

هویت جمع‌گرایانه و روحیه مشارکتی ایرانیان از نگاه سفرنامه‌نویسان

* جواد نظری مقدم

E-mail: j.nazaris@gmail.com

** محمدحسین نوروزی

E-mail: mh.nourozi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۸

چکیده

خودمداری، تکروی و اقتدارگرایی از جمله مفاهیمی هستند که در رویکرد استشرافی در تبیین و توصیف هویت ملی ایرانی بر آن تأکید شده است. استدلال غالب اصحاب این رویکرد در ریشه‌شناسی این معضلات هویتی، استبداد تاریخی حاکم بر این سرزمین را منشأ شکل‌گیری آن می‌دانند و تأکید می‌کنند که این هویت خودمدارانه و استبدادزده موجب بازتولید استبداد می‌شود. این دست پژوهش‌ها، ویژگی‌های فردگرایانه و خودمدارانه جامعه ایرانی را وجه تمایز ما با جوامع غربی می‌دانند. این مقاله می‌کوشد این روایت از هویت ملی ایرانیان را نقد کند و نشان دهد تأکید بر معضلات هویتی ناشی از استبداد، نباید مانع از توجه به ابعاد روحیه جمع‌گرایی، مشارکتی و همیاری به‌عنوان ارکان و فضایل زیست‌مدنی ایرانیان شوند. این پژوهش یک بررسی توصیفی و تحلیلی است و در گردآوری داده‌ها از روش مطالعه اسنادی با تأکید بر سفرنامه‌های خارجی و ایرانی از دوره صفویه تا انقلاب اسلامی استفاده شده است.

کلید واژه‌ها: شرق‌شناسی، ایران، خلیقات ایرانیان، تکروی، جمع‌گرایی.

* استادیار دانشگاه گیلان، نویسنده‌ی مسؤؤل

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه مفید

مقدمه و طرح مسأله

یکی از فراگیرترین و رایج‌ترین گزاره‌ها در باب خلیقات و هویت ایرانیان، تکروری و عدم روحیه مشارکتی جامعه ایرانی است. سال‌هاست که در مکتوبات و نوشته‌های بسیاری از نویسندگان و پژوهشگران حوزه مطالعات هویتی، روانشناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی تاریخی همواره بر این مشکل جامعه ایرانی تأکید می‌شود و یکی از دلایل توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی جامعه ایرانی، تقدم منافع فردی بر منافع جمعی و عدم روحیه مشارکتی و همگرایی معرفی می‌شود.

برخی روشنفکران و پژوهشگران کشورهای موسوم به «جهان‌سومی» با پذیرش نظریه‌هایی همچون «استبداد شرقی» و «شیوه تولید آسیایی» به توصیف و تحلیل تاریخ و هویت جامعه ایرانی پرداخته‌اند و ضمن برجسته کردن متغیر استبداد در جامعه ایرانی و تأکید بر نسبت و تلازم میان استبداد و خلیقات ایرانیان به نظریه‌سازی نظیر «اقتدارگرایی ایرانی»، «فردگرایی و عدم توانایی ایرانیان به اندیشیدن و خلاقیت و کار جمعی» و «تکروری ایرانیان» «شخص‌گرایی ایرانی» رسیدند که به‌مثابه اشکال «ذاتی» موجود در «خلق‌وخوی ایرانی» نیز ارائه می‌شدند.

شمار قابل توجهی از پژوهشگران ایرانی همچون کاتوزیان (۱۳۷۲-۱۳۹۲)، پیران (۱۳۸۴)، قاضی مرادی (۱۳۸۹) سریع‌القلم (۱۳۸۰، ۱۳۹۰، ۱۳۸۶)، نراقی (۱۳۸۰)، رضاقلی (۱۳۷۷ و ۱۳۷۳) و بسیاری دیگر به تکرار این گزاره‌های کلان پرداخته‌اند. این دیدگاه معتقد است ساختار استبداد تاریخی در ایران تأثیر مستقیمی در روحیه استبدادزده جامعه ایرانی دارد و این روحیه استبدادزده منجر به بازتولید استبداد ایرانی، اقتدارگرایی ایرانی و تکروری و خودمداری ایرانی می‌شود.

دیدگاهی که به نظر می‌رسد واقعیت‌های موجود در جامعه ایرانی را نادیده انگاشته و ویژگی‌های منفی و نامطلوبی را به ایرانیان نسبت می‌دهد و خواسته یا ناخواسته با به‌نقد کشیدن شخصیت ایرانی، الگوی «دیگری» مطلوب را به مخاطب معرفی می‌کند؛ بنابراین می‌توان انتظار داشت که این نوع نگاه می‌تواند در فرایند سیاستگذاری در حوزه‌های مختلف سیاسی اجتماعی و حتی تربیتی تأثیرگذار باشد. اگر ما دائماً از ویژگی‌های منفی ایرانیان و از عدم توانایی ایرانیان به کار مشترک و عدم همبستگی میان آنها و یا از سقوط اخلاقی در تاریخ سخن می‌گوییم باید ریشه مشکلات را در سنت و تاریخ ایرانیان و یا به تعبیر برخی در «ژن ایرانی» بدانیم.

به نظر می‌رسد رویکرد مسلط در حوزه خلیقات ایرانیان و صاحبان نظریه تکروری

تاریخی ایرانیان، چشم بر واقعیت‌های موجود در جامعه ایرانی بسته و بدون توجه به بخش مهمی از واقعیت‌ها و تجارب ایرانیان، اقدام به ارائه گزاره‌های عام و یک‌جانبه در باب ویژگی‌های خلقی انسان ایرانی کرده است. با رجوع به تجربه‌های تاریخی ایرانیان و منابع تاریخی و مردم‌شناسی در طول تاریخ با شواهد و نمونه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که گزاره‌های عامی همچون خودمداری و تکروی ایرانی را مورد تردید قرار می‌دهند و نشان می‌دهند که در گذشته در سطح وسیعی، ارزش‌های معطوف به منافع «دیگری» در جامعه ایران وجود داشته است.

سؤال یا سؤال‌های تحقیق

بر این اساس مهم‌ترین پرسش مقاله این است که آیا می‌توان شواهدی دال بر عدم تکروی ایرانیان در هویت تاریخی آنان یافت؟ پاسخ به این سؤالات و سؤالاتی از این دست جز با رجوع به تاریخ و منابع حوزه مردم‌شناسی به دست نمی‌آید.

فرضیه

فرضیه مقاله این است که برخلاف مدعای گفتمانی که بر تکروی و خودمداری انسان ایرانی در طول تاریخ تأکید دارد، شواهد و نمونه‌های تاریخی نشان می‌دهد روحیه‌ی جمع‌گرایی در سطح مناسبات اجتماعی جامعه ایرانی وجود داشته است و در نتیجه می‌توان گفت نظریه تکروی ایرانیان منطبق با واقعیت‌های جامعه ایرانی نیست.

روش تحقیق

مقاله پیش‌رو روش توصیفی - تحلیلی را جهت بررسی این مسأله اتخاذ کرده و شیوه گردآوری منابع به صورت اسنادی است. در این تحقیق سفرنامه‌های خارجی و ایرانی از دوره صفویه تا پیش از انقلاب اسلامی که بیشتر رویکردی مردم‌شناسانه داشته و زوایای قابل توجهی از خلیات و آداب و رسوم ایرانیان را مدنظر قرار داده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

ویژگی‌های خلقی جامعه ایرانی یکی از چالش برانگیزترین مسائلی در تحلیل هویت ایرانیان بوده و صاحب‌نظران از مناظر متفاوت به آن پرداخته‌اند که در این نوشتار به

تعدادی از آن آرا اشاره خواهد شد. منصور وثوقی، حسین میرزایی و جبار رحمانی در مقاله «فردگرایی و جمع‌گرایی ایرانیان از دید سیاحان خارجی» به بررسی فردگرایی ایرانیان در سفرنامه‌های سیاحان خارجی پرداخته‌اند و در پی پاسخ به این پرسش هستند که فردگرایی منتسب به خلیفات ایرانیان آیا خودخواهانه است و یا نه؟ یافته‌های مقاله بر این امر تأکید دارد که ایرانیان در عرصه خانوادگی و دینی جمع‌گرا و در عرصه سیاست و حکومت فردگرا بوده‌اند. (وثوقی، میرزایی و رحمانی، ۱۳۸۴: ۳۰۳)

زاگرس زند در مقاله «بررسی تطبیقی پژوهش‌های ایران‌شناسی غربی و شرق‌شناسی (با تکیه بر بازنمایی فرهنگ مردم ایران در سفرنامه‌های اروپاییان در دوره قاجار)» با بررسی نقادانه سفرنامه‌های دوران قاجار کوشیده است روش‌ها و عناصر بازنمایی شده فرهنگ ایران را با الگوهای شرق‌شناسی سنجیده و نسبت و جایگاه ایران‌شناسی و چگونگی پیروی آن از شرق‌شناسی را مورد بررسی قرار دهد. نتیجه پژوهش حکایت از این امر دارد که در بازنمایی فرهنگ ایران در سفرنامه‌های قاجار، الگوها و روش‌های شرق‌شناسی، کامل به کار نرفته‌اند و سفرنامه از بیشتر الگوهای شرق‌شناسی پیروی نکرده و یا شیوه دیگری داشته‌اند. (زند، ۱۳۸۹: ۱۵۳) علی کریمی نیز در مقاله «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجاری» در پی پاسخ به این سؤال است که مهم‌ترین ممیزه‌های فرهنگی ایرانیان که در سفرنامه‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ کدامند؟ این نوشتار به دسته‌بندی مؤلفه‌های هویت فرهنگی ایرانیان به مؤلفه‌های مثبت و منفی می‌پردازد. (کریمی، ۱۳۸۶: ۳۱) کریمی در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «مطالعه تطبیقی سویه‌های شرق‌شناسانه‌ی ایران‌شناسی غربی از موریه تا فولر» در چهارچوب نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و مقایسه‌ای چگونگی بازنمایی هویت و فرهنگ ایرانیان را در دو نسل از ایران‌شناسان کلاسیک اروپایی مورد مقایسه قرار می‌دهد. یافته‌های نوشتار بر این امر دلالت دارد که «اگر چه تلاش ایران‌شناسان غربی رگه‌هایی از واقع‌بینی، انصاف و عدول از سویه‌های شرق‌شناسانه را در معرفی فرهنگ و هویت ایرانیان می‌نمایاند، اما در موارد بسیاری در قالب شرق‌شناسی می‌گنجد و از طریق دگرسازی منفی‌انگار، هویت‌بخشی به خود را از راه انتساب ویژگی‌های منفی به ایرانیان، غرب‌محوری و تعمیم ناروا و گاهی حتی با تحریف وقایع تاریخی ایرانیان را بازنمایی می‌نماید.» (کریمی، ۱۳۹۰: ۲۵)

بحث مفهومی**۱- نظریه خودمداری و تکروی ایرانیان**

بخش عمده‌ای از صاحب‌نظران حوزه هویت در ایران، با مبنا قرار دادن نظریه‌های مربوط به توسعه، فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی ایرانیان و نیز عنصر هویتی و شخصیتی را عامل عقب‌ماندگی جامعه ایرانی می‌بینند. صاحب‌نظران این حوزه معتقد هستند که در جوامع پیشرفته انسان‌ها ارزش‌هایی را باور دارند که سازنده‌ی مناسبات رشد است برخلاف جوامع عقب‌مانده که در آن این‌گونه انسان‌ها کمیاب‌اند. دلیل یا دلایل این کمیابی را در اختناق سیاسی یا غلبه ارزش‌های سنتی می‌توان جست‌وجو کرد که هرگونه دگرخواهی و نوگرایی را سرکوب می‌کند. بسیاری از صاحبان این نگاه ایرانی را تکرو، خودمدار و فاقد روحیه مشارکتی می‌دانند.

خانم لمبتون (۱۳۴۵) در کتاب مالک و زارع در ایران با نگاه به سیستم کشاورزی و زراعت در ایران به طرح نظریه تکروی و خودمداری ایرانیان پرداخته و نگاه او مورد پذیرش بسیاری از محققان ایرانی قرار گرفت.

کاتوزیان جامعه ایران را جامعه‌ای استبدادی، خودمدار و فردگرا می‌داند. از نگاه او ایرانیان به دلیل ساختارهای حاکم، عملاً زندگی خود را معطوف به نوع خاصی از زرنگی می‌کند. سلطه حاکمیت خودکامه بر ذره‌های اجتماعی، فاقد هر نوع نظام حمایتی است. در چنین شرایطی افراد، حتی مقامات بالا، وابسته به اراده و هوس حاکمان و فرمانروایان بودند. براساس نظریه استبداد ایرانی کاتوزیان، آن ذره‌های اجتماعی فاقد حمایت، با رویکردی تقدیرگرایانه، براساس میزان مهارتی که در به‌کارگیری زرنگی از جمله توطئه‌های فریب‌کارانه داشته‌اند، می‌کوشیدند گلیم خود را از آب بیرون بکشند (کاتوزیان ۱۳۷۲: ۷) و در نتیجه فردگرایی و خودمحوری رشدی همه‌گیر پیدا می‌کند.

از نظر او فردگرایی جامعه ایرانی با فردگرایی در جامعه اروپایی کاملاً متفاوت است و او در جایی آن را شخص‌گرایی و ویژگی خاص جامعه ایرانی می‌داند. شخص‌گرایی ایرانی پدیده‌ای تاریخی است که از قرن‌ها پیش بخشی از روانشناسی اجتماعی ایرانی بوده و بر ایرانیان چه متجدد و چه سنتی اثر می‌گذارد. (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲) کاتوزیان هم‌چنین معتقد است ایرانیان به منافع جمعی کمتر توجه دارند و فعالیت‌های جمعی مانند سیاست حزبی، نهادهای اجتماعی داوطلبانه و مانند آن «در ایران ریشه‌های قوی ندوانده‌اند» لذا ایرانیان در ورزش‌های فردی از قبیل کشتی و وزنه‌برداری موفق بوده‌اند

تا در مقایسه با فوتبال و بسکتبال. البته از نظر او این شخص‌گرایی ایرانیان وجه دیگری هم دارد و گاه به شکل توجه و دل‌بستگی غیرعادی به اعضای خانواده و ایل و طایفه و نزدیکان خود بروز پیدا می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲)

قاضی مرادی (۱۳۸۹) در آثار خود از خودمداری ایرانیان سخن گفته است که از آن می‌توان به حاکمیت نظام ارزش‌های خودمدار تعبیر کرد. از نظر وی، انسان‌های دربند چنین استبدادی، خالق جامعه‌ای می‌شدند که به «جامعه ذره‌ای» مشهور است. انسان‌های دربند چنین ذره‌ها هر یک با قرار گرفتن در حوزه فعالیت شخصی و خصوصی خود، به‌طور عمده به تقلا‌ی رفع نیازها و پاسخ‌گویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویشتن مشغول و در نتیجه دچار نوعی «خودمداری» می‌شدند. (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۲۹)

پرویز پیران^۱ (۱۳۷۱) معتقد است فرد در نظام آسیایی از هر حیث سرکوب می‌شود و نهادهای اجتماعی از جمله خانواده افراد را برای انطباق با شرایط جامعه کلان آماده می‌سازند. از این‌رو در چنین جامعه‌ای چنین نهادهایی نظام‌گرا بوده و به سرکوب فرد می‌پردازند. در نتیجه فرد سعی خواهد کرد تا فقط به هر قیمتی گلیم خود را از آب بیرون بکشد. (پیروز، ۱۳۷۱: ۹۰)

رضاقلی (۱۳۷۳)، نراقی (۱۳۸۰)، ایزدی (۱۳۸۲)، ارجائی (۱۳۸۷)، ازغندی (۱۳۸۵)، کدیور (۱۳۷۴) و بسیاری دیگر در توضیح هویت ایرانیان هم بر تکروری و خودمحوری ایرانیان اشاره داشته‌اند. در مجموع در این رویکردها، استبداد به ناگزیر انتخاب معیشتی و همیشگی ایرانیان بوده و به دلیل شرایط استبدادی و ناپایداری و نظام ایللیاتی و پدرسالاری ما شاهد حاکمیت منافع فردی و وضعیت «همه علیه همه» و «گلیم خود را از آب کشیدن» در جامعه ایرانی هستیم.

۲- نظریه یاریگری، همکاری و تعاون

در مقابل دیدگاه استشراقی که خودمداری را رویه غالب در زیست ایرانی برشمرده‌اند؛ پژوهشگرانی همچون جواد صفی‌نژاد، مرتضی فرهادی و کاظم ودیعی بر وجود فرهنگ یاریگری، همکاری و تعاون در زیست اجتماعی و اقتصادی مردم ایران تأکید کرده و مصادیق و کیفیت آن روابط را در بستر فهمی درونی از آیین‌ها و سنت‌های مردم مورد توجه قرار داده‌اند و در مقابل، رویکردی استشراقی را از سویی به جهت ادراک و

۱. برخی مقالات او با نام مستعار پوریا پیروز منتشر شده است.

قضاوت فرهنگ سایر جوامع به‌ویژه ایران از منظری بیرونی و تطبیقی با معیارهای غربی و از سوی دیگر به دلیل اتخاذ رویکردی کلان‌نگر و ساختاری که کلیت زیست اجتماعی و سیاسی ایرانی را زیر سایه‌ی سیاست استبدادی و خودمداری قرار می‌دهد و با اتخاذ روشی قیاسی، این تصور نادرست را به تمامی اتباع این سرزمین تعمیم می‌دهند، نقد می‌کنند.

جواد صفی‌نژاد در مطالعات خویش به «بنه‌ها، به شیوه‌ی کشت و کار زراعت سنتی می‌پردازد. وی این اصطلاح را به سازمان‌هایی نسبت می‌دهد که در جهت تشریک مساعی فرآیند تولیدات کشاورزی فعالیت می‌کنند که پیشتر در کمیتی کثیر در جامعه روستایی و حومه شهرها و حتی در روستاهای حومه پایتخت قابل مشاهده بوده‌اند. (صفی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۶) وی شکل‌گیری این سازمان‌های اجتماعی را ناظر به مسائل و مشکلات فرآیند تولید کشاورزی در این منطقه می‌داند که همکاری اجتماعی را الزام‌آور ساخته است.

مرتضی فرهادی از جمله مردم‌شناسانی است که به نظریه‌ی یاریگری در فرهنگ ایرانی معتقد است. او با مطالعه‌ی سازمان‌های همکاری فرآیند تولید روستایی، با سلسله همکاری‌های از این دست مواجه می‌شود: همکاری در بستن سد و بند، همکاری در حفر قنوات، لایروبی رودها و جوی‌ها، سازمان همکاری بنه، سازمان همکاری سنتی واره (۱) و سازمان همکاری سنتی مال. وی معتقد است وجود سازمان تعاونی سنتی و کهن و اغلب زنانه‌ای به نام «واره» در جامعه ایران که بر پایه‌ی یک نوع همیاری سنتی و همگرایانه در حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی است حاکی از وجود نشانه‌هایی از هویت جمع‌گرایانه‌ی جامعه ایرانی در تاریخ است. از نظر فرهادی، واره به معنای جامعه‌شناختی‌اش یک سازمان تعاونی (یاریگر) غیررسمی است که از کلیه مشخصات گروه‌های متشکل و سازمان‌یافته برخوردار است. (ر.ک فرهادی، ۱۳۸۶)

مشارکت اجتماعی

مشارکت اجتماعی به معنای شرکت فعال و سازمان‌یافته افراد و گروه‌های اجتماعی در امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... جامعه است؛ به نحوی که حداکثر قدرت جمعی از طریق بسیج همه‌ی امکانات و قوای جمع حاصل می‌آید؛ هم‌چنین این قدرت جمعی در راستای نیل به مصالح، علایق و منافع جامعه جهت‌گیری می‌شود؛ علاوه بر این از طریق مشارکت همه‌جانبه‌ی افراد و گروه‌های اجتماعی، پیوندها و انسجام اجتماعی استحکام

می‌یابد؛ هم‌چنین به‌واسطه‌ی مشارکت اجتماعی امکان بلوغ و شکوفایی استعدادها و تکامل و توسعه فردی و اجتماعی فراهم می‌شود. (نعمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۷۵) هم‌چنین مشارکت اجتماعی را فرآیند سازمان‌یافته‌ای دانسته‌اند که از سوی افراد جامعه به‌صورت آگاهانه، داوطلبانه و جمعی با در نظر داشتن هدف‌های معین و مشخص به‌منظور سهم شدن در منابع قدرت انجام می‌گیرد. (گل‌شیری و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۷) به‌عبارت دیگر مشارکت اجتماعی شامل انواع کنش‌های فردی - گروهی به جهت دخالت در تعیین سرنوشت خود و جامعه و تأثیر نهادن بر فرآیندهای تصمیم‌گیری پیرامون امور عمومی است. مشارکت را می‌توان در دو بُعد دسته‌بندی کرد: الف) بعد ذهنی، که تمایل به مشارکت دارد؛ و ب) بعد عینی و رفتاری، که شامل کلیه کنش‌های است که به‌صورت عضویت، نظارت، اجرا و تصمیم‌گیری در فرآیند مشارکت اجتماعی ظهور و بروز می‌یابد. (موسوی، ۱۳۸۵: ۶۷)

مشارکت در سه سطح کلان، میانی و خرد، زمینه‌ساز افزایش ثبات اجتماعی، تقویت روحیه هم‌بستگی، کاهش تعارضات اجتماعی و توانمندسازی استعدادها در جهت بروز خلاقیت، گسترش ارزش‌های مردم محور و نقش‌آفرینی مؤثر مردم در منابع قدرت و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری خواهد بود. (نیازی، ۱۳۸۴: ۱۲۷) مشارکت اجتماعی حاصل اعتماد اجتماعی است. باربر اعتماد اجتماعی را «انتظارات و تعهدات اکتسابی و تأیید شده اجتماعی افراد نسبت به سازمان و نهادهای اجتماعی و دستورهای اجتماعی طبیعی و اخلاقی که فهم بنیادین زندگی آنها بر آن شکل گرفته» تعریف می‌کند. (پکسون، ۱۹۹۹: ۸۸) از سوی دیگر اعتماد حاصل باور بر این امر است که طرفین کنشگر همکاری متقابل را به خودخواهی ترجیح دهند؛ به‌عبارت دیگر، اعتماد به معنای ترجیح دادن همکاری بیشتر به‌جای بهره‌برداری (تک‌سویه) از یکدیگر است. (هاروود، ۲۰۱۲: ۳۰)

مشارکت امری آگاهانه است که شهروندان از روی اختیار و اراده و به‌صورت داوطلبانه به جهت آگاهی از جایگاه خود و نسبتش با مسائل جامعه اقدام به مسئولیت‌پذیری می‌کنند. شهروندان در بستر اجتماع و در نسبتی بین‌الذهانی و ارتباطی، هويت و منافع خویش را درمی‌یابند؛ در این بستر است که نقش عاملیت خود را بروز می‌دهند. در نتیجه مشارکت اجتماعی را می‌توان چنین تعریف نمود: «کنش آگاهانه، داوطلبانه، جمعی و کم‌ویش سازمان‌یافته افراد و گروه‌ها در جهت اهداف، نیازها و منافع جمعی [و فردی] است». (ایران‌منش، ۱۳۹۴: ۸۹)

یکی از موانع شکل‌گیری مشارکت اجتماعی تسلط نگاه آمرانه و غیر مردم‌سالار در ساختار دولت است. به لحاظ متغیرهای فردی، ویژگی‌هایی چون بی‌اعتمادی، سوءظن، احساس ناامنی و ترس نیز در کمیّت و کیفیت مشارکت اجتماعی تأثیرگذار اند. مشارکت اجتماعی در اجتماعی که افراد در آن به یکدیگر و نهاد دولت اعتماد ندارند و احساس امنیت نمی‌کنند، امکان‌پذیر نیست. در چنین جامعه‌ای انزوای اجتماعی به شدت قابل مشاهده است. انزوای اجتماعی خود به خودمداری‌ها و خودخواهی‌های فردی، یأس اجتماعی، کاهش آستانه تحمل تفاوت‌های اجتماعی دامن می‌زند و اساس زیست اجتماعی را تضعیف می‌کند. مجموع این عوامل می‌تواند عامل بعدی در موانع مشارکت اجتماعی شود و آن شکل‌گیری شخصیت‌های اقتدارطلب در جامعه است. ویژگی‌های این نوع شخصیت را می‌توان، نابردباری در مقابل تفاوت‌ها، تسلط و ظهور خشونت بر ذهن و کنش این افراد، پابندی نامعقول و خودمدارانه بر یک ایدئولوژی یا اعتقاد و فرمان‌برداری نامعقول از صاحبان قدرت برشمرد. (ایران‌منش، ۱۳۹۴: ۹۳) بر این مبنا بسیاری از تحلیل‌گران حوزه جامعه‌شناسی تاریخی به تحلیل هویت ایرانی پرداخته‌اند و از فقدان فرهنگ مشارکت در جامعه ایرانی سخن گفته‌اند. بنابراین لازم است برای آزمون گفتمان تک‌روی ایرانیان، با نگاه به منابع حوزه مردم‌شناسی، هویت مشارکتی ایرانیان را در زندگی روزمره بررسی کنیم.

یافته‌های تحقیق: ویژگی‌های جمع‌گرایانه ایرانیان

به‌طور کلی می‌توان گفت که مشارکت اجتماعی حوزه‌ی وسیعی از فعالیت‌ها مثل عضویت، همکاری و فعالیت‌های فردی و جمعی افراد جامعه در انجمن‌ها و تشکل‌های دولتی و غیردولتی اعم از انجمن‌های مذهبی، علمی، اجتماعی، اقتصادی، حرفه‌ای، شغلی، انجمن‌های محلی، منطقه‌ای و ملی، شرکت و همکاری در برگزاری مراسم و جلسات مختلف خیریه اعم از مجالس، اعیاد ملی - مذهبی و غیره را در برمی‌گیرد؛ اما ایرانیان همواره به فردگرایی منفی و خودمداری و عدم همگرایی متهم شده‌اند. اما شواهد زیادی در سفرنامه‌ها موجود است که نشان می‌دهد میان ایرانیان همدلی و اتحاد بالایی وجود داشته و یا این که منافع جمعی و دیگری بر منافع فردی ترجیح داده می‌شود و مردم ایران در کارهای جمعی و به‌ویژه کارهای خیرخواهانه پیشگام هستند. در این بخش می‌کوشیم به گوشه‌ای از ویژگی‌های جمع‌گرایانه و مشارکتی ایرانیان از نگاه سفرنامه‌نویسان اشاره کنیم.

۱- همبستگی و وحدت ملی

به‌رغم آن‌که بسیاری از متون حوزه خلیفات ایرانیان بر عدم روحیه همگرایی در میان ایرانیان اصرار می‌ورزند، بسیاری از سفرنامه‌نویسان داخلی و خارجی همبستگی و انسجام اجتماعی ایرانیان را وجه مشخصه‌ی جامعه ایرانی می‌دانند همین ویژگی موجب حفظ و تداوم حیات ایران در طول اعصار شده است. از نگاه اف‌ال‌برد، یکی از سیاحان خارجی، به‌رغم این‌که این کشور همواره مورد هجومه بیگانگانی چون یونانی‌ها و رومی‌ها، عرب‌ها و مغول‌ها و روس‌ها قرار گرفته و در مقاطعی اشغال شده است اما مردم غیور و افتخارآفرین ایران همبستگی و انسجام خود را حفظ کرده و توانستند ایالت‌ها و مناطق پراکنده خود را از تجزیه دور نگه دارند. (اف‌ال‌برد، ۱۳۷۶: ۲۳)

محمد ثابت مصری نیز از وحدت و همبستگی ملی حاکم بر جامعه ایرانی با وجود اختلاف نژاد و زبان و قومیت‌های مختلف اظهار شگفتی کرده است (ثابت مصری، ۱۳۹۰: ۱۵۳) و بنا به تجربه‌اش در ایران گفت: «یک وحدت ملی در ایران وجود دارد که از حیث تعصب ملی بر همه ملل آسیا و برخی از ممالک اروپا نیز برتری دارند. ایرانی اصلاً یک آدم اجتماعی است و از این بابت گوی سبقت از تمام اقوام مشرق زمین ربوده است». (ثابت مصری، ۱۳۹۰: ۱۵۴)

اوبن با مشاهده جامعه ایرانی به این نتیجه می‌رسد که «در میان مسلمانان تنها ایرانیان این امتیاز و شایستگی را دارند که با برخورداری از استعدادهای ذاتی بسیار چشمگیر خود بتوانند ملتی منسجم و یکپارچه تشکیل دهند». (اوبن، ۱۳۶۲: ۲۶) او معتقد است مذهب تشیع نقش بسیار بسزایی در اتحاد و همگرایی جامعه ایرانی داشته و «توانسته ملتی واحد بسازد». (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۷۳)

از نگاه بسیاری، روحیه همدلی و همگرایی ایرانیان در مواقع حساس و در مواجهه با دشمن و بیگانه، بسیار پررنگ می‌شود. بروگش که در دوره قاجار در ایران حضور داشته در این رابطه می‌نویسد «ایرانی‌ها به‌طور کلی روحیه خاصی دارند که من قبلاً چیزهایی درباره آن شنیده بودم ... آنها وقتی مشاهده کنند همکاران و هم‌قطارانشان بر اثر حمله دسته‌ای مجروح شده‌اند دشمنی‌ها و خصومت‌های میان خودشان را از یاد می‌برند و همه یکپارچه می‌شوند». (بروگش، ۱۳۶۷: ۲۹۱)

فرهاد میرزا معتمدالدوله در سفرنامه مکه خود ضمن مقایسه مردمان ایران با مسلمانان مصر به تمجید ایرانیان پرداخته و معتقد است برخلاف مصر، این یک حُسن بزرگ است که در ایران هم‌رنگی خاصی در عقاید احساس می‌شود و اختلاف کم‌رنگ

است. «اگر در ایران بیست کرور نفوس است یقیناً هیجده کرور آن در یک مذهب و در یک عقیده است و این حسن بزرگ است». (فرهادمیرزا معتمد الدوله، ۱۳۸۹: ۳۸۷)

۲- انفاق و احسان نسبت به دیگری

فرهنگ دینی حاکم بر جامعه ایرانی ضمن تقویت و توصیه به رفتارها و کارهای جمع‌گرایانه و خیرخواهانه از بروز شکاف و فاصله میان فقیر و غنی در جامعه جلوگیری می‌کند و افراد با انگیزه‌های مختلف در دستگیری از طبقات زیرین جامعه می‌کوشند. به دلیل همین سازوکار و شیوه زیست اجتماعی است که شکاف و فاصله طبقاتی شبیه آنچه در غرب بوده مشاهده نمی‌شد و «در ایران به هیچ وجه «کاست»ی یا صنفی و هم‌چنین اشرافیت قدیمی وجود ندارد.» (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۵) و در ایران اگرچه غلام و کنیز وجود داشته ولی نظام برده‌داری نداریم و همان‌طور که پیش از این بیان شد به غلامان و مستخدمان ظلم نمی‌شود و از حق و حقوق بالایی برخوردارند. (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۷۷)

پولاک معتقد است ایرانیان در کمک به فقرا و نیازمندان از اروپایی‌ها برترند و این کار را بدون ریا و تظاهر انجام می‌دهند. او به برخی قوانین مذهبی اسلام که ناظر بر بذل مال به فقرا است اشاره دارد و در این باره می‌نویسد «در باره زکات قوانین مذهبی تکلیف را دقیقاً تعیین کرده ... هرچند که یک مرد عادی به دلیل عدم توانائی این معیار را رعایت نمی‌کند ولی باز وی صدقه بسیار به فقرا می‌دهد و از نگهداری و رسیدگی به حیوانات نیز دریغ ندارد؛ وی در این کار از ریاکاری بری است و فقط از ندای قلب خویش تبعیت می‌کند و از این جهت بر اروپائیان برتری دارد. (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۱)

هویت جمع‌گرایی ایرانیان در پیشگامی آنان در کارهای خیرخواهانه یا کمک به فقرا و طبقات تهیدست جامعه بروز پیدا می‌کند. از نظر گوینو همگرایی خاصی میان طبقات مختلف مردم در ایران وجود دارد و هیچ‌کینه و عداوتی بین طبقه فقیر و غنی مشاهده نمی‌شود. چراکه طبقات غنی همواره در کارهای خیر و عام‌المنفعه پیش‌قدم هستند و کمک به طبقات ضعیف و فقیر را وظیفه خود می‌دانند. (دوگوینو، بی‌تا: ۴۴) او هم‌چنین می‌گوید «در روزهای عید و عزا‌گدایان تهران به قدری غذا و شیرینی دریافت می‌نمایند که اشراف و اعیان ما در عیدهای بزرگ اروپایی آن اندازه از اقوام و خویشاوندان هدیه دریافت نمی‌کنند.» (دوگوینو، بی‌تا: ۶۱) البته از نگاه کارلاسرنا «صدقه دادن و احسان در ایران خیلی متداول است.» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۲۵) و «رسم صدقه دادن» و احسان به فقرا فقط اختصاص به روزهای عید ندارد و «در روزهای عادی هم مردمی که به گدا و

دیگر فقرا پول و صدقه می دهند زیاد هستند». (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۹۲) مریت هاکس نیز به این که ایرانیان گوشت قربانی به فقرا می دهند و به بخشندگی آنان اشاره کرده است. (مریت هاکس، ۱۳۶۸: ۱۲۱، ۲۳۵)

آرنولد لندور می گوید «مردم ایران از هر طبقه که باشند، اهل خیرات اند» (آرنولد لندور، ۱۳۹۲: ۸۳).

پولاک می گوید در خانه های افراد ثروتمند وقتی میهمانی ترتیب می دهند غذای بسیار زیادی تهیه می بینند تا علاوه بر میهمانان، فقرا و گدایان بیرون منزل و حتی سگ ها و دیگر حیوانات از این میهمانی بهره ببرند. (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۶) شمار دیگری از سیاحان خارجی هم بر این واقعیت صحنه گذاشته اند. (ویشارد، ۱۳۶۳: ۸ و ویتا سکویل، ۱۳۷۵: ۹۵)

۳- همیاری سنتی محلی

گزارش سفرنامه نویسان حاکی از آن است که روحیه همگرایی ایرانیان در رفتارهای مشارکتی و حیات اجتماعی و اقتصادی آنان انعکاس پیدا می کند.

شاردن نشان می دهد میان ایرانیان به ویژه در حوزه کشاورزی و سیستم آبیاری سنتی نوع خاصی از همیاری و همکاری وجود دارد. بنا بر گزارش های سفرنامه نویسان مردم در حیات خود نوعی نظم و همکاری و همیاری را در حیطه های مختلف به اجرا می گذارند. شاردن در توضیح مشاغل و معیشت ایرانیان اشاره می کند که بیش از همه در کشاورزی نظم قاعده و قانون در عمل وجود دارد. او درباره کشاورزی می نویسد:

«آبیاری مزارع چنان زمان بندی شده که مرتباً آب به کشتزاری که نوبت به آن است رها و روان می شود و چون هر کس موقع آبیاری زمین های خود را می داند، در وقت معین آب را به سوی کشتزاری که نوبت آن است می کشاند». (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۶۲) او در ادامه می گوید وقتی کشتزارهای یک محدوده معین یکی پس از دیگری آبیاری می شود، دیگری که کشتزارش در میان راه است، می تواند آب را به سمت مزرعه خود هدایت کند اما این کار صورت نمی گیرد و اگر صورت پذیرد با مجازات سختی همراه خواهد بود.

این همیاری های سنتی در قالب آبیاری و امور معیشتی حتی در کمک زنان یک محله برای شیردهی به کودکان دیگر در گزارش سیاحان آمده است. (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۴؛ دروویل، ۱۳۶۵: ۳۹)

۴- سازوکار جمعی بازار

در حوزه بازار و اصناف بازاریان، سازوکار جمعی و مستقل از دولت تشکیل داده و با انتخاب فرد و یا افرادی به‌عنوان هماهنگ‌کننده و اداره‌کننده‌ی امور بازار مسائل بازار را مدیریت می‌کردند. این نوع نظام سنتی بازار با مشارکت خود بازاریان شکل می‌گرفت. دوگوبینو در باب ساختار بازار در ایران می‌نویسد: «کسبه ایرانی به اصناف مختلف تقسیم می‌شوند و هر صنفی مجمع و رئیس خود را دارد و در مواقع معین مجمع اصناف تشکیل می‌شود و درخصوص مسائل مربوط به کسب خود تبادل نظر می‌کنند». او این شکل از ساختار اصناف در ایران را چیزی شبیه سازمان اصناف در فرانسه می‌داند و معتقد است فرانسوی‌ها آن را از رومی‌های قدیم آموخته‌اند و رومی‌های قدیم آن را از اهالی آسیا و به‌احتمال نزدیک از ایرانیان فراگرفته‌اند. «به این طریق می‌توان گفت که سازمان اصناف از ایران به جاهای دیگر رفت و هنوز هم در ایران باقی است» (دوگوبینو، بی تا: ۳۴)

پولاک درباره‌ی این ساختار مشارکتی حاکم بر بازار و همگرایی خاص بازاریان با یکدیگر می‌نویسد: «صاحبان پیشه‌ای معین یک بازار یا راسته را به خود تخصیص می‌دهند که به نام آنها نامیده می‌شود، مثل بازار کفشان ... آزادی کامل کسب وجود دارد و هیچ اجبار صنفی در کار نیست مع‌هذا استادان هر پیشه‌ای رئیسی برای خود برمی‌گزینند که موسوم است به «باشی» و او حفظ منافع عمومی آن صنف را متقبل می‌شود». (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۹۲)

او در ادامه درباره چگونگی رتق وفتق امور بازار از سوی بازاریان و نظام مشارکتی آن می‌نویسد «در رأس بازرگانان هر شهر یک نفر رئیس انتخابی است موسوم به ملک‌التجار که وظیفه وی حفظ منافع عمومی صنف و هم‌چنین داوری در اختلاف افراد وابسته و رفع و رجوع ناراحتی‌هاست، او باید کسانی را که در تأدیه قروض خود تعلل می‌ورزند به پرداخت دیونشان ترغیب کند و علل ورشکستگی‌ها را تعیین و اعلام دارد. چند سال پیش دولت محمود خان قره‌گوزلو را به سمت وزیر تجارت منصوب کرد و انجام وظایف ملک‌التجار را نیز به عهده وی گذاشت: دیری نگذشت که از جانب تجار آن‌قدر شکایت از ظلم و تعدی و خودسری‌هایش رسید که ترجیح دادند وضع را به همان حال سابق بازگردانند». (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۹۳)

۵- سنت‌های عام‌المنفعه مذهبی

۵-۱- سنت وقف

به جهت مرکزیت عنصر دین در روابط اجتماعی ایرانیان برخی آداب و سنت‌های مذهبی منجر می‌شد مردم و خیرها کاروانسراها و موقوفات و مراکز عام‌المنفعه و آب‌انبارهای عمومی را با هدف و انگیزه‌ی خیررسانی بسازند. کاروانسراها و آب‌انبارهای ایران که عموماً وقفی بوده و با اهداف خیرخواهانه ساخته شده بودند مورد توجه سیاحان و سفرنامه‌نویسان خارجی و ایرانی بوده‌اند. وجود این آب‌انبارها و کاروانسراها در جامعه کم‌آب ایران از اهمیت و ارزش بسیار بالایی برخوردار بوده و با توجه به علاقه ایرانیان به سفر و نیز برخی سفرهای مذهبی مثل حج و سفر زیارتی به عتبات نعمت بسیار ارزشمندی محسوب می‌شده است.

فیگوئرا، سیاح دوره صفوی، به یکی از این آب‌انبارها برخورده و می‌نویسد «این آب‌انبار به نفقه یکی از ثروتمندان لار ساخته شده بود چنان‌که دیگر آب‌انبارها و کاروانسراها و مهمانخانه‌هایی که در سراسر راه‌های قاره آسیا دیده می‌شود از محل هبات و صدقات و موقوفات گروهی مردم پرهیزگار ساخته شده‌اند.» (فیگوئرا، ۱۳۶۳: ۷۱) سقاخانه‌ها نیز توجه بروگش را جلب کردند؛ او می‌نویسد «سقاخانه‌ها محلی‌اند که عابران می‌توانند از آن آب بخورند ... این سقاخانه‌ها به‌طور کلی در ایران اهمیت زیادی داشتند و ساختن آنها از کارهای خیر به شمار می‌رود.» (بروگش، ۱۳۶۷: ۳۶۴)

در سفرنامه کرمان و خراسان با توجه به خشک بودن مسیر، سیاح موردنظر به کاروانسراها و آب‌انبارها و سقاخانه‌های متعددی اشاره دارد که افراد خیر ساخته‌اند. (افضل‌الملک، بی‌تا: ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۸۳) به‌عنوان نمونه در مسیر به کاروانسرای برمی‌خورد که توسط زنی خیر معروف به بی‌بی ساخته شده و متعلق به چهارصد سال قبل است، او می‌نویسد «این کارهای خیر که از برای آسایش نوع بشر محضاً ساخته می‌شود نزد ما که مخلوقیم بی‌اثر نمی‌ماند.» (افضل‌الملک، بی‌تا: ۱۳۳) در کاروانسراها از مسافران پذیرایی می‌شود و مسافران و زائران معمولاً از این بابت نگران خوراک راه نبودند.

در مسیر کرمان هنگام مشاهده آب‌انبارهای مسیر درباره چرایی ساختن و کارکرد آن می‌نویسد «در اکثر کوچه‌ها آب جاری است. چند آب شیرین از قنات دارد با وجود این آب‌ها باز اهالی محض خیرات در سر کوچه‌ها و گذرها به‌قدر هفت‌صد آب‌انبار ساخته‌اند که هر آب‌انباری بسی عمیق است. نزدیک تکیه آب‌انباری دیدم که چهل زینه

می‌خورد و از پاشیر آن آب برداشته می‌شد. در این شهر که در زمستان برای یخ چال یخ فراهم نمی‌آید و در کوه‌های اطراف هم در تابستان برف نیست که به شهر بیاورند لهذا چنین آب‌انبارهای وسیع بسیار عمیق محض خیرات در سر گذرها می‌سازند ... در تابستان که آب از آنجا برمی‌دارند مثل تگرگ سرد است و از برودت دندان افسرده می‌شود. این آب‌انبار به حال اهل شهر مفید است». (افضل‌الملک، بی‌تا: ۱۴۴)

میرزا عبدالحسین خان افشار در سفرنامه مکه معظمه خود به کاروانسرای خوبی در یکی از مناطق غرب ایران اشاره دارد که یکی از خیرین به نام حاجی اسدالله کاشی ساخته است. (میرزا عبدالحسین خان افشار، ۱۳۸۹: ۶۸۰) اسکارفن نیدرمایر که در زمان اشغال ایران توسط متفقین در جنگ جهانی اول در ایران بوده است در سفرنامه خود به کاروانسراهایی اشاره می‌کند که اغلب موقوفه مردم مؤمن و ثروتمند به شمار می‌روند. (نیدرمایر، ۱۳۶۶: ۸۵) فرهنگ شیعی ایرانی تأثیر عمیقی در روحیه‌ی دیگرخواهانه و دستگیری ایرانیان داشته است. فرهنگ عزاداری تشیع، موجب تقویت حس نوع‌دوستی و تلاش برای شرکت در کارهای خیر و عام‌المنفعه در ایران می‌شود. فیگوترا به این ویژگی جامعه ایرانی و تمایل آنان به کارهای خیر و کمک‌رسانی به دیگران معترف است. او می‌گوید: «یکی از علل اساسی خیرات و میراث ایرانیان برای ساختن آب‌انبارها و نجات مردم از تشنگی، توجه به همین امر تشنگی امام حسین (ع) و یارانش در این واقعه است.» (فیگوترا، ۱۳۶۳: ۳۱۰)

ویشارد نیز ضمن اشاره به فرهنگ عزاداری و علاقه مردم به زیارت اماکن مقدسه به ظرفیت جامعه ایرانی در شرکت در کارهای خیر تأکید دارد: «اعتقاد به کار ثواب که تقریباً به تمام فرق در ایران نفوذ کرده است انگیزه مؤثری در خیرخواهی و دستگیری است» (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۶۵) او معتقد است این عزاداری‌ها و عشق و ارادت به معصومین (ع) نقش و تأثیر قابل‌توجهی در تقویت حس همکاری و مشارکت و خدمت‌رسانی به خلق دارد؛ و باید از این ظرفیت استفاده کرد.

۲-۵- سنت نذر در خدمت جامعه

مردم ایران به هر بهانه‌ای می‌کوشند تا در نفع‌رسانی به دیگری گام بردارند. یکی از سنت‌هایی که زمینه بروز و ظهور این روحیه ایرانیان را فراهم می‌کند نذر است. سنتی که به‌ویژه در آیین‌های شیعی و علی‌الخصوص در آیین عزاداری و محرم به کار گرفته می‌شود. ایرانیان در ایام محرم و عزاداری با نذر و وقف و دیگر سازوکارهای موجود در مذهب شیعه خود را در خدمت دیگری و جامعه قرار می‌دهند.

هر یک از عزاداران سعی می‌کنند تا سهمی در برپایی مراسم عزا داشته باشند. می‌توان گفت آیین عزاداری، آیینی است که می‌توان در آن روحیه مشارکت و همیاری و احسان ایرانی را به وضوح دید.

به‌طور مثال سنت سقائی یکی از سنت‌های زیبای ایام محرم است. سقا در فرهنگ عزاداری، کسی است که به یاد تشنگان کربلا بدون دریافت اجرت در میان عزاداران آب تقسیم می‌کند. این کار در آن زمان که سقایی یک از مشاغل جامعه محسوب می‌شده و منبعی برای کسب درآمد بوده، ارزش و اهمیت زیادی داشته است. لذا این عمل خیر یعنی توزیع آب به صورت رایگان در ایام محرم توجه بسیاری از سفرنامه‌نویسان را جلب کرده است.

کارلاسرنا در این باره می‌گوید: «در وسط جمعیت تعداد زیادی سقا، سبو به دوش و کاسه به دست به یاد تشنه‌لبان خاندان علی(ع) میان مردم آب قسمت می‌کنند.» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۵) اورسل در سفرنامه خود از توزیع شربت و آب مجانی در میان عزاداران در مجلس تعزیه می‌نویسد: «در فواصل پرده‌ها، جوانانی که از خانواده‌های متعین و معروفی بودند درحالی که همه به‌عنوان نشانه سوگواری لباس سیاه یا خاکستری پوشیده یقه پیراهن خود را تا سینه‌باز گذاشته بودند مجاناً به تماشاگران شربت می‌دادند. بعضی‌ها نیز مشک‌های چرمی بر پشت، به تشنگان آب می‌رساندند.» (اورسل، ۱۳۵۳: ۳۰۲)

کاساگوفسکی، در سفرنامه خود آورده است: «در ایام عزاداری بسیاری از ایرانیان نذر دارند ... دسته دیگر تمام این ماه را داوطلبانه به شغل سقائی اشتغال ورزیده مشکی بر دوش گرفته و به‌طور رایگان به همه تعارف می‌کنند.» (کاساگوفسکی، ۱۳۵۵: ۱۰۴)

بنجامین در مورد یکی از سقایان تکیه دولت این‌چنین گفته: «قیافه جالبی که در میان این جمع جلب توجه می‌کرد، پیرمرد خوش‌سیمایی بود که کوزه‌ای را در یک‌دست و لیوانی را در دست دیگر داشت و به تماشاچینی که در صحن تکیه نشسته بودند، آب برای نوشیدن و رفع تشنگی می‌داد.» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۹۱) بروگش در سفرنامه خود به این سنت اشاره داشته است. (بروگش، ۱۳۶۷: ۲۲۱)

روحیه انفاق و احسان ایرانیان در قالب سنت غذای نذری مراسم عزاداری بروز و ظهور پیدا می‌کند. هر کس به سهم خود می‌کوشد در این سنت حسنه شریک باشد. هزینه غذای نذری به صورت مشارکتی معمولاً توسط خود مردم و متمولان و بازاریان تأمین می‌شود.

بسیاری دیگر از سفرنامه‌نویسان در آثار خود به این سنت زیبای ایرانیان اشاره

داشته‌اند و توزیع غذای رایگان و نذر ایرانیان در این ایام و رفتارهای جمع‌گرایانه آنان اشاره داشته‌اند. (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ اوبن، ۱۳۶۲: ۱۸۶؛ کولیور رایس، ۱۳۶۶: ۱۸۶؛ هانری رنه دالمانی، ۱۳۳۵: ۱۹۰؛ کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۸؛ جملی کارری، ۱۳۴۸: ۱۲۵؛ ادوارد بیت، ۱۳۶۵: ۱۳۳؛ لیدی شیل، ۱۳۶۲: ۹۱)

۳-۵- مشارکت همگانی در برپایی مجالس آیینی

یکی از جلوه‌های روحیه جمعی و مشارکت‌جویانه ایرانیان برگزاری مجالس آیینی عزاداری است. آیین عزاداری یک آیین جمعی است که از نظم و هماهنگی خاصی برخوردار است. هدف مشترک زنده نگه‌داشتن یاد واقعه یا اعتقاد یا شخصیت دینی با فعالیت مشترک عزاداری در کنار کنش متقابل و تعامل مداح و حاضران در مجلس با هم و احساس تعلق خاطر عضویت در برنامه، تقسیم‌کار و سلسله‌مراتب درونی جامعیت خاصی به هیئت‌های مذهبی بخشیده است. اگر این هماهنگی و مشارکت جمعی انتظام یافته نبود، هرگز چنین پدیده‌ی زیبا و اعجاب‌انگیزی آفریده نمی‌شد. یکی از مسائلی که بسیاری سفرنامه‌نویسان در باب ویژگی مراسم عزاداری ذکر می‌کنند نظم موجود در مراسم است.

همیاری و مشارکت دسته‌ها و گروه‌های مردمی به صورت خودجوش در برگزاری مراسم آیینی عزاداری نشان می‌دهد، روحیه جمعی و همیاری در سطح وسیعی در میان ایرانیان وجود دارد.

اوبن می‌نویسد: «در تهران در هر محله‌ای «تکیه» خاصی وجود دارد که هزینه‌های آن از محل درآمد موقوفات و یا شرکت دسته‌جمعی اهالی محله، تأمین می‌شود.» (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۸۹) مادام کارلاسرنا به خوبی از همیاری و مشارکت ایرانیان از همه طبقات در خلق این تصاویر زیبا خبر می‌دهد و زبان به مدح و ستایش این ویژگی ایرانیان می‌گشاید: «اشخاصی که ثروت کافی برای تحمل تمامی هزینه‌های راه‌انداختن تکیه‌ای را ندارند به سهم خود مبلغی تقبل می‌کنند گاهی به‌طور دسته‌جمعی زمینی می‌خرند و یا برای ماه محرم آن را اجاره می‌کنند. وقف پول یا اهدای هدیه‌هایی از قبیل پارچه، فرش و چیزهای دیگر به تکیه عمل بسیار ستایش‌انگیزی است. (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۷)

هانری بایندر درباره علاقه مردم به مشارکت در برپایی مراسم تعزیه می‌نویسد: «دایر کردن تعزیه مع‌ذک یک امر خیر است هرکس که به نحوی در تشکیل و جریان مراسم آن کمک کرده یاری نماید امید دارد که کم‌وبیش از ثواب اخروی برخوردار گردد.» (بایندر، ۱۳۷۱: ۴۷۳) یکی از سیاحان ژاپنی از نگرفتن اجرت و پول از سوی شیبه‌خوانان

و تعزیه‌خوانان تعجب می‌کند و می‌نویسد: «به همین دلیل سایر مردم هم ثوابی در این ایام ببرند لباس‌های فاخرشان را به آنها امانت می‌دهند تا تعزیه را باشکوه و عظمت برگزار کنند.» (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۹۰)

بروگش می‌نویسد: «مخارج این تکایا در پاره‌ای از موارد با مساجد و روحانیون محل است و گاهی هم افراد متدین و سرشناس هزینه تکایا را متحمل می‌شوند و نذر می‌کنند که در مجالس عزاداری به مردم چای و قلیان و شربت و حتی غذا بدهند. برخی دیگر نیز گزارش‌هایی مشابه آن ذکر کرده‌اند.» (بروگش، ۱۳۶۷: ۲۲۳؛ لیدی شیل، ۱۳۶۲: ۹۱؛ کاساگوفسکی، ۱۳۵۵: ۱۰۴)

نتیجه‌گیری

سال‌هاست که پژوهشگران حوزه علوم اجتماعی ضمن مطالعه در زمینه آسیب‌شناسی هویت جامعه ایرانی، خلیقات و ویژگی‌های هویتی انسان ایرانی را یکی از مهم‌ترین موانع توسعه‌یافتگی و دلایل عقب‌ماندگی جامعه ایرانی قلمداد می‌کنند و معتقدند حاکمیت استبداد در طول تاریخ ایران موجب پرورش و بازتولید خودمداری و تکروری در سطح مناسبات اجتماعی شده است. در نتیجه ایرانیان برخوردار از روحیه جمعی و مشارکتی نیستند.

اما بررسی ما نشان داد که ایرانیان در سطح وسیعی از ویژگی‌های همچون همگرایی، رفتارهای جمعی و عام‌المنفعه برخوردارند و بخش عمده‌ای از سفرنامه نویسان همبستگی جمعی و همیاری‌های سستی در میان ایرانیان را یکی از مشخصه‌های اصلی جامعه ایرانی معرفی کرده‌اند.

این توصیف از شخصیت ایرانی به منزله نفی ویژگی‌های منفی ایرانیان نیست. در واقع این مقاله می‌کوشد تا با برجسته‌سازی ویژگی‌های جمع‌گرایانه و مشارکتی ایرانیان تحلیل‌های عام و کلان از تاریخ، جامعه و هویت ایرانی را که همواره بر تکرور بودن و خودمداری انسان ایرانی در طول تاریخ اصرار می‌ورزند و از این توصیف سوگیرانه در تبیین مسأله عقب‌ماندگی جامعه ایرانی بهره می‌گیرند را نقد کند و زمینه‌ی تردید در بسیاری از فرض‌های تکراری و پذیرفته‌شده جامعه‌شناسی تاریخی ایران را فراهم کند.

با توجه به گزارش سفرنامه‌نویسان و تردیدی که این یافته‌ها در دیدگاه رایج نظریه‌پردازان توسعه‌پیرامون جامعه‌ی ایران ایجاد می‌کند، می‌توان چنین فرض کرد که

عموم آن مطالعات ریشه در مشاهدات تاریخی - تجربی ندارد و بیشتر به کلیشه‌ها و فرضیات غیرعلمی می‌مانند.

یکی از معضلات مهم در مطالعات هویتی ایرانی رویکرد استشراقی برخی از صاحب‌نظران به هویت جمعی و ملی قرائت‌هایی جوهرگرایانه، جبرگرایانه، ساختارگرایانه و تداومی است که درباره‌ی هویت جمعی ایرانی مطرح می‌کنند. در صورتی که هویت به‌عنوان پدیده‌ای بین‌الذهانی حاصل فهم انسان از خود و جایگاه و نسبتش با هستی همواره امری ناخالص، مرکب، آمیخته، ناتمام، سیال، گذرا و در حال بازسازی است؛ و همواره هویت تاریخی یک جامعه در پویایی و پایایی هویت جامعه حضور و ظهور دارد. اما اگر پیشینه‌ی هویتی یک جامعه در ظرف زمانی‌اش درک نشده و فقط از منظری بیرونی و با رویکردی ایدئولوژیک در پی تطابق تاریخ با ایدئولوژی‌ای خاص جهت استحصال نتیجه‌ای قابل پیش‌بینی بررسی شود، علاوه بر این‌که شیوه مطالعاتی خدشه‌دار است، منجر به اداری غیرعالمانه می‌شود که هم در فهم گذشته ناکام است و هم در پاسخ به اکنون ناکارآمد خواهد بود. تجربه مطالعات هویتی در سده اخیر ایران و فرآیند هویت‌سازی و مهندسی فرهنگی نشان از کاستی‌ها و ناکارآمدی این رویکردهای مطالعاتی دارد. به همین جهت بازاندیشی در مطالعات این حوزه و تلاش در جهت فهم‌بخشی مفاهیم، نقش‌ها و ارتباط اجتماعی در پیشینه هویتی ایرانی امری حائز اهمیت تلقی می‌شود.

یادداشت

۱- «واره» در لغت به معنی نوبت است. طرز کار واره به‌طور ساده و خلاصه چنین است که در زمان شیردهی دام، بخشی از زنان دامدار شیرهای اندک خود را به نوبت «یک کاسه» می‌کنند. این کار به دامداران خُرد اجازه می‌دهد که محصولات لبنی مورد نیاز خود را تولید کنند. این کار براساس قواعد و ضوابط و نظم خاصی انجام می‌شود. «واره» و یا «شیرواره» نوعی تعاونی سنتی است. «واره» تلاشی در جهت اقتصادی کردن دامداری معیشتی و نیمه‌معیشتی در زمینه تولید فرآورده‌های شیری (رسا کردن میزان شیر و نیروی کار و صرفه‌جویی در این دو عامل) و به خاطر ماهیت و تقدس شیر و پاره‌ای نیازهای اجتماعی - روانی «هموارگان» (اعضا واره) تا به امروز است. (فرهادی، ۱۳۶۹: ۵۶)

منابع

- ارجائی، سعید (۱۳۸۷): *نظری و گذری بر زخم‌های فرهنگی ما ایرانیان*، تهران: نشر پازینه، چاپ نخست.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۵): *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر قومس.
- اسپوزیتو، جان؛ کامروا، مهران، واترپوری، جان (۱۳۹۱): *جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- افشار، میرزا عبدالحسین خان (۱۳۸۹): *سفرنامه مکه معظمه*، ر.ک: رسول جعفریان، پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۴، تهران: نشر علم.
- افضل‌الملک، غلامحسین خان (بی‌تا): *سفرنامه خراسان و کرمان*، مشهد: انتشارات توس.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲): *ایران امروز ایران و بین‌النهرین، سفرنامه و بررسی‌های سفیر فرانسه در ایران*، ترجمه و حواشی و توضیحات علی اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- اورسل، ارنست (۱۳۵۲): *سفرنامه اورسل*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- اولناریوس، آدام (۱۳۶۳): *سفرنامه آدام اولناریوس*، ترجمه احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.
- ایران‌منش، محمدرضا (۱۳۹۴): *مفهوم شهروندی، مفاهیم، مؤلفه‌ها، اصول، زمینه‌ها و الگوها*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ایزدی، علی محمد (۱۳۸۲): *چرا عقب مانده‌ایم*، تهران: نشر علم.
- بایندر، هانری (۱۳۷۱): *سفرنامه هانری بایندر*، ترجمه کرامت‌الله افسر، تهران: انتشارات فرهنگسرا.
- برداف ال و هارولد اف وستون (۱۳۷۶): *گشت و گذاری در ایران*، ترجمه علی اصغر مظهری کرمانی، نشر جانان
- بروگش، هاینریش کارل (۱۳۶۷): *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه حسین کردیچه، تهران: اطلاعات.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲): *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر (۱۳۶۳): *ایران و ایرانیان*، ترجمه حسین کردیچه، تهران: انتشارات علمی.
- پیران، پرویز (۱۳۸۴): «نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران»، *فصلنامه اندیشه ایران‌شهر*، ۶(۴)، ۳۴-۲۲.
- پیروز، پوریا (۱۳۷۱): «موانع توسعه در ایران»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ۷(۵۹ و ۶۰)، ۸۸.
- ثابت‌مصری، محمد (۱۳۹۰): *سفرنامه محمد ثابت مصری به ایران، مطالعات تاریخی پاییز*، س ۸، ش ۳۴، صص ۱۴۵-۲۰۷.
- دروویل، گاسپار (۱۳۶۵): *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر اعتمادمقدم، تهران: شب‌اویز.
- رایس، کلارا کولیور (۱۳۶۶): *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمه اسدالله آزاد، خراسان رضوی: آستان قدس رضوی.
- رضاقلی، علی (۱۳۷۳): *جامعه‌شناسی خودکامگی*، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۷۷): *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*، تهران: نشر نی.
- رنه د. المانی، هانری (۱۳۳۵): *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- زند، زاگرس (۱۳۸۹): «بررسی تطبیقی پژوهش‌های ایران‌شناسی غربی با شرق‌شناسی (بازنمایی فرهنگ مردم ایران در سفرنامه‌های اروپائیان در دوران قاجار)»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۱(۴۲)، ۱۸۲-۱۵۳.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲): *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: انتشارات زوار.

- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۰): *عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷): *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲): *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۲، تهران: توس.
- شهری، جعفر (۱۳۷۱): *طهران قدیم*، ج ۱، تهران: انتشارات معین.
- شیل، مری لئونورا (۱۳۶۲): *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسن ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۸۷): «بنه تعاونی تولید زراعی سنتی در ایران»، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۶۴ و ۲۶۵، ۲۶-۲۹.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۴): *ما ایرانیان*، تهران: نشر نی.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۶۹): «واره» نوعی تعاونی سنتی کهن و زنانه، *رشد آموزش علوم اجتماعی*، ۳(۷۶): ۵۶-۶۱.
- ----- (۱۳۸۶مجلس): «واره» *درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون*، شرکت سهامی انتشار.
- فوروکاوا، نوبویوشی (۱۳۸۴): *سفرنامه فوروکاوا*، ترجمه هاشم رجبزاده و کینیچی نه اورا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیگوئرا، گارسیا د سیلوا (۱۳۶۳): *سفرنامه دن گارسیا د سیلوا فیگوئروا*، غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۰): *در پیرامون خودمداری ایرانیان*، تهران: نشر اختران.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۹۲): *ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر*، ج ۳، ترجمه حسین شهیدی، تهران: نشر مرکز.
- کارری، جملی؛ فرانچسکو، جوانی (۱۳۴۸): *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، آذربایجان شرقی: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۴): «اقتدارگرایی از منظر فرهنگ عامه»، *فصلنامه راهبرد*، ۸(۳): ۱۳-۴۴.
- کریمی، علی (۱۳۸۶): «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجاری»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۸(۲۹): ۳۱-۶۲.
- ----- (۱۳۹۰): «مطالعه تطبیقی سویه‌های شرق‌شناسانه ایران‌شناسی غربی از موریه تا فولر»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۲(۴۷): ۲۵-۵۲.
- گل‌شیری اصفهانی، زهرا؛ خادمی، حسین؛ صدیقی، رضا؛ تازه، مهدی (۱۳۹۶): «تأثیر انسجام اجتماعی بر میزان مشارکت روستاییان: مطالعه موردی بخش گندمان، شهرستان بروجن»، *روستا و توسعه*، ۱۲(۱): ۱۴۷-۱۶۷.
- گوفسکی، کاسا؛ آندری یویچ، ولادیمیر (۱۳۵۵): *خاطرات کلنل کاساکوفسکی*، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: سیمرغ.
- لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۴۵): *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معتمدالدوله، فرهادمیرزا (۱۳۸۹): *سفرنامه مکه*، رک: رسول جعفریان، پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۳، تهران: نشر علم.
- موسوی، میرظاهر (۱۳۸۵): «مشارکت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی»، *فصلنامه رفاه اجتماعی*، ۶(۲۳): ۹۲-۶۷.
- نراقی، حسن (۱۳۸۰): *جامعه‌شناسی خودمانی*، تهران: نشر اختران.

- نعمت‌اللهی، زهرا؛ فرج‌اللهی، امیرحمزه؛ میرجلیلی، محمدحسین؛ مؤمنی‌فرد، حسین (۱۳۹۲)؛ «بررسی عوامل مؤثر بر سرمایه اجتماعی (اعتماد، انسجام و مشارکت اجتماعی)»، *فصلنامه مدیریت نظامی*، ۱۳(۵۰)، ۱۷۵-۲۰۲.
- نیازی، محسن (۱۳۸۴)؛ *تبیین وضعیت مشارکت اجتماعی شهروندان کاشان، پژوهشنامه کاشان (کاشان شناخت)*، (۲)، ۱۴۷-۱۲۷.
- وثوقی، منصور؛ میرزایی، حسین؛ رحمانی، جبار (۱۳۸۴)؛ «فرداگرایی و جمع‌گرایی ایرانیان از دید سیاحان خارجی»، *فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۱(۲ و ۳)، ۳۰۲-۳۲۲.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳)؛ *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران: نوین.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹)؛ *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.
- بیت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵)؛ *سفرنامه خراسان و سیستان*، ترجمه قدرت‌الله روشنی (زعفرانلو) و مهرداد رهبری، تهران: یزدان.
- Harwood, W. T. (2012); *The logic of trust*, York: publisher not identified.
- Paxton, P. (1999); *Is social capital declining in the United States? A multiple indicator assessment*, *American Journal of sociology*, 105(1), 88-127.

