب این‌که فراستخواه در جایی دیگر (همان: ۱۴۴) همین نتیجه معکوس را گرفته است؛ آن‌جا که استدلال می‌کند که در شرایط کشمکش نخبگان و استبداد، مردم عزت‌نفس خود را از دست داده‌اند و هر شری از آن‌ها سر می‌زند. متأسفانه، چنین تحلیل‌ها و تبیین‌هایی به‌وفور در کتاب *ما ایرانیان* دیده می‌شود. چنین تبیین‌هایی (اعم از قیاسی و استقرایی) حلقه‌های مفقوده‌ای دارند که در نهایت، این تبیین‌ها را بی‌اعتبار می‌کند یا حداقل نمی‌توان به‌مثابه تبیین علمی به آن‌ها استناد کرد.

۱.۳. رهیافت نونهادگرایی

به‌نوشته مؤلف، رهیافت نونهادگرایی در سنت نظری کارل مارکس و ماکس وبر ریشه دارد که با هم تلفیق شده‌اند. البته نه چگونگی تلفیق توضیح داده شده و نه در عمل چنین تلفیقی صورت گرفته است، بلکه فقط دو الگوی نموداری مجزا از هرکدام رسم شده و باز مجزا توضیح داده شده است. به‌نظر فراستخواه، این رهیافت به فهم چرایی خلیقات ایرانیان به ما کمک می‌کند، اما تحلیل‌های صورت‌گرفته بنابر این نظریه به‌گونه‌ای است که متضمن نوعی جبر ساختاری است و تا آخر کتاب بارها تکرار شده است. برای نشان‌دادن این ادعا نمونه‌هایی از کتاب را نقل می‌کنیم:

هر نوع تغییر پایدار در الگوهای رفتاری و خلق‌وخوها و روحیات مستلزم تغییراتی در محیط نهادی است و تا محیط نهادی تحول پیدا نکند و تا نهادهای ما تحول نیابد، تغییر پایداری در خلق‌وخوی ایرانیان قابل تصور نیست.

یا «این‌که گویی این کنم یا آن کنم، اقتضای نهادهاست ای صنم» (همان: ۷۳)؛ «تا ساختارها تغییر نکنند، رفتارها هم در مقیاس بزرگ اجتماعی عوض نمی‌شود» (همان: ۱۶۰).

سیاق بحث و استدلال ما تا این‌جا دلالت می‌کند که این امر (رفتار و خلیقات ایرانیان) ناشی از چیزی به‌عنوان ذات ایرانیان نیست، بلکه محیط نهادی موجب شده، چنین عادت‌واره‌ها و الگوهای رفتاری به‌شکل ناخودآگاه رشد کند (همان: ۱۸۲).

با این‌همه، تأکید بر نهادگرایی و ساختارگرایی تلاش فراستخواه برای نشان‌دادن نقش عاملیت انسانی نافرجام است و به تسلسل و دور ختم می‌شود. نهادها و ساختارها رفتار ما

را تعیین می‌کند. بنابراین، برای تغییر رفتارها در ابتدا باید به وسیله تغییر رفتارهایمان نهادها و ساختارها را تغییر دهیم تا از آن طریق رفتارهایمان تغییر کند.

اگر می‌خواهیم رفتار عوض شود، باید ساختار عوض شود، تغییر ساختاری نیز یک طرح آهسته، پیوسته، گسترده، ژرف، و مشارکت جویانه، و نه نخبه‌گرایانه را می‌طلبد. از طریق انباشت این کنش‌ها و عملکردهای تکرارشونده آن‌ها، ساختارها تحول پیدا می‌کنند و پایه‌های ساختارها رفتارها هم تغییر می‌کنند، چون مردم هم در تغییر مشارکت دارند.

و تحلیل را چنین ادامه می‌دهد: «که چون مشکل از ره‌روان (مردم ایران) نیست، پس مشکل از راه یعنی نهادها و ساختارهای جامعه است» (همان: ۲۰۰).

لازم است یادآوری کنم که از ابتدای شکل‌گیری جامعه‌شناسی، اصلی‌ترین موضوع و کشمکش میان جامعه‌شناسان بحث «کنش و ساختار» بوده است؛ به این معنا که کنش انسان‌ها تا چه اندازه تحت‌تأثیر جامعه و نهادها و ساختارهای آن‌هاست و تا چه اندازه ناشی از اختیار و انتخاب آزاد فرد است و مهم‌ترین که مکانیزم این اثرپذیری و اثرگذاری چگونه است. در عمل، جامعه‌شناسان در نظریه‌پردازی خود یا به ساختار متمایل شده‌اند یا به کنش‌گری. در این میان، نیز بسیاری تلاش کرده‌اند تا نظریه‌ای تلفیقی ارائه دهند: «ساختار عمومی کنش» تالکوت پارسنز، نظریه «ساختاریابی» آنتونی گیدنز، و نظریه «منش (habitus) و میدان» پیر بوردیو از معروف‌ترین نظریه‌های تلفیقی و سیستماتیک در این رابطه‌اند. بنابراین، وقتی فراستخواه مدعی تبیینی از نوع «عاملیت و ساختار»، آن هم تلفیقی و سیستماتیک و چندسطحی، می‌شود، انتظار می‌رفت از چنین الگوهایی پیروی کند یا خود الگویی تازه ابداع کند که البته چنین کاری انجام نگرفته است.

۲.۳ نظریه بازی‌ها

در نظریه بازی‌ها، فراستخواه با چرخش ۱۸۰ درجه‌ای خلیقات بحث‌انگیز ایرانیان در چهارچوب نظریه‌ای را تبیین می‌کند که اساساً در تقابل با نظریه‌های ساختاری و نهادی تدوین یافته است، گرچه در پایان تلاش می‌کند که این دو را به هم مربوط کند. نظریه بازی‌ها، که در ذیل نظریه انتخاب عقلانی قرار می‌گیرد، در حوزه فردگرایی روش‌شناختی قرار می‌گیرد. پس زمینه این نظریه نگاه به انسان به مثابه «انسان اقتصادی» است. انسانی عقلانی، آزاد، و مختار که در چندراهی‌های زندگی راهی را انتخاب می‌کند که به

بیشینه‌کردن سود او بینجامد و او را با کم‌ترین هزینه از طریق وسایل به اهدافش برساند (ایران‌منش ۱۳۸۹: ۴۸). مطرح‌شدن این نظریه در حوزه جامعه‌شناسی به این اعتبار است که نیازها، انگیزه‌ها، عقلانیت، وسایل، و اهداف موردتأیید در یک محیط اجتماعی و نهادی و در ارتباط با دیگران رقم می‌خورد و در نتیجه سبب محدودیت‌ها و فرصت‌ها در تصمیم‌گیری‌های فرد کنش‌گر می‌شود. با وجود این، اصالت از آن فرد کنش‌گر و تصمیم‌های عقلانی و نفع شخصی اوست نه ساختارها و نهادها.

در کتاب *ما ایرانیان* در یک نمودار هر می (فراستخواه ۱۳۹۵: ۷۸) نشان داده می‌شود که نوع بازی، منطق، راه‌بردها، و قواعد بازی از طریق یادگیری اجتماعی به فرد منتقل می‌شوند و البته از آموزش و ارتباطات و نیز مداخلات سیستمی مثل وضع قوانین هم متأثرند. اما آن منطق و قواعد و راه‌بردها ساخته و پرداخته جامعه و زمینه‌های تاریخی آن، وضعیت نهادی، ساختارها، فرهنگ، و روان‌شناسی بازیگران است (که البته هیچ توضیحی درباره نقش روان‌شناسی بازیگران داده نمی‌شود). فراستخواه، با مثال‌های متعدد و جالب و دارای نکته‌های فراوان، نشان می‌دهد که ایرانیان نوع بازی‌هایی را انتخاب می‌کنند که بازی‌های سرجمع صفر است و غالباً به «باخت - باخت» یا «برد - باخت» منجر می‌شوند و از بازی‌های «برد - برد» چندان خبری نیست.

نقدی که بر استفاده از نظریه بازی‌ها در کتاب *ما ایرانیان* است از چند جنبه است:

اول، از نظریه بازی‌ها تفسیری کرده که درنهایت، آن را به نظریه‌ای کلان‌نگر ساختاری - نهادی و از نظر روش، به جمع‌گرایی روش‌شناختی تبدیل می‌کند. امروزه گرچه اغلب بر تأثیر زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، و تاریخی در تصمیم‌گیری‌ها و راه‌بردهای بازیگران اتفاق نظر هست، اما نباید آن را به نظریه‌ای استحاله کنیم که در تقابل با آن شکل گرفته است. این مسئله وقتی روشن‌تر می‌شود که می‌بینیم تأکید تبیین‌ها در نظریه بازی‌ها بر پی‌آمدهای ناخواسته بازی‌کنان است که در سطح کلان از آن به تضاد «عقلانیت فردی و عقلانیت جمعی» یاد می‌شود. مثال آن تحلیل مارکس از نظام سرمایه‌داری قرن نوزدهم است. مارکس توضیح می‌دهد که سرمایه‌داران در جایگاه انسان‌هایی عقلانی به دنبال افزایش نرخ سود خویش‌اند و این سبب می‌شود که آنان فناوری‌هایی را در خدمت بگیرند که هزینه‌ها را بکاهد، اما این نوع فناوری‌ها سرمایه‌خوارند و وقتی همه تولیدکنندگان از این ابداعات فناورانه بهره‌جویند، نرخ سود سقوط خواهد کرد (ایران‌منش ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳).

دوم، تبیین بازی‌های بازیگران ایرانی هم مانند تبیین‌های دیگر کتاب فاقد شواهد تجربی است و صرفاً ناشی از تحلیل‌های ذهنی نویسنده است. سوم، مشکل دیگر این است که

تبیین بازی‌ها براساس یک «بازی تکرارناشونده» است، درحالی‌که در زندگی واقعی با «تکرار بازی‌ها» روبه‌روایم؛ همین تکرار در نحوه تصمیم‌گیری و راه‌بردهای عاملان و قواعد بازی‌های از همان نوع تأثیر می‌گذارد و در نتیجه ترکیب پیچیده‌ای از حالت‌های ممکن ایجاد می‌شود که تفسیر بازی‌ها را به‌غایت مشکل می‌سازد.

۳.۳ نظریهٔ مم‌ها

نظریهٔ مم‌ها، که بهتر است آن را ایدهٔ مم‌ها بنامیم، غریب‌ترین و مغشوش‌ترین بخش کتاب *ما/یرانیان* است. این ایده، تاجایی‌که اطلاع داریم، در هیچ کتاب معتبر جامعه‌شناسی نامی از آن به‌میان نیامده است. از عمده‌ترین ضعف‌های این بخش می‌توان به استحالهٔ نظریهٔ جامعه‌شناسی به یک ایدهٔ زیست-روان‌شناختی، این‌همان‌گویی‌ها، توضیح‌ها و تفسیرهای ضد و نقیض، نتیجه‌گیری‌های دور از انتظار، و فرارفتن از ایده‌پرداز اولیه یاد کرد.

ایدهٔ مم‌ها را اولین بار ریچارد داوکینز در کتاب *ژن خودخواه*، در سال ۱۹۷۶، مطرح کرد. محور اصلی *ژن خودخواه* تبیین نظریهٔ داروین از طریق ژن‌ها و راز تکثیر و دوام آن‌ها از طریق هم‌تاسازی در طی چندصد میلیون سال است. به‌نظر او، اخیراً نوع جدیدی از «هم‌تاساز» روی سیارهٔ ما پیدا شده که فرهنگ بشری است و واحد انتقال آن را meme می‌نامد. نمونهٔ مم‌ها، آهنگ‌ها، باورها، تکیه‌کلام‌ها، مدهای لباس، شیوهٔ سفال‌گری، و ساخت هلال طاق است. از نظر داوکینز، همان‌طور که ژن با پریدن از یک بدن به بدن دیگر از طریق اسپرم یا تخمک خود را از خزانهٔ ژنی پخش می‌کند، مم‌ها با پریدن از یک مغز به مغز دیگر خود را از خزانهٔ ممی تکثیر می‌کنند. از نظر داوکینز، تقلید همان هم‌تاسازی مم‌هاست. مم‌هایی که توان هم‌تاسازی و تکرار بیش‌تری دارند بقای بیش‌تری در خزانهٔ ممی دارند. مم دائم در معرض جهش و آمیختگی است. داوکینز تأکید می‌کند که مم‌ها، به‌مانند ژن‌ها، عاملی هدف‌مند و هشیار نیستند. ژن‌ها و مم‌ها هیچ آینده‌نگری ندارند. آن‌ها هم‌تاسازهایی بی‌هدف و نابینا (داوکینز ۲۰۰۶: ۲۷۷-۲۷۸).

فراستخواه، که خود متوجه مشکل فقدان ویژگی‌های یک نظریهٔ علمی در ایدهٔ مم‌هاست، در چندین جا می‌نویسد که این نظریه منقح نشده و در آن مذاقه صورت نگرفته، اشکالات زیادی بر آن وارد است و نظایر آن. اگر چنین است، چه الزامی در به‌کارگیری چنین ایدهٔ نامنقح و غیرعلمی است؟ یا چه لزومی دارد که برخلاف نظریه‌پرداز اصلی، معنا را به‌گونه‌ای تغییر دهیم تا با مباحث جامعه‌شناسی و اهداف موردنظرمان هم‌خوانی پیدا

کند؟ مثلاً جایی که داو کینز به صراحت بر تقلیدی و کورکورانه بودن و نآ آینده‌نگری مم‌ها تأکید می‌کند، فراستخواه تقلید را به «هماندسازی» در معنای روان‌شناختی آن تغییر می‌دهد و کورکورانه بودن آن را نفی می‌کند و حتی آن را دارای عنصری از نقد قلمداد می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که مم‌ها را حاوی کارکرد پراکسیس و رهایی‌بخش برای تغییر شرایط جامعه می‌شمرد. حتی مطلب را به گونه‌ای پیش می‌برد که همه چیز به مم‌ها و تحولات مم‌تیک ربط پیدا می‌کند، از تغییرات فرهنگی و هنجاری و ساختاری و یادگیری اجتماعی گرفته تا توسعه و تشکیل سمن‌ها (N.G.O.) و ایثارگری ابتدای انقلاب و بسیاری چیزهای دیگر (فراستخواه ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۲۱).

ایده مم‌ها در کتاب *ما ایرانیان* سرشار از تناقضات و تعارض‌های منطقی و مفهومی است و اساساً ایده‌ای توتولوژیک به نظر می‌رسد؛ مثلاً گفته می‌شود که محیط زیستی و اجتماعی (مانند فرهنگ، اقتصاد، و سیاست) مم‌ها را می‌سازند و مم‌ها فرهنگ و اقتصاد و سیاست را یا مثلاً در پاسخ به این پرسش که چرا در فرهنگ خشونت وجود دارد، گفته می‌شود چون در آن‌ها کدها و اطلاعات (مم‌ها) خشونت‌ورزی وجود دارد. حال، چرا چنین است؟ چون فرهنگ و محیط اقتضا کرده؟ یا در جایی آمده که مم‌ها عامل تغییرند (همان: ۱۰۸) و در جایی دیگر، مم‌ها معلول تغییرند (همان: ۱۱۴).

در چپستی و هستی مم‌ها نیز تناقض‌گویی بسیاری دیده می‌شود که از ذکر آن‌ها پرهیز می‌شود. تعهد فراستخواه و البته خود داو کینز به این که عملکرد مم‌ها را شبیه ژن‌ها نشان دهد، سبب شده که تغییرات فرهنگی را نیز به تدریجی و جهشی تقسیم کند. آگاهان به مباحث مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌دانند که در فرهنگ هیچ چیز به صورت انقلابی و جهشی ایجاد نمی‌شود. همه چیز به تدریج و بطئی صورت می‌گیرد. البته سرعت و شتاب تغییرات متفاوت است. به نظر من، ایده مم‌ها حاوی هیچ تبیین نظری جدیدی نیست و در نهایت، جامعه‌شناسی را به امری زیست‌شناختی — روان‌شناختی استحاله می‌کند.

۴.۳ کشمکش نخبگان

به نظر می‌رسد که در کتاب *ما ایرانیان* مفهوم‌سازی‌ای که از «کشمکش نخبگان» براساس نظریه «چرخش نخبگان» شده است نادرست است. درابتدا، چکیده‌ای از نظریه چرخش نخبگان ویلفردو پارتو آورده می‌شود:

۱. درکل، جوامع این نخبگان‌اند که حکومت را در دست دارند و همه آنها هم رفتنی‌اند. تاریخ گورستان اشرافیت‌ها (نخبگان) است. چرخش یا جابه‌جایی نخبگان اصلی است جهان‌شمول در همه جوامع و در همه دوره‌های تاریخی؛
۲. چرخش نخبگان، از یک سو، ناشی از پدیدآمدن نخبگان جدید در میان توده‌هاست و از دیگر سو، به سبب از دست رفتن توان و استعداد نخبگان حاکم است؛
۳. در جامعه بیمارگون، چرخش نخبگان با زور و غلبه همراه است، اما در جامعه نرمال چرخش نخبگان مسالمت‌آمیز است. نخبگان حاکمی که تاریخ مصرف آنها تمام شده است خود کنار می‌روند و نخبگان جدید جانشین آنها می‌شوند. نظام‌های دموکراتیک مدرن بهترین جلوه‌گاه چنین جابه‌جایی است؛
۴. در جهان قدیم، تقریباً در تمام جوامع (به جز چند مورد استثنائی مانند انگلستان)، چرخش نخبگان با زور و غلبه صورت می‌گرفته، هم‌چنین در جوامع استبدادی و دیکتاتوری کنونی (آرون ۱۳۷۰؛ کوزر ۱۳۶۹).

بدیهی است در ایران، که ساختار قبیله‌ای و طوایفی داشته است، آمدوشد حکومت‌ها ناشی از ظهور و افول قبایل بوده است و اگر حاکمان در هر دوره را حکومت نخبگان فرض کنیم، نمی‌توانیم بگوییم در ایران کشمکش نخبگان به جای گردش نخبگان نشسته است. در نهایت، می‌توان ادعا کرد که جابه‌جایی نخبگان به صورت حالت مرضی آن بوده تا به صورت معقول آن که خاص جوامع دموکراتیک مدرن است. در این کتاب، به گونه‌ای از انفعال توده‌ها در گذر تاریخ ایران سخن به میان آمده که گویی در دیگر نقاط جهان توده‌ها همه در امور سیاسی مشارکت داشته‌اند و خود سرنوشت خویش را تعیین می‌کردند. نگاهی اندک به تاریخ جوامع مختلف نشان می‌دهد که حالت انفعالی توده‌ها وضعیتی جهان‌گیر بوده و پارتو خود نیز بر این امر تصریح کرده است. اساساً نظریه چرخش نخبگان در صدد تبیین چنین وضعیتی است که نشان دهد چگونه نخبگان یا به تعبیری «اشرافیت»‌ها گردانندگان اصلی جوامع بوده‌اند و توده مردم به صورت انفعالی عمل و زندگی می‌کردند و گاهی هم به منظور وسیله مورد استفاده نخبگان قرار می‌گرفتند. بنابراین، اگر انفعال و مفعولیت سیاسی و بازیچه‌بودن مردم و بی‌نقشی آنها در جابه‌جایی نخبگان سبب بروز خلیقات خاصی در ایرانیان شده، چرا همین خلیقات در اکثریت جوامع دیگر، که وضع مشابهی داشتند، به ظهور نرسیده است. اختصاص دادن چندین صفحه کتاب از جنگ خاندان‌ها و قبایل در طی قرون تاریخ ایران زمین، برای نشان دادن کشمکش نخبگان به جای

چرخش نخبگان و سپس توجیه مفعولیت مردم ایران، داستان کل جهان قدیم است و تفاوت در بیش و کمی آن است. افزون‌براین، به‌کارگیری اصطلاح «کشمکش نخبگان» به‌جای «جابه‌جایی یا چرخش نخبگان» اولی را دارای بار ارزشی و پی‌آمدهای منفی و دومی را دارای بار ارزشی و پی‌آمدهای مثبت می‌کند، درحالی‌که فرایند «چرخش نخبگان» با توجه به نحوه انجام گرفتن آن از طریق زور یا رضایت آن را مثبت یا منفی می‌کند. کشمکش نخبگان بخشی از جابه‌جایی نخبگان است، نه در تباین با آن.

۵.۳ نقش تاریخ گذشته و معاصر در خلیات ایرانیان

در فصل ششم با عنوان «زیست تاریخی و تأثیر آن در خلیات اجتماعی» بر ریشه‌داشتن خلیات بحث‌انگیز ایرانیان در تاریخ پرفرازونشیب گذشته ایرانیان تأکید شده است. در بخشی از کتاب آمده است:

فرهنگ‌ها به‌طور عمده منعکس‌کننده شرایط تاریخی زندگی مردم این سیاره است، به‌گونه‌ای که اگر در یک تاریخ فرضی مردم اروپا به خاورمیانه و مردم چین به ایالات متحده انتقال داده شوند، فرهنگ آن‌ها نیز جابه‌جا می‌شود...؛ درواقع، این خلیات حلقه‌ای از مجموعه راهبردهای سازگاری مردم بوده و از واقعیت‌های زیسته تاریخی آن‌ها نشئت می‌یافته، شکل می‌گرفته، انتقال پیدا می‌کرده، و نهادینه می‌شده است. گویا استبداد به‌ناگزیر انتخاب معیشتی آنان بود (فراستخواه ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۲۴).

از این نوشته‌ها برمی‌آید که این شرایط یا موقعیت تاریخی افراد است که افکار و اعتقادات و خلیات آنان را تعیین می‌کند. این جبرگرایی تاریخی به‌کلی متفاوت با نظریه‌هایی مانند نظریه انتخاب عقلانی و نظریه بازی‌ها و نقش عاملیت انسانی است که تأکید اساسی آن بر کاربرد اصول عام عقلانیت و منفعت شخصی است و هم‌چنین نادیده گرفتن تأثیر زیست‌بوم و اقلیم و جغرافیا در خلیات است که در فصل‌های گذشته کتاب و در نظریه‌های شیوه تولید آسیایی مارکس و استبداد شرقی ویتفوگل اشاره‌ای به آن‌ها شده است. اگر شرایط تاریخی تا این حد سرنوشت‌ساز است، پس چگونه چند صفحه جلوتر دم از «منطق موقعیت» زده می‌شود؟ بنابراین، منطق «خلق و خوی متحقق مردم» پاسخی است به محیط‌های اجتماعی و جامعه «همان: ۱۵۸». اگر اتوبوس زیاد باشد، مردم هم مرتب در صف می‌ایستند و اگر کم باشد از سر کول هم بالا می‌روند (همان: ۱۵۹). هم‌چنین، نمونه‌های دیگری که در کتاب آمده، مانند فروشگاه یا سیستم شماره‌دهی بانک‌ها

که در کتاب توضیح می‌دهد، با یک تغییر سیستم شماره‌دهی، رفتار مردم اعم از ارباب‌رجوع و کارمند به‌طور کلی تغییر کرده است. افزون‌براین، با چنین اهمیت‌دادنی به نقش تاریخ گذشته در خلیقات و فرهنگ، چگونه می‌توان وضعیت متفاوت کشورهای با فرهنگ‌ها و تاریخ یک‌سان، مانند کره جنوبی و کره شمالی، آلمان غربی و آلمان شرقی در دوره جنگ سرد، کشورهای اسکاندیناوی و نیاکان وایکینگ آن‌ها و موارد مشابه دیگر را توجیه و تبیین کرد؛ جوامعی که همه تاریخ مشترک و زیست اجتماعی یک‌سان داشته و در برهه‌ای از تاریخ به دو راه کاملاً متمایز رفتند و دو گونه خلیقات را رقم زده‌اند. با این نگاه به تاریخ گذشته و نقش آن در افکار و خلیقات کنونی، چگونه می‌توان تغییر مسیر تاریخی کشورهای همانند ژاپن بعد از جنگ جهانی دوم و تحولات سنگاپور و امارات متحده عربی را توضیح داد.

در ادامه این فصل، نویسنده تلاش کرده تا مشکلات ناشی از دوره گذار و، به‌تعبیر دیگر، «تعارض سنت و مدرنیته» و «تقلیل مدرنیته به مدرنیزاسیون» را برجسته کند و درنهایت، بخشی از روحيات و خلیقات منفی ما را ناشی از این شرایط بداند. به نظر فراستخواه، این تعارض و تقلیل مدرنیته به مدرنیزاسیون، آن هم از بالا و به شکل ناکارآمد و هم‌راه با خودکامگی و فساد، سبب روحيات و خلیقات منفی‌تر ایرانیان شد. در ادامه فصل، نویسنده افزایش آماری طیف وسیعی از انحرافات و آسیب‌های اجتماعی را در بعد از انقلاب شرح می‌دهد که البته چنین مواردی با حوزه معنایی روحيات و خلیقات بحث‌انگیز ایرانیان و ژانر مباحث کتاب متفاوت است.

مشکل چنین تحلیل‌هایی این است که مثال نقض بسیار دارد. در بسیاری از جوامع مانند ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، ترکیه، و مالزی نوسازی از بالا بوده و اوضاع هم خوب است. اساساً در کشورهای آسیایی فرایند نوسازی از پایین نداشته‌ایم. نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این‌که همین فرایند مدرنیزاسیون در بسیاری جوامع سبب گسترش رفتارها و هنجارها و خلیقات متناسب با مدرنیته شد. بنابراین، فرضیه فراستخواه پشتوانه تجربه تاریخی در بسیاری از جوامع مدرن‌شده امروزی را ندارد. گذشته‌ازاین، اگر فرضیه ایشان درست باشد او باید نشان دهد که چرا تجربه تاریخی جوامع مدرن‌شده ثانوی خلاف آن را نشان می‌دهد. تقریباً تمام جوامع توسعه‌یافته ثانوی برنامه توسعه از بالا داشته‌اند و هم‌زمان به تقویت و گسترش نهادهای مدنی پرداخته‌اند. به‌نظر می‌رسد اگر مراحل چهارگانه مطرح‌شده در صفحه ۱۸۶ کتاب مبنای راه‌حل برای توسعه‌یافتگی ایران پیش‌نهاد و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گرفت، نتایج بسیار سودمندتری حاصل می‌شد. واقعیت این‌که فرایند استقرار

مدرنیزاسیون با پذیرش و اعتقاد به بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی مدرنیسم و مدرنیته نسبتی دیالکتیک دارند و قویاً یک‌دیگر را تقویت می‌کنند (برای توضیح بیشتر، بنگرید به ایران‌منش، ۱۳۹۴؛ عجم‌اوغلو و رابینسون ۱۳۹۳).

در آخرین فصل از ساختار اصلی کتاب، یعنی فصل هفتم، از نظریه‌های جامعه‌شناختی چندان خبری نیست و بیش‌تر نوعی تحلیل تاریخی است تا جامعه‌شناسی تاریخی. در بخشی از این فصل، با عنوان «حاصل بحث»، از مباحث و نظریه‌های مطرح‌شده در کتاب فهرستی از ۸۰ نوع از خلیات بحث‌انگیز ایرانیان آمده که تقریباً تمام صفات منفی انسانی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در آن دیده می‌شود و ظاهراً چون نگاه به این فهرست نوعی ناامیدی و احساس شرم در فرد ایرانی به‌وجود می‌آورد، چند صفت حسنه هم از خلیات ایرانیان در صفحه ۲۲۰ فهرست شده، اما اولاً بیش‌تر به نوعی تعارف می‌ماند و ثانیاً همین صفات مثبت آورده‌شده در تعارض با آن فهرست ۸۰ صفت ناپسند است. برای این خلیات ناپسند هشتادگانه، ۵۶ علت ذکر شده که البته بیش‌تر روابط هم‌بستگی‌اند تا روابط علی به‌معنای خاص آن؛ یعنی می‌توان جای علت با معلول را عوض کرد یا عامل سومی را در نظر گرفت که سبب هردو بوده است. به‌هرحال، نمایش‌گرهای پایانی خلاصه‌ای از مباحث کتاب است که تاندازه‌ای پراکندگی مباحث را جبران می‌کند.

در واپسین صفحات کتاب، فراستخواه راه‌حلی برای خلیات بحث‌انگیز ایرانیان ارائه کرده و آن را در دو کلمه دانسته است: یادگیری (اعم از فردی و گروهی) و کنش. اولی در حوزه شناختی و دومی در حوزه رفتاری است و البته معلوم نیست این‌ها راه‌حلی‌هایی فردی‌اند یا ساختاری یا هردو و از آن‌مهم‌تر چگونه شدنی‌اند. این‌که ما اصلاح رفتار و خلیات و کلاً فرهنگ را در دو کلمه بدانیم، نوعی ساده‌سازی مسئله و یادآور کتاب یک کلمه یوسف‌خان مستشارالدوله در عهد مشروطه است که حل مشکلات ایرانیان را در یک کلمه، یعنی «قانون»، جست‌وجو می‌کرد. منطق روش علمی این است که بعد از این‌که مسئله مورد مطالعه مراحل توصیف و تبیین را با استفاده از الگوی نظری طی کرد، آن‌گاه نوبت به ارائه راه‌حل می‌رسد؛ البته راه‌حلی‌هایی که از دل آن توصیف‌ها و تبیین‌ها استخراج شده‌اند، نه راه‌حلی‌هایی بدون ارتباط با آن‌ها.

۴. نتیجه‌گیری و پیش‌نهادها

نگارنده این سطور نه فقط در جایگاه دانش‌آموخته جامعه‌شناسی بلکه در مقام خواننده‌ای عادی متوجه نمی‌شوم که سرانجام اساس خلیات بحث‌انگیز ما چیست؟ آیا نهادها و

ساختارهاست یا راهبردهای عقلانی محاسبه سود و زیان یا خزانه ممی در مغز ما یا تغییر سیستم‌های کارگزاری یا تاریخ گذشته و معاصر ما یا وجدان جمعی یا تجربه‌های زیسته روزمره یا منطق موقعیت؟ شاید پاسخ همه آن‌ها باشد، اما مهم این‌که پژوهش‌گر بتواند این نظریه‌ها را در یک الگوی نظری سیستمی چندسطحی با هم تلفیق کند و سهم هرکدام را در تولید خلیات ما مشخص کند، وگرنه این نوع تحلیل‌ها جز سردرگمی و آشفتگی فکری برای خواننده چیزی در بر ندارد. مشکل نویسنده به‌نظرم آن است که می‌خواسته از هر نظریه‌ای که در زمینه خلیات و رفتارها بیان شده استفاده‌ای بکند و گلی بچیند و از هیچ نظریه‌ای نگذرد. برخلاف ادعاهای اولیه، فراستخواه توانسته این نظریه‌های متنوع و گوناگون را که هرکدام می‌توانست وجهی از وجوه خلیات بحث‌انگیز ایرانیان را تبیین کند در الگویی تلفیقی و سیستمی و چندسطحی به‌کار گیرد. مشکل دیگر به‌کارگیری نظریه‌ها، رویکردها، و مکاتب تئوریک است که هرکدام به یک پارادایم تعلق دارند و شاید نیز در تقابل با هم باشند. اصرار بر به‌کار بستن این همه نظریه و مکتب با جهت‌گیری‌های متفاوت، آن هم بدون خروجی مناسب، تناسبی ندارد با انتظاراتی که از این کتاب و نویسنده دانشمندش می‌رفت. به‌نظر می‌رسد محبوبیت و اقبال کتاب بیش از آن‌که به محتوای علمی کتاب مربوط باشد، زدن حرف‌هایی است که مخاطب دوست دارد، استفاده از مثال‌ها و نکته‌های فروانی است که با ذهنیت خواننده ذات‌پنداری می‌کنند و برای او آشنایند؛ البته این هم توانایی بسیار می‌خواهد.

نکته دیگر که به‌وضوح جای خالی آن در کتاب دیده می‌شود، نپرداختن به تأثیر فرهنگ دینی در خلیات ایرانیان، به‌ویژه خلیات بحث‌برانگیز آن، است. با توجه به آثار و سوابق علمی و توانایی‌های بالایی که از فراستخواه در این زمینه سراغ داریم، این امر دور از انتظار بود. پسندیده است که در ویراست‌های بعدی کتاب به این امر توجه شود.

پی‌نوشت

۱. در پشت جلد کتاب آمده «در این کتاب، خلیات ایرانیان، ضعف‌ها و راه‌حل‌های رفع آن با نگاهی علمی موردواکاوی و مطالعه قرار گرفته است». در صفحه ۱۷ کتاب نیز به‌طور ضمنی بر نگاه علمی تأکید شده است. البته فراستخواه در مصاحبه‌ها و جلسات نقد کتاب مدعی است که هدف او یک پژوهش روتین‌شده علمی و دانشگاهی نبوده و کتاب بیش‌تر قالبی گفت‌وگویی دارد (فراستخواه ۱۳۹۴ الف). اما او از این مسئله غفلت می‌کند که بنابر تعبیر خودشان «معنی در غیاب مؤلف پدیدار می‌شود و با پایان مؤلف است که معنی خودش را از قفس متن آزاد می‌کند»

(فراستخواه ۱۳۹۴ ب). بنابراین، خواننده به پشت پرده کتاب نگاه نمی‌کند، بلکه به آنچه در پیش‌رو دارد توجه می‌کند. از آن‌مهم‌تر ساختار کتاب، تنسيق مطالب، طرز نگارش، نحوه پیش‌بردن موضوع، و فصل‌بندی کتاب هیچ‌کدام نشان از متن گفت‌وگویی ندارد، بلکه همه بر استفاده از روش علمی حکایت دارد.

کتاب‌نامه

- ابوالحسن تنهایی، حسین (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی نظری*، تهران: بهمن برنا.
- ایران‌منش، محمدرضا (۱۳۸۹)، *عقلانیت و پارادوکس‌های آن در اندیشه جامعه‌شناسان*، تهران: شیوه.
- ایران‌منش، محمدرضا (۱۳۹۴)، *مفهوم شهروندی*، تهران: نگاه معاصر.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- چلبی، مسعود (۱۳۹۳)، *تحلیل نظری و تطبیقی در جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۹)، *مغالطات*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- داوکیز، ریچارد (۲۰۰۶)، *ژن خودخواه*، بی‌جا: بی‌نا.
- روشه، گی (۱۳۷۵)، *سازمان اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران: سمت.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵)، *ما ایرانیان: زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیات ایرانی*، تهران: نشر نی.
- فراستخواه، مقصود (مهر ۱۳۹۴ الف)، *«ما ایرانیان» از خلیات‌گرایی تا موقعیت‌گرایی*، مصاحبه فهیمه بهرامی با محمدرضا جوادی یگانه و مقصود فراستخواه، منتشر شده در *ایران فردا*، ش ۱۶، جلسه نقد کتاب انجمن دوست‌داران کتاب دزفول با حضور مقصود فراستخواه و ناقدان عبدالرضا نواح و محمدرضا ایران‌منش در تاریخ ۱۳۹۵/۱۱/۲۹.
- فراستخواه، مقصود و محسن خلیلی (۳۰ تیر ۱۳۹۴ ب)، *نهمین نشست پردیس کتاب مشهد*، منتشر شده در سایت صدا نت.
- کاظمی، عباس (۲۳ آبان ۱۳۹۴)، *جلسه نقد و بررسی کتاب ما ایرانیان در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم و تحقیقات و فناوری*، با حضور نویسنده و محمدرضا جوادی یگانه و عباس کاظمی: <https://www.iqna>.
- کوزر، لیویس (۱۳۶۹)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.