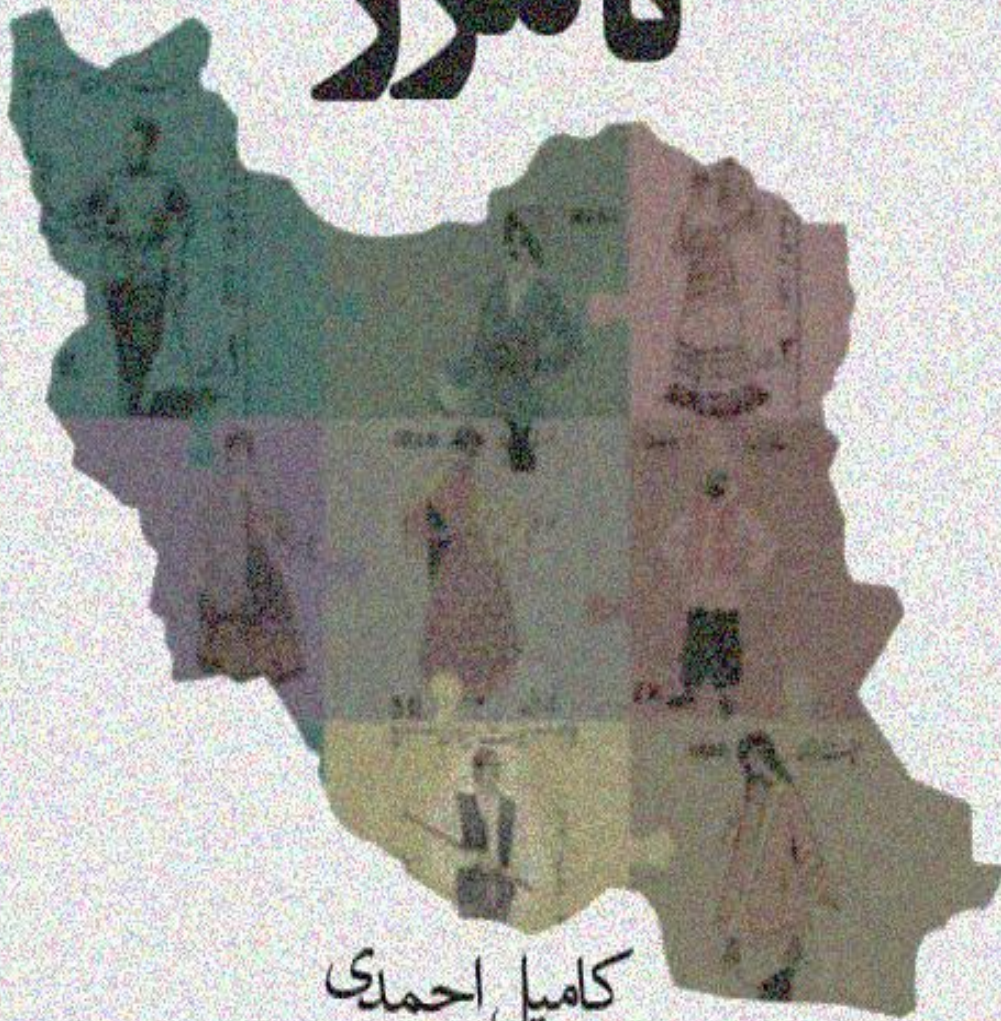


از مرز تا مرز



کامیل احمدی
پژوهش‌گر جامع‌درباب
هویت و قومیت در ایران

از مرز تا مرز

پژوهشی جامع در بابِ هویت و قومیت در ایران

پژوهشگر: کامیل احمدی



نشر اینترنتی: آوای بوف ۱۴۰۰

© AVAYE BUF - 2021



AVAYeBUF.com

avaye.buf@gmail.com

Az marz ta marz

**Comprehensive research on identity and
ethnicity in Iran**

By: kameel Ahmady

Publication Technician: Ghasem Gharehdaghi

Publisher: Avaye Buf

از مرز تا مرز

پژوهشی جامع در باب هویت و قومیت در ایران

پژوهشگر: کامیل احمدی

امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی

انتشارات: آوای بوف

ISBN: 978-87-93926-82-0

©2021 Avaye Buf

avaye.buf@gmail.com - www.avayebuf.com

| | |
|-----------------------------------|--|
| سرشناسه | : کامیل احمدی ، -- |
| عنوان و نام پدید آورنده | : از مرز تا مرز - [کتاب] / پژوهشی جامع در بابِ هویت و قومیت در ایران / مولف: کامیل احمدی ؛ |
| مشخصات نشر | : دانمارک: نشر آوای بوف ۱۴۰۰ ، |
| امور فنی و انتشار | : قاسم قره داغی |
| مشخصات ظاهری | : ۶۸۰ ص.؛ ۲۱×۵/۱۴ س.م. |
| شابک | : نشر اینترنتی: ۹۳۹۲۶-۸۷-۹۷۸-۸۲-۰ |
| فهرست نویسی: بر اساس اطلاعات فیبا | 978-87-93926-82-0 |
| موضوع | : آمار / جامعه شناسی / زبان فارسی |
| DK5 | : 30.13 |
| شماره کتابشناسی ملی | : 87-93926-82-0 |

- نام کتاب: از مرز تا مرز
- تألیف: کامیل احمدی
- ویراستار و صفحه آرا: -
- چاپ اول: ۱۴۰۰
- تیراژ: نشر اینترنتی
- ناشر: انتشارات آوای بوف - دانمارک
- شابک: ۹۷۸۸۷۹۳۹۲۶۸۲۰
- قیمت: رایگان
- قطع: PDF + EPUB

کلیه حقوق محفوظ است. باز نشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.

جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو (تکثیر، انتشار و ترجمه و هرگونه استفاده‌ی دیگر) لطفاً به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

AVAYE.BUF@gmail.com

لینک دسترسی آنلاین به کتاب: www.AVAYEBUF.COM

از مرز تا مرز
پژوهشی جامع در بابِ هویت و قومیت در ایران

سرپرست و هماهنگ کننده: کامیل احمدی
گروه کار میدانی: رزا همتی، ساناز تبری، سید محمد (جمال)
حسینی، دکتر هاورئ سرخابی، کوردستان شاهمرادی، محسن
معروفی

گروه کدگذاری و تحلیل محتوا: رزا همتی، ساناز تبری، سید محمد
(جمال) حسینی، دکتر هاورئ سرخابی، خالد جاذبی، کوردستان
شاهمرادی

هماهنگ کننده میدانی پژوهش: رزا همتی

مدرس روش تحقیق: دکتر مسلم نازمی
بازخوان متن: ساناز تبری، دکتر حسن رشیدی
مشاوران و ناظرین پژوهش: دکتر مسلم نازمی، پروفیسور عباس
ولی و دکتر حسن رشیدی
طراح جدوال و نمودارها: سید محمد (جمال) حسینی و خالد جاذبی

فهرست مطالب

| | |
|-----------|--|
| 12 | سخنی با خوانندگان |
| 17 | پیش‌گفتار |
| 20 | فصل اول: هویت و قومیت |
| 21 | مقدمه |
| 27 | 1-1. قومیت: بررسی تاریخی - اجتماعی و تقسیم‌بندی‌های آن |
| 31 | 1-1-1. تعریف قومیت و مفهومی‌های مرتبط با آن |
| 37 | 1-2. هویت |
| 39 | 1-2-1. رویکردهای نظری به هویت |
| 46 | 1-2-2. سطوح هویت |
| 51 | 1-3. هویت و قومیت |
| 51 | 1-3-1. هویت قومی در جهان |
| 55 | 1-3-2. هویت قومی در خاورمیانه |
| 58 | 1-3-3. هویت ایرانی |
| 69 | 1-3-4. هویت و قومیت مناطق مختلف ایران |
| 78 | 1-4. رابطه هویت و قومیت |
| 79 | 1-5. جهانی شدن و هویت اقوام |
| 83 | 1-6. عدالت اجتماعی |
| 88 | 1-7. صلح و دوری از خشونت |
| 93 | 1-8. شرح حال اقوام |
| 95 | 1-8-1. جمعیت اقوام و بافت قومی در ایران معاصر |
| 98 | 1-8-2. موقعیت جغرافیایی ایران و اقوام |
| 101 | 1-8-3. جغرافیا و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت اقوام |
| 102 | 1-8-4. تبارشناسی زبان اقوام |
| 106 | 1-8-5. دین و مذهب اقوام ایرانی |
| 108 | 1-8-6. آداب و رسوم اقوام |
| 121 | 1-8-7. ساختار قومی - عشیره‌ای بر پایه سنت |

| | |
|------------------|---|
| 138..... | 1-9. هویت‌خواهی اقوام ایرانی |
| 142..... | 1-10. اقتصاد محلی اقوام |
| 146..... | 1-11. اهداف و اهمیت پژوهش |
| 148 | فصل دوم: نظریاتی در باب هویت و قومیت |
| 149..... | مقدمه |
| 150..... | 2-1. هویت در علوم انسانی |
| 152..... | 2-2. هویت در مطالعات اجتماعی - فرهنگی |
| 159..... | 2-3. هویت در علوم سیاسی |
| 162..... | 2-4. هویت از منظر سنت، مدرنیسم، و پسا‌مدرنیسم |
| 166..... | 2-5. هویت از منظر شاخه‌های دیگر علوم انسانی |
| 171..... | 2-6. انواع هویت |
| 171..... | 2-6-1. هویت قومی |
| 174..... | 2-6-2. هویت ملی |
| 177..... | 2-6-3. هویت جهانی |
| 183..... | 2-6-4. هویت دینی |
| 186..... | 2-6-5. هویت جنسی |
| 188..... | 2-7. هویت و رسانه |
| 188..... | 2-7-1. هویت و سوژه‌بودگی در جهان رسانه‌ای |
| 190..... | 2-7-2. بازنمایی رسانه‌ای هویت قومیت‌ها |
| 194..... | 2-7-3. اینترنت؛ مکان‌زدایی از قومیت |
| 195..... | 2-8. نظریه‌های قومیت |
| 195..... | 2-8-1. رویکردهای کلان |
| 214..... | 2-8-2. قومیت در نظریهٔ برد متوسط |
| 217..... | 2-8-2-2. احساس محرومیت نسبی |
| 218..... | 2-8-3. فمینیسم و قومیت |
| 223..... | 2-8-4. پست‌مدرنیسم و قومیت |

| | |
|------------|--|
| 226 | ماهیت قومیت و ناسیونالیسم |
| 233 | 2-9 نظریه‌های سیاسی شدن قومیت |
| 237 | 2-9-1 بسیج قومی |
| 238 | 2-9-2 رقابت بر سر منابع |
| 238 | 2-9-3 استعمار داخلی |
| 241 | 2-9-4 رقابت نخبگان |
| 241 | 2-9-5 انتخاب عقلانی |
| 249 | 2-9-6 بین‌المللی شدن قومیت - جهانی شدن قومیت |
| 251 | 2-10 صلح پایدار |
| 253 | 2-10-1 صلح در اندیشه دین‌محور اسلام |
| 256 | 2-11 عدالت اجتماعی |
| 272 | فصل سوم: نتایج و یافته‌های تحقیق |
| 273 | مقدمه |
| 274 | 3-1 تعامل یا تقابل هویت دینی و هویت ملی |
| 276 | 3-1-1 نهادهای ملی و مذهبی |
| 284 | 3-1-2 نقش هویت ملی |
| 291 | 3-1-3 استراتژی فرهنگی ایرانی - اسلامی |
| 301 | 3-1-4 هزینه اهداف ایدئولوژیک |
| 306 | 3-1-5 نماد؛ ابزار هویت خاص |
| 312 | 3-1-6 نمادهای رسمی به‌منزله عامل همبستگی |
| 318 | 3-2 مرزهای فرهنگی بین‌قومی |
| 319 | 3-2-1 تلقی سنت به‌منزله قومیت |
| 324 | 3-2-2 نقش زبان مادری |
| 334 | 3-2-3 امت به‌جای ملت |
| 339 | 3-2-4 تملک زمین |
| 341 | 3-2-5 هم‌قومی و مرز |
| 350 | 3-3 پیوند یا گسست، پیشینه هویت ایرانی |

- 351 3-3-1. برتری ایران زمین
- 357 3-3-2. خوش‌بینی تاریخی
- 362 3-3-3. نوستالژی هویتی
- 366 3-3-4. حذف سبقه ایران باستان
- 369 3-4. عدم کارآمدی جنبش‌های قومی و ملی
- 370 3-4-1. راهبردهای سیستم سیاسی ایران
- 373 3-4-2. نبود رهبری در مطالبات
- 377 3-4-3. انزوای نیروهای فعال اجتماعی و مدنی
- 382 3-4-4. ناآگاهی به حقوق
- 387 3-4-5. ساختار اجتماعی اقوام
- 395 3-5. ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی نهادینه ایران
- 396 3-5-1. ناکارآمدی نهادهای محلی
- 400 3-5-2. به‌حاشیه راندن تعاونی‌ها و بخش خصوصی
- 403 3-5-3. غیاب احزاب سیاسی آزاد
- 412 3-5-4. **عدم تطابق ساختار سیاسی**
- 416 3-5-5. ماکروسفالیزه شدن سلسله‌مراتب شهری
- 421 3-5-6. فرافکنی بحران‌ها
- 424 3-5-7. دوگانه‌انگاری جهان
- 430 3-5-8. دوگانه‌انگاری در ارزش‌ها
- 433 3-5-9. توسعه‌نیافتگی به‌عنوان امر ذاتی
- 440 3-6. رابطه دولت و اقوام
- 442 3-6-1. غیاب نهادهای مذهبی اقلیت‌ها در مرکز
- 448 3-6-2. دسترسی آزاد به رسانه
- 461 3-6-3. شرایط اقتصادی اقوام
- 473 3-6-4. شرایط ویژه محیطی اقوام
- 479 3-6-5. استفاده ابزاری از اقوام
- 486 3-6-6. میلیتاریسم سیاسی

| | |
|-----|--|
| 491 | انحصار فرهنگی 3-6-7 |
| 499 | بحران‌های سیاسی و اجتماعی 3-7 |
| 500 | نحوه تعامل با جهان 3-7-1 |
| 509 | وجود دولت‌های در سایه 3-7-2 |
| 512 | منافع فردی و جمعی 3-7-3 |
| 519 | تنگناهای جنسیتی 3-7-4 |
| 526 | فراگیری نارضایتی و تشدید مطالبات 3-7-5 |
| 531 | افراطی‌گری 3-7-6 |
| 536 | حذف فرهنگ‌ها 3-7-7 |
| 542 | فروپاشی اجتماعی 3-7-8 |
| 552 | عبور از بحران 3-8 |
| 553 | حفظ هویت قومی 3-8-1 |
| 560 | همسویی منافع قومی و ملی 3-8-2 |
| 564 | بازنگری در باورها 3-8-3 |
| 569 | استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک 3-8-4 |
| 574 | حقوق شهروندی 3-8-5 |
| 583 | زمینه‌های سکولاریسم 3-8-6 |
| 588 | ماندن در مسیر اعتدال 3-8-7 |
| 592 | آشتی ملی 3-8-8 |
| 598 | صلح پایدار 3-8-9 |

605 فصل چهارم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

| | |
|-----|--|
| 606 | مقدمه |
| 618 | بررسی سناریوها و سیاست‌گذاری‌های عملیاتی 4-1 |
| 620 | سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات پیشنهادی 4-2 |
| 621 | تحقق عدالت اقتصادی 4-2-1 |
| 624 | تحقق عدالت اجتماعی و فرهنگی 4-2-2 |
| 630 | تحقق عدالت سیاسی 4-2-3 |

632.....4-2-4. تحقق رفاه اجتماعی.....

633.....4-2-5. نقش رسانه‌های گروهی در همبستگی اقوام (وجود عدالت رسانه‌ای در میان اقوام).....

637.....4-2-6. توجه بیشتر به نقش تقریب مذاهب و ادیان در ایران.....

638.....4-2-7. استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک قانونی و اجرایی کردن اصول معطل مانده آن.....

640..... فهرست منابع.....

640..... الف) فارسی.....

663..... ب) خارجی.....

673..... ج) سایت‌ها و خبرگزاری‌ها.....

فهرست اشکال

62..... شکل شماره 1-1: مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی.....

99..... شکل شماره 2-1: نقشه ایران و همسایگانش.....

103..... شکل شماره 3-1: نقشه پراکندگی اقوام و مذاهب در ایران.....

فهرست تصاویر

110..... تصویر شماره 1-1: فرهنگ پوششی و موسیقی تعاشیق.....

113..... تصویر شماره 2-1: فرهنگ پوششی، موسیقی، و رقص کردها.....

117..... تصویر شماره 3-1: پوشش زنان گیلک.....

119..... تصویر شماره 4-1: فرهنگ پوششی، موسیقی، و رقص عرب‌ها.....

121..... تصویر شماره 5-1: فرهنگ پوششی و موسیقی بلوچ‌ها.....

133..... تصویر شماره 6-1: مولوی عبدالحمید از رهبران اهل سنت ایران و علمای مشهور در میان بلوچ‌ها.....

134..... تصویر شماره 7-1: شیخ سید طه کمالی‌زاده حسینی نقشبندی از روحانیان منتقد در طریقت نقشبندی.....

135..... تصویر شماره 8-1: احمد مفتی‌زاده رهبر مکتب قرآن.....

136..... تصویر شماره 9-1: سید عبدالکریم موسوی اردبیلی از مراجع تقلید ایرانی شیعه.....

137..... تصویر شماره 10-1: سید عبدالنبی موسوی امام‌جمعه خرمشهر (عکس از خبرگزاری تسنیم).....

138..... تصویر شماره 11-1: آیت‌الله یوسف صانعی از مراجع تقلید نواندیش.....

154..... تصویر شماره 1-2: استاد شهریار از شاعران ترک.....

157..... تصویر شماره 2-2: استادان هزاره و هیمن از بزرگان کرد.....

283..... تصویر شماره 1-3: مصاحبه با شاهین سپنتا.....

287..... تصویر شماره 2-3: مصاحبه با عزیز نعمتی.....

294..... تصویر شماره 3-3: مصاحبه با اشکان زارعی.....

300..... تصویر شماره 4-3: مصاحبه با فاطمه (کژال) هواس‌بیگی.....

316..... تصویر شماره 5-3: مصاحبه با عبدالحمید ایران‌نژاد.....

- تصویر شماره 3-6: مصاحبه با امیر سجادی 332
- تصویر شماره 3-7: مصاحبه با میثم سفیدخوش 340
- تصویر شماره 3-8: مصاحبه با سردار کیانی 353
- تصویر شماره 3-9: مصاحبه با محمد رمضانی 363
- تصویر شماره 3-10: مصاحبه با سید طه حسینی 368
- تصویر شماره 3-11: مصاحبه با مسعود عزیزی 385
- تصویر شماره 3-12: مصاحبه با صلاح پانینانی 400
- تصویر شماره 3-13: مصاحبه با ظاهر سارایی 412
- تصویر شماره 3-14: مصاحبه با علی بختیارپور 418
- تصویر شماره 3-15: مصاحبه با رسول نامی 428
- تصویر شماره 3-16: مصاحبه با حسن ناصر 444
- تصویر شماره 3-17: صف نمازگزاران اهل سنت در یکی از نمازخانه‌های شهر تهران و سختی حضور در محیط کوچک آن .. 446
- تصویر شماره 3-18: مصاحبه با باسّم حمادی 454
- تصویر شماره 3-19: مصاحبه با قاسم آل کثیر 461
- تصویر شماره 3-20: مصاحبه با علی حامد ایمان 467
- تصویر شماره 3-21: مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی 480
- تصویر شماره 3-22: مصاحبه با عبدالسلام بزرگ‌زاده 484
- تصویر شماره 3-23: مصاحبه با مهری پاکزاد 490
- تصویر شماره 3-24: مصاحبه با عبدالرشید تریز 497
- تصویر شماره 3-25: مصاحبه با ماموستا عبدالسلام محمودیان 504
- تصویر شماره 3-26: مصاحبه با محسن گودرزی 516
- تصویر شماره 3-27: مصاحبه با تافگه حسن‌پور 528
- تصویر شماره 3-28: مصاحبه با خالد شیخی 539
- تصویر شماره 3-29: مصاحبه با سردار سارانی 558
- تصویر شماره 3-30: مصاحبه با صلاح‌الدین خدیو 570
- تصویر شماره 3-31: مصاحبه با پیمان ناصح‌پور 577
- تصویر شماره 3-32: مصاحبه با ریاض علی فرهانی 582
- تصویر شماره 3-33: مصاحبه با عبدالرحمن احمدی (نفر وسطی) 590
- تصویر شماره 3-34: مصاحبه با سهام سجیرانی 590
- تصویر شماره 3-35: مصاحبه با جواد طریری 601
- تصویر شماره 3-36: مصاحبه با محمدنظر دیدگاه 603
- تصویر شماره 4-1: مدل مفهومی بررسی هویت قومی در ایران با تأکید بر صلح (1397-1398ش) 612

فهرست جداول

- جدول شماره 1-1: هویت از دیدگاه علوم مختلف 38

- جدول شماره 1-2: سطح هویت در میان کردهای ایران و عراق 77
- جدول شماره 1-3: جمعیت استان‌های کشور براساس سرشماری سال‌های 85، 90، و 95 شمسی 97
- جدول شماره 1-4: ادیان و مذاهب براساس داده‌های مرکز آمار ایران (1395) 129
- جدول شماره 1-2: چار چوب کلی سه رویکرد (سنتی، مدرن، و هویت) (رشیدی، 1394) 165
- جدول شماره 2-2: دیدگاه چند نویسنده ایرانی درباره هویت ملی (رشیدی، ۱۳۹۴) 177
- جدول شماره 2-3: انواع هویت از نظر گیدنز 179
- جدول شماره 2-4: سه دیدگاه رایج در مورد جهانی شدن 180
- جدول شماره 2-5: وجوه تمایز هویت قومی و هویت ملی از نظر اسمیت 182
- جدول شماره 2-6: گفتمان‌شناسی از منظر مکاتب جامعه‌شناسی 257
- جدول شماره 1-3: گرایش‌های سیاسی محلی‌گرا در میان اقوام مرزنشین و سیاست‌های دولت مرکزی ایران در مورد اقوام در دوره

پهلوی 346

- جدول شماره 2-3: گرایش‌های سیاسی محلی‌گرا در میان اقوام مرزنشین و سیاست‌های دولت مرکزی ایران در مورد اقوام در دوره
بعداز انقلاب (پاک‌مهر، 1381؛ احمدی، 1379؛ حافظ‌نیا، 1381، به نقل از پیشگاهی‌فرد و همکاران، 1388)

347

- جدول شماره 1-4: هویت از دیدگاه علوم مختلف (رشیدی، ۱۳۹۴) 606

فهرست نمودارها

- نمودار شماره 1-3: ارتباطات قومی - خواص 291
- نمودار شماره 2-3: ارتباطات قومی - عوام 291
- نمودار شماره 3-3: شکاف و تبعیض مذهبی - خواص 305
- نمودار شماره 4-3: شکاف و تبعیض مذهبی - عوام 305
- نمودار شماره 5-3: میزان محدودیت پوشش - خواص 312
- نمودار شماره 6-3: میزان محدودیت پوشش - عوام 312
- نمودار شماره 7-3: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - خواص 330
- نمودار شماره 8-3: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - عوام 330
- نمودار شماره 9-3: ده شهر پرجمعیت ایران براساس سرشماری عمومی 1395 شمسی 419
- نمودار شماره 10-3: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - خواص 429
- نمودار شماره 11-3: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - عوام 430
- نمودار شماره 12-3: میزان رضایت از صداوسیما - خواص 456
- نمودار شماره 13-3: میزان رضایت از صداوسیما - عوام 456
- نمودار شماره 14-3: فرصت برابر اشتغال اقوام - خواص 465
- نمودار شماره 15-3: فرصت برابر اشتغال اقوام - عوام 465
- نمودار شماره 16-3: میزان نرخ بیکاری (به نقل از مرکز آمار ایران) 466
- نمودار شماره 17-3: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - خواص 472
- نمودار شماره 18-3: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - عوام 472

- نمودار شماره 3-19: همسویی منافع فردی و جمعی - خواص 518
- نمودار شماره 3-20: همسویی منافع فردی و جمعی - عوام 518
- نمودار شماره 3-21: فرصت برابر زنان - خواص 525
- نمودار شماره 3-22: فرصت برابر زنان - عوام 526
- نمودار شماره 3-23: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - خواص 529
- نمودار شماره 3-24: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - عوام 530
- نمودار شماره 3-25: اصلاح وضعیت بلند مدت - خواص 530
- نمودار شماره 3-26: اصلاح وضعیت بلند مدت - عوام 531
- نمودار شماره 3-27: محدودیت در مراسم - خواص 541
- نمودار شماره 3-28: محدودیت در مراسم - عوام 541
- نمودار شماره 3-29: وضعیت سیاسی کشور - خواص 547
- نمودار شماره 3-30: وضعیت سیاسی کشور - عوام 547
- نمودار شماره 3-31: استفاده از شبکه‌های خارجی هم‌زبان - خواص 559
- نمودار شماره 3-32: استفاده از شبکه‌های خارجی هم‌زبان - عوام 559
- نمودار شماره 3-33: رضایت از حقوق شهروندی - خواص 580
- نمودار شماره 3-34: احساس تبعیض حقوق شهروندی قومی - خواص 580
- نمودار شماره 3-35: مذهب رسمی - خواص 587
- نمودار شماره 3-36: مذهب رسمی - عوام 587

سخنی با خوانندگان

آنچه پیش‌روست پژوهش‌های جامع‌تری در باب هویت و قومیت با محوریت صلح است که در سیزده استان ایران با نگاهی مردم‌شناختی انجام گرفته است. علاقه‌مندی من برای مطالعه درباره هویت و قومیت همواره وجود داشته است و این گرایش را تعلقم به کردها تشدید هم می‌کند. بسیاری از نگرش‌ها، گفته‌ها و شنیده‌های قومی، و خاطرات جنگ بخشی از تجارب زیسته من از دوران کودکی را تشکیل می‌دهد، من در منطقه‌ای نه‌چندان دور از شهرهای مرزی و نزدیک به عراق و با اندکی مسافت از مرز ترکیه زندگی کرده و بزرگ شده‌ام و شاید به درک مشخص و روشن‌تری از هویت و قومیت رسیده‌ام. دلیل دیگر علاقه‌مندی‌ام به پژوهش درباره هویت و قومیت به سوابق مطالعاتی و کارهای پژوهشی‌ام در دیگر کشورها و بیشتر در ایران و جوامع روستایی و محروم آن بازمی‌گردد؛ این پژوهش‌ها مرا در ارتباط مستقیم با قومیت‌هایی قرار می‌داد که در مناطقی کم‌برخوردار و محروم از توسعه زندگی می‌کنند و این مواجهه و ارتباط به شناخت ابعاد و زوایای مختلفی قومیت‌ها انجامید. دلیل سوم مطالعه و تحقیق درباره هویت و قومیت ضرورت شناخت این قومیت‌ها از یکدیگر و نیز ضعف‌ها و کمبودهایی است که در سیاست‌های مرکزی محور از دیرباز وجود داشته است و به عدم تقسیم عادلانه ثروت و قدرت در مناطق مختلف و موضوع مهم و ناگشوده مرکز - پیرامون منجر می‌شود. دلیل مهم دیگر نقش و اهمیت صلح در جغرافیا و تاریخ ایران به خصوص در برهه حساس فعلی است که مرا بر آن داشت تا پژوهش هویت و قومیت با محوریت صلح را به انجام رسانم. این پژوهش که کار مطالعاتی آن به طور عمده بر روی افراد طبقه متخصص و نخبه این گروه‌ها و با در صدی کمتر بر روی گروه عوام و مردم کوچه و بازار آغاز شد، در درجه نخست به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌هاست که قومیت‌ها چه درکی از خودشان و از هویت‌های دیگری دارند که با آن‌ها غیریت‌سازی می‌کنند و خود را در کجای ساختار سیاسی، اقتصادی، و جامعه امروز ایران می‌بینند و نظرشان درباره همگرایی، مشارکت سیاسی، زبان مادری، و مرکز - پیرامون چیست.

پدیده قومی شدن و شکل‌گیری هویت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مادون هویت ملی در دوره معاصر اهمیتی مضاعف یافته است و عواملی مانند تقسیمات سرزمینی براساس حکومت ملی، نابرابری‌ها و محرومیت‌ها، ایدئولوژی‌ها، و استعمار نقش مهمی در قومی شدن جوامع داشته‌اند. بسیاری از صاحب‌نظران جهانی، پیش‌بینی می‌کردند که بعد از سال‌های جنگ جهانی دوم و به دنبال پی‌گرفتن برنامه‌های کلان و یکدست‌سازی ساختاری در سطح بین‌الملل و عصر جهانی شدن و همچنین همراه با رشد شهرنشینی و تحصیلات، تسهیل رفت‌وآمد به محیط‌های مختلف، و فضای رسانه‌ای که به کوچک‌تر شدن قلمرو زمانی و مکانی انجامیده است، گرایش‌های قومیتی تضعیف خواهد شد و جوان تحصیل‌کرده امروزی چندان در قیدوبند این موضوع قرار نخواهد گرفت، اما روند خودمختاری در جمهوری‌های شوروی سابق و

مستعمرات انگلیس و ادامه فرایند هویت‌طلبی قومی در قلب اروپا و کشورهای توسعه‌یافته و ده‌ها مورد دیگر حکایت از زنده بودن گرایش‌های قومی، علی‌رغم همه این دیدگاه‌ها، در دنیای جدید دارد. مواردی که نشان می‌دهد روند هویت‌یابی قومی را نباید مختص جهان سوم و کشورهای توسعه‌نیافته دانست.

اهمیت موضوع قومیت‌ها برای ایران که کشوری دارای تنوع قومیتی بسیار است، در مقایسه با دیگر کشورها، صدچندان است و در یک قرن اخیر، گرایش‌های قومی در میان اقوام ایرانی با شدت و ضعف متفاوتی وجود داشته است، اگرچه برخی قومیت‌ها در ایران خود را در جایگاه ملتی مستقل می‌دانند. گفتنی است قبل از استقرار دولت مدرن در ایران، تمایز دولت از اقوام آسان نبود، زیرا سران اقوام و قبایل در ساختار دولت حضور داشتند و دولت و اقوام ایرانی به یکدیگر وابسته بودند و نظام واحدی را تشکیل می‌دادند که هویت ایرانی بود. دولت برای بسیج سپاه و اخذ مالیات و عوارض و تأمین امنیت مرزها متکی به گروه‌های قومی متکی بود و گروه‌های قومی نیز در قدرت دولتی سهم بودند و از آن منتفع می‌شدند و اگر تعادل میان آن دو به هم می‌خورد، مجدداً این تعادل برقرار می‌شد. این وضعیت، به‌ویژه در قرن اخیر و در مقاطع تاریخی‌ای همچون انقلاب مشروطه، جنگ جهانی اول و دوم، اخراج رضاشاه و روی کار آمدن پهلوی دوم و نیز پیروزی انقلاب اسلامی، در بعضی از مناطق حاشیه‌ای ایران پدید آمد، ولی با قدرت‌یابی نیروهای مرکزی می‌شود گفت که عمر تشکیلات سیاسی - اداری محلی خودگردان کوتاه بود.

بررسی پیشینه تاریخی اقوام در ایران نشان می‌دهد که گروه‌های قومی از قوانین تبعیض‌آمیز به‌ویژه درباره زبان، مذهب، و حقوق مدنی‌شان آزرده بوده‌اند. در انقلاب مشروطه حقوق این گروه‌ها در نظر گرفته نشد و در زمان پهلوی نیز نشر و توزیع روزنامه‌ها، مجلات، و کتب زبان‌های قومی به شدت منع می‌شد. امروزه دلیل عمده و ریشه اساسی این نارضایتی‌ها را می‌توان در احساس نابرابری‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، زبانی، مذهبی، و ... در میان اقوام و به‌هنگام مقایسه خود با دیگر گروه‌های قومی و به‌خصوص فارس‌زبانان دانست. در زمینه سیاسی، کردها، ترک‌ها، عرب‌ها، و بلوچ‌ها بر این باورند که در ساختار سیاسی کشور جایگاه درخوری ندارند و در پُست‌های اساسی رده‌بالای مملکتی مسئولانی از گروه قومیتی آن‌ها وجود ندارد. در زمینه اقتصادی، مناطق پیرامونی فاقد امکانات لازم‌اند و این باور وجود دارد که بخش عمده امکانات کشور در استان‌های مرکز نشین جمع شده است. در بخش فرهنگی، اقوام مورد مطالعه بر این باورند که در برگزاری جشنواره‌ها و همایش‌های منطقه‌ای با محدودیت‌های بسیاری مواجه‌اند و رسانه‌های ملی و محلی آنچنان‌که باید و شاید، آیین‌های فرهنگی این مناطق را پوشش و بازتاب نمی‌دهد و در خدمت فرهنگ محلی آنان نیست و در بخش آموزش و پرورش، هیچ کتاب درسی به زبان مادری آنان وجود ندارد و کودکان کرد، ترک، عرب، و بلوچ مجبورند با زبان دوم به آموزش و تحصیل در مدارس کشور بپردازند. از نظر مذهبی، بیشتر بلوچ‌ها و نیز بخشی از کردها دارای گرایش مذهبی متفاوت با مذهب رسمی کشورند و

این گروه‌ها بر این باورند که نگاه مذهبی مسئولان حکومتی باعث شده است تا در تمامی ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی مورد ظلم واقع شوند.

آنچه نام برده شد تنها بخشی از مطالبات گروه‌های قومی در قرن اخیر و به‌خصوص در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی است، مطالباتی که همواره با نگاه امنیتی با آن برخورد شده است و آن‌ها محلاً انسجام و وفاق ملی دانسته شده‌اند و به‌صورت مقابله‌ای، قهری، و خشونت‌آمیز با این نوع مطالبات برخورد شده است. در نتیجه، به رفتارهای خشونت‌آمیز میان مرکز و گروه‌های قومی منجر شده است که بر وحدت و انسجام ملی خللی جبران‌ناپذیر وارد ساخته است.

با توجه به این که قومیت و ملیت از انواع هویت‌های اجتماعی مدرن محسوب می‌شوند و از یک سو، در قرن نوزدهم، قومیت به گروه‌های مردمی‌ای که خارج از پولیس سرمایه‌داری زندگی می‌کردند اطلاق می‌شد و در قرن بیستم، این مفهوم برای گروه‌های مردمی‌ای با زبان، قلمرو، و تاریخ مشترک به‌کار می‌رفت که اولاً ذیل واژه ملت تعریف می‌شدند و ثانیاً دست‌کم زبان یا حتی قلمرویی متمایز از ملت داشتند و در تقابل و رقابت با ملت به بر ساختن تاریخ خود، یکسان‌سازی تکثرهای زبانی درون خود، و مشخص‌سازی قلمرو خود دست می‌زدند و از سوی دیگر، ملیت بیانگر هویتی است که تداوم و پیشینه تاریخی دارد که بازگوکننده مجموعه‌ای از تعهدها و وظایف گروهی از مردم است که به یک مکان جغرافیایی خاص تعلق دارند، مردمی که با هم تصمیم می‌گیرند، عمل می‌کنند و نتیجه می‌گیرند، بنابراین امروزه، دو دیدگاه و تعبیر متفاوت بین احزاب سیاسی، کنشگران، و فعالان مدنی در این باره وجود دارد. همچنین با توجه به ابهاماتی که کاربرد هویت قومی و هویت ملی دربر دارد و آگاهی بر این که در میان برخی از اقلیت‌های حاضر در سرزمین ایران، تأکید زیادی بر به‌کار بردن واژه «ملت» به جای «قوم» دیده می‌شود، این تحقیق در به‌کار بردن واژه «قوم» قصد هیچ‌گونه فروکاست مفهومی ندارد و از آن‌جا که این تحقیق درصدد رعایت روحیه علمی است و قصد دخالت دادن ارزش‌های فردی در روند تحقیق را ندارد، نگارنده با پرداختن به این دیدگاه‌ها در بخش نظری پژوهش، به شناخت لازم و دقیقی از این دیدگاه‌ها رسیده است و ضمن احترام به هر دو دیدگاه رایج، این پژوهش با نگاهی مردم‌شناسانه و قوم‌نگارانه شکل گرفته است و پژوهنده، در جای‌جای این پژوهش، از هر دو تعبیر قوم و ملت بهره برده و نگاه بی‌طرفانه خود را حفظ کرده است و به‌دور از تعصب، به مسئله هویت و قومیت پرداخته است.

همچنان‌که اشاره شد، این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌ها بوده است:

- قومیت‌ها چه درکی از خود و از هویت‌های دیگری دارند که با آن‌ها غیریت‌سازی می‌کنند؟

- خود را در کجای ساختار سیاسی، اقتصادی، و جامعه امروز ایران می‌بینند؟

- نظرشان درباره همگرایی، مشارکت سیاسی، زبان مادری، و مرکز - پیرامون چیست؟

- آیا فضای فکری و عملی برای کسب استقلال بیشتر در میان قومیت‌ها وجود دارد؟

و به مطالعه و بررسی چرایی این موارد پرداخته است و برای رسیدن به پاسخ، در این پژوهش، از روش‌های علمی و انجام مصاحبه‌های متعدد با نخبگان و نیز در سطح مردمی استفاده شد که نتایج به دست آمده ضمن نشان دادن مطالبات فعلی هریک از گروه‌های قومی مورد مطالعه به روشی صلح‌آمیز، می‌تواند یاری‌رسان تصمیم‌گیرندگان دولتی در جهت حل مسألت‌آمیز مسائل آن‌ها باشد و به وفاق و انسجام ملی نیز کمک کند و امید است که چنین شود.

رعایت حق‌شناسی ایجاب می‌کند از افرادی قدردانی کنم که در تحقق این پژوهش و در طول بازه زمانی مراحل مختلف آن، از من حمایت کردند. از اعضای خانواده‌ام که هیچ‌گاه از حمایت بی‌قید و شرطشان کاسته نشد و در همه مراحل سخت این کار در کنار من بودند و همچنین از دوستان نزدیکی که در این فرایند مطالعاتی و پژوهشی تشویق‌کننده سپاس‌گزارم. از همه افرادی سپاس‌گزارم که گرد هم آمدند و روایت‌های این کار را جمع‌آوری و تحلیل کردند تا این پژوهش جامع به دست آید. به طور ویژه قدردان دستیاران و همکارانم خانم رزاهمتی و آقای سید محمد (جمال) حسینی هستم که در مراحل تحقیق همراهم بودند و در هماهنگی و جمع‌آوری مطالب و منابع به من کمک کردند. از خانم ساناز تبری بابت بازخوانی مطالب و اضافه کردن برخی نقل‌قول‌ها متشکرم. افراد و نهادهای زیادی به تکمیل این پژوهش یاری رساندند که این پژوهش و به خصوص بخش میدانی آن، تنها از طریق سفرهای اکتشافی، آموزش میدانی، حمایت و همکاری آن‌ها محقق شد. در این زمینه، از آقایان و خانم‌ها رزاهمتی، ساناز تبری، دکتر هاوری سرخابی، کوردستان شاهمرادی، محسن معروفی، و دکتر مسلم نازمی برای مشاوره و نظارت بر روند تحلیل‌ها سپاس‌گزارم. از آقای سید محمد (جمال) حسینی و آقای معروفی به دلیل انجام تحلیل‌های کمی پژوهش و کمک در استخراج داده‌های میدانی و تنظیم جدول‌ها و نمودارها تشکر می‌کنم. از خانم مرضیه نکوکار بابت ویرایش و نکته‌بینی و دقت نظرشان خصوصاً در ویرایش محتوایی این اثر تشکر می‌کنم. تشکر ویژه دارم از آقای دکتر حسن رشیدی که متن نهایی کتاب را بازخوانی کردند و با ارائه مشاوره و تذکر درباره اصلاحات مورد نیاز به یکدست و دقیق‌تر شدن این اثر کمک نمودند. از خانم شفق رحمانی برای بازخوانی و مرور ادبیات نظری متن سپاس‌گزارم. همچنین از پروفسور عباس ولی برای مشاوره در خصوص متن و الگوی اولیه این کتاب تشکر فراوان دارم.

مرهون حمایت‌ها، مهمان‌نوازی‌ها، نظرهای بخردانه و پیشنهادهای دوستان و همکاران در سیزده استان و شهرستان‌های تهران، اصفهان، آذربایجان غربی و شرقی، زنجان، اردبیل، کردستان، کرمانشاه، ایلام، خوزستان، بوشهر، سمنان، و سیستان و بلوچستان هستم؛ بسیاری از عزیزانی که برای گرفتن مصاحبه‌ها مهمان‌خانه‌هایشان بودیم و بسیاری دیگر که در هماهنگی و ارتباطات میدانی به آسان‌تر شدن مراحل این

پژوهش کمک کردند که به علت کثرت اسامی نمی شود از آنان نام برد و از افرادی که خواستند نامی از آنها در این کار برده نشود، برای همکاری و لطفشان، سپاسگزارم. همچنین از جامعه روحانیان، نهادهای دینی و سایر شخصیت های اجتماعی که در این تحقیق به من مدد رساندند سپاسگزارم. به طور ویژه قدردان افراد مصاحبه شونده و خانواده هایشان، از جمله افراد مسئول در ادارات و ارگان های خدمات اجتماعی، بهداشتی و دانشگاه های مختلف سراسری کشور، دانشگاه آزاد اسلامی و پیام نور، از جمله دانشگاه الزهرا و دانشگاه تبریز هستم، چراکه از ارائه دانش و اطلاعاتشان برای تکمیل این تحقیق دریغ نکردند.

کامیل احمدی

1399 شمسی

kameelahmady.com

پیش‌گفتار

از ویژگی‌های دنیای جدید، رهایی انسان از بندها و حصارهای محدود سنتی است که بر این اساس، به جای این که انسان‌ها ملزم و مقید به پذیرش انگاره‌ها، ارزش‌ها، قواعد و هنجارهای سنتی آبا و اجدادی خود باشند، خود مستقلاً به تعریف و بازتعریف آن‌ها می‌پردازند. مفهوم هویت¹ و این که افراد در کدام گروه قرار بگیرند یکی از این مفاهیم است که در دنیای جدید، افراد مستقلاً به دنبال کسب آن‌اند. البته بسیاری از صاحب‌نظران پیش‌بینی می‌کردند که بعد از سال‌های جنگ جهانی دوم و به دنبال درپیش گرفتن برنامه‌های کلان و یکدست ساختاری در سطح ملل و عصر جهانی شدن² و همچنین همراه رشد شهرنشینی و تحصیلات، آسان‌تر شدن رفت و آمد به محیط‌های مختلف و فضای رسانه‌ای که به کوچک‌تر شدن قلمرو زمانی و مکانی انجامیده است، گرایش‌ات قومیتی تضعیف خواهد شد و جوان تحصیل‌کرده امروزی چندان در قیدوبند این موضوع قرار نخواهد گرفت. اما روند خودمختاری در جمهوری‌های شوروی سابق و مستعمرات انگلیس و ادامه فرایند هویت‌طلبی قومی در قلب اروپا و کشورهای توسعه‌یافته، نظیر انگلیس (اسکاتلند، ایرلند شمالی، ولز)، اسپانیا (کاتالونیا، باسک)، ایتالیا (شمال و جنوب ایتالیا، ونتو در ونیز)، لهستان (سیلسیای علیا)، سوئیس (ژورا)، بلژیک (فلاندر شمالی)، فرانسه (بریتانی)، قبرس (بخش ترک‌نشین شمال قبرس) و ده‌ها مورد دیگر، نشان از زنده بودن گرایش‌های قومی، برخلاف همه این دیدگاه‌ها، در دنیای جدید دارد.

در یک قرن اخیر، گرایش‌های قومی در میان اقوام ایرانی نیز با شدت و ضعف متفاوتی وجود داشته است. در سال‌های ابتدایی حکومت محمدرضا شاه و در آذربایجان، فرقه دموکرات توانست برای مدت حدود یک سال اعلام خودمختاری کند و اداره مناطقی از آذربایجان را به دست گیرد. در همان زمان، در کردستان نیز حزب دموکرات کردستان توانست کنترل تعدادی از شهرهای کردنشین را به دست گیرد. در سال‌های بعد از انقلاب نیز بیشتر مناطق کردنشین درگیر جنگ‌هایی در رابطه با هویت‌خواهی قومی بودند³. در دوران رضاشاه و محمدرضا شاه، مناطق بلوچ‌نشین نیز شاهد اتفاقاتی در این زمینه بود که بعد از مدتی، با اقدامات مقابله‌ای حکومت مرکزی آتش این درگیری‌ها خاموش شد. در میان عرب‌ها نیز گرایش‌های هویت‌خواهانه قومی، در یک قرن اخیر، همواره وجود داشته است و آخرین فعالیت‌های آن‌ها در این زمینه را می‌توان تلاش‌ها و اقدامات گروه‌های هوازیه دانست و این نشان از وجود نارضایتی‌هایی با صبغه قومیتی داشت که

1. Identity
2. Globalization

3. برای مطالعه بیشتر رک:

L. Cameron (2008), Growth with or without Equity: The Distributional Impact of Indonesian Development, Asian-pacific Economic Literature, 16 (2), PP. 1-17

دلیل عمده و ریشه‌ی اساسی این نارضایتی‌ها را می‌توان در احساس نابرابری‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، زبانی، مذهبی، و دیگر عواملی دانست که در میان اقوام وجود داشته است، به گونه‌ای که به‌هنگام مقایسه خود با دیگر گروه‌های قومی و به‌خصوص فارسی‌زبانان اوج گرفته است. در زمینه سیاسی، اقوام کرد و ترک و عرب و بلوچ بر این باورند که در ساختار سیاسی کشور جایگاه آن‌چنانی ندارند و در پست‌های اساسی وزارت، استانداری، سفارت و دیگر مقام‌ها، مسئولانی از گروه قومیتی آن‌ها وجود ندارد. در زمینه اقتصادی نیز این باور وجود دارد که بخش عمده امکانات کشور در استان‌های مرکز نشین جمع شده است و مناطقی نظیر آذربایجان اگر امروزه دارای امکاناتی است، بیشتر نتیجه تلاش‌های خود مردمان آن مناطق یا صنایع کارخانه‌ای ساخته شده در دوران قبل از انقلاب اسلامی است. در بخش فرهنگی، اقوام مورد مطالعه بر این باورند که محدودیت‌هایی بر ضد جشنواره‌ها و همایش‌های منطقه‌ای، جشن‌ها و آداب و رسوم محلی آن‌ها انجام می‌شود و رسانه‌های ملی و محلی چنان‌که باید پوشش فرهنگی آن‌ها را بازتاب نمی‌دهند و در خدمت فرهنگ‌های محلی نیستند. درباره زبان مادری، با وجود عمر چهل ساله انقلاب اسلامی، کودکان گروه‌های مختلف قومی همچنان مجبورند که با زبان دوم به آموزش و تحصیل در مدارس کشور بپردازند و در کل دوران تحصیل، واحدی جهت آموزش رسمی به زبان مادری وجود ندارد. گروه‌های قومیتی بلوچ و نیز بخشی از کردها، از لحاظ مذهبی، دارای گرایش مذهبی‌ای متفاوت با مذهب رسمی کشورند و بر این باور هستند که نگاه ایدئولوژیک مسئولان باعث شده است تا اجحاف‌هایی بر ضد آن‌ها در این زمینه صورت بگیرد. نبود مسجدی ویژه اهل سنت در شهر تهران یا عدم اختصاص پُست‌های بالای مدیریتی به پیروان این گروه از جمله خواسته‌های مهم مردمان این گروه است که برخلاف وعده‌های مختلفی که به آن‌ها داده می‌شود تاکنون عملی نشده است¹.

موارد مذکور تنها بخشی از مطالبات گروه‌های قومی در یک قرن گذشته و به‌خصوص در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی است، مطالباتی که همواره با نگاه امنیتی با آن‌ها برخورد شده است و آن‌ها مخلاً انسجام و وفاق ملی دانسته شده‌اند و به صورت مقابله‌ای و قهری با آن‌ها برخورد شده است و در نتیجه، به رفتارهای خشونت‌آمیز میان مرکز و گروه‌های قومی انجامیده است که بعد از مدتی و با تضعیف گروه‌های قومی، بر مردمان آن سرزمین‌ها سکوتی ناخوشایند حاکم شده است. در این دوران نیز هیچ‌گونه اقدام عملی در جهت تحقق مطالبات قومی و رسیدن به عدالت و برابری اجتماعی برای جلوگیری از شکل‌گیری مجدد اقدامات خشونت‌آمیز انجام نمی‌گیرد. این در حالی است که کوشش حاکمیت همواره باید در این جهت

1. هوشمند و همکارش داده‌ها و تحلیل‌های مفیدی را در این باره ارائه کرده‌اند، برای مطالعه بیشتر، رک:

هوشمند، احسان و کوه‌شکاف، ناهید (۱۳۸۱)، روند توسعه در مناطق گردن‌نشین، در حمید احمدی، ایران هویت، ملیت، قومیت، تهران: مؤسسه تحقیقات علوم انسانی

باشد تا ضمن پذیرش تنوع فرهنگی و گوش دادن به خواسته‌های اقوام مختلف، که بسیاری از آن‌ها در چارچوب قانون نیز قرار دارد، مانع ایجاد رفتارهای خشونت‌آمیز شود و از دریچه صلح و فضای گفت‌وگو و تعامل، با فعال کردن احزاب و سازمان‌های مردم‌نهاد و میسر کردن فضای مناسب برای نخبگان قومی به دنبال حل این موضوعات و معضلات باشد. نتیجه نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و درپیش گرفتن سیاست همانندگردی و انجام اقدامات افراطی گرایانه هم از جانب مرکز و هم از جانب ممکن است داشته باشد آن باشد که به جای تحقق عدالت و برابری، بعد از مدتی، رفتار خشونت‌آمیز از گوشه‌ای دیگر سربرآورد و این فرایند همواره ادامه یابد.

بر همین اساس، در تحقیق پیش‌رو، تلاش شد تا ضمن بررسی موضوع هویت‌خواهی در میان پنج گروه قومی فارس (یا فارس‌زبان)، ترک، کرد، بلوچ، و عرب، مطالبات و خواسته‌های گروه‌های مختلف قومی‌ای بحث و بررسی شود که می‌تواند عاملی جهت دستیابی به برابری و عدالت اجتماعی باشد و در نتیجه، باعث رسیدن به صلحی پایدار در جامعه و برون‌رفت از کشمکش، جنگ، و آشوب شود. قطعاً بیان این موارد از طریق روش‌های علمی و با انجام دادن مصاحبه‌های متعدد با نخبگان و نیز در سطح مردمی، ضمن نشان دادن مطالبات فعلی هر یک از گروه‌های قومی مورد مطالعه با روشی صلح‌آمیز، می‌تواند یاری‌رسان تصمیم‌گیرندگان در جهت حل مسالمت‌آمیز اختلافات باشد و به وفاق و انسجام ملی نیز کمک کند.

فصل اول: هویت و قومیت

تعاریف و مفاهیم

مقدمه

هویت در جهان امروز اشکال نوینی یافته است و به نظر می‌رسد که اهمیت آن در حال افزایش است، مخصوصاً از دهه 1990 میلادی به بعد، مطالبات در این زمینه گسترش بیشتری داشته است. از آنجاکه هویت مقوله‌ای ذاتی و ثابت نیست، بلکه مفهومی سیال است، هر هویتی محصول گفتمان خاصی است و بر این اساس، هویت پدیده‌ای ایستا و ثابت نیست، بلکه می‌توان آن را همچون یک فرایند فهم کرد و بدان جنبه تاریخی و در حال شدن داد. پدیده قومیت - قوم‌گرایی و شکل‌گیری هویت‌ها در دوران معاصر اهمیتی مضاعف یافته است و عواملی همچون تقسیمات سرزمینی براساس دولت ملی، نابرابری و محرومیت‌ها، ایدئولوژی‌ها و سیاست‌های پسااستعماری نقش مهمی در قوم‌گرایی جوامع بشری داشته است. هویت قومی¹ از نوع هویت اجتماعی² است و مجموعه خاصی از عوامل عینی، ذهنی، فرهنگی، اجتماعی، عقیدتی، و نفسانی است که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگر گروه‌ها متمایز می‌سازد. در این نوع هویت، روابط عاطفی اعضا بیشتر است و در مقایسه با جامعه کلی، همگنی و یکدستی بیشتری بر آن حاکم است. در این نگرش، هویت قومی در مرتبه پایین‌تری از هویت ملی قرار دارد و قومیت³ یکی از هویت‌های اجتماعی مدرن است که زیرمجموعه هویت ملی است و هویت ملی فراگیرترین و گسترده‌ترین هویت اجتماعی در سطح جامعه است و شامل مجموعه ویژگی‌ها، دلبستگی‌ها و پیوندهای جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، حماسی، و قومی است که زندگی انسانی را دربر می‌گیرد و عضو جامعه به آن می‌بالد و افتخار می‌کند. در واقع، هویت ملی مجموعه‌ای از آثار و مشخصه‌هایی است که سبب تفاوت جوامع ملی با یکدیگر می‌شود. هویت ایرانی دارای اجزا و عناصری است که با آن شناخته می‌شود. برخی نمادهای ملی، مانند پرچم، سرود ملی، اسطوره‌ها، عید نوروز و مانند آن، معرف کشور ایران است.

امروزه دیگر آشکار شده است که نوع مدیریت تکثرات هویت جمعی از جانب حکومت‌ها کیفیت مدیریت و حکمرانی آن‌ها را رقم می‌زند و به نوعی جایگاه دموکراسی را تعیین می‌کند و باید گفت از جمله مسائل اساسی در جوامع چندقومیتی چگونگی پیوند اجتماعات قومی با یکدیگر و کیفیت ایجاد اجتماع ملی فراگیر و پایدار است. انسجام و همگرایی اجتماعی در چنین جوامعی متأثر از کم‌وکیف روابط بین‌قومی است که در این حالت، یکپارچگی اجتماعی در سایه پیوند و همگرایی اقوام شکل می‌گیرد. قومیت‌ها و فرهنگ‌های موجود در یک جامعه با رویکردهای مختلفی ممکن است بررسی شود. برای یک

-
1. Ethnic identity
 2. Social identity
 3. Ethnicity

جامعه‌شناس موضوع‌های نظم اجتماعی، انسجام اجتماعی، استاندارد سازی رفتارها، و همچنین توسعه فرهنگی مورد توجه است.

در گذشته و حال، تکثر و تنوع هویتی واقعی موجود در بیشتر جوامع بوده است. در دوره معاصر نیز با وجود فرایندهای نوسازی و برقراری نهادهای مدرن، این تنوع هویتی نه تنها کاهش نیافت، بلکه به موضوعی مناقشه‌آمیز حول تمایزها و تفاوت‌های هویتی بدل شد. همچنین از نیمه دوم قرن بیستم میلادی، فرایندهای جهانی شدن، مانند رشد و گسترش روزافزون رسانه‌ها و از انحصار خارج شدن کنترل و مدیریت رسانه‌ها، باعث رشد آگاهی‌های هویتی و امکان بازنمایی آن‌ها شد و اتفاقاً همگام با سایر تحولات اجتماعی و فرهنگی، تنوع و تکثر هویتی را بیشتر کرد و در کنار منابع دیرین، مانند نژاد و دین و مذهب و ملیت، هویت‌خواهی‌های نوین مبتنی بر جنسیت، گرایش‌های جنسی، سبک زندگی، گروه‌های شبه‌دینی، و دیگر عوامل، تقاضای به رسمیت شناخته شدن داشتند.

ایران سرزمین اقوام متنوع و به عبارتی، کشوری چندقومیتی است و موضوع همگرایی یا واگرایی قومی در رابطه با انسجام اجتماعی و وفاق اجتماعی¹ جای تأمل دارد. از دوران هخامنشی به بعد، به طور نسبی، زبان فارسی بر زبان‌های دیگر، از جمله زبان عربی و کردی و ترکی و بلوچی، استیلا پیدا کرد و به عنوان زبان رسمی در نظر گرفته شد. اگرچه عده‌ای از کارشناسان رسمی بودن زبان فارسی را به دوران رضاشاه نسبت می‌دهند که وی همواره در تلاش بود تا هویت‌های زبانی و قومی را حول محور فرهنگی ملی واحد شکل دهد، این سیاست‌های قومی و هویتی در طول تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران همواره وجود داشته است و با وقوع انقلاب اسلامی، سیاست‌های قومی در جمهوری اسلامی ایران، به رغم شناسایی تنوع قومی در قانون اساسی، تابع شرایط زمان قرار گرفت و در بسیاری موارد، معنای هویتی آن‌ها بازنمایی نشد. در واقع، بیشتر در طول تاریخ سیاسی، حکومت‌های ایران همواره در پی همسان‌سازی اقوام بوده‌اند؛ یعنی دیدگاه حکومت‌داران بیشتر ادغام هویت‌های متلون در قالب هویتی واحد و در زیر چتر قوم فارس بوده است. به طور مصداقی، حتی تصویب سیاست‌های کلان در خصوص اقوام ایرانی در سال 1378 (حق‌پناه، 1382)، به اتخاذ یک رویه مشخص در قبال اقوام منجر نشد و اعمال سلیقه‌های مختلف در مناطق گوناگون کشور ادامه یافت.

هویت قومی یکی از عوامل شکل‌دهنده به هویت فرهنگی هر جامعه است. هویت فرهنگی را باید بخشی از هویت اجتماعی دانست که بر پایه تمایز فرهنگی قرار دارد، تمایزی که زمینه‌های آن را باید در سنت‌ها و آداب و رسوم، ارزش‌ها، باورها، و حافظه تاریخی هر قوم یا ملت جست‌وجو کرد (محسنی، 1386). هویت قومی ارتباط نظام‌مند و مداوم تفاوت‌های فرهنگی بین گروه‌هایی است که خود را متمایز

از هم می‌پندارند. این ارتباط هنگامی برقرار می‌شود که تفاوت‌های فرهنگی به تعاملات اجتماعی مربوط شوند. بنابراین، باید آن را در سطح زندگی اجتماعی مطالعه کرد، نه در سطح فرهنگ نمادین.

هویت قومی را بر بنیاد شناسه‌های فرهنگی، نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم، و پیشینه تاریخی، تعریف می‌کنند که با تمسک به آن، افراد با تمام یا برخی از جنبه‌های هویتی یک گروه پیوند می‌یابند. پژوهشگران علوم اجتماعی در اوایل قرن بیستم میلادی، علایق و هویت‌های نژادی، قومی و زبانی را اغلب نوعی واپس‌گرایی و نابهنجاری تاریخی قلمداد می‌کردند که در برابر کمونیسم، تسلیم و نابود می‌گردد یا در چارچوب نهادهای لیبرال دموکرات ادغام و حل می‌شود. قومیت بازمانده از مراحل اولیه تحول جامعه انسانی به شمار می‌رفت که دیر یا زود از میان خواهد رفت (گل محمدی، ۱۳۸۶) و چنین پنداشته می‌شد که با گسترش نظام سرمایه‌داری، استقرار دولت‌های ملی، افزایش سطح مراودات و اطلاعات، رشد شهرنشینی، افزایش سطح سواد و آموزش و فرایند جامعه‌پذیری، هویت‌خواهی‌های قومی به بایگانی تاریخ سپرده خواهد شد. این مدعا با طرح نظریه‌های مربوط به جهانی شدن پست‌مدرن نظری قوی‌تری یافت. گمان می‌رفت که فرایند جهانی شدن، به‌ویژه جهانی شدن فرهنگ، به استقرار و حاکمیت یک فرهنگ بر گستره گیتی منجر شود و فرهنگ‌های بومی و شیوه زیست خرده‌فرهنگ‌های قومی و حتی زبان آن‌ها به فراموشی سپرده شود (توحیدفام، ۱۳۸۲). گروهی دیگر اما معتقدند که جهانی شدن نه تنها باعث از بین رفتن قومیت‌ها نخواهد شد، بلکه با ابزاری که در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد، موجبات رشد خودآگاهی قومی را فراهم کرده، منجر به تقویت جنبش‌های قومی می‌شود. لذا برای بررسی تأثیر جهانی شدن بایستی مؤلفه‌های هویت قومی بررسی شود. در این دیدگاه، روند جهانی شدن به معنای فراموشی فرهنگ‌های بومی، قومی و منطقه‌ای نیست، بلکه جهانی شدن موجب تقویت ظهور چارچوب‌های هویت‌های جمعی غیرملی گردیده که مهم‌ترین آن‌ها هویت‌های قومی هستند. در واقع، جامعه جهانی در حالی وارد هزاره سوم شد که هویت‌های قومی، نژادی و زبانی اهمیت دوچندان یافتند و به جرئت می‌توان گفت که تقریباً اکثر کشورهای دنیا با جنبش‌ها و ستیزهای قومی دست به گریبان هستند (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۶۵). امروزه در دنیا ۸۰۰۰ قوم با ۶۷۰۰ زبان مختلف زندگی می‌کنند. با این حال، تنها ۱۹۲ دولت عضو سازمان ملل هستند (خوبروی پاک، ۱۳۸۰).

هویت ملی^۱ مفهومی بسیار کلیدی و در حال تحول است که به‌ویژه در مورد کشوری مانند ایران نقشی اساسی در شکل‌گیری رفتار و موضع‌گیری سیاسی مردم و دولتمردان و از آن طریق، کل کشور دارد. در صورت پذیرش این ادعای ریشه‌ای که هویت هر فرد و جامعه عامل شکل‌دهی اندیشه‌ها، افکار و رفتار آن فرد و جامعه محسوب می‌شود و امروزه یکی از مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده هویت هر فرد هویت ملی

است، پس از آن، بررسی فرایند شکل‌گیری و تحول هویت ملی به عنصری کلیدی در فهم، تحلیل، پیش‌بینی و حتی شکل‌دهی رفتار سیاسی هر فرد و جامعه تبدیل می‌شود. این ادعا بدان معناست که در صورت درک صحیح سازوکار شکل‌دهی و تأثیر بر هویت فردی و جمعی و در بحث ما، هویت ملی می‌توان بر رفتار سیاسی افراد و جوامع تأثیر گذاشت. شکل‌دهی رفتار سیاسی دیگران معنای صحیح مهم‌ترین عنصر محوری سیاست یعنی قدرت است. قدرت به‌عنوان مفهوم محوری سیاست به معنای توان تأثیر بر رفتار دیگران است و این ادعا به معنای اساس قدرت است. این ادعا بیان می‌کند که کنترل شکل‌دهی و تأثیر بر هویت به مهم‌ترین سازوکار و در مواردی به هدف اصلی سیاست تبدیل شده است.

نسبت میان هویت‌های قومی و هویت ملی یکی از مسائل اصلی کشورهای چندقومیتی است، زیرا دیدگاه این دو نوع هویت اجتماعی — سیاسی به یکدیگر پیامدهای گسترده‌ای دارد و یکی از عوامل تعیین‌کننده صلح و انسجام ملی امنیت پایدار و کارآمدی دولت‌هاست. اگر هویت‌های قومی موجود در یک سرزمین بتوانند خود را ذیل یک هویت کلان تعریف کنند، آن سرزمین به سمت انسجام ملی و بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های خود پیش خواهد رفت و در مقابل، چنانچه هویت‌های قومی خود را در تضاد و تعارض با هویت ملی یا با سایر قومیت‌ها بدانند، امنیت ملی، اقتصاد، و یکپارچگی دولت به خطر می‌افتد. در جغرافیای امروز جهان، کمتر کشوری را می‌توان یافت که به‌صورت تاریخی از نظر قومی و زبانی و مذهبی مانند ایران متنوع باشد. بخشی از فرازونشیب تاریخ این سرزمین محصول همین تنوع قومی بوده است. کشمکش‌های سیاسی و درگیری‌های نظامی با قومیت غالب و با قومیت‌ها / ملیت‌های دیگر، شکل‌گیری دیدگاه‌های ناسیونالیستی درباره فرهنگ قومی و ... از پیامدهایی است که به دنبال این تنوع هویتی ایجاد شده و هم‌زمان بر هویت‌های قومی - ملی تأثیر گذاشته است.

هرچند واقعیت تنوع و تکثر هویتی در ایران کمتر انکار شده است، به دلیل وجود تبعیض و نابرابری‌های موجود در ساختار سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی جامعه، کشمکش‌ها و فعالیت‌های هویت‌خواهانه حول دو محور قومیت و مذهب در یک‌صد سال گذشته به وقوع پیوسته است. قومیت در مقاطع مختلف، به واسطه حوادث سیاسی و نظامی، برجستگی ویژه‌ای یافته است، اما پس از تشکیل دولت مدرن در ایران، هویت قومی همواره به‌عنوان یک موضوع مورد توجه صاحب‌نظران رشته‌های مختلف از جمله علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ، و مردم‌شناسی بوده است. حجم بسیار زیاد تحقیقات و مقالات نگاشته‌شده درباره هویت قومی لزوم تحلیل دوباره آن‌ها به صورت کلی و منسجم در جهت استخراج و استنتاج نکات اصلی آن‌ها را به‌کار می‌سازد.

درعین حال، مسئله هویت اعم از هویت ملی، هویت ایرانی، هویت اسلامی، هویت قومی، و دیگر انواع هویت به‌مثابه یک مشکل اجتماعی و معضل سیاسی — امنیتی از سوی دولتمردان،

سیا سیون، روزنامه‌نگاران، و عالمان علوم انسانی مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است. در این میان، مطالعات و پژوهش‌های بسیار درباره بحران هویت ملی یا رابطه هویت ملی و هویت قومی مؤید این نظر است.

هویت جمعی افراد در جامعه ایرانی نیز از منابع متعددی برخوردار است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها هویت ملی و هویت قومی یا محلی است. این دو منبع هویت در طول تاریخ طولانی این سرزمین به صورت توأمان شکل گرفته و ایجاد شده‌اند. بنابراین، هم ماهیتی دیرینه دارند و هم می‌توانند برساخته‌ای جدید باشند. هویت ملی، به دلیل تاریخ طولانی سرزمین ایران (بین 7 تا 3 هزار سال پیش تاکنون) و حفظ مرزهای جغرافیایی و سرحدات آن - دست کم در وضع موجود آن - و استقلال سیاسی و در سال‌های اخیر، به دلیل سیاست‌های فرهنگی رایج از دوره پهلوی تاکنون و نهایتاً به سبب برخورداری از میراث مشترک و پرنفوذ ادبی، فرهنگی، و هنری تقویت شده است.

هویت قومی نیز بنابه دلایل مهمی، از جمله برخورداری از اشتراکات فرهنگی — زبانی درون قومی، تعاملات و روابط عاطفی درون گروهی، بروز جنبش‌های دسته‌جمعی در مناطق محلّ اسکان اقوام خاص، رشد رسانه‌های محلی، جهانی شدن، رشد احساس خودآگاهی، تأثیر قدرت‌های بزرگ بر نخبگان قومی و طرح مطالبات خاص قومی، برجسته و تقویت شده است. به عبارت دیگر، بنابه دلایل ساختاری، هویت‌های متنوعی در کنشگران ایرانی به طور توأمان به وجود آمده است، به طوری که در کنار هویت ملی و هویت قومی، هویت مذهبی و هویت مدرن (یا جهانی شده) و هویت منطقه‌ای نیز در این جا تشکیل شده و تکوین یافته است. ملت و هویت ملی مفاهیم مرتبط با یکدیگرند و اصولاً ملتی با ویژگی‌های امروزی آن لازم است تا هویت ملی شکل گیرد.

گفتمان غالب قومی از دیرباز (و به خصوص از سال‌های آخر قرن نوزدهم میلادی و گسترش تفکر آریایی‌گری و همراه با سیاست‌های همسان‌سازی¹ رضا شاه تا به امروز و ادامه سیاست همسان‌سازی به کمک رسانه‌ها) با شدت و ضعف سعی در یکسان‌سازی هویتی اعم از مذهب و قومیت داشته است و با تکثرگرایی و تنوع در هویت مخالف بوده است. استدلال دولت‌های مختلف برای یکسان‌سازی هویتی در ایران حفظ انسجام و امنیت ملی و یکپارچگی سیاسی کشور بوده است و از این رو، همواره زمینه برای سانسور و حذف هویت فرهنگی و سیاسی اقوام در ایران فراهم بوده است. اما نکته مغفول و درخور توجه آن است که این شیوه سیاست‌گذاری و نگاه به فرهنگ‌های قومی، که ریشه‌های تاریخی قوی‌ای در ذهن و زندگی مردم این سرزمین دارند، در به خطر انداختن امنیت ملی تأثیر فراوانی داشته است و به احساس محرومیت اقوام و دست‌رسی نداشتن آن‌ها به منابع و ثروت و قدرت در کشور منجر شده است. در واقع،

1. Assimilation

توزیع ناعادلانه ثروت، منزلت، و قدرت در میان اقوام مختلف و تقویت احساس محرومیت در میان اقوام به پررنگ‌تر شدن شکاف میان اقوام و حاکمیت انجامیده است و ظهور جنبش‌ها و گروه‌های هویت‌طلب سیاسی را به دنبال داشته است. سرکوب این گروه‌های هویت‌طلب به دست حکومت مرکزی باعث تقویت احساسات قوم‌گرایانه و رادیکال شده است که تهدیدی جدی برای امنیت و انسجام ملی به شمار می‌روند تا جایی که بسیاری از اقوام خود را فراتر از یک قوم در ایران می‌بینند و از خود به نام ملت و اقلیت ملی یاد می‌کنند. این اقلیت‌های قومی - ملی از یک‌سو، با محدودیت در تبلیغ و شناساندن ارزش‌های قومی - ملی هویت و فرهنگ خود و برای مثال، آموزش به زبان مادری مواجه‌اند و از سوی دیگر، در معرض فشار حکومت مرکزی در زمینه القای ارزش‌های فرهنگ مسلط به‌عنوان ارزش‌های برتر قرار دارند که این وضعیت به تعمیق شکاف و تعارض میان اقوام و حاکمیت دامن می‌زند.

مشکل هویت از نظر تاریخی مبحثی کلاسیک است. درک هویت در رویکردها، گفتمان‌ها، و نظریه‌ها متنوع و گسترده است و از موضوع‌های محوری دانش، از فلسفه گرفته تا زبان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، است. در دهه نود میلادی، هویت به یکی از چارچوب‌های وحدت‌بخش مباحث روشنفکری و به قول جنکینز، به «نشانه‌ای از روزگار» تبدیل شده است (جنکینز، 1381). طی دو دهه گذشته و به دلیل هم‌زمانی روندهای مختلف، شاهد ظهور پدیده جدیدی با عنوان افزایش آگاهی‌های هویتی (قومی، جنسیتی، و مذهبی) هستیم که الزاماً ریشه در نارضایتی‌های اقتصادی و سیاسی ندارد. به عبارت دیگر، آن‌هایی که در اعتراضات و جنبش‌های هویتی حضور دارند الزاماً از طبقات پایین و کارگری یا گروه‌های سیاسی نیستند (قهرمان‌پور، 1388). برخلاف پارادایم نوسازی که اثرات نوسازی مانند شهرگرایی، عرفی شدن و صنعتی شدن (ورسانه‌ها) را دارای توان ایجاد فرهنگ یکدست مردمی با وفاداری میهن‌پرستانه در تقابل با وفاداری‌های قومی و قبیله‌ای می‌دانست، خیزش دوباره قومیت‌گرایی (در اواخر قرن بیستم میلادی) نه تنها یک واقعیت علمی در رد این ادعا بود، بلکه یک مفهوم کلیدی برای سرشت روابط اجتماعی شد (گالاگر، 2005). از اواخر قرن نوزدهم میلادی که زمان ظهور بحران تجدد است، گفتمانی شکل می‌گیرد که بیان کامل آن را در عصر مابعد تجدد و نظریه مابعد نوگرایی می‌یابیم. این گفتمان را تکثرگرایی هویتی می‌نامند (کچوئیان، 1384). بخشی از این تکثرگرایی هویتی خود را در بازشناسی قومیت‌ها و به‌چالش کشیدن هویت ملی می‌نمایاند.

بدین سان اهمیت پژوهش حاضر در بافت موزاییکی جامعه ایران آشکار می‌شود. جامعه ایران از دیرباز دارای زیست جهانی چندقومیتی بود و از هویت‌های جمعی متکثر و متنوع قوام یافته است. از این رو، برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که هر تبیینی که بخواهد به تعمیمی درباب این جامعه چندقومیتی بپردازد، بدون عنایت و بررسی عامل قومیت، از کفایت و بسندگی برخوردار نخواهد بود. با توجه به اهمیت فزاینده

و پایدار اجتماعات قومی در تکوین و تحکیم انسجام اجتماعی، بررسی علمی اقوام بیش از پیش مورد توجه است. همبستگی قومی و انسجام هویت‌ها در جوامع چندقومی و چندفرهنگی می‌تواند صلح ایجاد کند و شکاف‌های قومی را ترمیم کند. اهمیت موضوع و مسئله اصلی در این جا چگونگی و چرایی هویت جمعی اقوام در کشور ایران است. هویت جمعی یا اجتماعی شناسه آن حوزه و قلمرویی از حیات اجتماعی است که فرد با ضمیر «ما» خود را متعلق و منتسب و مدیون بدان می‌داند و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف می‌کند.

1-1. قومیت: بررسی تاریخی - اجتماعی و تقسیم‌بندی‌های آن

گرچه اصطلاح «Ethnicity»، به معنای قومیت، ریشه در اصطلاح یونانی اتنوس / اتنیکوس دارد که معمولاً برای اشاره به بت‌پرستان خارج از تمدن هلنی و سپس برای اشاره به غیریهودیان یا غیرمسیحیان و افراد درجه‌دو به‌کار می‌رفت، ولی استفاده علمی و عمومی از آن تقریباً جدید است. دی. ریسمن¹ در سال ۱۹۵۳ میلادی، اصطلاح قومیت در جامعه‌شناسی را وضع کرد، ولی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی مورد استفاده گسترده واقع شد (Glazer and Moynihan, 1975). باین حال، از همان آغاز، واژه قومیت در زمره مباحث داغ جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی قرار داشت. اصطلاح قومیت برای معنادار کردن نوع ویژه‌ای از تفاوت‌های فرهنگی وضع شد، ولی مجموعه معنای تقریباً متفاوتی به خود گرفت. در حالی که در سنت انگلیسی - امریکایی، مفهوم قومیت بیشتر معادلی برای گروه‌های اقلیت در درون جامعه بزرگ‌تر ملت - دولت کاربرد داشت، ولی در سنت اروپاییان، همیشه قومیت مترادف با مفهوم ملت به‌کار می‌رفت که براساس تاریخی و براساس مفاهیم اصالت و سرزمین تعریف می‌شد. هرچند هدف مشترک هر دو سنت آن بود که برای مفهوم «نژاد»² - که محبوبیت همگانی یافته بود، اما به سبب تجربه آلمان نازی شدیداً به خطر افتاده بود - جایگزینی بیابند. باین حال، در گفتمان‌های عمومی اروپا و آمریکای شمالی، مفهوم قومیت صبغه «نژادی» یافته است، به این معنی که نژاد به مفهوم تقریباً زیست‌شناختی آن حفظ شده است و تاکنون نیز به جای کلمه قومیت به راحتی استفاده شده است.

به علاوه، فروپاشی امپراتوری‌های استعماری در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی سردرگمی بیشتری در پیوند با مسائل نژادی، فرهنگی و قومیتی پدید آورد. مهاجران جدید از مناطق مستعمره سابق، که آشکارا با مردم خود اروپا متفاوت بودند، به میهن اصلی استعمارگران پیشین اروپایی سرازیر شدند. به دنبال تحکیم گفتمان عمومی و حقوقی آمریکای شمالی، این گروه‌ها تحت عنوان «گروه قومی»³ تعریف شدند. بنابراین،

1. David Reisman
2. Race
3. Ethnic group

تعریف‌های قدیمی قومیت براساس اصالت و سرزمین (مانند ولشی‌ها، فالامان‌ها، والونی‌ها، و غیره) حفظ شدند و درعین حال، تعریف جدیدی از قومیت تحت عنوان گروه اقلیت مهاجر (مانند پاکستانی، هند غربی، سریلانکایی، و غیره) بدان افزوده شد.

فروپاشی کمونیسم و فدراسیون‌هایی که به سبک شوروی در جهت خطوط «قومی» شکل گرفته بودند و ظهور سیاست‌های «پاک‌سازی قومی»¹ در بالکان و قفقاز مشکل تعریف این گونه اصطلاحات را پیچیده‌تر ساخت. با آغاز نبردها در خاک یوگسلاوی پیشین و پوشش رسانه‌ای گسترده و تأثیرگذار «بیکار قومی» در این کشور، ظاهراً اصطلاح قومی به مترادفی تحقیرکننده برای مفاهیم قبیله‌ای، ابتدایی، بربری، و واپس مانده تبدیل شد.

سرانجام آن‌که تحولی دیگر باعث شد تا اصطلاح قومی به حوزه سیاست‌گذاری نیز وارد شود و این تحول عبارت بود از جریان فزاینده پناه‌جویان و پناهندگان و مهاجران اقتصادی از اروپای شرقی به اروپای غربی و امریکای شمالی و استرالیا که الزاماً تفاوت‌های فیزیکی، فرهنگی، یا مذهبی مهم یا قابل توجهی نیز با میزبانان خود نداشتند، ولی از موقعیت قانونی نامطمئنی، مثلاً انتظار برای تصمیم به پذیرش پناهندگی، رنج می‌بردند. در این ساختار، اصطلاح «قومیت» باز هم گاه به افراد غیرشهروندی که ساکن «سرزمین ما» هستند اطلاق می‌شود، درست همان‌گونه که در روزگار یونان باستان و در سرزمین یهودیه، به مردم درجه‌دو اطلاق می‌شد.

آنچه تاریخ کوتاه این اصطلاح نشان می‌دهد این حقیقت است که قومیت معنای چندگانه‌ای را دربر دارد. این انعطاف‌پذیری و ابهام مفهومی زمینه مساعدی برای وقوع سوءفهم‌ها و نیز سوءاستفاده‌های سیاسی ایجاد می‌کند. گرچه مفهوم یادشده تنها به حوزه‌های دانشگاهی محدود شده است، اما همین که در قالب عبارت‌هایی مانند «اقلیت‌های قومی»² یا «گروه قومی» به حوزه قانون‌گذاری و نهادی وارد شد، اثرات بسیار ویرانگر آن نیز آشکار گردید. تعریف‌های نهادینه و دیوان‌سالارانه از قومیت، مثلاً تعریف رسمی گروهی از افراد تحت عنوان اقلیت‌های قومی یا گروه قومی، نه تنها عامل بسیار نیرومندی است که باعث شیء‌شدگی (معمولاً پویایی) روابط گروهی و فردی می‌شود، بلکه این گونه تعریف‌ها عامل سرکوب نیز به شمار می‌آیند، زیرا افراد را در قفس وابستگی‌های غیرداوطلبانه اسیر می‌سازند. در چنین وضعیتی، تفاوت فرهنگی که گاه ماهیتاً قابل تغییر، انعطاف‌پذیر، و مبهم است جالب توجه و قانونمند می‌شود و از این رو، در برابر تغییر اجتماعی قرار می‌گیرد. پس می‌توان نتیجه گرفت که امروزه برداشت‌های مردم و قانون‌گذاران از سایر قومیت‌ها دستخوش اشتباهات جدی شده است و این اشتباهات ناشی از نگرش عمیقاً

-
1. Ethnic cleansing
 2. Ethnic minority

غیرجامعه‌شناختانه به تفاوت فرهنگی است. برای روشن‌سازی تمامی این سوءاستفاده‌ها و سوءبرداشت‌های تاریخی و جغرافیایی روزگار کنونی باید شرح داد که مفهوم «قومی» دقیقاً تا کجا و چگونه قابل‌کاربست بوده است و قومیت در جامعه‌شناسی معاصر در کدام معنا یا معانی به‌کار رفته است.

پژوهشگران عصر کلاسیک جامعه‌شناسی، به‌استثنای ماکس وبر¹، به اصطلاح قومی چندان توجهی نکرده‌اند. بنابراین، جامعه‌شناختان برای نشان دادن قدرت تفاوت فرهنگی از جنبه تاریخی و جغرافیایی، به انسان‌شناسی و به‌خصوص به آثار ابتدایی فردریک بارث² (1969) توجه می‌کنند. پیش از بارث، تفاوت فرهنگی به شکل سنتی از درون به بیرون توضیح داده می‌شد. مثلاً گفته می‌شد که گروه‌ها از خصوصیات فرهنگی مختلفی مانند اشتراک در زبان، سبک زندگی، خاستگاه، مذهب، علامت‌های جسمانی تاریخی، عادت‌های تغذیه‌ای و... برخوردارند که باعث یکتایی و متمایز شدن آن‌ها می‌شود. فرهنگ پدیده‌ای نسبتاً یا عمدتاً ایستا، مداوم، و دست‌نخورده تلقی می‌شد. تفاوت فرهنگی برحسب تعلقات گروهی فهم می‌شد (برای نمونه، فرانسوی بودن به منزله تعلق به فرهنگی متمایز و متفاوت با فرهنگ انگلیسی تلقی می‌شد). کتاب گروه‌ها و مرزهای قومی³ بارث چیزی کمتر از انقلاب کوپرنیکی در عرصه مطالعه قومیت نبود.

بارث به درک سنتی از تفاوت فرهنگی بازگشت. وی قومیت را از بیرون به درون تعریف کرد و چنین شرح داد: «مالکیت» برخی ویژگی‌های فرهنگی موجب تفاوت گروه اجتماعی نمی‌شود، بلکه تعامل اجتماعی با دیگر گروه‌هاست که تفاوت را ممکن، آشکار، و از لحاظ اجتماعی، معنادار می‌کند. به بیان خود بارث، «از این دیدگاه، کانون اساسی تحقیق نه تعلق برخی ویژگی‌های مادی فرهنگی به گروهی خاص بلکه مرز قومیت است که معرف گروه است». تفاوت تنها در اثر تعامل با دیگران ایجاد می‌شود و توسعه و ادامه می‌یابد. مثلاً هویت فرانسوی تنها در اثر برخورد با هویت انگلیسی، آلمانی، دانمارکی، و به لحاظ فرهنگی و سیاسی معنادار می‌شود. از این رو، نقطه تأکید در مطالعه تفاوت‌های قومی از مطالعه حاملان آن (مثلاً ساختار زبان، شکل رسوم خاص، ماهیت عادت‌های تغذیه) به مطالعه مرزهای فرهنگی و تعاملات اجتماعی تغییر کرده است. مرزهای قومی پیش از هر چیز به‌عنوان محصول کنش اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند. تفاوت فرهنگی به‌خودی‌خود مولد اجتماعات قومی نیست؛ تماس اجتماعی با دیگران است که به تعریف و مقوله‌بندی «ما» در برابر «آنها» منجر می‌شود. هویت‌های گروهی همیشه باید در رابطه با آن چیزی که نیستند، یعنی افرادی که عضو گروه نیستند، تعریف شوند (Eriksen, 1993) و بدین‌گونه است که این تفاوت‌ها در جهت تمایزات بین فرهنگی مرز را نیز تعریف می‌کنند.

به‌علاوه، پژوهش بارث شالوده‌ای برای فهم قومیت برحسب دیدگاه‌های کل‌نگرانه و نه خاص‌نگرانه پدید

1. Max Weber

2. Fredrik Barth

3. *Ethnic Groups and Boundaries*

آورد. از آن‌جا که فرهنگ و گروه‌های اجتماعی تنها در نتیجه تعامل با همتایان خود شکل می‌گیرند، قومیت را نمی‌توان تنها به گروه‌های اکثریت محدود کرد. همان‌گونه که جنکینز¹ (1997) و ایساجیو² (2000) به‌درستی استدلال کرده‌اند، نمی‌توان گروه‌های قومی اقلیت را بدون بررسی گروه‌های قومی اکثریت در یک کشور مطالعه کرد. پارادایم مدرن‌گرای غالب پس از جنگ جهانی دوم در جامعه‌شناسی (مکتب نوسازی)، به‌طور سنتی، قومیت را پس‌ماندهٔ بینش محدود گذشته تلقی می‌کرده است که با گسترش صنعتی شدن، شهرنشینی، توسعهٔ نظام‌های آموزش ملی، و نوسازی جامعه عمدتاً محو خواهد شد. براساس این پارادایم، تفاوت قومی برحسب دیدگاه‌های خاص نگرانه تحلیل می‌شود. ازسوی دیگر، حتی منتقدان سرسخت پارادایم نوسازی این دیدگاه خاص نگرانه به قومیت را حفظ کردند. این منتقدان، درعین حال که سعی می‌کردند با تأکید بر ظهور دوبارهٔ قومیت در امریکا در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی، نظریهٔ مکتب نوسازی را بی‌اعتبار سازند، به همان نسبت، مسئول محدود کردن مفهوم قومیت به گروه‌های اقلیت نیز بودند. استدلال آن‌ها مبنی بر این که «بیداری قومیت‌ها» اندیشهٔ دیگ‌مذاب را بی‌اعتبار می‌سازد، به همین نسبت، دچار نقصان است، چون این استدلال کاملاً تاریخی به‌سادگی مبتنی بر دیدگاه خاص نگرانه از قومیت است. این دسته از منتقدان با باور به این‌که هویت‌های قومی بیش از تصور مدرن‌گرایان پدیدارند، می‌کوشند تا با حفظ دیدگاه‌های خاص نگرانه و نیز ذات‌انگارانه از تفاوت فرهنگی به تحقیقات خود ادامه دهند. اگر قومیت از زاویهٔ نگرش کل‌نگری و به‌عنوان موضوعی برای تعامل اجتماعی، فرهنگی، و هویتی مورد تحلیل قرار گیرد، بدان معنا خواهد بود که هیچ گروه اجتماعی برخوردار از آگاهی فرهنگی و سیاسی وجود ندارد که بتواند روایت قابل‌قبولی از نیای مشترک بدون تأکید بر نوعی گرایش قومی ایجاد کند. به عبارت دیگر، تا زمانی که تعامل اجتماعی و فرهنگ‌سازی با توسل به مذهب، زبان، اصالت، و دیگر عوامل وجود داشته باشد، قومیت نیز وجود خواهد داشت و درواقع، این همان جایی است که جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی اجتماعی وارد مرحله می‌شوند.

قومیت چیز خاص یا مایملک جمعی معین و متعلق به گروه خاصی نیست. کنشگران اجتماعی در جریان روابط و تعاملات اجتماعی، تمایزهای فرهنگی خود را بازمی‌شناسند و این‌گونه از طریق همتایان خود بازشناخته می‌شوند. اگرچه بارث توضیح داده است که تماس اجتماعی پیش شرط تفاوت گروه قومی است، ولی صرف تماس باعث نمی‌شود تا احساس تعلق گروهی معناداری از لحاظ جامعه‌شناختی شکل بگیرد. همان‌گونه که وبر (1968) تأکید کرده است، اگر تعامل اجتماعی³ اثربخش واقع شود و مهم‌تر از آن، کنش جمعی انسان‌ها بعد سیاسی بیابد، «باور به قومیت مشترک» ممکن شدهٔ اعضای گروه در قالب

-
1. Jenkins
 2. Isajiw
 3. Social interaction

جامعه‌سیاسی درخواست خواهد آمد.

شیلیا کروچر¹ قوم را «عده‌ای از مردم با نیا و فرهنگ مشترک که دارای گرایش‌های فرهنگی مشترک مثل زبان، فرهنگ، الگوهای خویشاوندی، و ظاهر فیزیکی مشترک هستند» می‌داند (Croucher, 2004). از نظر وی، دو گروه نظریه‌پردازان جاویدانگار و ابزارگرا در مورد قومیت وجود دارند که جاویدانگاران بر نقش روابط خویشاوندی و خونی و وابستگی‌های ابتدایی اجتماعی و بیشتر بر ابعاد روان‌شناسانه و فرهنگی قوم‌گرایی تأکید دارند. در مقابل، ابزارگرایان تداوم قوم‌گرایی را به کارکردهایی که برحسب تجمع منافع و جنبش گروه‌ها در تعقیب دستاوردها سیاسی یا اقتصادی انجام می‌شود نسبت می‌دهند.

به زبان جامعه‌شناسی، برخلاف گونه‌گونی‌هایی که بین قومیت‌ها به چشم می‌خورد، قومیت حاصل فرهنگی است که سیاسی شده است. بدین سان هدف از بررسی رفتار گروه قومی شناسایی تفاوت‌های فرهنگی حاصل از روابط گروهی نیست. تنها زمانی به بررسی این گونه‌گونی‌ها علاقه‌مند می‌شویم که تفاوت فرهنگی به سبب رسیدن به مقاصد سیاسی بسیج شود، زمانی که بازیگران اجتماعی از طریق فرایند کنش اجتماعی، روایت‌های مربوط به اصالت مشترک را برای پاسخ گفتن به تغییر محیط اجتماعی بازآفرینی می‌کنند. تفاوت فرهنگی که برحسب تفاوت قومی تعریف شده باشد، هنگامی معنا دار می‌شود که تفاوتی معطوف به عمل بسیج گروهی و پویانده باشد، وگرنه صرف تفاوت مسئله مهمی نیست. به هر حال، دقیقاً به این دلیل که قومیت مانند دیگر جنبه‌های روابط اجتماعی در بیشتر مواقع نیرویی پویا و سیال است، دامنه پژوهش جامعه‌شناختی و انسان‌شناسی اجتماعی نیز وسیع‌تر و نافذتر از بررسی پدیده‌های ایستا است.

1-1-1. تعریف قومیت و مفهوم‌های مرتبط با آن

الی کدوری² می‌نویسد که در یکی از چاپ‌های فرهنگ انگلیسی آکسفورد، فرهنگ‌نگاران واژه قومیت را کفر یا موهومات کفرآمیز تعریف کرده‌اند، در حالی که در عصر حاضر، این تعریف هیچ‌گونه کاربردی ندارد.

واژه «قومی»، در فرهنگ بین‌المللی زبان انگلیسی وبستر³، دو معنی دارد: 1. غیرمسیحیان و غیرکلیمیان، کسانی که به مسیحیت نگرویده‌اند، مثل کفار و بت‌پرستان که مخالف یهودیت و مسیحیت‌اند؛ 2. منسوب به ویژگی‌های جسمی و ذهنی نژادها یا مربوط به تمیز دادن گروه‌های نژادی بشری بر اساس رسوم و ویژگی‌های مشترک. در حالی که امروزه تعریف نخست بی‌اعتبار به نظر می‌رسد، تعریف

-
1. Sheila L. Croucher
 2. Elie Kedourie
 3. Webster

دوم هنوز کاربرد دارد و به‌طور خاص به «نژادها»، «گروه‌های نژادی» و ویژگی‌های جسمی و ذهنی در نژادها اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، تعریف اول، یعنی «ملل گرایش نیافته به مسیحیت»، به‌نفع تعریف دوم، یعنی «نژادهای بشری»، کاربرد خود را ازدست داده است (احمدی، 1397، ص 30). بدین‌گونه جایگزینی یک معیار نژادی به‌جای یک معیار مذهبی تنها تغییر صورت گرفته در تعریف قومیت نبوده است. دانشمندان علوم اجتماعی، از اواسط قرن بیستم میلادی، به معیارهای دیگری از جمله معیارهای فرهنگی در تعریف قومیت یا گروه‌های قومی توجه کرده‌اند. به گفته لوئیس اشنايدر¹، کاربرد مفهوم فرهنگی واژه «قومی» چنان زیاد شد که تدوین‌کنندگان سومین فرهنگ بین‌المللی و بستر دو تعریف جدید ذیل را به تعریف قومیت افزوده‌اند.

1. ریشه‌گرفته از علایق نژادی، زبانی، و فرهنگی یک گروه خاص نظیر سیاهان، ایرلندی‌ها، ایتالیایی‌ها، آلمانی‌ها، لهستانی‌ها، و سایر گروه‌ها؛
2. ریشه‌گرفته از یک فرهنگ اولیه بیگانه.

نکته جالب و یکی از عوامل مخدوش‌کننده مطالعه ورود مطالعات قومی در سایر رشته‌های علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، است که باعث شده است مفاهیم اصلی مذهبی و نژادی قومیت تا حد زیادی به‌فراموشی سپرده شود و جنبه‌های فرهنگی آن بیشتر مدنظر قرار گیرد. از این‌رو، تئودورسن²، در فرهنگ جدید جامعه‌شناسی خود، گروه قومی را این‌گونه تعریف می‌کند:

«... گروهی با سنت فرهنگی مشترک و احساس هویتی که آن را به‌عنوان یک گروه فرعی از یک جامعه بزرگ‌تر مشخص می‌کند. اعضای هر گروه قومی از لحاظ ویژگی‌های خاص فرهنگی از سایر اعضای جامعه خود متمایز هستند.» (همان، ص 31)

به‌نظر می‌آید که تعداد و نوع ویژگی‌های در نظر گرفته‌شده برای تعریف قومیت یا گروه قومی به هدف محقق در استفاده از آن تعریف بستگی دارد و تا به امروز، تعریف دقیق قومیت و مفهوم‌بندی از آن صورت نگرفته است. به بیان ایساجیو، از شصت و پنج مطالعه وسیع جامعه‌شناختی و انسان‌شناسانه تا به امروز، فقط سیزده نویسنده تعریفی از قومیت ارائه داده‌اند. دلیل عمده دشواری‌های تعریف آن است که واژه قومیت در علوم اجتماعی واژه‌ای نسبتاً جدید است و مفهوم آن نیز با گسترش حیطه مطالعات تغییر یافته است. واقعیت این است که در خصوص ویژگی‌های تعاریف این واژه‌ها یا اصطلاحات مانند بسیاری از دیگر مفاهیم علوم اجتماعی هیچ‌گونه توافقی میان دانشمندان علوم اجتماعی وجود ندارد. مذهب، زبان، و نهاد‌های مجزای اجتماعی، و نه نژاد، ویژگی‌های قومیت در تعریف اشلی مونتاگو³ (1962) است.

1. Louis I. synder
2. George A. Theodorson
3. Ashely Montagu

مونتازو از این ویژگی‌ها در تعریف خود استفاده کرد تا نشان دهد که نژاد معیار مهمی در گروه‌بندی‌های جوامع بشری نیست.

میلتون گوردون¹ نژاد و مذهب و ریشه ملی را در تعریف خود به کار گرفت تا ثابت کند که گروه‌های مذهبی و نژادی در جامعه آمریکا جوامع فرعی را تشکیل می‌دهند. اسکار هندلین² فقط از معیار فرهنگ در تعریف خود استفاده کرد، زیرا هدفش تبیین بقای گروه‌های قومی در بین نسل‌ها از طریق انتقال فرهنگ بود (Handlin, 1975).

با این حال، به کارگیری معیار فرهنگی در تعریف قومیت کاملاً پذیرفته نشده است. برخی با توجه به ویژگی‌های اولیه نژادی و بیولوژی یک مفهوم قومیت، از وارد کردن ویژگی فرهنگی به عنوان یک معیار در تعریف این مفهوم انتقاد کرده‌اند. به گفته این منتقدان، در نظر گرفتن ملاک مبهم فرهنگی در تعریف واژه‌ای که مفهوم آن مبتنی بر ویژگی‌هایی ذاتاً بیولوژیک است توجیه‌ناپذیر است. مثلاً شنایدر تأکید می‌کند که تعریف اصیل واژه «قومی»، به طور خاص، به ویژگی‌های جسمی و ذهنی در نژادها یا گروه‌های نژادی اشاره دارد. به این ترتیب، تعریف واژه قومی با تعریف واژه «نژادی» مترادف و در نتیجه، با کلیه دشواری‌های مرتبط با مفهوم نژاد مواجه می‌شود. مسئله زمانی پیچیده‌تر شد که تعریف واژه قومی ویژگی‌های فرهنگی و نیز نژادی به خود گرفت و در این مفهوم به کار رفت. شنایدر می‌نویسد: «جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان واژه قومی را از مفهوم و معنی اولیه‌اش دور کردند و آن را در مفهوم فرهنگی به کار گرفتند، در حالی که این عمل با توجه به علم معنانشناسی عملی نادرست است.»

واژه قومیت، در اصل، برای مطالعه یک چهارچوب تاریخی خاص، یعنی ایالات متحده آمریکا، به وجود آمد که در آن، گروه‌های مختلف نژادی، زبانی، و مذهبی دارای ملیت‌های اولیه گوناگون زندگی می‌کردند. ایساجیو با بررسی بیست و هفت تعریف برگرفته از آثار نظری مرتبط تأکید کرد که بیشتر این تعریف‌ها به گروه‌های قومی آمریکای شمالی اشاره دارد. در واقع، بیشتر آثار اولیه درباره قومیت و گروه‌های قومی به مطالعات موردی در آمریکا مربوط بوده است. این آثار به دوره مقبولیت نظریه «کوره مذاب»³ بازمی‌گردد که براساس آن، گروه‌های قومی گوناگون در این جامعه سرانجام در فرهنگ و شیوه زندگی آمریکایی حل می‌شدند. نکته جالب این جا است که کاربرد واژه «قومیت» زمانی رایج شد که گلایزر و موینیهان حاصل مطالعات خود درباره گروه‌های قومی آمریکا را در سال ۱۹۷۵ میلادی منتشر کردند. پس از آن، این واژه کاربرد جهانی یافت. شنایدر می‌نویسد:

«تا این زمان کلمه «قومیت» در هیچ یک از فرهنگ‌های عمومی زبان وجود نداشت و در هیچ

-
1. Milton Gordon
 2. Oscar Handlin
 3. Melting pot theory

دایرةالمعارف فرهنگ علوم اجتماعی نیز ذکری از آن به میان نیامده بود. در واقع، به هویت قومی و گروه‌های قومی اشارتی شده بود، ولی به قومیت خیر. کلمه جدید به سرعت در مطالعات مربوط به ناسیونالیسم بارها ظاهر شد.» (همان)

محبوبیت نظریه کوره مذاب ده‌ها مطالعه موردی در باره گروه‌های قومی در آمریکا و نیز راه‌های حل شدن آن‌ها در این جامعه را به دنبال داشت. رد این نظریه نیز آغاز موج جدیدی از مطالعات قومی را به وجود آورد. گلیرز¹ و موینیان² در تحقیقی تحت عنوان «ورای کوره مذاب»³ مطالبی در باره بقای هویت قومی گروه‌هایی نظیر سیاهان، پورتوریکویی‌ها، یهودیان، ایتالیایی‌ها و ایرلندی‌های شهر نیویورک منتشر ساختند. تقریباً در همان ایام، فرضیه مارکوس لی هانسن⁴ در مورد «نسل سوم» یا بقای هویت قومی در آمریکا بسیاری از پژوهشگران و علمای حوزه قومیت را تشویق کرد تا این پدیده را در آمریکا بررسی کنند. از آن پس، مسئله بقای هویت قومی موضوع صدها کتاب و مقاله در نشریات دانشگاهی و تخصصی شد. در قلمرو جنبه‌های نظری قومیت، غالب نظریه‌ها با توجه به تجارب و تجربیات حاصل از مسائل قومی آمریکای شمالی تدوین شده است. در آثار اولیه، بیشتر مثال‌های ارائه شده برای توجیه نظری دورهیافت اصلی در نظریه‌های مربوط به قومیت (کهن‌گرایی در برابر نوگرایی یا ابزارگرایی) برگرفته از موارد موجود در آمریکای شمالی یا اروپا بود.

اشکرف⁵ و همکارانش، برای اطلاق قومیت و گروه قومی، تجمعی در درون یک جامعه بزرگ را مفروض می‌گیرند که با داشتن تبار مشترک واقعی یا مفروض، برای آن‌ها، یک آگاهی مشترک از هویت قومی مجزا و یک کانون و منبع فرهنگی در یک یا چند عنصر نمادین تعریف شده است. این مشخصات فرهنگی (حافظه مشترک تاریخی، سرچشمه‌ها، یا تاریخ و تجارب تاریخی) همواره نسبت به زبان و مکان معین، که گروه قومی تجربه می‌کنند، در یک ترکیب پویا خواهند بود (Ashcreft & Griffithin, 1998, p. 84).

در دهه ۱۹۷۰ میلادی، نسل جدیدی از دانشمندان علوم اجتماعی به جنبه‌های سیاسی مسئله قومیت پرداختند و تلاش کردند تا تعریف‌های یکسانی از گروه قومی و ملیت ارائه دهند. ساخت و کاربرد واژه‌های جدیدی چون «ناسیونالیسم قومی»⁶ و «سیاست قومی»⁷ به وسیله این پژوهشگران به آشفتگی و سردرگمی موجود در باره مسئله قومیت افزود. با وجود تفاوت‌های روش‌شناسانه و نظری این آثار، موضوع محوری

1. Nathan Glazer

2. Daniel Patrick Moynihan

3. Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan (1963), *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MA: M. I. T. Press

4. Marcus Lee Hansen

5. Ashcreft

6. Ethnic nationalism

7. Ethnic politics

آن‌ها برابر دانستن مفهوم قومیت با مفهوم ملیت و دولت‌سازی بود. اصطلاحات ناسیونالیسم قومی و سیاست قومی را به ترتیب، دو تن از دانشمندان علوم سیاسی، واکر کونور¹ و جوزف روتشیلد²، ساختند که در اصل مسئله دولت ملی «در صحنه بین‌المللی» و دولت در «سیاست‌های داخلی» محور مطالعاتشان بود. طرح ابعاد سیاسی قومیت و مفاهیم وابسته به آن دربارهٔ واژه «ملت»، به ویژه پس از تلاش برای تبیین مشکلات داخلی جوامع غیرغربی با به‌کارگیری واژه‌های قومیت، گروه‌های قومی، و ناسیونالیسم قومی، عامل تشدید آشفته‌گی و مخدوش شدن مطالعات قومی بود.

یکی بودن مفهوم قومیت و ملت پیش از انتشار آثار کونور نیز در برخی مطالعات منعکس بود، اما ساخت واژه ناسیونالیسم قومی و تعمیم کاربرد آن حاصل تلاش اوست. کونور در مقاله خود به نام «ملت‌سازی یا ملت‌پاشی»³ مفهوم ملیت و مطالعات توسعه‌موردنظر کارل دویچ⁴ را به چالش طلبید. از نظر کونور، موجود خالصی به نام دولت ملی وجود ندارد و ملت واقعی همان گروه قومی است. او از کسانی، نظیر گلنر و موینیهان و تنودور سن، که گروه‌های قومی را گروه‌های اقلیت می‌دانستند انتقاد کرد، کسانی که معتقد بودند گروه قومی گروهی با سنت فرهنگی و احساس هویت مشترک به‌عنوان یک گروه فرعی از یک جامعه بزرگ‌تر است. کونور ضمن اشاره به ریشه یونانی واژه قومیت در تعریف ماکس وبر از این واژه، که در هر دو مورد با ملت یکسان است، به تعریف خود از ملت به‌عنوان یک گروه قومی خودآگاه می‌پردازد. به نظر کونور، گروه قومی یک مقوله اساسی بشری است (و نه یک گروه فرعی) که از وحدت نژادی و فرهنگی برخوردار است. تنها عاملی که به یک گروه قومی ماهیت ملیت می‌دهد «خودآگاهی» است. با توجه به چنین تعریفی از ملت، از کسانی که ناسیونالیسم را برحسب میزان وفاداری به دولت تعریف می‌کنند، انتقاد می‌نماید. از نظر او، خطای عمده در رهیافت‌های علمی درباره ناسیونالیسم گرایش به برابر دانستن ناسیونالیسم با احساس وفاداری دولت به جای وفاداری به ملت است. در واقع، معیار کونور برای برابر دانستن مفهوم قومیت و ملیت مبنایی نژادی است، زیرا از نظر او، گروه قومی براساس وحدت نژاد و فرهنگ توصیف می‌شود (احمدی، 1397، ص 38).

ابهام‌های مربوط به تعریف گروه قومی و قومیت تا اندازه‌ای در تعریف قبیله⁵ نیز وجود دارد. مشکل اساسی از آن‌جا ناشی می‌شود که در برخی موارد، همان ویژگی‌های در نظر گرفته شده برای گروه‌های قومی به قبایل نیز نسبت داده شده است و بنابراین، از آن‌ها، با عنوان گروه‌های کاملاً متمایز و مشخص در داخل یک جامعه بزرگ‌تر یاد می‌شود. این مسئله بیشتر در متون انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی آشکار است که در

-
1. Walker Connor
 2. Joseph Rothschild
 3. Nation-buldino or nation-destoring
 4. Karl Deutsch
 5. Tribe

آن‌ها، دو مفهوم قبیله و گروه قومی با یکدیگر خلط شده است و تفاوت‌های میان آن‌ها نادیده گرفته می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که در جامعه ایرانی، بحث نه بر سر قبایل با ویژگی‌های خاص خود بلکه بر سر اقوام با تمام خصوصیات منتسب به آن‌هاست.

از نظر برخی انسان‌شناسان، جوامع قبیله‌ای گروه‌های مشخص و واحدهای فرهنگی متمایزی‌اند که در حالت انزوا به سر می‌برند و کاملاً خودمختارند. رئول نارول¹، در اثر معروف خود، قبیله را چنین تعریف می‌کند: گروهی از مردم که شیوه زندگی اشتراکی و اکتسابی آن‌ها یک فرهنگ کلی می‌سازد تا یک فرهنگ فرعی. پاتریشیا کرون² می‌نویسد:

کسی با این اندیشه مخالف نیست که قبیله نوعی جامعه است که با اهمیت دادن به ویژگی‌های بیولوژیک، همه و یا بخش اعظم نقش‌های اجتماعی خود را خلق می‌کند یا به عبارت دیگر، قبیله جامعه‌ای است که بر اساس خویشاوندی، جنسیت، و سن، نظام یافته است. جامعه‌ای که از اصل سازمانی غیربیولوژیک استفاده گسترده‌ای می‌کند قبیله نیست، هرچند ممکن است خویشاوندی، جنسیت، و سن جنبه‌های مختلف آن را تنظیم کند. برعکس، هر تعریفی از قبیله که اصل بیولوژیکی را نادیده بگیرد تعریف معتبری نیست. بنابراین، قبیله یک جامعه بدوی است، زیرا اساس سازمانی بیولوژیک دارد و این ویژگی را طبیعت به آن داده است.

یکسان دانستن مفهوم قبیله و ملت یا گروه قومی در آثار آن دسته از دانشمندان علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی، علم تاریخ، و علوم سیاسی) که رهیافت‌های انسان‌شناسی را در مسئله قبیله و قبیله‌گرایی به‌عاریه گرفته‌اند نیز منعکس است. اما واقعیت این است که میان انسان‌شناسان هیچ‌گونه توافقی بر سر تعریف قبیله وجود ندارد، زیرا معرفت‌شناسی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. بر اساس تعریف‌های اولیه، قبیله یک گروه فرهنگی همگن و واحد است که اعضای آن به یک زبان سخن می‌گویند، یک نظام واحد و باثبات سیاسی و اجتماعی و همچنین یک سرزمینی دائمی دارند. عنصر اصلی در تعریف گروه‌های قبیله‌ای جدّ مشترک با پایه و اساس خویشاوندی مشخص است.

ویژگی دیگری که بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی برای قبیله در نظر می‌گیرند انزوای آن از سیستم مرکزی سیاسی یا دولت و روابط خصم‌آمیزش با این نهاد است. این دوگانگی میان قبیله و دولت نوعی تقسیم‌بندی مفهومی است که بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی آن را می‌پذیرند. بر اساس این نظر، قبیله و دولت با یکدیگر در تضادند. دولت منبع نظم و تولید است، درحالی‌که جامعه قبیله‌ای منبع طغیان است. همان‌گونه که کریستنسن³ اشاره می‌کند، این دیدگاه نخستین بار از طرف مقامات استعماری پذیرفته شد،

-
1. Raoul Naroll
 2. Patricia Crone
 3. R. O. Christensen

کسانی که سابقه تربیتی ایشان تصور روشنی در مورد نقش دولت به آن‌ها داده بود. پس از آن، حاکمان محلی، از جمله حکام و مقامات خاورمیانه، این دیدگاه را پذیرفتند، زیرا بیشتر در پی استحکام قدرت دولت‌های خود بودند.

پاتریشیا کرون، که از قبیله با عنوان یک سازمان بیولوژیک و یک جامعه بدوی یاد می‌کند، ضمن پذیرش ویژگی تقابل قبایل با دولت‌ها، تأکید می‌کند که «قبیله هرچه که باشد، یک جامعه دولت‌ناپذیر است. قبیله و دولت اختلاف فاحش با هم دارند» و «قبایل باید نابود شوند تا راه برای دولت‌ها گشود شود». از نظر او، قبایل تکامل نمی‌یابند و نقشی در ایجاد دولت ایفا نمی‌کنند (احمدی، 1397، ص 42 و 43).

دانشمندان علوم اجتماعی قبیله را از لحاظ ساختار اجتماعی - فرهنگی و روابط آن با دولت مشابه گروه قومی تعریف می‌کنند و بدین‌سان هم‌معنایی قبیله و گروه قومی را توجیه می‌کنند و به آن مشروعیت و در نتیجه توان تبدیل شدن به یک ملت را می‌دهند. این امر به‌ویژه در مطالعات قبیله‌ای و قومی خاورمیانه مصداق پیدا می‌کند.

2-1. هویت

پرسش از ذات و ماهیت انسان و نیز نسبت او با دیگران (مقوله هویت) گوهر اصلی اندیشه و تفکر انسان در طول حیات روانی، فکری، و تمدنی وی بوده و دغدغه اصلی بشر را تشکیل می‌داده است. هرچند هویت، از آغاز تمدن، ذهن آدمی را به خود مشغول داشته، هرگز رنگ کهنگی به خود نگرفته و در دوران مختلف به شکل‌های گوناگونی ظاهر شده است. اصطلاح هویت از منظر لغوی به هستی، وجود، و سرشت اشاره دارد (فارابی، 1393، ص 10-12).

واژه هویت یا Identity ریشه در زبان لاتین دارد و از Identitas که از Idem به معنی «مشابه و یکسان» ریشه می‌گیرد. این واژه در یک معنا به ویژگی یکتایی و فردیت، یعنی تفاوت‌های اساسی که یک شخص را از همه کسان دیگر به واسطه هویت «خودش» متمایز می‌کند، اشاره دارد و در معنای دیگر، به ویژگی همسانی که در آن اشخاص می‌توانند به هم پیوسته باشند و یا از طریق گروه یا مقولات براساس صور مشترک برجسته‌ای نظیر ویژگی‌های قومی و ... به دیگران بپیوندند دلالت دارد (بایرون، 1997، به نقل از فکوهی، 1380، ص 63 و 64).

در تبارشناسی مفهوم هویت، می‌توان ریشه‌های وجودی آن را در اعماق تاریخ بشری جست‌وجو کرد؛ یعنی این مفهوم سابقه‌ای به بلندای تاریخ بشریت دارد. مسئله‌مند¹ شدن هویت از زمانی که بشر آغاز به شناخت خود کرد و با پرسش «من کیستم» مواجه شد، شروع شد. آدمی همواره جویای کشف هویت

خویش بوده و از موقعیت و جایگاه خود در این عالم پرس و جو کرده است. لذا همواره با مسئله هویت در حیات فردی و اجتماعی اش سروکار داشته است و این مسئله در زمره دغدغه‌های حیاتی بشر در طول تاریخ به شمار می‌رفته است تا آنجا که می‌توان ریشه بسیاری از نزاع‌ها و کشمکش‌ها در طول تاریخ را به جدال بر سر نحوه «آشکارگی هویت» یا «ابراز وجود» مربوط دانست (رهبری، 1388، ص 15) به عبارتی، فکر هم‌زمان تمایز و یکسان‌یابی بین خود و دیگری از اوان کودکی با انسان همراه بوده است و به علاوه، از سطوح فردی تا سطوح کلان اجتماعی قابل‌رهیابی است که چگونه انسان بر اساس شاخصه‌هایی هم تفاوت‌ها و هم همسانی‌ها خود با دیگران را شناسایی می‌کند و بر اساس آن، خویش را دسته‌بندی فردی و اجتماعی می‌نماید.

کمتر مفهومی است که به اندازه هویت واجد معانی متعدد باشد. رد پای این مفهوم را می‌توان در گفت‌وگوهای روزمره تا بحث‌های علمی و دانشگاهی یافت. وجود مفاهیم مترادف یا نزدیک و مرتبط متعدد برای هویت مانند من فاعلی¹، من مفعولی²، ما، درک ما از خود، تصور از خود، خودبازنمایی، خودآگاهی، خودانگاره، ایگو، سوپرایگو، و شخصیت نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد (دوران و محسنی، 1382، ص 81).

جدول شماره 1-1: هویت از دیدگاه علوم مختلف

| علوم مختلف | محور اصلی بحث | نوع هویت | محور اصلی بحث |
|-------------|---------------|-------------|---|
| منطق | هویت شخصی | فردی | ماهیت و چیستی و علت |
| فلسفه | هویت وجودی | فردی و جمعی | در پی «وجود» و هویت مرکز دایره تصورات است. |
| عرفان | هویت او | فردی و جمعی | هویت راستین را خدا و از آن خداوند می‌داند. |
| علوم سیاسی | هویت ملی | جمعی | دولت، ملت، حکومت، و رابطه با هویت ملی |
| روان‌شناسی | هویت فردی | فردی | خود، من، ضمیر ناخودآگاه، محدوده فردیت |
| جامعه‌شناسی | هویت جمعی | جمعی | یکی شدن با خود و دیگران، هویت در انواع جمع‌ها و گروه‌ها |
| مردم‌شناسی | هویت فردی | جمعی | هویت را در انواع جمع‌ها و گروه‌های خرد |

از روان‌شناسانی چون اریکسون³ و فروید⁴ به عنوان پیشگامان توجه به این مفهوم یاد کرده‌اند. اریکسون در سال 1986 میلادی، نخستین تعریف از هویت در علم روان‌شناسی را ارائه داد. بر اساس تعریف اریکسون، هویت جریان تلفیق تغییرات فردی و نیازهای اجتماعی برای آینده است. اریکسون تشکیل

-
1. I
 2. ME
 3. Erik Erikson
 4. Sigmund Freud

هویت را شامل به وجود آمدن یک احساس این‌همانی و وحدت شخصیت می‌داند که فرد احساس می‌کند و دیگران آن را تشخیص می‌دهند (ادیبار، 1383، ص 184). مفهوم هویت در حوزه‌های مختلف (روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، و دیگر حوزه‌های مرتبط) مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. می‌توان گفت هویت موضوعی میان‌رشته‌ای و نسبتی است که فرد بین عوالم ذهنی خود و واقعیت برقرار می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۳؛ نوچه‌فلاح، ۱۳۸۳، به نقل از جوادزاده شهشهانی، 1383، ص 58). از دیدگاه روان‌شناختی، شکل‌گیری هویت با طرح سؤال‌های اساسی در مورد معنای زندگی، هدف از زندگی و ... در دوران نوجوانی آغاز می‌شود. انسانی که به پاسخ این سؤال‌های اساسی رسیده است و هویت شکل‌یافته داشته باشد می‌تواند در موقعیت‌ها و ابعاد مختلف زندگی، بسیار آسان‌تر و بهتر تصمیم بگیرد و کمتر دچار سردرگمی و ابهام و اغتشاش فکری شود. این در حالی است که نوجوانان و جوانان امروزی با مشکلاتی از جمله نداشتن هدف یا معنایی برای زندگی، مشکل در عرصه تصمیم‌گیری، مشکل ناامیدی و اضطراب، و مسائل دیگر مواجه‌اند که این مسئله به یک بحران جدی برای متولیان امور اجتماعی تبدیل شده است.

در علوم اجتماعی، مفهوم هویت به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم مورد توجه محققان رشته‌های مختلف به‌ویژه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی قرار گرفته است. مفهوم هویت، آن‌گونه که امروزه در ادبیات علمی و دانشگاهی مطرح است، از نظر جایگاه و مبدأ اولیه، منشأ روان‌شناسانه دارد. اگرچه سابقه کاربرد آن در معارف نظری و به‌ویژه فلسفه قدیمی‌تر است، کاربرد روان‌شناسانه این مفهوم رواج بیشتری یافته است (میرمحمدی، 1383، ص 89).

برخلاف نظر روان‌شناسان، روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان می‌خواهند بر این واقعیت تأکید کنند که احساس هویت فردی به‌واسطه دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد. آنان گرچه می‌پذیرند که هویت معمولاً در نگرش‌ها و احساسات افراد نمود می‌یابد، اما بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمودیافته در شخصیت جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد معنایی ندارد. فردها بی‌همتا و متغیر هستند، اما شخصیت کاملاً به صورت اجتماعی و به‌واسطه مراحل گوناگون فرایند اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری ساخته می‌شود (گل‌محمدی، 1381، ص 222 و 223)، امری که خود ریشه در تفاوت‌هایی نگرشی و روشی برای مطالعه انسان و کنش‌هایی دارد که بر اساس آن، روان‌شناسی بر فرد و جامعه‌شناسی بر جامعه تمرکز کرده است.

1-2-1. رویکردهای نظری به هویت

نظر به این‌که در پژوهش حاضر، بحث از هویت در قالب هویت اجتماعی (ملی، قومی، و دینی) نمود بیشتری دارد، بنابراین، تمرکز و توجه پژوهشگر بر ابعاد مفهومی و نظری هویت اجتماعی خواهد بود و

پرداختن به رویکردها و دیدگاه‌های جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی دربارهٔ هویت اجتماعی در دستور کار قرار خواهد گرفت، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان نظریه‌ها را در سه پارادایم ساختاری¹، کنش‌گرایانه²، و تلفیقی یا عاملیت - ساختار³ بررسی کرد.

در پارادایم ساختاری، واحد تحلیل ساختار می‌باشد و در نظریهٔ آن‌ها، به ساختار برتری بیشتری نسبت به فرد داده می‌شود. بر اساس این دیدگاه، هرچند نظام اجتماعی از مجموعهٔ کنشگران فردی تشکیل گردیده، اما در تحلیل نهایی، این کنشگران سهمی نداشته و کاملاً منفعل و متأثر از شرایط ساختاری - اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی می‌باشند. در این دیدگاه، کنشگر آفریده و مخلوق نظام اجتماعی است. بر این اساس، هویت نیز به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی⁴ متأثر از ساختار و شرایط اجتماعی بوده و فرد در شکل‌گیری هویت خود نقشی مؤثر ندارد. تغییرات هویت نیز تابع تغییرات محیطی است. تا موقعی که تغییری در محیط صورت نگیرد، هویت نیز تغییری نمی‌کند (عبداللهی، 1375، ص 131).

اگرچه جامعه‌شناسان کلاسیک و به‌ویژه جامعه‌شناسان ساختارگرا به‌طور مشخص روی پروژهٔ هویت کار تنوریکی منسجمی انجام نداده‌اند، اما در لابه‌لای اندیشهٔ اجتماعی آن‌ها می‌توان مباحثی را استخراج نمود که می‌تواند نشان‌دهندهٔ نگرش آن‌ها به این مقوله باشد. امیل دورکیم⁵ پس از تقسیم جوامع به ابتدایی ساده و صنعتی پیچیده، موضوع پیدایش تقسیم کار و رواج تخصص و رشد هویت فردی را مطرح می‌نماید و در کنار این پدیده‌ها از پیدایش نوعی همبستگی که وی آن را همبستگی ارگانیکی در مقابل همبستگی مکانیکی یاد می‌کند. این نوع همبستگی، در نظر وی، موجب نوعی یگانگی اجتماعی ناشی از تفاوت‌پذیری است. وی در لابه‌لای این نوع یگانگی به‌وجودآمده، به دنبال یک نوع وفاق اخلاقی است، و فاقی که فرد را نسبت به جامعه یا دولت وفادار سازد (علاقه‌بند، 1372، ص 41). در نتیجه، در چنین جامعه‌ای، سطح هویت جمعی اعتلا می‌یابد.

و بر در بیان دیدگاه‌های خود و پس از مقایسهٔ جوامع سنتی با جوامع نوین، به رشد عقلانیت ابزاری⁶ و کنش‌های عقلانی⁷ مبتنی بر ضوابط عام و اعتلای سطح هویت جمعی در جوامع جدید اشاره می‌کند. و بر ویژگی منحصر به فرد دنیای نوین را رشد فزایندهٔ عقلانیت به‌خصوص عقلانیت ابزاری می‌داند که به تبع آن، هویت‌ها نیز اعتلا می‌یابند و از حالت سنتی و عاطفی به هویت‌های عقلایی تبدیل می‌شوند

-
1. Equal structural paradigm entity
 2. Pragmatic
 3. Structure-agency
 4. Social fact
 5. Émile Durkheim
 6. Instrumental rationality
 7. Rational actions

(عبداللهی، 1375، ص 123). در واقع، بر اساس اهمیت‌یابی این عامل عقلانیت بر پایه اندیشه وبر، در دوران جدید برخلاف دوران سنتی که مبنای هویتی افراد بر اساس ویژگی‌های انتسابی بود و فرد ویژگی‌های هویتی خود را از اجداد خود می‌گرفت، افراد مستقلاً به دنبال تعریف هویت خود می‌گردند و در طول زندگی خود، به طور دائمی، آن را بازتعریف می‌کنند. بنابراین، امروزه دیگر منش‌های سنتی و فرهنگی نیستند که هویت یک فرد را می‌سازند و فرایند تجدّد زمینه‌رهای فرد را از دایره تنگ نهادها و عوامل سنتی هویت‌سازی فراهم آورده است.

زیمل¹، در جامعه‌شناسی، صوری از روابط اجتماعی و هندسه اجتماعی را تعریف می‌کند. در ضریب هندسی مورد نظر او، اعداد و فاصله‌ها می‌باشند؛ یعنی در روابط فرد و جمع، به جرم یا حجم اجتماعی و میزان تشابه و مقایسه‌پذیری فاصله اجتماعی توجه می‌کند. با توجه به این عوامل، فرد در جمع تحلیل می‌رود، ولی نشان هویت جمعی کوچک در پیشانی خود دارد. در عین حال، این عوامل پذیرش فرد در اجتماعات دیگر را با مشکل مواجه می‌کنند، در حالی که در جامعه صنعتی، ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی از هم متمایز می‌شوند و فرد ضمن سروکار داشتن با ابعاد مختلف، زیر سلطه هیچ واحد یا بخش خاصی قرار نمی‌گیرد و ابعاد شخصیتی او نیز متمایز و گسترده‌تر می‌شود. لذا فرد از استقلال عمل و فردیت بیشتری برخوردار است. این امر او را قادر می‌سازد تا بر اساس ضوابط رسمی و عقلانی عام‌تری عمل کند. بنابراین، با افزایش حجم و تفاوت‌پذیری بیشتر اشکال یا صورت‌های اجتماعی، همبستگی بین‌گروهی بیشتر و هویت جمعی نیز عام‌تر می‌شود (همان، ص 125).

برخلاف ساختارگرایان، دیدگاه کنش‌گرایانه یا تعامل‌گرا قائل به نقش تعیین‌کننده عاملیت یا کنشگر اجتماعی است. مطابق این نظریه، این افراد هستند که ساختار را شکل می‌دهند و هم آن‌ها هستند که تغییرات را در ساختار به وجود می‌آورند. در این دیدگاه، هویت را به عنوان پدیده‌ای در حال ایجاد شدن و جدید می‌دانند که در هیچ زمان و مکانی ثابت نخواهد بود و همواره در حال شکل‌گیری و تغییر است. قضیه بنیادین در تعامل‌گرایی نمادین از این قرار است که مردم معانی نمادین را به اشیا، رفتارها، خودشان، و دیگران الصاق می‌کنند و این معانی را طی تعامل، منتقل می‌نمایند و بسط می‌دهند. افراد نه بر مبنای خصوصیات غیرانتزاعی اشیا بلکه بر مبنای معانی‌ای که این اشیا برای آنان دارند، رفتار می‌کنند (همان، ص 132). آن‌ها معتقدند که انسان از ابتدای زندگی اجتماعی دارای یک هسته بنیادین یا یک هویت نسبی اولیه است که در جریان جامعه‌پذیری و کنش متقابل با دیگران، هر روز هویت‌های جدیدی را ایجاد می‌کند. از نظر پیروان این مکتب، هیچ‌گاه هویت کامل نیست و هر روز در حال ایجاد شدن است. واحد تحلیل کنش‌گرایان فرد است و در نظریه آن‌ها به فرد برتری بیشتری نسبت به جامعه داده می‌شود

1. Georg Simmel

(ترنر، 1998، ص 375-382).

براساس دیدگاه مید¹، «خود» [ego] برابندی از مفهوم (I) و (me) است. در تئوری مید، «منِ فاعلی» و «me» «منِ مفعولی» از اهمیت بیشتری برخوردار است. «منِ فاعلی» به جنبه‌های نمادی و خلاق «ما» [می‌پردازد] و «منِ مفعولی» حاصل ارتباطات اجتماعی و شبکه‌ی تعاملات و فرایندهای اجتماعی است. «منِ فاعلی» از نظر مید هویت فردی انسان است، شکل نیافته و در بُعد انگیزشی خود قابل جست‌وجوست و «منِ مفعولی» هویت جمعی است، سازمان یافته و شکل گرفته است که در فرایند اجتماعی شدن پدید می‌آید که براینده تعاریف دیگران از من است. غالب بودن هرکدام از جنبه‌های «منِ فاعلی» و «منِ مفعولی» بستگی به شرایط فرد و زندگی اجتماعی او دارد. از نظر وی، رفتار یک فرد را تنها می‌توان از طریق فهم رفتار کلی گروه اجتماعی‌اش دریافت، زیرا کنش‌های فردی به کنش‌های اجتماعی گسترده‌تری وابسته‌اند. پس خود یک فرد به ساختار و سازمان اجتماعی‌اش وابسته است. وی در بحث‌های خود از چگونگی تکوین «خود» به‌عنوان شخصیت فرد، در چارچوب اجتماعی، از ایفای نقش افراد صحبت می‌کند. به نظر او، خویشتن فرد بدون ارتباط با دیگری تصورناپذیر است که در صحنه روابط متقابل اجتماعی خود را نشان می‌دهد (عبداللهی، 1375، ص 133).

یکی از نخستین نظریه‌هایی که پایه نظریات و تئوری‌های هویت اجتماعی محسوب می‌شود، نظریه خود آینه سان² کولی³ است که مید نیز آن را توسعه داده است. در این نظریه، نقش جامعه در شکل‌گیری هویت افراد، به‌ویژه نوجوانان، بیان شده است. کولی معتقد است که انسان‌ها حرکات و اشارات دیگران را برای دیدن آن‌ها به کار می‌گیرند. به‌زعم او، تصوراتی که افراد از خود دارند به بازتاب آینه شبیه است. افراد در معرض واکنش‌های دیگران نسبت به رفتارشان قرار می‌گیرند. بنابراین، انسان‌ها با خواندن حرکات و اشارات دیگران، خود را به‌مثابه شیئی می‌بینند (اشرفی، 1377، ص 16). کولی معتقد بود که خود در نتیجه درگیر شدن در فرایند اجتماعی حاصل می‌شود و براینده دیالکتیکی من فردی و من اجتماعی است. من فردی و من اجتماعی دو قلوهای توأمان هستند که به قول گورویچ⁴، هم‌فراخوان در وجود هر فردند. خود همان هویت انسان است و زمانی که کودک یا نوع جامعه انسانی بتواند این هویت را کسب کند، به شناخت خود نیز نائل می‌شود. خود زمانی شکل می‌گیرد که کودک میان خود و متعلقاتش نسبت به بیرون تفاوت قائل شود (تنهایی، 1387).

از نظر جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا، جامعه عرصه هم‌نشینی عناصر خرد و کلان می‌باشد که نمود عینی آن

-
1. George Herbert Mead
 2. Looking glass self theory
 3. Charles Horton Cooley
 4. Georges Gurvitch

مشروعیت دادن به تکثرگرایی و قبول وجود هویت‌های جمعی گوناگون است (توسلی، 1398، ص 16). گیدنز¹، به‌عنوان جامعه‌شناسی تلفیق‌گرا، یکی از شناخته‌ترین و جامع‌ترین کوشش‌ها را در راستای تلفیق عاملیت و ساختار انجام داده است و نظریه هویت را با توجه به نظریه ساختاربندی می‌خواهد توضیح دهد. بدین معنا که کنشگر به صورت بازاندیشه‌ای به ارزیابی فعالیت‌های خود در ساخت اجتماعی می‌پردازد و تأثیرگذاری و تغییر شرایط اجتماعی افراد اساساً نتیجه توانایی آن‌ها در بازاندیشی نسبت به رفتار خویش است (ذکایی، 1381، ص 3).

افراد بشر سعی دارند که خود را مطابق عرف و هنجارهای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند تعریف کنند. کنش متقابل از این حیث بر جایگاه فرد در جامعه تأکید دارد. به عبارتی دیگر، آن‌ها به یک نوع هویت شخصی اعتقاد دارند که برخاسته از جامعه است. آنتونی گیدنز هویت شخصی را چیزی در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی فرد، که به او تفویض شده باشد، نمی‌داند، بلکه آن را چیزی می‌داند که به‌طور مداوم و روزمره ایجاد می‌شود و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار می‌گیرد (گیدنز، 1398، ص 1). از این گفته گیدنز برمی‌آید که هویت هر شخصی لزوماً ذاتی آن شخص نیست. هویت نقشی نیست که از طرف جامعه به شخص تفویض شود، بلکه هویت فرایند معنا سازی است که در طی زندگی روزمره و مکانیسم‌های آن ساخته می‌شود. هویت هرگز ثابت نیست، بلکه متطور و متحول یا «دینامیک» است (الطایی، 1382، ص 39). تحولات دنیای جدید و تقسیم کار بین‌المللی، پایان جنگ سرد، گسترش مهاجرت‌ها، و دیگر عوامل باعث توجه به هویت‌های گروهی شد و بررسی هویت‌های گروهی و اجتماعی یکی از نگرانی‌های علوم اجتماعی در دوران اخیر بوده است. مخصوصاً می‌توان به نگرانی پست مدرنیست‌ها در مورد زوال فرهنگی معاصر اشاره کرد.

به نظر گیدنز، هویت افراد بر اساس خودآگاهی و هم‌توسط شرایط و موقعیت‌های اجتماعی در زمان و مکان شکل می‌گیرد. وی معتقد است که عملکردهای اجتماعی، روند بازتابی بودن آن، عقلانیت و خودآگاهی فرد، و بازاندیشی آن هویت فرد را همیشه در فرایند ساخت‌یابی قرار می‌دهد، به‌ویژه در عصر جدید که نهادهای امروزی هم دخالت دارند. به‌زعم وی، هر چیزی در زندگی اجتماعی از آنچه سیستم‌های جهانی دربر می‌گیرند تا آنچه که وضعیت فکری یک فرد محسوب می‌شود، در یک کردار و راه و رسم اجتماعی به‌وجود می‌آید. از این رو، گیدنز معتقد است که هویت فرد در روند ساخت‌یابی و با توجه به موقعیت‌ها، شرایط و احوال و اوضاع اجتماعی، اقتصادی و نیز خودآگاهی شکل می‌گیرد (گیدنز، 1398، ص 81).

کاستلز¹ هویت را مرتبط با متن و زمینه‌های اجتماعی می‌داند که سیاست‌های مربوط به آن را باید در جایگاه تاریخی آن‌ها بررسی کرد. به نظر او، دنیا و زندگی ما به دست جریان‌های متضاد جهانی شدن و هویت شکل می‌گیرد. انقلاب تکنولوژی اطلاعات و بازسازی ساختارهای سرمایه‌داری شکل تازه‌ای از جامعه، یعنی جامعه شبکه‌ای، را پایه گذارده است. وی هویت را فرایند معناسازی براساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود تعریف می‌کند که برای کنشگر جمعی، ممکن است چندین هویت وجود داشته باشد، اما این کثرت برای خودبازنمایی و کنش اجتماعی، سرچشمه تنش و تناقض است. معنا به منزله یکی شدن نمادین کنشگران اجتماعی با مقصود و هدف کنش است. او خصیصه‌های متمایزی را برای جامعه شبکه‌ای و اطلاعاتی کنونی قائل است که منجر به هویت‌های متمایزی نسبت به دوران ماقبل می‌گردد، چراکه با افزایش ارتباط متقابل تحت تأثیر جهانی شدن و از طرف دیگر، تأکید بر هویت‌های محلی (مقاومت)، روند هویت‌گزینی افراد دستخوش تغییر و دگرگونی است و بر حسب تعامل دیالکتیکی محلی و جهانی باز ساخته می‌شوند. کنشگران اجتماعی بر مبنای احساس کاهش مشروعیت نظام سیاسی خود و احساس تبعیض ناعادلانه سیاسی و اقتصادی یا اجتماعی واکنش نشان می‌دهند و هویت یا تشخیص خود را از جماعت‌هایی می‌گیرند که با ویژگی تدافعی و یا برنامه‌دار در صدد ارائه هویت جدید هستند و این امر به دو صورت خاص گرایانه و عام‌گرایانه است (کاستلز، 1380).

نظریه هویت اجتماعی به طور مشخص توسط تاجفل² و همکارانش برای اولین بار طرح شد، اما ریشه‌های این نظریه به نظریه «تعارض واقع‌گرایانه» مظفر شریف³ بازمی‌گردد که براساس آن، تعارض میان گروه‌ها (در صورت تعامل) معمولاً بر سر منافع کمیاب و نحوه توزیع آن‌ها اتفاق می‌افتد. بنابر تعریف شریف، اعضای گروه بنابر اهداف مشترکی که برای خود تعریف می‌کنند، در مقابل اعضای برون‌گروه قرار می‌گیرند. وی بر این باور بود که در شرایط دشوار، افراد جذب گروه‌هایی می‌شوند که دستورالعملی ایدئولوژیک برای جهانی بهتر و دشمنی که برای تحقق آن ایدئولوژی بایستی نابود شوند دارند (نظری و پیرانی، 1396، ص 80). تاجفل هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و آن را متشکل از سه عنصر احساسی، شناختی، و ارزشی می‌داند. از این منظر، هویت اجتماعی عبارت است از برداشت فرد از خود به نسبت شناخت و آگاهی از عضویت در یک گروه به همراه بُعد ارزشی و احساسی مرتبط با آن عضویت (گل محمدی، 1386، ص 233). از این منظر، می‌توان هویت اجتماعی را نوعی خودشناسی فرد در رابطه با دیگران دانست. این فرایند مشخص می‌کند که فرد از لحاظ روان‌شناسی و اجتماعی کیست

1. Manuel Castells
2. Henri Tajfel
3. Muzafer Sherif

و چه جایگاهی دارد (تاجیک، 1384، ص 52).

به نظر تاجفل، اجتماع از افرادی تشکیل شده است که با هم بر اساس پایگاه و قدرتشان رابطه دارند و ساختار این ارتباط برای شکل‌بندی هویت دارای اهمیت است. وی فرایندی را که خودشان درون‌گروه را از برون‌گروه جدا می‌کنند طبقه‌بندی اجتماعی می‌نامد و باور دارد هویت اجتماعی در یکی از همین فرایندهای درونی کردنِ مقوله‌بندی‌های اجتماعی پدید می‌آید (ایمان و کیزقان، 1382، ص 82). تاجفل و همکارانش استنباط می‌کنند، طبقه‌بندی اجتماعی سبب طرفداری گروهی و ارزیابی مثبت از درون‌گروه می‌شود و در نتیجه، نوعی سوگیری، مثلاً، در تقسیم منافع نسبت به گروه خواهد داشت. این نظریه بر این واقعیت تأکید می‌کند که طبقه‌بندی فرایندی پویا و وابسته به متن است که در روابط مقایسه‌ای با متنی معین تعیین می‌شود. در طبقه‌بندی، همیشه تفاوت بین گروهی بیشتر از تفاوت درون‌گروهی است (جوادی یگانه و عزیزی، 1387، ص 196). طبقه‌بندی رقابت اجتماعی میان‌گروهی را ایجاد می‌کند. با تداوم نگاه مثبت افراد به گروه خودی در مقایسه با گروه غیر خودی، سوگیری‌های ادراکی و الگوهای رفتاری تبعیض‌آمیز و در نتیجه، تعارض پدید می‌آید (کاتم و دیگران، 1386، ص 232 و 233).

از دیگر متفکرانی که در پارادایم تعریف اجتماعی و تحت تأثیر اندیشه‌های جورج هربرت مید به بررسی مفهوم هویت پرداخته است ریچارد جنکینز را می‌توان نام برد. به باور وی، هویت اجتماعی خصلت یا خصیصه همه انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی اجتماعی است و از این لحاظ، سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است و می‌توان بر این امر صحنه گذاشت که هویت برساخته می‌شود. از نظر جنکینز، هویت اجتماعی یک بازی است که در آن «رودررو بازی می‌شود». هویت اجتماعی درک ما از این مطلب است که چه کسی هستیم و دیگران کیستند و از آن طرف، درک دیگران از خودشان و افراد دیگر چیست. از این رو، هویت اجتماعی نیز همانند معنا ذاتی نیست و محصول توافق و عدم توافق است و می‌توان در باب آن نیز به چون و چرا پرداخت (جنکینز، 1381، ص 7 و 8).

آنچه یک گروه انسانی را هویت می‌بخشد شباهتی است که باعث تفاوت آن‌ها از گروه‌های دیگر می‌شود. شباهت و تفاوت معناهایی هستند که افراد آن‌ها را می‌سازند. فرهنگ جوامع بشری فرایند تفاوت و شباهت را عینیت می‌بخشد. ابزارهای فرهنگی هویت‌ساز باعث شکل‌گیری مقوله‌های هویتی در بین جوامع بشری می‌شوند. زبان، مذهب، پوشاک، علایق زیباشناختی، تفریحات و سرگرمی، ورزش، تغذیه، و ... مواردی فرهنگی هستند که برای زندگی هر گروهی ایجاد معنا می‌کنند و باعث شباهت درون‌گروهی و تفاوت از برون‌گروه می‌شود. بر این اساس، یک گروه و یا حتی یک فرد می‌تواند در موقعیت‌های گوناگون هویت‌های متعددی برای خود بسازد و خود را بدان‌ها متعلق بدانند. «اصولاً زندگی اجتماعی بدون وجود راهی برای دانستن این‌که دیگران کیستند و بدون نوعی درک از این‌که خود ما کیستیم غیرقابل تصور است».

جنکینز در پرورش نظریهٔ هویت اجتماعی اش تحت تأثیر اندیشه‌های کسانی چون هربرت مید، اروینگ گافمن¹، و فردریک بارث مردم‌شناس است. جنکینز شکل‌گیری نظریهٔ خویش را به این صورت خلاصه می‌کند: «اگر هویت شرط ضروری برای حیات اجتماعی است، برعکس آن نیز صادق است. هویت فردی که در خویشتنی تجسم یافته جدا از سپهر اجتماعی دیگران معنادار نیست. هویت فردی بر تفاوت و هویت جمعی بر شباهت تأکید دارد. اما هویت فردی و خویشتنی به‌طور کامل در اجتماع ساخته می‌شوند؛ یعنی در فرایندهای اجتماعی شدن اولیه و متعاقب و در فرایندهای جاری تعامل اجتماعی که در چارچوب آن‌ها، افراد در طول عمرشان، خود و دیگران را تعریف و بازتعریف می‌کنند. خاستگاه این دیدگاه، پراگماتیسم آمریکایی است که از نظریات اثرگذار چارلز هورتون کولی و مید بهره برده است. از کار آنان برداشتی از «خود» به‌عنوان ترکیبی جاری و در عمل هم‌زمان، از تعریف خود (درونی) و تعاریف خود که دیگران عرضه کنند (برونی) حاصل می‌شود. به این ترتیب، برای آن الگوی بنیادی که کل استدلال مرا آشکار می‌سازد، الگویی به‌دست داده می‌شود؛ یعنی دیالکتیک درونی — برونی‌شناسایی به‌عنوان فرایندی که به‌واسطهٔ آن همهٔ هویت‌ها، اعم از فردی و جمعی، ترکیب می‌یابند.» (همان، ص 35)

1-2-2. سطوح هویت

مفهوم هویت را می‌توان به دو دستهٔ فردی و جمعی تقسیم‌بندی نمود. تفاوت عمده‌ای که این دو دارند در این است که اولی بر تفاوت و تمایز² و دومی بر همانندی و ادغام³ تأکید دارد. به سخن دیگر، هویت فردی⁴ یکتا و مختص هر شخص است و به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها گفته می‌شود که فرد با منتسب نمودن آن‌ها به خود، خود را از دیگران متمایز کرده و به وسیلهٔ آن یک حس تداوم و استقلال شخصی پیدا می‌کند (احمدی، 1386، ص 86). ولی هویت جمعی⁵ از طریق همانندسازی با اعضای گروه تحقق می‌یابد و دربرگیرندهٔ آن بخش از زندگی اجتماعی است که فرد با ضمیر «ما» خود را متعلق به آن می‌داند و دربرابر آن متعهد می‌شود (مانند ما ایرانیان، ما شرقی‌ها، و...). انسان‌ها نیز به تعداد نقش‌ها و عضویت در «ما»های مختلف حائز هویت اجتماعی متفاوت هستند (رزازی‌فر، 1379، ص 102). بنابراین، هویت اجتماعی به مجموعهٔ وابستگی‌های یک نفر به نظام اجتماعی⁶ همچون طبقهٔ جنسی، سنی، اجتماعی، قوم، ملت، و غیره مربوط می‌شود (گامپرز، 1982، ص 97). با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت منابع و ابزارهای هویت اجتماعی علاقه به فرهنگ مشترک، سرزمین مشترک، زبان مشترک، و تاریخ مشترک است و منابع و

1. Erving Goffman
2. Differentiation
3. Integration
4. Individual identity
5. Collective identity
6. Social system

ابزارهای هویت فردی نیز خودانگارهٔ منسجم و عزت نفس است. البته نباید این نکته را فراموش کنیم که هویت، چه فردی باشد و چه جمعی، مفهومی اجتماعی است، زیرا ویژگی‌های فردی‌ای مانند نام‌گذاری یک بچه نیز براساس یک پیشینهٔ تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد و از آن‌جا که می‌خواهیم بحث هویت را روی رده‌ها و گروه‌های اجتماعی بررسی کنیم، پسوند اجتماعی را نیز به این مفهوم افزوده‌ایم.

هویت جمعی شناسهٔ آن حوزه و قلمرویی از حیات اجتماعی است که فرد با ضمیر ما خود را متعلق و منتسب بدان می‌داند و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف می‌کند، مانند ما عبداللهی‌ها، ما لرها، ما ایلامی‌ها، ما ایرانیان، ما مسلمانان، ما شرقی‌ها، ما انسان‌ها، و ... این‌که من در وهلهٔ اول خودم را با کدام یک از این هویت‌ها معرفی کنم و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف کنم هویت جمعی غالب مرا نشان می‌دهد. این هویت‌های جمعی را می‌توان در سطحی ترتیبی از کوچک و خاص به بزرگ و عام، مانند از هم‌فامیلی یا هم‌طایفه یا هم‌محله، هم‌روستا، هم‌قوم، هم‌زبان، هم‌شهری، هم‌مذهب، هم‌وطن، و هر نوع دیگر، دسته‌بندی کرد. این افراد هویت جمعی را در فرایند اجتماعی شدن و زندگی در جامعه کسب می‌کنند و نوع آن و مختصات آن به ویژگی‌های جامعه و خود فرد و کم‌وکیف روابط متقابل میان فرد و جامعه بستگی دارد (عبداللهی، 1377، ص 63). در پژوهش حاضر، مطالعهٔ سطوح هویتی مختلف مدنظر است. پایین‌ترین سطح هویت تحت عنوان هویت قومی شناخته می‌شود. در سطح بعدی دین و مذهب به‌عنوان مؤلفه‌ای دیگر مدنظر قرار می‌گیرد که در این سطح، هویت دینی / مذهبی تعریف مفهومی می‌شود. سطح بالاتر از این دو هویت ملی است که با توجه به جامعهٔ مورد مطالعهٔ ما (ایران) این سطح یک سطح فراگیر است و همهٔ اقوام و مذاهب مورد مطالعه را شامل می‌شود. برای بررسی مفهومی این سطوح هرکدام از این سطوح به صورت مبسوط و اکاوی خواهند شد.

1-2-2-1. هویت قومی

هویت قومی یکی از انواع هویت جمعی است که به مجموعهٔ مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی اطلاق می‌شود که یک قوم را از قوم‌های دیگر متمایز می‌کند و بین اعضای قوم یک احساس تعلق به یکدیگر ایجاد و آن‌ها را منسجم می‌کند. هویت قومی یکی از مهم‌ترین انواع هویت است که به‌خصوص در کشورهایی که از تنوع قومی و فرهنگی برخوردارند، اهمیت ویژه‌ای دارد. این نوع از هویت بخشی از هویت اجتماعی افراد است که در کنار هویت‌های دیگر، مانند هویت محلی، منطقه‌ای، نژادی، فرهنگی، و غیره قرار می‌گیرد. هویت قومی با مفاهیم هم‌خانواده‌اش همچون «گروه قومی» و «قومیت» درهم تنیده شده است، به طوری که بدون تعریف و شناسایی آن‌ها درک هویت قومی نیز سخت می‌شود.

قومیت واژه‌ای است که به‌طور فزاینده از دههٔ 1960 میلادی تاکنون برای تفاوت‌های انسانی در حیطهٔ

فرهنگ، سنت، زبان، الگوهای اجتماعی، و تبار به کار برده می‌شود. واژه قوم¹ از واژه یونانی Ethnos به معنی ملت آمده است. در انگلیسی، کاربرد اولیه واژه Ethnic به تفاوت‌های فرهنگی ملت‌های مشترک برمی‌گردد. قومیت ارتباط اجتماعی ویژه‌ای بین عامل‌هایی است که خودشان را به لحاظ فرهنگی از اعضای گروه‌های دیگر که با آن‌ها حداقلی از کنش متقابل منظم را دارند متفاوت می‌بینند. همچنین قومیت می‌تواند به عنوان هویت اجتماعی (ناشی از یک تمایز و تفاوت با دیگران) به وسیله خویشاوندی‌های افسانه‌ای یا استعاری تعریف شده باشد. گروه‌های قومی تمایل دارند که اسطوره‌هایی از سرچشمه مشترک داشته باشند (حاجیان و همکاران، 1394، ص 2 و 3).

برخی معتقدند هویت قومی دلالت بر همگانی و یکسانی دسته‌ای از افراد دارد که دارای منشأ، سرنوشت، تجربه‌های تاریخی، و احساس مشترک و در برخی موارد، اقامت جغرافیایی مشترک هستند. برخی نیز آن را مفهومی می‌دانند که می‌تواند از عوامل نژادی، زادگاه، نمادی، و فرهنگی متأثر باشد (مایکل و استیو، به نقل از مسعودنیا و همکاران، 1393، ص 144).

در تعریف هویت قومی، اتفاق نظر چندانی وجود ندارد و هر متفکر و اندیشمندی با برجسته کردن یکی از ویژگی‌های هویتی به تعریف آن مبادرت کرده است. آنچه از بررسی این تفاوت‌ها به دست می‌آید، این است که مسئله محوری در تعریف هویت قومی را مؤلفه‌ها و عناصر هویت قومی تشکیل می‌دهد. بنابراین، هویت قومی را بر بنیاد شناسه‌های فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم، و پیشینه تاریخی تعریف می‌کنند که با آن، افراد با تمام یا برخی جنبه‌های هویتی یک گروه پیوند می‌یابند (گل محمدی، 1381، ص 159). البته خود این مؤلفه‌ها و عناصر نیز متنوع اند و نقش آن‌ها در هویت‌دهی به اقوام متفاوت است. در علوم اجتماعی معاصر، عموماً یک گروه قومیتی به صورت بیان مجموعه‌ای از تنوع‌ها و ویژگی‌های برآمده از دین، فرقه، کاست، منطقه، زبان، تبار، نژاد، فرهنگ، و ... تعریف می‌شود که گاه یک قومیت به تنهایی فقط یکی از این عناصر را دربر می‌گیرد و با آن منطبق است و گاهی نیز شامل ترکیبی از آن‌هاست.

2-2-1. هویت دینی

در مفهوم‌سازی هویت اجتماعی، عنصر عمده و مشترک در مورد پایه تشکیل یک هویت جمعی را «احساس تعلق» در نظر می‌آورند و هویت دینی به عنوان سطحی از سطوح مختلف هویتی را می‌توان احساس تعلق به دین مورد قبول اجتماع عام در نظر گرفت. الیاده² تعاریف از دین را آن قدر متعدد و متنوع می‌داند که حتی در اختیار نهادن فهرستی از آن‌ها غیرممکن است. اگر تعاریف موجود از دین و نقص و

1. Ethnic

2. Mircea Eliade

ابهام‌هایی که درباره آن‌ها صورت گرفته است را استقرا کنیم، درمی‌یابیم که تعریف دین بسیار دشوار است، چون دین پدیده‌ای پیچیده و برخوردار از ابعاد متنوع است و به هر حال، تلقی‌های رایج در مورد دین گاه به نحو پسین و بر مبنای ملاحظات و اطلاعات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و امثال آن پدید آمده است و این تلقی‌ها بسیار متنوع‌اند (تامسون، 1381، ص 30) که در این تحقیق، نه بررسی تمام این تنوعات فکری بلکه گذاری از آن‌ها آمده است که نشان دهد این مشخصه اجتماعی در شکل‌گیری هویت جمعی و تداوم آن نقش‌آفرینی می‌کند.

بر خورنداری از دین و تعالیم مذهبی مشترک، پای‌بندی و وفاداری به آن، اعتقاد، و تمایل به مناسک و آیین‌های مذهبی فراگیر در فرایند شکل‌دهی هویت ملی بسیار مؤثر است. مذهب علاوه بر این که از لحاظ کارکردی، عامل مهمی در روابط اجتماعی به حساب می‌آید، موجب دلگرمی، سرزندگی، نشاط، و اشتیاق عمومی است. ضمن آن که در بسیاری مواقع، مذهب در مفهوم جامعه‌شناختی با تأکید بر بُعد عینی و خارجی آن، با سایر مضامین ملی از جمله دولت، تاریخ، و میراث فرهنگی در آمیخته است (حاجیانی، 1379، ص 203). گرچه مذهب در پاره‌ای از بخش‌های جهان اهمیت خود را به منزله عامل مهم همبستگی از دست داده، اما از آن جاکه به تنهایی در ایجاد فرهنگ، آداب و رسوم، و سنن بسیاری از کشورها تأثیر شگرف دارد، هنوز عامل مهم ملیت محسوب می‌شود (عالم، 1383، ص 155) و هرچه به امروز نزدیک‌تر می‌شویم، خصوصاً از دوره مدرنیته به بعد، این عاملیت دین کم‌رنگ‌تر می‌شود، ولی تحقیقات مختلف حاکی از آن است که هنوز دین در هویت‌آفرینی جمعی حضوری فعال دارد.

همان‌گونه که جامعه‌شناسان دین تصریح کرده‌اند، دین به عنوان یک نظام فرهنگی (باورها، ارزش‌ها، هنجارها، و مناسک) همواره یک «ما»ی جمعی را حول خود به وجود می‌آورد که اجتماعی غیر قلمرویی یا غیر سرزمینی است و در اسلام به آن «امت» می‌گویند (طالبان، 1388، ص 26). بدین صورت، هویت دینی عبارت است از: تعریف فرد از میزان مذهبی بودن خودش (خودارزیابی مذهبی) همراه با احساس تعلق به اجتماع دینی و «ما»ی مسلمانان و احساس تعهد به اجتماع دینی (سفیری و همکاران، 1393، ص 166). بر همین اساس، هویت دینی در سه بُعد قابل بررسی می‌شود: 1. خودارزیابی مذهبی؛ 2. تعلق به اجتماع دینی؛ 3. تعهد به اجتماع دینی. مذهبی بودن حداقل تا اندازه‌ای ممکن است با ارزش‌های عقلی و احساسی، که عضویت گروه مذهبی مشخص می‌کند، توضیح داده شود. بدین معنا، تلقی فرد از مذهبی بودن خود به عنوان یک صفت اصلی در سنجش هویت دینی مطرح هست (حاجیانی، 1388، ص 453). تعلق به گروه، در واقع، همان ارزش و اهمیت احساسی هویت اجتماعی است که از کلیدواژه‌های تعریف هویت اجتماعی تاجفل محسوب می‌گردد. این همدلی یا احساس تعلق مشترک خمیرمایه اصلی احساس

«ما» محسوب می‌گردد (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). این احساس تعلق گروه مؤمنان را به‌عنوان «ما» با «درون‌گروه» از «دیگران» (غیر مؤمنان به آن دین خاص) به‌عنوان برون‌گروه متمایز می‌کند. بدین‌سان تعلق به اجتماع دینی به‌وجود آورنده نوعی احساس هم‌ذات‌پنداری میان فرد و اجتماع دینی است که بر مبنای آن، هرچه تعلق فرد به اجتماع دینی قوی‌تر باشد، توهین و تحقیر به هم‌دینان (مثلاً مسلمانان یا شیعیان) را توهین به خویش تلقی می‌کند و در برابر آن واکنش نشان می‌دهد (البته در درجات مختلف) (طالبان، ۱۳۸۸، ص ۲۴-۳۰). تعهد اصولاً از نظر مفهومی متضمن نوعی ضرورت است، ضرورت برای کسی در انجام چیزی (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۷۰). تعهد به یک هویت را می‌توان به‌وسیله هزینه‌های گردآوری‌شده پیرامون آن روابطی که به یک هویت وابسته‌اند، اندازه‌گیری کرد. «تعهد به اجتماع دینی» به معنای آن است که چون فرد در برابر سرنوشت هم‌دینان خویش و گروه دینی‌اش و همچنین آینده اجتماع دینی‌اش احساس مسئولیت دارد، در نتیجه، حاضر به پرداخت هزینه‌های مادی و معنوی برای حمایت و پشتیبانی از گروه دینی‌اش است (طالبان، ۱۳۸۸، ص ۲۵) و این امری است که انسجام، توافق، و تمایزی که هویت بدان اشاره دارد را نشان می‌دهد و بدین عبارت است که نقش دین در مباحث هویت جمعی جوامع و گروه‌های اجتماعی برجسته‌تر می‌نماید.

نکته مهم در شناخت هویت دینی مسئله استمرار است. بسیاری از هویت‌هایی که در دوره کودکی پرورانده می‌شوند، در طول عمر، تا حد زیادی ثابت می‌مانند، اما در مورد هویت دینی، «تغییر در هویت» عمدتاً در دوران نوجوانی روی می‌دهد (دوان و همکاران، به نقل از سفیری و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹).

3-2-2-1. هویت ملی

ملت^۱ از مفاهیم اساسی برای فهم هویت ملی^۲ است، با وجود تعاریف متعدد از ملت، تعریف آنتونی اسمیت^۳ از آن بسیار جامع است. از نظر وی، ملت یک جمعیت انسانی با سرزمین، تاریخ، اسطوره‌ها، خاطرات، فرهنگ عمومی، اقتصاد، حقوق، و وظایف قانونی مشترکی اند^۴ (Karimli, 2000, p. 175). هویت ملی عالی‌ترین سطح هویتی جمعی محسوب می‌شود و امروزه به دلیل وجود دولت — ملت‌ها، به لحاظ سلسله‌مراتبی برتر از سایر سطوح هویتی قرار دارد. هویت ملی از تعلق خود به یک سرزمین و دولت ملی یا به عبارتی، به کشور خاصی سرچشمه می‌گیرد، به طوری که نسبت به موجودیت کل آن آگاهی

1. Nation
2. National identity
3. Anthony Smith

4. برای مطالعه بیشتر:

Eric Hobsbawm (2012), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, p. 137; A. Smit (2013), *Theories of Nationalism*, London: Gellner, A (2006), *Nation and Nationalism*, Oxford

و به آن احساس وفاداری دارد (عباسی قادی و خلیلی، 1390، ص 50). در تعریفی دیگر، هویت ملی به معنای احساس وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی و در میان مرزهای تعریف شده سیاسی است. براساس این تعریف، میزان تعلق و وفاداری افراد درون یک اجتماع ملی را به هر یک از عناصر نمادهای ملی، سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات، مردم و دولت، شدت احساس هویت ملی افراد آن اجتماع ملی مشخص می‌سازد (یوسفی، 1380، ص 18). برخی اندیشمندان هویت ملی را به معنای عبور از هویت‌های سنتی، همچون مذهب، قوم، و قبیله، به هویت‌های فراگیرتر می‌دانند (رجایی، 1382، ص 12). بر این اساس، هویت ملی هویتی است که افراد به جای این که خود را براساس تعلقات قومی — قبیله‌ای شناسایی کنند، بر مبنای تعلق به ملتی خاص با جغرافیا و نظام حکومتی معین شناسایی می‌کنند. هویت ملی باید چنان فراگیر باشد که تعارضی بین هویت اولیه (فردی - قومی) و هویت فراگیر (ملی) ایجاد نکند. براساس این تعریف، ویژگی‌های هویت ملی را می‌توان داشتن ملتی خاص، جغرافیای سرزمینی، و نظام حکومتی معین خلاصه کرد (بنی‌هاشمی، 1383، ص 15). عماد افروغ هویت ملی را متشکل از چهار سطح می‌داند که عبارت‌اند از: سطح جهان‌بینی و ایدئولوژیک، سطح ارزش‌ها، سطح هنجارها، و سطح نمادها. وی سطح جهان‌بینی و ایدئولوژیک را مهم‌ترین بُعد هویت ملی می‌داند. وی از دیدگاه فرهنگی به هویت ملی نگاه می‌کند و عامل اصلی هویت‌سازی ملی را عامل فرهنگی می‌داند. وی از دیدگاه‌هایی که مؤلفه اساسی هویت ملی را نژاد، خون، و تبار می‌داند به شدت انتقاد می‌کند (افروغ، 1380، ص 17). به طور کلی و در یک تعریف نهایی، هویت ملی را می‌توان یک حس بالنده میان مردمی دانست که به طور طبیعی به یکدیگر تعلق دارند و از منافع مشترک، تاریخ مشترک، و سرنوشت مشترک برخوردارند. هویت ملی مفهومی دوجبهی است که هم‌زمان بر تشابه و تمایز دلالت دارد، بدین صورت که از یک سو، با تأکید بر مشترکات و ملاک‌های پیونددهنده، «ما» را پیرامون محوری واحد متحد و متعهد می‌کند و از سوی دیگر، این «ما» را در وجود تشابهات داخلی و تمایزاتش با دیگری شناسایی می‌کند (صنیع‌اجلال، 1384، ص 10).

3-1. هویت و قومیت

1-3-1. هویت قومی در جهان

در ادبیات موجود، برخی شکل‌گیری هویت‌های قومی و افزایش تعلق خاطر به خرده‌فرهنگ‌های مادون هویت ملی در جریان جهانی شدن را با تضعیف پیوند سرزمینی و فرهنگ غالب مترادف می‌دانند و همگرایی و انسجام ملی را در معرض خطر توصیف می‌نمایند و آن را از عوامل تهدیدکننده امنیت ملی محسوب می‌کنند. در مقابل، این ایده وجود دارد که تنوع قومی — زبانی در یک جامعه نشان‌دهنده روحیه

مدارای شهروندانی است که در کنار یکدیگر در صلح زندگی می‌کنند. در فرهنگ جامعه‌شناختی، هویت به معنای پنداشت نسبتاً پایدار فرد از کیسیتی و چیستی خود در رابطه با افراد و گروه‌های دیگر شکل می‌گیرد که از طریق تعاملات اجتماعی و در فرایند اجتماعی شدن، تکوین می‌یابد (Johnson, 1977) و این در طول تاریخ بشر، تنوعات زیادی از گروه‌های اجتماعی را در بین جوامع انسانی مختلف رقم زده است و امروزه شاهد اقوام، ملل، و سطوح متکثر خردتر و کلان‌تر از آن‌ها در جهان هستیم.

هویت قومی یکی از انواع هویت جمعی است که به ویژگی‌های فرهنگی‌ای اطلاق می‌شود که یک قوم را از اقوام دیگر متمایز می‌کند و بین اعضای یک قوم نوعی احساس تعلق به یکدیگر ایجاد می‌نماید و آن‌ها را منسجم می‌کند. هویت قومی در سطحی پایین‌تر از هویت ملی یا جامعه‌ای قرار دارد. اصولاً واژگانی همچون قومیت و گروه قومی ریشه‌های جدیدی دارند و تا قبل از قرن بیستم میلادی به ندرت در پژوهش‌های جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان دیده می‌شد.

در گفتمان مردم‌عادی، درست همانند گفتمان رایج در بین برخی پژوهشگران فعال در این حوزه، از اصطلاحاتی نظیر «قومیت»¹، «نژاد»، «ملیت»²، «گروه قومی»، یا هویت منطقه‌ای و عمدتاً قاره‌ای به جای یکدیگر استفاده می‌شود. از این رو، در جامعه انگلیس، از برچسب‌هایی مانند «آسیایی» بیشتر برای اشاره به تجمعی قومی استفاده می‌شود که اصالت آن به منطقه جغرافیایی خاصی در شبه‌قاره هندوستان (پنجاب، سند، پشتونستان، و بلوچستان) بازمی‌گردد. اصطلاح مزبور همچنین می‌تواند تو صیفی «نژادی» فردی باشد که پوستی سبزه، چشمانی قهوه‌ای یا موی سیاه و صاف دارد. همچنین در عین حال، این برچسب می‌تواند برای اشاره به ملیت‌هایی مانند پاکستانی یا بنگلادشی استفاده شود، ولی در بیشتر مواقع، نشان‌دهنده علامت مذهبی خاصی است و معمولاً برای علامت‌گذاری مسلمانان به کار می‌رود. سرانجام این که این نام نشان‌دهنده مکان خاصی غیر از اروپا است. به همین شکل، برای مردم ایرلند شمالی نیز گاهی برچسب گروه‌های مذهبی خاص (کاتولیک یا پروتستان)، گاه برچسب ملیت آن‌ها که نشان‌دهنده وفاداری آن‌ها به ملت – دولت خاص و نوع گذرنامه ایشان (ایرلندی یا انگلیسی) است، گاه برچسب ریشه جغرافیایی آن‌ها (اول‌ستری‌ها یا ایرلندی‌های شمالی) استفاده می‌شود و گاهی نیز بر اساس اصطلاحات قومی – سیاسی مانند جمهوری خواه، سلطنت طلب، اتحاد طلب، و ملی‌گرا دسته‌بندی می‌شوند.

واژه قوم یا اتنیک از واژه یونانی اتنوس و اتنیکوس ریشه گرفته که به معنای کافرکیش و بی‌دین است. در زبان یونانی، واژه یادشده مضمونی منفی و مطرود داشته است. این واژه، از قرن هجدهم به این سو، مضمون منفی خود را از دست داده و به واژه‌ای خنثی بدل و هم‌معنا با مفهوم نژاد به کار گرفته شده است.

-
1. Ethnicity
 2. Nationality

حتی در ایالات متحده و در آستانه جنگ جهانی، یهودیان و ایتالیایی‌ها و سایر اقلیت‌های دیگر، در مقابل اکثریت مردم انگلیسی‌تبار، یک قوم خوانده می‌شدند و از آن، مقصودی احترام‌آمیز داشتند. واژه قوم معنای ثابتی ندارد و همراه با تحولات دگرگون شده است. در یکی از چاپ‌های فرهنگ انگلیسی آکسفورد که در اواخر قرون گذشته تدوین شده، برای واژه قوم، معنای کفر یا موهومات کفرآمیز آورده شده است. این معنا به تدریج جای خود را به معنای مردم‌شناختی و جامعه‌شناسی داد. در فرهنگ بین‌المللی زبان انگلیسی وبستر، دو معنا برای واژه قوم ارائه شده است: نخست قوم به معنای غیرمسیحیان و غیرکلیمیان است، مانند کفار و بت‌پرستانی که مخالف یهودیت و مسیحیت‌اند. سپس این واژه ناظر به ویژگی‌های جسمی و ذهنی نژادی‌ها یا مربوط به تمیز دادن گروه‌های نژادی بر اساس رسوم و ویژگی مشترک دانسته شده است. به این ترتیب، معنای واژه قوم از امری مذهبی برای مشخص کردن کفار یا افراد غیرهم‌کیش به معنای اجتماعی تحول یافت و اموری چون رسوم یا ویژگی‌های نژادی مبنای تعریف آن شد. در اواسط قرن بیستم، با اضافه شدن معیارهای فرهنگی در تعریف قومیت، تحول دیگری در معنای واژه قوم روی داد و آن را بیشتر به مفهومی اجتماعی نزدیک کرد. به گفته لویس شنایدر، کاربرد مفهوم فرهنگی واژه قوم آن‌چنان زیاد است که تدوین‌کنندگان سومین فرهنگ بین‌المللی وبستر دو تعریف جدید به تعریف قومیت افزودند: 1. قوم ریشه‌گرفته از علایق نژادی، زبانی، و فرهنگی گروه خاص نظیر سیاهان، ایرلندی‌ها، ایتالیایی‌ها، آلمانی‌ها، لهستانی‌ها، و سایر گروه‌ها؛ 2. قوم ریشه‌گرفته از فرهنگ اولیه بیگانه. نقطه مشترک همه تعاریف آن است که واژه یادشده ناظر به گروهی اقلیت در مقابل اکثریت است (احمدی، 1397، ص 30 و 31).

به این ترتیب، می‌توان سیر تحول واژه قوم را در مسیر کلی‌اش ترسیم کرد. معنای این واژه از قرون ابتدایی بر مضمون مذهبی و مشخص کردن افراد غیرهم‌کیش دلالت داشت و در قرون جدید به معنایی اجتماعی تغییر یافت. در مسیر دوم، واژه قوم از مفهوم نژاد جدا شد و به مفهومی برای مشخص کردن تمایزات فرهنگی به کار رفت. در این تحول، تمایزات نژادی بر اساس خصوصیات جسمی و خونی به تمایزات فرهنگی بر اساس رسوم، عقاید، و در عبارتی کلی، هویت اجتماعی و فرهنگی دگرگون شد. از رهگذر این تغییرات، قومیت کاربرد گسترده‌ای یافت و برای نامیدن گروه‌های متمایز فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی استفاده شد.

ناسیونالیسم به‌عنوان ایدئولوژی ملت ساز ابزار مؤثری در فرایند ملت‌سازی تلقی می‌شود، چنان‌که این مفهوم به‌عنوان یک ایدئولوژی در نقش محرک ملت‌ها در قرن بیستم سبب ایجاد دولت-ملت‌های ملی در سطح جهان شد، ولی علاوه بر آن، به‌عنوان یک احساس تعلق، نوعی وفاداری و اطاعت مدنی غیرمتمرکز می‌توانست تبلور سیاسی نداشته باشد. اما تبلور سیاسی ناسیونالیسم، که از نظر برتون (1384، ص 248 و 249) در بسیاری موارد توانست تبلور دولتی نیز بیابد و پروژه ملی را اغلب در

همراهی با یک ایدئولوژی دیگر به اجرا درآورد، در دو شاخهٔ بزرگ قابل طبقه‌بندی است: نخست ملی‌گرایی اروپایی، و سپس ملی‌گرایی ضدامپریالیستی و ضداستعماری. نخستین شکل هم‌زمان با ظهور دولت‌های ملی اروپایی در قرن نوزدهم میلادی به وقوع پیوست. پس از جنگ جهانی دوم، ملی‌گرایی به دلیل پیشینهٔ بسیار منفی آن تضعیف شد و تا مدت‌ها از حضور در عرصهٔ سیاسی محروم بود، ولی همراه با بحران اقتصادی و آشوب علیه کارگران و مهاجران مسلمان ساکن اروپا در سال‌های دههٔ هفتاد قرن بیستم میلادی دوباره آغاز شد و هنوز نیز ادامه دارد.

دومین شاخهٔ ملی‌گرایی در مستعمرات سابق کشورهای اروپایی و اغلب به صورت واکنشی در مورد اعمال خشن و تحقیرآمیز اروپاییان نسبت به بومیان آغاز شد.

آنتونی دی. اسمیت، که خود از بنیان‌گذاران دیدگاه نمادپردازی قومی است، قوم را چنین تعریف کرده است: «قوم عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانهٔ اجدادی مشترک، خاطرات و عناصر فرهنگی مشترک، پیوند با یک سرزمین تاریخی یا وطن و با میزانی از حس منافع و مسئولیت» (اسمیت، 1377، ص 186). قوم موجودی است جمعی که از همبستگی اراده‌ای کمابیش روشن، قابلیت سازمان‌یافتگی، دفاع از خویش، و تداوم یافتن برخوردار است (برتون، 1396، ص 101). فردریک بارث دربارهٔ قوم چنین می‌گوید: «واژهٔ گروه قومی در ادبیات انسان‌شناسی معمولاً به جمعیتی اطلاق می‌شود که دارای خودمختاری زیادی در بازتولید زیستی خود باشد، ارزش‌های فرهنگی بنیادین مشترکی داشته باشد که درون اشکال فرهنگی به وحدت آشکاری گرد هم آمده باشند و یک میدان ارتباطی و کنش متقابل بسازند، دارای یک احساس تعلق به یک واقعیت بیرونی باشند که آن‌ها را از دیگران تفکیک کند.» بنابراین، مهم‌ترین خصوصیات یک قوم را می‌توان در موارد زیر دانست: نیاکان مشترک واقعی یا باور به نیاکانی اسطوره‌ای، نام مشترک، سرزمین مشترک، زبان مشترک، فضاها، مشترک زیستی، رسوم و آداب مشترک، ارزش‌های مشترک، احساس تعلق به یک گروه واحد (همان، ص 235).

وارمز و ناند¹ گروه‌های قومی را دسته‌هایی از مردم می‌دانند که خودشان را از گروه‌های دیگر جامعه یا از جامعه‌ای بزرگ‌تر به‌عنوان یک کل متمایز می‌کنند. یک گروه قومی میان خود و گروه‌های دیگر در جامعه به ترسیم مرزهای قومی می‌پردازند که چنین مرزبندی‌هایی هم سبب تقویت همبستگی درون‌گروه‌ها و هم عامل جدایی‌شان از گروه‌های دیگر می‌شوند. این مرزها باید مبتنی بر یک زبان، میراث نژادی، یا مذهب مشترک، مناسک، ارزش‌های مشترک، یا یک وطن مشترک باشند. بنابراین، هویت قومی تجربه‌ای ذهنی فردی است که شخص را به یک گروه قومی خاص وابسته می‌کند (وارمز، 1998، ص 205) و احساس می‌کند فرهنگی که وی در آن متولد شده است مرکز و کانون فرهنگ جهان است.

2-3-1. هویت قومی در خاورمیانه

مسائلی که در باره قومیت و قبیله‌گرایی مطرح شد در آثار نظری معتبر و مطالعات موردی مربوط به خاورمیانه منعکس است. این مسائل عبارت‌اند از: عدم ارائه تعریف از قومیت، گروه قومی، ملت یا ناسیونالیسم قومی، کمبود کار نظری در تبیین پدیده ناسیونالیسم قومی در غرب، گرایش آثار نظری به کاربرد غیرانتقادی نظریه‌های مربوط به تبیین قومیت یا ناسیونالیسم قومی که تفاوت‌های ساختاری، اجتماعی - سیاسی و تاریخی موجود میان دو سیستم را نادیده می‌گیرد.

برخی پژوهشگران خاورمیانه‌شناس مفاهیم قومیت و اصطلاحات وابسته به آن را جهان‌شمول و مسلم تلقی می‌کنند و آن‌ها را برای تحلیل پراکندگی‌های زبانی و مذهبی موجود در منطقه به کار می‌برند. چنین نگرشی که در واقع، میراث سنت رفتارگرایی در علوم اجتماعی و مقایسه‌های فراملی غیرتاریخی است، این نظریه‌پردازان و پژوهشگران را متقاعد می‌سازد که در مطالعات خود به ارائه هیچ‌گونه تعریف تاریخی از قومیت، گروه قومی، و ناسیونالیسم قومی نیازی ندارند. مثلاً اکبر آقاجانیان وجود نابرابری در میان گروه‌های قومی ایران را با توجه به فقر، پایین بودن سطح آموزش و بهداشت عمومی، و نیز میزان درآمد سرانه محرز می‌داند. او از داده‌ها برای تبیین عوامل این نابرابری‌ها به‌نحو مؤثری استفاده می‌کند، اما هیچ‌گونه تعریفی از قومیت ارائه نمی‌دهد و معیاری نیز برای تو صیف یک جامعه به‌عنوان گروه قومی در نظر نمی‌گیرد. آقاجانیان تأکید می‌کند که ایران کشوری متشکل از جوامع مختلف قومی و زبانی است، اما تمایز موجود میان جوامع زبانی و قومی را بررسی نمی‌کند. فرهاد کاظمی در مقاله‌ای به نام «قومیت و روستاییان ایران» به بررسی عامل قومیت در این قشر از جمعیت ایران می‌پردازد. باین‌همه، روشن نیست که منظور نویسنده از قومیت و مهم‌تر از آن قومیت در میان روستاییان چیست. کاظمی در آغاز مقاله خود اظهار می‌دارد که تفاوت‌های ناشی از معیارهای قومی، مذهبی، یا زبانی یکی از ویژگی‌های اساسی ثابت جوامع خاورمیانه‌ای است و ایران از این قاعده مستثنا نیست. از این عبارت، چنین استنباط می‌شود که «قومی» بودن با «مذهبی یا زبانی» بودن تفاوت دارد. دیوید مناشری¹ نیز تأکید می‌کند که معرفی ایران به‌عنوان کیان واحد و دارای یک تاریخ سیاسی دوهزاروپانصدساله فقط یک افسانه است. او در اثر خود درباره سیاست جمهوری اسلامی و آیت‌الله خمینی در مورد «اقلیت‌های قومی و مذهبی» سخن می‌گوید، اما هیچ مطلبی را در مورد قومیت، تعریف آن، یا عناصر مربوط به آن روشن نمی‌سازد، در حالی که عنوان و کل محتوای مقاله نشان می‌دهد که او میان گروه‌های قومی و اقلیت‌های مذهبی تمایز قائل شده است. وقتی فقط یهودیان، ارمنیان، بهاییان، و زرتشتیان را به‌عنوان اقلیت‌های مذهبی ایران در نظر می‌گیرد، تصورات خواننده به هم می‌ریزد و این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که چرا مسلمانان سنی باید گروه قومی باشند تا اقلیت مذهبی! به نظر می‌رسد که

1. David Menashri

معیار اصلی تبدیل یک گروه اقلیت به یک گروه قومی فعالیت سیاسی و درخواست آن گروه برای خودمختاری و استقلال است، در حالی که معیار مذکور در متون مربوط به قومیت معیاری اساسی نیست.

کاستی‌های روش شناختی در مطالعات مربوط به مسئله قومیت در خاورمیانه فراوان است. در آثاری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم نوعی تعریف از قومیت با معیاری برای تشخیص یک گروه به عنوان «قومی» ارائه می‌دهند، بر چهارچوب‌های توصیفی عامی تکیه می‌شود که می‌تواند گروه‌های مذهبی — زبانی گوناگونی را در خاورمیانه دربر بگیرد. در اثر گابریل بن‌دور¹ دربارهٔ سیاست قومی و دولت خاورمیانه‌ای به پیروی از کلیفورد گیزتر²، یک رهیافت کهن‌گرایانه در مورد کلیهٔ جوامع خاورمیانه به کار گرفته شده است که در آن، شش ویژگی مکتب کهن‌گرایی به عنوان عناصر قومیت مدنظر بوده‌اند: وابستگی‌های خونی، نژاد، زبان، سرزمین، مذهب، و رسوم. مشکل زمانی بروز می‌کند که چنین تفسیری از قومیت و نیز طبقه‌بندی‌های عام، که در اصل، برای مطالعهٔ یک چهارچوب اجتماعی — تاریخی متفاوت در غرب توسعه‌یافته مطرح شده است، در مطالعات مربوط به جوامعی با تجربیات متفاوت به کار گرفته می‌شود.

تعاریف صریح از قومیت نیز گاه اشکالاتی ایجاد می‌کند که نمونهٔ آن در اثر ایزمن و رابینوویچ³ دربارهٔ قومیت در خاورمیانه به چشم می‌خورد. آن‌ها، با استدلال‌ات خود، قومیت را این‌گونه تعریف می‌کنند: «هویت و همبستگی جمعی متکی بر عوامل انتسابی چون جد مشترک، زبان، رسوم، سیستم عقاید، و اعمال (مذهب) و در برخی موارد نژاد یا رنگ.» این تعریف چنان گسترده است که کلیهٔ جنبه‌های عینی و ذهنی قومیت را دربر می‌گیرد. مسئله این است که وجود معیارهای گوناگون باعث می‌شود تفاوت‌های کوچک، بزرگ، و بسیاری عناصر مشترک موجود میان مردم کوچک جلوه کند. نادیده گرفتن این مشترکات هنگامی منجر به تناقض و خدشه‌دار شدن موضوع می‌شود که پژوهشگران کتاب بسیاری از گروه‌های مذهبی — زبانی در جوامع خاورمیانه را مطالعه می‌کنند. مثلاً در بررسی جوامع سوریه و لبنان، زبان و جد مشترک را به عنوان ویژگی‌های عمدهٔ قومیت در نظر می‌گیرند و به این نکته توجه نمی‌کنند که قبایل علوی، دروز، و حتی فلسطینی (که نویسندگان آن‌ها را نیز قوم می‌دانند) نه تنها به عربی به عنوان زبان مشترک سخن می‌گویند، بلکه مدعی وجود یک چنین اختلافات و آشفتگی‌هایی در بارهٔ نقش مذهب و زبان به عنوان عناصر قومیت در خاورمیانه را نشان می‌دهند. در واقع، این پژوهشگر است که قومی بودن گروه‌های مذهبی یا زبانی را مشخص می‌کند و عامل تعیین‌کننده نظر اوست تا معیار واحد علمی. مثلاً مسئلهٔ قومیت در لبنان به مذهب مربوط می‌شود، اما در ایران، پاکستان و تا حدی در افغانستان، به زبان. به این ترتیب، شیعیان پاکستان و افغانستان گروه‌های قومی نیستند، اما در لبنان گروه قومی اند

-
1. Gabriel Ben-Do
 2. Clifford Geertz
 3. Robinvioch

(احمدی، 1397، ص 47 و 48).

آثار مربوط به مطالعات قومی در خاورمیانه نه فقط دچار مشکلات ناشی از تعریف قومیت و معیارهای متناقض تعیین‌کننده ماهیت گروه‌های قومی است، بلکه ویژگی‌های تاریخی جوامع قبیله‌ای و روابط آن‌ها با دولت را نیز نادیده می‌گیرد. علت اصلی آن است که در این مطالعات، معمولاً قبیله و گروه قومی مفاهیم واحدی دارند و ویژگی‌های گروه‌های قومی به جوامع قبیله‌ای نسبت داده می‌شود. بدین‌سان گروه‌های زبانی و مذهبی خاورمیانه‌ای (که قبلاً سازمان قبیله‌ای داشتند) گروه‌های متمایز قومی تلقی می‌شوند که برای تبدیل شدن به ملت در کشمکش مداوم با دولت‌اند. همان‌گونه که بسام طیبی¹ اظهار می‌دارد، واژه‌های قبیله و گروه قومی را نمی‌توان در چهارچوب مطالعات مربوط به خاورمیانه به صورت دو واژه مترادف به کار برد. دانشمندان علوم اجتماعی علاقه‌مند به مسائل خاورمیانه از مفهوم قومیت به عنوان یک ابزار تحلیلی برای تصویرسازی تقسیمات اجتماعی در کشورهای فاقد جامعه ملی (همگن) استفاده کرده‌اند. طیبی در پاسخ به این پرسش که چرا محققان به جای قبیله از گروه قومی سخن می‌گویند، تأکید می‌کند که مورخان اروپایی معمولاً گروه‌بندی‌های اجتماعی در دوره‌های ماقبل عصر مدرن تاریخ خود را گروه قومی می‌نامند، اما گروه‌های شبیه به آن را در تاریخ غیراروپایی قبیله می‌خوانند. به این ترتیب، قبیله‌گرایی یک پدیده اجتماعی عربی یا آفریقایی است، نه پدیده‌ای اروپایی.

دانشمندان علوم اجتماعی به طور عام و محققان خاورمیانه به طور خاص، در حال حاضر، از کاربرد واژه قبیله اجتناب می‌ورزند و گروه‌بندی‌های اجتماعی را گروه‌های قومی می‌نامند، زیرا نمی‌خواهند با استفاده از واژه قبیله به اروپامحوری متهم شوند. باین حال، برخی دانشمندان علوم اجتماعی همان رهیافت کهن‌گرای مطالعات قومی را در مطالعات خود درباره قبایل خاورمیانه‌ای به کار می‌برند. در این بررسی‌ها اساساً تأکید بر بنیان خویشاوندی گروه‌های قبیله‌ای است. به عبارت دیگر، قبیله بر مبنای خویشاوندی تعریف می‌شود و محققان علوم اجتماعی معمولاً منظورشان از خویشاوندی همان «جد» است. مثلاً لیزا اندرسون² در اثر خود درباره دولت‌سازی در تونس و لیبی که بیش از هر چیز بر مفهوم قبیله به عنوان یک گروه خویشاوندی تأکید دارد، در حالی که مدارک ارائه‌شده به وسیله سایر محققان حاکی از آن است که گروه‌های قبیله‌ای در این دو منطقه پیچیده‌تر از آن بوده‌اند که اندرسون تصویر می‌کرد. اندرسون توضیح نمی‌دهد که چگونه رابطه خویشاوندی این قبایل را به وجود آورده است و نیز نمی‌گوید چه تمایزهایی ممکن است در قبیله وجود داشته باشد که بتوان آن را براساس عناصری غیر از «خویشاوندی» تعریف کرد. به علاوه، او به شیوه‌ای نادرست گروه‌های دارای نظام خویشاوندی را گروه‌هایی یکدست و مساوات‌طلب

1. Bassam Tibi

2. Lisa Anderson

معرفی می‌کند. همچنان‌که لوئیس بک¹ اشاره می‌کند، مفاهیم خویشاوندی، که یکی از سیستم‌های سمبولیک طبقه‌بندی‌های اجتماعی (از جمله قبیله) است، در روابط میان جوامع قبیله‌ای، در سطح محلی اهمیت داشت، اما روابط خویشاوندی به‌تنهایی ایجادکننده قبایل یا سیاست‌های قبیله‌ای نبودند. به این ترتیب، تعریف قبیله به‌عنوان یک گروه خویشاوند تعریفی نادرست است، زیرا به عنصر خویشاوندی اهمیتی بیش از حد می‌بخشد و عناصر مهم‌تر را نادیده می‌گیرد. بسیاری از جوامع قومی - زبانی، که محققان امور خاورمیانه آن‌ها را گروه‌های قومی می‌دانند، در گذشته، براساس مرزبندی‌های قبیله‌ای، به گروه‌های فرعی تقسیم می‌شدند. درست است که قبیله و دولت نماینده در نظام اجتماعی با یکدیگر متفاوت اند و گاه نفی‌کننده یکدیگر هستند، اما این بدان معنا نیست که روابط میان آن‌ها لزوماً و دائماً کشمکش‌آمیز است؛ به‌ویژه در خاورمیانه، غالباً مرزبندی مشخص میان قبیله و دولت وجود نداشته است. بسیاری از دولت‌ها، در واقع، دودمان‌های قبیله‌ای بوده‌اند و بسیاری از جوامع قبیله‌ای دولت‌های کوچک تشکیل داده‌اند. همچنان‌که ابن‌خلدون² گفته است، قبایل و دولت‌ها غالباً از یکدیگر به‌عنوان یک سیستم واحد حمایت می‌کردند و کمتر به‌عنوان دو سیستم مجزا در مقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند. وجود تنش سیاسی بین این دو محرز است، اما همراه این تنش، وابستگی متقابل شدیدی نیز وجود داشته است و از طریق رؤسای روابط مستمر نیز میان آن‌ها برقرار بوده است.

ظهور دولت تمرکزگرای مدرن یا، به قول آنتونی اسمیت، دولت علمی روابط میان دولت و قبایل را خصمانه کرد؛ این رویدادی بود که در خاورمیانه در نخستین دهه‌های قرن بیستم میلادی اتفاق افتاد. باین‌حال، مقاومت گروه‌های قومی - قبیله‌ای در برابر اهداف دولت، برخلاف آنچه بسیاری از محققان علوم اجتماعی می‌گویند، مبارزه برای کسب استقلال نبود، بلکه مبارزه‌ای برای بقا بود. بعدها این مقاومت تحت تأثیر عوامل برون‌مرزی شکل قومی به‌خود گرفت.

3-3-1. هویت ایرانی

از مطالعه اوستای گاهانی (بند 8 یسنه، هات 32؛ بند 14 یسنه، هات 51) چنین برمی‌آید که اجتماع اولیه ایرانیان پیروان زرتشت، در اقتصاد و تأمین معیشت، به‌شدت به کار کشاورزی - که لازمه آن یکجانشینی بود - متکی بود. بدین‌گونه مقدمات تمدن و شهرنشینی در ایران زمین رقم خورد. تعارض میان زندگی بدوی و شهرنشینی مش‌کل همیشگی تاریخ ایران در مواجهه با مهاجران خارجی بوده است (Barthold & Rogers, 1970).

«واژه ایران به معنی سرزمین آریاییان یا نجیبان است. از دید سیاسی، این نام به کشوری داده می‌شود که

1. Luis Beck
2. Ibn Khaldun

در جنوب باختری آسیا، در آن بخش از گیتی که اصطلاحاً «خاورمیانه» اش می‌خوانند، واقع است. از دید جغرافیایی، این نام پهنه‌ای گسترده‌تر از کشور ایران را دربر می‌گیرد و سراسر فلات ایران را می‌پوشاند. از دید فرهنگی، این نام دربرگیرنده همهٔ مردمانی است که براساس آیین‌های ایرانی زندگی می‌کنند و به زبان‌های ایرانی، فارسی، گُردی، لری، بلوچی، خراسانی گیلکی، آذری، دری، مازندرانی، و ... سخن می‌گویند.» (مجتهدزاده، 1386، ص 155) بدین‌گونه است که هویت ایرانی در سطح هویت ملی قابل‌بحث است و هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعهٔ کل) و در میان مرزهای تعریف‌شدهٔ سیاسی است. به اعتقاد احمد اشرف، هویت ملی به جای مفهوم کاراکتر ملی از نیمهٔ دوم قرن اخیر رواج یافته و از ساخته‌های علوم اجتماعی است (اشرف، 1378، ص 522). از نظر مکزی¹، هویت ملی یکی از چهار نوع هویتی است که از قرن نوزدهم میلادی برجای مانده است و در کنار سه نوع هویت دیگر، یعنی هویت دینی و طبقه‌ای و نژادی، مشاهده می‌شود. برخی از تعاریف هویت ملی بر عناصر یکپارچه‌کنندهٔ واحد سیاسی مستقل تأکید دارند و آن را مجموعه‌ای از گرایش‌ها و نگرش‌های مثبت به عوامل و عناصر و الگوهای هویت‌بخش و یکپارچه‌کننده در سطح یک کشور به‌عنوان یک واحد سیاسی تعریف می‌کنند. برخی دیگر به جنبهٔ روانی آن تأکید دارند. عده‌ای نیز مشترکات ملی و دلبستگی بدان را عنصر اصلی تعریف هویت ملی دانسته‌اند و آن را به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و وابستگی‌ها و پیوندهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی، اجتماعی، و قومی، که زندگی انسانی را دربر می‌گیرد و عضو جامعه به آن می‌بالد و افتخار می‌کند، تعریف می‌کنند (روح‌الامینی، 1379).

علاوه بر اجزا و شاخصه‌های هویت ملی و هویت ایرانی، دربارهٔ ماهیت، تاریخ، و چندوچون هویت ایرانی اختلاف نظرهایی وجود دارد که در طیفی از عدم اعتقاد به وجود چنین هویتی تا باورهای غیرواقعی و پروراندن پیشینهٔ کذایی برای آن قابل تقسیم‌بندی‌اند و کشمکش روی آن ازسویی، شامل طیف‌هایی در درون اقوام است که به جدایی و استقلال از ایران می‌اندیشند و از سوی دیگر نیز کسان و طیف‌هایی هستند که به وحدت برون‌مرزی فارسی‌زبانان معتقدند².

باید گفت آنچه موجب یکپارچگی و تشکیل یک وحدت سیاسی در فلات ایران شده الزامی بود که مردم اسکان‌یافته در سرزمین ایران در مواجهه و رویارویی با مهاجمان اسکان‌نیافتهٔ حاشیهٔ این فلات به‌کار گرفته بودند (دیاکونف، 1345، ص 187). بر همین پایه، می‌توان گفت که سرزمین ایران محل رقابت و

1. MacKenzie

2. برای مطالعهٔ بیشتر، رک: «آرای ۴۳ تن از روشنفکران ایرانی مقیم اروپا و آمریکا دربارهٔ هویت ایرانی» مجلهٔ مهاجر،

چاپ دانمارک، ۸(۷۲-۷۱)، فروردین ۱۳۷۱

منازعات نیروهای درون سرزمینی و برون سرزمینی بوده است و هم اقوام خارج از سرزمین ایران در صدد تسخیر و سلطه بر آن بوده‌اند و هم اقوام متحدشده درون ایران در حال منازعه برای تصدی حکومت و سلطه بر آن سرزمین و اقوام ساکن آن بوده‌اند. از نظر ریچارد فرای¹، تشکیل کشور ایران به شکل سیاسی مربوط به سده سوم میلادی، یعنی عهد ساسانیان، است و از نظر سیاسی، این اعتقاد که همه مردمی که در این سرزمین زندگی می‌کنند رعایای «پادشاه» هستند اعتقادی است که همواره در تاریخ ایران، اساس هویت سیاسی ایرانیان بوده است. وفاداری ایرانیان در زمان هخامنشیان معطوف به شاه و یا سلسله پادشاهی بوده است، نه به کشور. اما این اصل، در زمان ساسانیان، مورد چالش مذهب قرار گرفت و وفاداری مردم، که تا آن زمان معطوف به پادشاه بود، جایش را به مذهب داد که با تسلط اسلام این تحول تشدید و تثبیت شد (فرای، 1373، 435 و 436).

هویت ایرانی به سان هویت هریک از اقوام مورد بررسی در این تحقیق در چند برهه از تاریخ این سرزمین دچار تحولات بزرگی شده است و هر بار برخی از عناصر آن هویت‌ها را دچار دگرگونی کرده است، چنان‌که برخی از متفکران ناسیونالیست، همچون آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، صادق هدایت، ملک‌الشعرای بهار، و ... اعراب را به خاطر ویرانگری‌هایی که پس از حمله به ایران به بار آورده‌اند نکوهش کرده‌اند (بیگدلو، ۱۳۸۰).

درباره هویت امروزی ایران اغلب به تنوعات و تکثراتی اشاره می‌شود که به انواع گفتمان‌های حاضر در ذیل این هویت اشاره دارد. تعبیر چهل تکه از تعابیر قابل مصداقی است که برای بیان وضع هویتی ایران امروزی می‌توان به کار برد² (شایگان، ۱۳۸۱ و ۱۳۷۸).

از دیدگاه احمد اشرف، مفهوم تاریخی هویت ایرانی در نهضت‌های قومی، سیاسی، و دینی دوران ساسانیان شکل گرفت و در دوران اسلامی، با فرازونشیب‌هایی پایدار ماند و در عصر صفوی، تولدی دیگر یافت و در عصر جدید، به صورت هویت ملی ایران متجلی شد (اشرف، 1378).

هویت ایرانی³ به علت موقعیت خاص جغرافیایی از سه حوزه تمدنی ایرانی، اسلامی، و غربی تأثیر پذیرفته است (کچوئیان، ۱۳۸۷). به گفته بروجردی، استراتژی روشنفکران ایرانی استراتژی اختلاط و پیوند این سه گفتمان در اشکال گوناگون و شکل دادن به هویت ترکیبی بوده است. ولی تاکنون اغلب نویسندگان ایرانی در بازتولید و بازشناسی هویت ایرانی دارای نقاط ضعف عمده‌ای بوده‌اند، زیرا اولاً اغلب ادیب

1. Richard N. Frye

2. درباره پیدایش ایران و دولت ایرانی، رک:

Gheraldo Gnoli (1989), *The Idea of Iran: An Essay on Its Origin*, Roma: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente

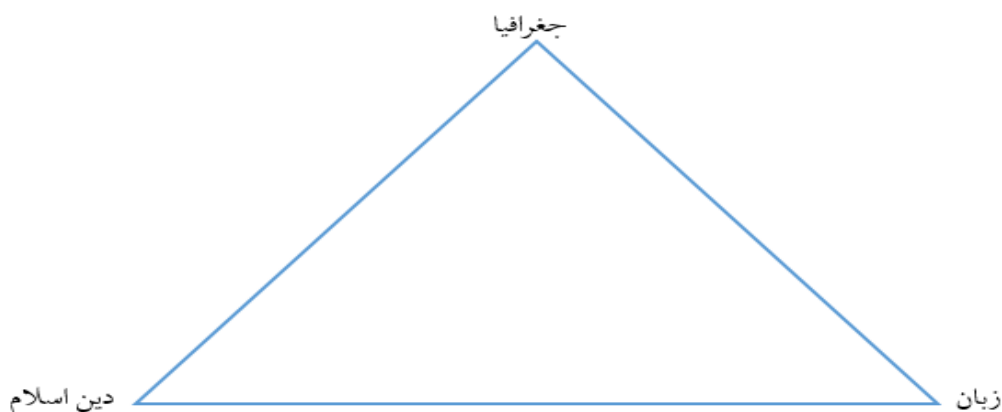
3. Iranian identity

بودند، نه مورخ. لذا هرچند نوشته‌هایشان دارای نثر شیوا و ادیبانه است، ولی فاقد ضوابط علم تاریخ‌نگاری است. برای مثال، فاقد زیرنویس است و مطالب ارائه شده مستند نیستند. ثانیاً با نگاه ایدئولوژیکی و عدم برخورد انتقادی با میراث فرهنگی جامعه نگرسته شده و اغلب با جریان‌ات خاص سیاسی همراه بوده است. ثالثاً با تکیه بر زبان فارسی به‌عنوان رکن اصلی و تعیین‌کننده هویت همراه بوده و سایر عناصر نادیده گرفته شده است. برای مثال، فخرالدین شادمان بر این باور بود که هویت ایرانی صرفاً براساس زبان شناخته می‌شود (بروجردی، 1379).

با توجه به تعریف‌های مذکور از هویت ملی و هویت ایرانی، به‌دنبال مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان در زمان حاضر می‌رویم. این مؤلفه‌ها به ما کمک می‌کنند تا عناصر اصلی داشتن احساس مشترک در ایرانیان را بشناسیم و برای افزایش انسجام اجتماعی به تقویت آنان پردازیم. به عبارتی دیگر، تلاش خواهد شد تا مطالبات مختلف گروه‌های قومی در جهت تحقق عدالت اجتماعی از منظر صلح، واکاوی و تحلیل شود و درنهایت، باید گفت از آن‌جا که هویت فرهنگی امری ثابت نیست و تنوع و تکثرات آن در ایران این امر را ضروری می‌کند که گفتمان بین‌هویتی به صورت مستدام در بین آن‌ها برقرار باشد تا بتوان از انسجام و یک کلیت و یا هویت عام‌تر از قومیت‌ها و سایر خرده‌فرهنگ‌ها صحبت کرد، امری که دکتر سروش با مفهوم آشتی دادن بین سه فرهنگ قومی، مذهبی، و محلی از آن بحث می‌کند (سروش، 1386، ص 123).

1-3-3-1. مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان

آنچه بیشتر محققان ایرانی بر آن اتفاق نظر دارند این است که سه رکن مهم و عمده هویت ملی در ایران عبارت‌اند از: 1. جغرافیا و سرزمین با نوسانات میان فلات ایران با مناطق کوهستانی آن؛ 2. زبان فارسی با همه تغییراتی که در اثر آمیزش با زبان‌های ترکی، مغولی، و عربی داشته است؛ 3. دین اسلام که با وجود همه اختلافات فرقه‌ای، اصل و اساس آن ثابت و استوار مانده است.



شکل شماره 1-1: مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی

همه ایرانیان از دوران باستان تاکنون در فلات ایران زندگی کرده‌اند و مرزهای جغرافیایی این فلات هویت بخش مکان و بوم‌زیست آنان است. آنان در این مکان خود را یافته‌اند و در طی قرن‌ها، با نوسانات زیست‌محیطی آن، خود را تطبیق داده‌اند. نه تنها در ایران بلکه در بین همه ملت‌ها، سرزمین مشترک در جغرافیای سیاسی امروز و تشکیل واحدهای مستقل سیاسی به اندازه‌ای اهمیت یافته است که بررسی هویت ملی بدون در نظر گرفتن آن، مطالعه‌ای ناقص خواهد بود. در این میان، برخی همان واحد سیاسی را محور و عامل اصلی هویت ملی می‌دانند. در ادامه، موقعیت جغرافیایی ایران و گروه‌های قومی مورد مطالعه بیشتر بررسی می‌شود.

فارسی یا پارسی یکی از زبان‌های هندواروپایی در شاخه زبان‌های ایرانی جنوب غربی است که در کشورهای ایران، افغانستان، تاجیکستان و ازبکستان به آن سخن می‌گویند. فارسی زبان رسمی کشورهای ایران و تاجیکستان و یکی از دو زبان رسمی افغانستان (در کنار پشتو) است. زبان رسمی کشور هندوستان نیز تا پیش از ورود استعمار انگلیس، فارسی بود. زبان فارسی را پارسی نیز می‌گویند. زبان فارسی در افغانستان به طور رسمی دری و در تاجیکستان تاجیکی خوانده شده است.

فارسی از دیدگاه شمار و گوناگونی مثل‌ها در میان سه زبان نخست جهان قرار دارد و با ورود واژگانی از زبان عربی و زبان‌های دیگری مانند یونانی، آرامی، ترکی و غیره، زبان فارسی، از نظر تعداد واژه‌ها، یکی از غنی‌ترین زبان‌ها شده است. در کمتر زبانی، فرهنگ واژگانی چون لغت نامه دهخدا (در 20 جلد) یا فرهنگ بزرگ سخن (در 8 جلد) دیده می‌شود.

فارسی زبان نخست بیست میلیون تن در افغانستان، پنج میلیون تن در تاجیکستان، و حدود هفت میلیون تن در ازبکستان است. با توجه به رسمی بودن زبان فارسی در ایران، افغانستان، و تاجیکستان و چیرگی گویشوران سایر زبان‌ها بدان به عنوان زبان دوم، روی هم رفته می‌توان شمار فارسی‌گویان جهان را

نزدیک به یک صد و ده میلیون تن برآورد کرد.

اگرچه زبان فارسی زبان رسمی ایران و زبان مشترک همه اقوام ایرانی است، اما در ایران زمین — که سرزمین اقوام متعدد است — می توان خاستگاه زبان های مختلف را نیز جست و جو کرد، زبان هایی که هرکدام از آنها در نقطه ای از این مرزوبوم و حتی خارج از مرزهای کنونی ایران گویندگانی و هویتی مستقل دارند، اما همه فرزندان مادری مشترک اند و مانند یک خانواده، در گذر از فرازونشیب تاریخ، دگرگونی سرنوشتشان را تجربه کرده اند.

دین اسلام به وسیله نویسندگان مختلف به عنوان پایه مهمی از هویت ملی ایران تلقی می شود. وجود احساسات مذهبی و ترکیب تقریباً نودوهشت در صدی مسلمان مردم ایران و تحولاتی که این دین در طول تاریخ ایران به وجود آورده، مؤید این ادعاست که اسلام یکی دیگر از ارکان هویت ملی ایران تلقی می شود. اجداد ما عناصر اصیل ملی ما را با دین تطبیق داده اند و آنچه را از آداب و رسوم قومی مان که با دین تعارض نداشته حفظ کرده اند. تلفیق دین در سایر عناصر هویت ملی به قدری شدید است که موجب تثبیت عنصر معنایی دین به عنوان هویتی چندوجهی در ایرانیت شده است (ثاقب فر، 1379). به عقیده نویسندگان مختلف، سایر مشترکات و نمادهای ملی اعم از پرچم، احساسات ملی، قانون اساسی به عنوان میثاق ملی، آداب و رسوم، جشن ها، و اعیاد ملی جزئی از هویت ملی می باشند (یوسفی، 1380، ص 17). بر اساس این دیدگاه، هویت ایرانی دربرگیرنده مشخصات هویت ملی است و قومیت های مختلفی را که دارای این مشخصه ها هستند شامل می شوند.

2-3-3-1. هویت ملی ایرانیان در دوران معاصر

در ایران، موج تجددخواهی از اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار و از زمانی که جامعه ایرانی با تمدن جدید پا گرفته در اروپا و رشد یافته در قاره آمریکا مواجه شد، رواج یافت. این پدیده ابتدا در طبقه خواص یا نخبگان جامعه و سپس در میان عموم مردم رشد کرد و به انقلاب مشروطه انجامید. به این ترتیب، تجددخواهی و یا بهتر بگوییم میل به پیشرفت به عنوان عنصر تازه ای در هویت و فرهنگ ایران به ظهور پیوست.

اندیشمندانی که به بحث درباره هویت ایرانی پرداخته اند هر یک به گونه ای بر عناصر ذکر شده اشاره می کنند. ذبیح الله صفا زبان فارسی و نهاد شاهنشاهی را دو عنصر اصلی هویت ایران ذکر می کند. شاهرخ مسکوب تاریخ و زبان را برای ایرانیان مقوم شخصیت می داند. عبدالکریم سروش هویت ایرانی را متشکل از سه فرهنگ ایرانی، اسلامی، و غربی می داند و فرهنگ رجائی، ضمن بیان اندیشه نویسندگان فوق، خود، به ایران و اسلام و تجدد، عنصر سنت را نیز اضافه می نماید (رجائی، 1382، ص 48-71). خانم نیکی

کدی¹ نیز سه عنصر جغرافیای فلات ایران، زبان فارسی، و مذهب شیعه را از عناصر اصلی هویت ایرانی می‌داند (کدی، 1381، ص 10-22).

بحث درباره هویت ایرانی از مشروطیت آغاز شد که در آن دوران، به باستان‌گرایی توجه مفرط گردید (محرمی، 1386، ص 73). به علاوه، «هویت فرهنگی ایرانیان دارای مؤلفه‌ها و بخش‌های گوناگونی است که با هویت ملی، هویت دینی، هویت قومی، و... ارتباط پیدا می‌کند (علیخانی، 1386، ص 102). همچنین اولین عنصر بنیادین هویت ملی ایرانی تاریخ است که دارای دو بخش اسطوره‌ای و تاریخی - عینی می‌باشد (احمدی، 1383، ص 169). به علاوه، می‌توان به زبان، آداب‌ور سوم، و... نیز در زمینه هویت ایرانی اشاره کرد.

مسئله هویت مسئله‌ای در جریان است. ملت ایران، در طول تاریخ خود، عناصر اصلی هویت خود را پالایش کرده است و در مواقعی هم که عنصری کارایی خود را از دست داده، آن را کنار گذاشته است. در ایران، عنصر دین مراحل تکاملی خود را از توجه به توحید و سپس زرتشتی‌گری تا رسیدن به دین اسلام و مذهب شیعه طی کرده است. این اتفاق در فلات جغرافیایی ایران، که در میان و در حاشیه دو سلسله جبال البرز در شمال و زاگرس در غرب قرار دارند، صورت گرفته است. زبان فارسی به عنوان و سیله‌ای ارتباطی هنوز وحدت بخش اقوام مختلفی است که در فلات ایران زندگی می‌کنند. تجدد و ترقی خواهی نیز جزئی از هویت امروزی ملت ایران است و تلاش برای رسیدن به بالاترین مدارج تمدن و تجدید مجد و عظمت پرافتخار تمدن‌های گذشته وجهه همت ایرانیان است.

ابوالحسنی (1387)، جهت بررسی مؤلفه‌های هویتی معاصر ایران، بر چند بُعد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی، و سیاسی تأکید دارد. از نظر وی، در بُعد اجتماعی، هویت ملی در ارتباط با کیفیت روابط اجتماعی فرد با نظام کلان اجتماعی است. اعتقاد به وجود جامعه ملی و ضرورت وجود آن، احساس و اعتقاد و تمایل به عضویت در این جامعه، احساس تعلق خاطر مشترک و احساس تعهد به اجتماع ملی یا «مای ملی»، پذیرش یکدیگر به عنوان هم‌وطن، نگرش مثبت به دیگران متعلق به ملت، باورهایی در باب ریشه‌های اجتماع ملی، اعتقادات درباره سرنوشت و آینده جامعه، افتخار به عضویت در این جامعه و علاقه و تمایل به پرداختن هزینه‌های لازم برای عضویت خود و تداوم حیات این اجتماع، نگرش نسبت به مبانی همبستگی و همکاری اجتماعی در زمره موارد مهم در این بُعد است.

بُعد تاریخی هویت ملی عبارت است از آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دلبستگی به آن و احساس هویت تاریخی و هم‌تاریخ‌پنداری پیونددهنده نسل‌های مختلف به یکدیگر که مانع جدایی یک نسل از تاریخش می‌شود. اعضای یک ملت در مورد گذشته خود باید تفسیری همانند و

ارزش‌گذاری مشابه و تعلق مشترک و تعهد مناسب داشته باشند، نه این‌که واقعاً وقایع مشترک داشته باشند؛ چه بسا افراد جامعه دارای حوادث و وقایع مشترک در گذشته‌اند، اما به‌علت تفسیر و ارزش‌گذاری متفاوت و متعارض، آن اشتراکِ حوادث سبب افتراق اجتماعی کنونی می‌شود. پس هویت تاریخی را می‌توان آگاهی و دانش در مورد پیشینه تاریخی و اعتقاد و احساس تعلق خاطر و دلبستگی بدان دانست. مهم‌ترین مؤلفه وجود احساسات و عواطف مثبت و منفی به حوادث، وقایع و شخصیت‌های مثبت و منفی است که نتیجه آن برخورد مثبت و افتخارآمیز با آن یا موفق دانستنِ فعالیت‌ها و اقدامات شخصیت‌های مؤثر و مثبت در تاریخ کشور و احساس غرور یا ناراحتی و سرافکنندگی و تحقیرشدگی است.

تعریف هویت ملی در بُعد جغرافیایی عبارت از نگرش مثبت به آب‌و‌خاک است، به این جهت که ما ساکن یک کشور و یک سرزمین معین هستیم و از جایگاه مشخصی در نظام هستی برخورداریم. عنصر سرزمین که با اقتصاد و سیاست پیوند نزدیک دارد، برای شخص، واحد بقا را معلوم می‌سازد، به این معنا که تنها با وجود آن سرزمین مشخص، رسیدن به اهداف و رفع نیازهایش متصور خواهد بود. دلبستگی و تعلق خاطر به سرزمین مادری، که با مرزهای معین مشخص می‌شود، شاخص‌های متعدد دارد که از آن جمله‌اند: آمادگی برای دفاع از سرزمین در زمان بروز خطر، مرجع دانستنِ زندگی در کشور خود بر سایر نقاط جهان یا تمایل نداشتن به مهاجرت و پذیرفتنِ سرزمین مشخص به‌عنوان کشور، علاقه‌مندی به یکپارچگی سرزمین در آینده، رویکرد و نگرش مثبت به سرزمین خود، داشتنِ احساس آرامش و آسایش در صورت زندگی در آن.

مقصود از فرهنگ مجموعه ذهنی و روانی مشترکی است که در گذشته تاریخی شکل گرفته است و در طی فرایند جامعه‌پذیری، به نسل‌های بعدی منتقل شده است و نسل‌های نوین آن را به‌عنوان میراث گذشته به‌ارث برده‌اند. این مجموعه شامل ارزش‌ها، هنجارها، نمادها، اعتقادات و احساسات، و رویکردهایی است که در زمینه خانواده، اقتصاد، سیاست، مذهب، جامعه‌پذیری، و تفریحات در بین مردم یک جامعه به‌صورت وجدان جمعی درآمده است. فرهنگ علاوه بر بخش ذهنی، دارای بخش عینی نیز هست که برخی از آن با عنوان تمدن یاد می‌کنند و به‌صورت میراث فرهنگی، در اختیار یک جامعه است. میراث فرهنگی کلیه ابعاد فرهنگی هر نظام اجتماعی را دربر می‌گیرد که به‌نحوی خودآگاه یا ناخودآگاه، ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نشانه‌های تاریخی یک فرهنگ و یک ملت به‌شمار می‌رود. ارزش‌گذاری جامعه در مورد این میراث فرهنگی و قضاوت آن‌ها درباره ضرورت حفظ و نگهداری و کاربرد آن در جامعه نیز جزو هویت ملی محسوب می‌شود.

هویت ملی در بُعد سیاسی بدین معنی است که افرادی که از لحاظ فیزیکی و قانونی عضو یک نظام یا ساختار سیاسی‌اند و داخل مرزهای ملی یک کشور زندگی می‌کنند و موضوع یا مخاطب قوانین آن کشورند

باید از لحاظ روانی نیز خود را اعضای سیستم بدانند. بنابراین، عشق و علاقه قلبی به یک سیستم سیاسی و مبنای ارزشی و مشروعیت آن عامل عمده‌ای در تقویت همبستگی و پیوند ملی خواهد بود.

1-3-3-3. هویت‌های قومی در ایران

به نظر بسیاری از پژوهشگران، اقوام آریایی نخست در جنوب روسیه زندگی می‌کرده‌اند و به دنبال پیامدهای گوناگون و ناخوشایندی چون خشم طبیعت، نداشتن مسکن کافی، مناسب نبودن آب و هوا و زمین، به آرامی جایگاه نخستین زندگی خود را ترک کرده و برای بهره‌گیری از دشت‌های آباد و مناسب برای کشت و کار و زندگی، در آسیای مرکزی پراکنده شدند. گروهی از آنان که در ایران و هندوستان ساکن شدند هندوایرانی نام گرفتند، ولی اغلب مورخین به مهاجرت این قوم به نقاط جنوبی محلّ سکنی‌شان اشاره دارند که مکان امروزی که سرزمین ایران نام دارد بخشی از آن محلّ مهاجرت می‌باشد. بر این اساس، قوم ایرانی شاخه‌ای از اقوام هند و ایرانی (آریایی) به‌شمار می‌آیند. این قوم در اواخر نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد و اوایل هزاره نخست پیش از میلاد، از سرزمین اصلی خود در شمالی‌ترین بخش آسیای میانه، به تدریج، به سرزمین‌های گرم‌تر مهاجرت کرده و از شمال شرق و غرب دریای خزر، وارد فلات ایران شدند. این مهاجرت داوطلبانه نبوده و مانند دیگر موج‌های مهاجرت اقوام آسیای میانه، بر اثر فشار اقوام دیگر از مناطق شمالی‌تر و سردتر به نواحی جنوبی‌تر و گرم‌تر تحقق یافته است (صنیع اجلال، 1384، ص 55). امروزه در ایران، اقوام مختلف لر، بلوچ، ترکمن، ترک، عرب، کرد، و فارس ساکن‌اند و می‌توان اذعان نمود که تقریباً بیشتر این اقوام در مناطق مرزی مسکون‌اند و پیوندهایی فرهنگی و مذهبی با اقوام کشورهای همسایه دارند. برای مثال، بلوچ‌ها در منطقه جنوب شرقی در مرز پاکستان، ترکمن‌ها در منطقه شمال شرقی در همسایگی ترکمنستان، آذری‌ها در شمال و شمال غربی و هم‌مرز با جمهوری آذربایجان و ترکیه، عرب‌ها در غرب و جنوب غربی، و بالاخره کردها در غرب و شمال غربی کشور در مجاورت محراق و ترکیه سکنی گزیده‌اند و مرزهای سیاسی از درون سکونتگاه این اقوام گذشته است (جلایی‌پور، 1372). از این حیث، باید گفت ایران از لحاظ ساختار اجتماعی کشوری ناهمگن است که هویت‌های مختلف قومی، نژادی، زبانی، و مذهبی در آن زندگی می‌کنند و نظیر برخی از همین گروه‌های قومی در کشورهای هم‌جوار نیز سکونت دارند. از منظر مطالعات اجتماعی، برخی از نیروهای گریز از مرکز در ایران، به‌ویژه حواشی مرزها، وجود دارند که می‌توانند در برخی از مواقع به‌عنوان کانون‌های بحران مطرح گردند. از دیگر سو، گروه‌های قومی مناظر در کشورهای هم‌جوار، از جمله عرب‌ها و کردها در عراق، آذری‌ها در جمهوری آذربایجان، و بلوچ‌ها در پاکستان، می‌توانند به‌عنوان کانون‌های ایجاد تنش و بحران مطرح باشند (فولر، 1372). تجانس این گروه‌های قومی با هم‌کیشان خود در آن سوی مرزها، در ابعاد مختلف فرهنگی، زبانی، مذهبی، و دیگر ابعاد، بیشتر از دیگر گروه‌های قومی داخل کشور است و همین تجانس‌ها

در گذشته و نیز شرایط فعلی موجب گردیده است تا برای ایجاد روابط فامیلی به آن سوی مرزها گرایش داشته باشند. در نتیجه، و به خصوص در بین مردمان شهرهای مرزی دو طرف، روابط خویشاوندی وسیعی ایجاد شده است.

وجود همین تجانس فرهنگی باعث شده است تا در مواردی که گروه‌های مخالف قومی تصمیم می‌گیرند که در جهت مطالبات خود، منش نظامی درپیش بگیرند و مبارزه مسلحانه را در برنامه خود قرار دهند، جهت اسکان، به هم‌قومی‌های خود در آن سوی مرزها نگاهی داشته باشند. این موضوع از همان سال‌های اول انقلاب اسلامی، در غرب کشور مورد توجه احزاب کرد بوده است و اینان همواره در این مسیر در رفت‌وآمد بوده‌اند. در سال‌های اخیر نیز که گروه‌های عربی، در مواردی، مبارزه مسلحانه را درپیش گرفته‌اند، از وجود همین هم‌سانی قومی به‌علاوه بی‌ثباتی سیاسی کشور عراق بهره برده‌اند و در این زمینه، اقداماتی در خاک ایران انجام داده‌اند. جدا از غرب کشور، در شرق و جنوب‌شرق کشور نیز گروه‌های مسلح بلوچ عمده برنامه‌های نظامی خود را در خاک پاکستان و در میان گروه‌های هم‌قوم خود طرح‌ریزی کرده‌اند.

4-3-3-1. هویت‌های قومی و دینی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

مطابق قانون اساسی، اقلیت‌های قومی به سه گروه تقسیم می‌شوند: الف) هویت قومی که صرفاً به‌لحاظ قومیت و خصوصیات متمایزکننده، جدای از مذهب و دین، گروه خاصی را تشکیل می‌دهند، مانند آذری‌ها؛ ب) هویت اقلیت قومی - مذهبی، مانند بلوچ‌ها و کردها؛ ج) هویت اقلیت‌های دینی مانند ارامنه و ...

درباره هویت قومی و برابری اقوام در قانون، اصل نوزدهم قانون اساسی به صراحت بیان می‌کند: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» بنابراین، براساس این اصل، نباید هیچ تمایزی میان فارس، ترک، کرد، لر، بلوچ، عرب، ترکمن، و دیگر اقوام در هیچ امری وجود داشته باشد و گروه‌های مختلف قومی و زبانی باید در این زمینه از حقی برابر و همسان برخوردار باشند.

همچنین در بُعد مذهبی نیز اصل دوازدهم قانون اساسی، اسلام و مذهب شیعه اثنی‌عشری را به‌عنوان دین و مذهب رسمی کشور انتخاب کرده است: «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است.» اما در قانون اساسی، تمهیداتی برای مذاهب و ادیان دیگر که در نظام جمهوری اسلامی زندگی می‌کنند، اندیشیده شده است. در همین اصل، درباره مذاهب دیگر آمده است: «مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان، آزادند؛ تعلیم و تربیت دینی و

احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث، و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب. « در نتیجه، براساس این اصل نیز می‌توان گفت که جدا از پذیرش هویت مذهبی اقلیت‌های دینی اسلام در کشور، حقوق مختلف آن‌ها نیز مورد توجه قرار گرفته است.

اصل سیزدهم قانون اساسی نیز به همان شیوه، جدا از پذیرش هویت دینی اقلیت‌های دینی زردشتی، کلیمی، و مسیحی، برابری حقوقی آن‌ها را مورد توجه قرار داده است. اما جدا از پیروان این سه دین توحیدی، براساس اصل چهاردهم قانون اساسی، «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت نمایند. این اصل در حق کسان اعتبار دارد که برضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.» نکته قابل تأمل در اصل چهاردهم آن است که هرچند پیروان سایر ادیان، از قبیل بودایی، هندو، یارسان، نمی‌توانند مراسم دینی خود را به‌طور رسمی و به هر نحوی اجرا کنند - مثلاً معبدی احداث کنند یا آن‌که مطابق شریعت خویش پیمان ازدواج منعقد سازند - اما حق زندگی در کشور را دارند و تا زمانی که برضد اسلام توطئه نکنند، کسی نباید مزاحم آنان شود.

بالاخره اصل پانزدهم قانون اساسی¹ نیز ضمن به رسمیت شناختن تنوع هویت قومی و زبانی آن‌ها در کشور، بر امکان استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات، رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات قومی در مدارس در کنار زبان فارسی تأکید و تصریح کرده است. این اصل بعد از اعلام و تعیین زبان رسمی و ذکر این مطلب که «اسناد و مکاتبات رسمی و اداری و متون رسمی و کتب درسی باید با خط و زبان فارسی باشد»، آزادی‌های متنوعی را برای استفاده از زبان‌های محلی و قومی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: آزادی به‌کارگیری این زبان‌ها در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس زبان و ادبیات قومی در مدارس در کنار زبان فارسی. این حقوق امکان حفظ هویت و تداوم فرهنگی برای گروه‌های قومی را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، در قانون اساسی به‌عنوان مبنای نظم اجتماعی و بنیان رفتار هویت‌های اجتماعی و قومی، علاوه بر اصول آمده در اصول هفتم، شصت و چهارم تا یک صد و ششم به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به حقوق اقوام و اقلیت‌ها اشاره دارد.

در خصوص آزادی‌های مدنی، به‌ویژه از حیث اعتقادات و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی، در قانون

1. «زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتاب‌های درسی باید با این زبان و خط باشد، ولی استفاده از زبان‌های مادری در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس در کنار زبان فارسی آزاد است.»

اساسی، در مورد اقلیت‌های دینی سخن به میان آمده است. ولی در مورد اقوام، همان احکام مربوط به اکثریت جاری است و در مورد برخورداری از نمایندگی یا نمایندگان خاص اهل سنت یا نمایندگان خاص اقوام، کرسی خاصی همانند اقلیت‌های دینی برای آنان منظور نشده است. بارزترین موردی که در آن به حقوق خاص قومی پرداخته می‌شود، مسئله آزادی فرهنگ و زبان قومی است که در این خصوص می‌توان به اصول پانزدهم، نوزدهم، بیستم، بیست و چهارم، و بیست و ششم اشاره کرد. در اصول بیست و چهارم و بیست و ششم نیز به آزادی تشکیل «احزاب و جمعیت‌ها» و آزادی نشریات و مطبوعات اشاره شده است، امری که آزادی اجتماعی را نیز به گروه‌های قومی می‌دهد. اما این که آیا احزاب می‌توانند پایه و مبنای قومی داشته باشند، در قانون مسکوت مانده است. اما از نص قانون آشکار می‌شود که منعی وجود ندارد و علی‌القاعده تفسیر آن بر عهده نهادهای مسئول است. لفظ «جمعیت» نیز با آن که اندکی مبهم می‌نماید، اما به هر حال، می‌تواند به طیف وسیعی از تشکلهای اشاره داشته باشد که در آن صورت، انجمن‌های فرهنگی، اجتماعی و خیریه‌ها و اقلیت‌های قومی را نیز می‌تواند شامل شود.

آنچه مسلم است اصول مندرج در قانون اساسی، به اقتضای وضع قانون عام و اساسی، مجمل و کلی‌اند و تبعاً در مقام اجرا و تهیه آیین‌نامه، نکات باریک - تر و غامض - تری نیز گشوده خواهد شد. از سوی دیگر، تحریکات قومی و بحران‌هایی که در اوایل انقلاب اسلامی در قلمرو و مناطق قومی کشور ناشی از شکاف‌های مذهبی، زبانی، و قومی به وقوع پیوست موجب شده است تا در روند تدوین سیاست‌های قومی تغییرات محسوسی ایجاد شود و حفظ وحدت و انسجام ملی و تمامیت ارضی در اولویت قرار گیرد. از این رو، در فرایند تدوین قوانین و مصوبات و دستورالعمل‌ها، حفظ وفاق و همبستگی اجتماعی، توجه به ملی‌گرایی و عوامل و عناصر وحدت‌آفرین، و وجوه اشتراکات قومی و ملی در قانون توجه و اذعان قانون‌گذار قرار گرفت و به گفتمان مسلط در تدوین قوانین تبدیل شد که در این باره می‌توان به اصول اول، سوم، پنجم، ششم، هفتم، نهم، یازدهم، دوازدهم، سیزدهم، پانزدهم، شانزدهم، نوزدهم، بیستم، بیست و دوم، بیست و سوم، بیست و چهارم، بیست و ششم، سی و هفتم، و سی و هشتم قانون اساسی اشاره کرد.

1-3-4. هویت و قومیت مناطق مختلف ایران

در اغلب نقاط مختلف جهان همواره نظام‌های سیاسی در پی آن هستند تا صورت هویتی مردمان خود را در قالبی واحد و رسمی نشان بدهند. این امر از طریق نمادهای رسمی واحدی همچون زبان، مذهب، پوشش، و ... تقویت می‌شود. بر همین اساس، شاید تصویری که یک فرد اروپایی از کشور ایران دارد براساس نموده‌های واحدی همچون زبان فارسی، مذهب تشیع، قوم واحد، و ... باشد، اما واقعیت این است که کشور ایران دارای گونه‌های قومی متنوع با زبان‌ها و مذاهب و نیز پوشش‌های مختلف می‌باشد. این اقوام با هویت‌های قومی متنوع همواره در کنار هم زیست کرده‌اند. گروه‌های قومی ایرانی، با وجود دارا بودن برخی

اختلافات زبانی و فرهنگی، در جامعه ایران یکپارچه هستند و برخلاف بسیاری از گروه‌های قومی در غرب یا کشورهای چندقومیتی در سراسر جهان، تقریباً همه گروه‌های قومی ایرانی بومی ایران می‌باشند و در کنار برخورداری از هویت‌های مذهبی، زبانی یا پیشینه منطقه‌ای، فرهنگ و زبان ایرانی را هم پذیرفته و به‌عنوان هویت خود قبول کرده‌اند (قاسمی و همکاران، 1390، ص 64). با این حال، برخی از اقوام ایرانی در مناطق مرزی ساکن‌اند و پیوندهایی فرهنگی و مذهبی با اقوام کشورهای هم‌سایه دارند؛ بلوچ‌ها در منطقه جنوب شرقی در مرز پاکستان، ترکمن‌ها در منطقه شمال شرقی در همسایگی ترکمنستان، آذری‌ها در شمال و شمال غربی و هم‌مرز با جمهوری آذربایجان و ترکیه، عرب‌ها در غرب و جنوب غربی و کردها در غرب و شمال غربی کشور در مجاورت عراق و ترکیه سکنی گزیده‌اند و مرزهای سیاسی آن‌ها را از هم جدا کرده است.

اقوام پراکنده در ایران در طول تاریخ در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیز و بی‌تنشی را داشته‌اند. اما پس از ظهور دولت - ملت و گسترش جنبش‌های هویت‌خواهانه در جهان از یک طرف، و به‌حاشیه راندن و ایجاد تبعیض‌های قومی از جانب اقوام مسلط از طرف دیگر، تنش‌هایی به وجود آمد که این تنش‌ها در شکل‌های مختلف نمود پیدا کرد که گاه مسئله‌آفرینی از مرکز و گرایش به اقوام مشابه خود در خارج از مرزهای ایران را به وجود می‌آورد، به‌گونه‌ای که می‌توان اذعان داشت که وضعیت هویت اقوام ایران شبیه وضعیت هویت کردی در ترکیه است. آن‌گونه که عباس ولی و دیگران (۱۳۹۸) توصیف می‌کنند، هویت کردی در تفاوت‌هایی متجلی می‌شود که هویت حاکم را تعریف می‌کند. این هویت با دلالت نکردن دلالت می‌کند و با غیبت حضور دارد و آن را نوعی سوژه‌مندی بدون داشتن شرایط امکان‌بازنمایی / دلالت¹ در تاریخ و سیاست می‌داند.

با توجه به این‌که در پژوهش حاضر، پنج قوم (فارس، ترک، کرد، عرب، و بلوچ) بررسی می‌شوند، به بررسی هویت قومی این افراد در سطح محلی پرداخته می‌شود. منظور از سطح محلی آن محدوده جغرافیایی است که اقوام موردنظر (فارغ از مرز سیاسی کشورها) در آن زیست می‌کنند. برای مثال، در مورد مردم بلوچ، سطح محلی شامل مناطقی از ایران و پاکستان و افغانستان است که این قوم در آن سکونت دارند. در مطالعه هویت قومی در سطح محلی، به عوامل و زمینه‌های تقویت یا تضعیف هویت قومی در سطح محلی پرداخته می‌شود، این‌که ارتباط و تعامل افراد یک قوم در خارج از چارچوب ملی و مرزهای جغرافیای سیاسی با یکدیگر چه اندازه احساس هویت قومی را تقویت یا تضعیف می‌کند. حال، این ارتباط ممکن است در قالب ارتباطات مجازی و رسانه‌ای باشد یا ارتباط مستقیم و بی‌واسطه.

1 Representation / signification.

1-3-4-1. بلوچ‌ها

بلوچ‌ها یکی از اقوام ایرانی ساکن جنوب شرقی ایران کنونی و دارای ریشه آریایی هستند. اکثریت قریب به اتفاق بلوچ‌ها، تا اواخر سده نوزدهم، در داخل مرزهای سرزمین ایران می‌زیستند، ولی با تشدید رقابت بین انگلستان و روسیه بر سر افزایش دامنه قدرت و نفوذ خود در منطقه خاورمیانه و ایجاد اختلافات و برخوردهای قومی و تغییر مرزها، محل سکونتشان بین کشورهای ایران، هند (بعدها پاکستان و افغانستان) تقسیم شد. امروزه بیش از ۱/۳ میلیون نفر از بلوچ‌های ایرانی در استان سیستان و بلوچستان و بقیه در سایر استان‌های ایران به سر می‌برند (عبداللهی و حسین بر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

روابط بلوچ‌ها با دولت‌هایی که از زمان شکل‌گیری دولت مدرن در ایران روی کار آمده‌اند، به دلیل سیاست‌های قومی نامناسبشان، گاه‌آمیخته با تنش و بدبینی بوده است. در واقع، این سیاست‌ها باعث به‌حاشیه رانده شدن این گروه قومی شده است. یکی از عواملی که پتانسیل تنش‌زایی در منطقه بلوچستان ایران را دارد شباهت فرهنگی زیاد مردم این منطقه با ساکنین آن سوی مرز در همسایگی ایران است. نزدیکی فرهنگی، علاوه بر نزدیکی زبانی، باعث می‌شود رغبتی برای استفاده از شبکه‌های تلویزیونی داخل کشور که فرهنگ و زبانی متفاوت با آن‌ها دارد ایجاد نشود. در نتیجه، هویت قومی پررنگ‌تر از هویت ملی عمل می‌کند و بلوچ‌ها خود را با مردم آن سوی مرز بیشتر از هم‌وطنان خود مشابه می‌پندارند که این، در خود، پتانسیل حرکات خودمختاری طلبی را ذخیره دارد (مظفری، 1391، ص 249).

احساس هویت قومی مشترک بلوچ‌های ایران با بلوچ‌های پاکستان و افغانستان تحت تأثیر مصرف رسانه‌ای است. مصرف متونی که در پاکستان تولید می‌شوند یکی از اشکال مصرف رسانه‌ای بلوچ‌های ایران است. در فضای تولید متون قومی، که بلوچ‌های پاکستان آن را خلق نموده‌اند، بلوچ‌های ایران و بلوچ‌های مقیم اروپا نیز حضور خود را اعلام کرده‌اند. برخی از آن‌ها متونی را ضبط می‌کنند و برای تولید و توزیع انبوه به شرکت‌های پاکستانی می‌فرستند تا به همراه کلیپ‌های بلوچ‌های پاکستان تولید و توزیع شوند. البته سهم آن‌ها به مراتب کمتر از متون بلوچ‌های پاکستان است.

مصرف رسانه‌ای بلوچ‌های ایران در راستای برجسته شدن مؤلفه‌های هویت محلی (زبان قومی، فرهنگ و مناسک قومی، سرزمین مشخص قومی، محرومیت‌ها و یوتوپیا‌های مشترک قومی) و هویت جهانی (تضعیف و فروپاشی ارزش‌های ایرانی — اسلامی، شیوع امر اروتیک، رواج ارزش‌های مصرف‌گرایانه) است که منجر به تضعیف مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی همچون زبان فارسی، احساس تعلق سرزمینی، احساس تعلق به ارزش‌های ایرانی، و احساس تعلق به ارزش‌های اسلامی می‌شود. به عبارتی دیگر، مصرف رسانه‌ای بلوچ‌ها نوعی دسترسی به گفتمان‌های غیر ملی (محلی و جهانی) و هم‌ذات‌پنداری هویتی با آن‌هاست که یکی از پدیده‌های آن چیزی جز بحران هویت ملی نخواهد بود (معدفر و

همکاران، 1386، ص 205).

حاکمان و صاحبان قدرت در پاکستان بیشتر پنجابی‌ها هستند و بلوچ‌های پاکستان از جانب حکومت مرکزی مورد توجه واقع نمی‌شوند و تبعیض و ناعدالتی موجب واگرایی آن‌ها از حکومت شده است. این امر زمینه ساز کاهش روحیه همبستگی ملی شده است، به گونه‌ای که بلوچ‌ها به صورت شهروند درجه دو نگریده می‌شوند. بی‌سواد، فقر، و ناتوانی حکومت پاکستان در رسیدگی به مناطق بلوچ‌نشین باعث شده است تا این ایالت عقب‌مانده‌ترین ایالت پاکستان باشد که این امر خشم و رنجش بلوچ‌ها را به دنبال داشته است. این وضعیت تا حدودی نیز در مورد بلوچ‌های ایران وجود دارد، چنان‌که عدم توجه حکومت مرکزی به توسعه این استان موجب شده است تا بلوچ‌های دو کشور احساس محرومیت مشابهی داشته باشند و این حس هم‌ذات‌پنداری موجب تضعیف هویت ملی و تقویت هویت قومی بلوچ‌ها در هر دو کشور شود. شایان ذکر است بلوچ‌ها عموماً سنتی مذهب‌اند و این موضوع در کنار اشتراکات فرهنگی و زبانی نیز از جمله عوامل تضعیف‌کننده هویت ملی و تقویت‌کننده هویت قومی و همگرایی با بلوچ‌های پاکستان است. مصاحبه‌های انجام‌شده این پژوهش و تحلیل‌های انجام‌شده بر آن‌ها نشان داد که میزان گرایش به بیرون‌مرز در بین بلوچ‌ها پایین است. برخی مصاحبه‌شوندگان این گرایش‌ها را مرتبط با گروه‌های تندرو و نه مرتبط با مردم بلوچ می‌دانستند.

2-4-3-1. ترک‌ها (آذری‌ها)

آذری‌ها به‌عنوان یکی از اقوام پنجگانه مورد بررسی در این پژوهش در هم‌جواری با جمهوری آذربایجان و داشتن ریشه زبانی مشترک با ترکیه وضعیت خاصی دارند و مسائل و تنش‌های سیاسی، احساسات هویت‌خواهانه قومی آذری‌های ایران را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. ادعای پیوند قلمروی دو سوی رود ارس ادعای رؤیایی برای تبلیغ‌کنندگان اندیشه پان‌ترکیستی بوده است. ادبیات وحدت دو آذربایجان از دوره شوروی متداول شده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان از حیدر علی‌اف مرد شماره یک نام برد. وی در سال 1981 در برابر گروهی از دیپلمات‌های خارجی ضمن اظهار دلسوزی برای آذربایجان ایران، از آرزو مندی مردم آذربایجان شوروی برای وحدت دو آذربایجان سخن می‌راند (آذری، 1361، ص 5 و 6).

آذربایجان در عصر برژنف¹، عضو دفتر سیاسی حزب کمونیست اتحاد شوروی جمهوری تازه تأسیس آذربایجان، در مسیر دولت - ملت‌سازی خود ناچار به استفاده از نمادها، شاخص‌ها، و مصادیق قومیتی بود تا نشان دهد که ملت و دولت جدیدی نیست، بلکه به قدمت تاریخ اعتبار و پایایی دارد. بدیهی بود که این مسئله بدون بازتعریف قوم‌مدارانه میراث و دارایی‌های مشترک فرهنگی با ایران امکان‌پذیر نبود. درحقیقت،

گفتمان‌های هویت‌ساز و هویت‌یاب بیشتر با هدف ایجاد احساس ملت‌باوری در یک قوم به بازسازی و حتی دستکاری گذشته آن قوم اقدام می‌کنند. این مهم از راه راهبرد یادآوری — فراموشی صورت می‌گیرد که به واسطه آن، تلاش می‌شود تا آنچه احساس تداوم ایجاد می‌کند یا آن را تقویت می‌کند برجسته شده و به یاد آورده شود و آنچه این احساس را تضعیف می‌کند از حافظه تاریخی ملت حذف شده و فراموش شود (گل محمدی، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

بر این اساس بود که در راستای روند دولت - ملت‌سازی، جمهوری آذربایجان از همان آغاز استقلال در پایان سال ۱۹۹۱، فرایند بازنگری در کتاب‌های درس تاریخ را شروع کرد. در این کتاب‌ها، مشاهیری همچون نظامی گنجوی، خاقانی، خواجه نصیرالدین طوسی، شهریار، ستارخان، و شیخ محمد خیابانی به‌عنوان میراث علمی - فرهنگی جمهوری آذربایجان معرفی شدند (امیراحمدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).

در نگاه ایرانیان، جمهوری آذربایجان بخشی جدا شده از سرزمین ایران و در محدوده تمدنی این کشور قرار می‌گیرد که با سرزمین مادری پیوند های تاریخی، فرهنگی، و دینی دارد (جوادی ارجمند و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰). از این دیدگاه، دارایی های تاریخی، فرهنگی، و دینی موجود در جمهوری آذربایجان مواریث مشترک فرهنگی دو کشور هستند. اما جنبش های هویت خواهانه در قالب پان ترکیسم در آذربایجان وجود دارد که به دنبال بازتعریف هویت آذربایجانی در قالب هویت ترکی است. پان ترکیسم نوعی گفتمان هویت خواهی است که دارای ویژگی های مختص به خود است. اگر منظومه گفتمانی را متشکل از نشانه های گفتمانی بدانیم، هسته مرکزی این گفتمان دال مرکزی است که نشانه های گفتمانی اطراف این دال مرکزی ساماندهی می شوند. در گفتمان پان ترکیسم، نشانه ها و مفهوم های اسلام ستیزی، تجزیه طلبی، ایران ستیزی، ضدیت با سایر اقوام، جعل تاریخ و سرزمین، نمادسازی، و فمینیسم در کنار مفهوم مرکزی «وحدت نژاد ترک» معنا می شوند (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸). با این حال، چنین جنبش ها و مطالبات و اگرایانه بیشتر در میان برخی نخبگان پان ترکیست تولید و تقویت می شود، در حالی که در بین مردم عادی و بازاری، چنین حسی کمتر بروز می یابد و در مجموع، هویت ملی ایرانی غلبه بیشتری بر هویت قوم گرایانه دارد.

3-4-3-1. فارس ها (فارس زبان ها)

فارس ها بزرگ ترین قومیت در داخل ایران اند که در حال حاضر، به عنوان قوم مسلط و غالب شناخته می شوند. زبان فارسی زبان مشترک این قوم است که به باور برخی کارشناسان، عامل تقویت کننده و پیوند دهنده سایر اقوام ایرانی است. برخی بر این عقیده اند که هویت ملی در سایه وجود زبان فارسی شکل گرفته است و این زبان مورد توافق و قبول سایر اقوام ساکن در ایران است، اما این تمام ماجرا نیست. وجود فارس زبانان خارج از مرزهای ایران (در افغانستان و تاجیکستان) و احساس هویت مشترک حول زبان

فارسی مؤید وجود نوعی هویت منطقه‌ای بین فارس‌زبانان است.

تاجیکستان تحت سیطره اتحاد جماهیر شوروی برای سال‌های طولانی از زبان فارسی و هم‌زبانان خود فاصله داشته است. اما پس از فروپاشی شوروی، در تاجیکستان، «زبان» یکی از عناصر هویتی است که روشنفکران و دولتمردان تاجیکستان سال‌ها در راستای بازیابی هویتی از طریق بازسازی و تقویت آن تلاش کرده‌اند. روشنفکران تاجیک (زیر سایه گام‌به‌گام) پیش از استقلال و در دوره اصلاحات، یعنی در پی اعلام گلاسنوست¹ و پروسترویکا² به دستور گورباچوف، رهبر اتحاد شوروی سابق، در نیمه دهه 1980، نهاد‌های فرهنگی متعددی برای هویت‌یابی بنیاد نهادند. بدین ترتیب، جنبش نیرومندی در راه برقراری «زبان فارسی تاجیکی» به عنوان زبان رسمی دولتی تاجیکستان آغاز شد (خالدی، 1390، ص 111). به دنبال آن، فعالیت‌ها و تلاش‌های زیادی در راستای تقویت و شکل‌دهی هویت ملی در لوای زبان فارسی شکل گرفت. سیاست‌ها و اقدامات روشنفکران و دولتمردان تاجیک در تلاش برای احیای پیوند گسسته خود با فارسی و فارس‌زبانان جهان و همچنین بازیابی مجدد هویت اصلی و شکل‌دهی به هویت ملی خود در شکل‌های مختلف نمود پیدا کرد. از جمله می‌توان به برداشتن مجسمه‌لنین و نشان‌دن تندیس فردوسی دال بر همه‌ستگی با تمام فارس‌زبانان جهان در سپیده دم اعلام استقلال تاجیکستان اشاره کرد. همچنین تأسیس «انجمن تاجیکان و فارسی‌زبانان جهان» به نام انجمن «پیوند» در سال 1990 به منظور تقویت همکاری‌های علمی و فرهنگی میان فارس‌زبانان و به دنبال آن، انتشار نشریه پیوند به خط فارسی از دیگر اقدامات هویت‌بخش فارسی‌زبانان تاجیکستان است. از دیگر اقدامات جالبی که در تاجیکستان در حال انجام است، تأسیس تلویزیون مشترک سه کشور فارسی‌زبان (ایران، افغانستان، و تاجیکستان) در شهر دوشنبه است (بدیعی ازنده‌ای و همکاران، 1391، ص 22).

همان‌طور که اشاره شد، هویت قومی محدود به مرزهای جغرافیای سیاسی نیست و ایران مثال مبرهنی از این نوع هویت است. البته هویت مشترک بین فارس‌های ایران با تاجیکستان و افغانستان تنها جنبه اشتراک زبانی ندارد. هویت فرهنگی ایران، ورای مرزهای قراردادی این روزگار، چندین کشور همسایه ایران امروزی را نیز دربر می‌گیرد. از این میان، کشوری که غالب مردمان و متفکرانش معترف‌اند که زیر بیرق تمدن ایرانی، تاریخ را گذرانده‌اند افغانستان است. البته که بسیار اندک‌اند از میان ایرانیان و یا افغانیان که تردیدی در این معنا داشته باشند (یحیایی و همکاران، 1388، ص 136). در افغانستان، اقوام مختلفی زندگی

1. اصطلاحی روسی است که به یکی از سیاست‌های میخائیل گورباچف در سال ۱۹۸۵ میلادی اشاره دارد.

2. اصطلاحی روسی است که به مجموعه‌ای از اصلاحات اقتصادی که در ژوئن ۱۹۸۷ میلادی از سوی میخائیل گورباچف معرفی شد اطلاق می‌شود. این واژه در لغت به معنای «بازسازی» است و منظور از آن اصلاحاتی اقتصادی برای بازسازی اقتصاد شوروی بود.

می‌کنند که هزاره‌ها از نزدیک‌ترین اقوام به ایران به‌شمار می‌روند. به باور کارشناسان زبان‌شناسی و مردم‌شناسی، زبان هزاره‌ها تفاوت چندانی با زبان فارسی ندارد؛ تفاوت‌ها بیشتر در برخی واژگان است و علاوه بر این، هزاره‌ها از لحاظ مذهبی نیز با فارس‌های ایران قرابت بیشتری دارند. جمعیت غالب هزاره‌ها شیعه‌مذهب‌اند.

پیوند ایران و افغانستان بیشتر یک پیوند فرهنگی و ادبی است. اگرچه ایرانی‌ها و افغانستانی‌ها ریشه تاریخی و فرهنگی مشترکی را برای خود بازنمایی می‌کنند، اما اکنون و با تشکیل کشور مستقل افغانستان، کمتر کسی در افغانستان خود را ایرانی می‌پندارد. معمولاً افغانستانی‌ها خود را به‌عنوان یک افغانستانی فارس‌زبان تعریف می‌کنند که هویت ملی افغانستانی را با خود حمل می‌کنند. اگرچه در درون افغانستان تنش‌ها و برخوردهای قومی بین دری‌ها و پشتوها درمی‌گیرد، لیکن این مسائل باعث نشده است تا مردم آن‌جا خود را از افغانستان جدا بدانند و یا خود را به ایران یا فارس ایرانی منتسب کنند.

پژوهشی به‌وسیله یحیای و همکاران (1388) انجام گرفت که در آن، به مطالعه هویت مشترک فرهنگی مهاجران افغانستانی پرداخته است. مطابق نتایج این پژوهش، هزاره‌ها، به‌سبب قرابت زبانی و مذهبی با فارسی و به‌حاشیه رانده شدن از جانب پشتون‌ها و تاجیک‌ها، خود را به فارس‌ها و ایرانی بودن منتسب می‌کنند، اما همان‌طور که گفته شد، هویت ملی افغانستانی وجه غالب‌تری دارد.

در مجموع، اگرچه تاجیک‌ها، افغانستانی‌ها، و فارس‌های ایران ریشه‌های تاریخی، هویتی، و فرهنگی مشترکی دارند، اما این وجوه مشترک هنوز به آن حدی نیست که به شکل‌گیری هویت قومی منسجم و محکمی بینجامد. در این هرسه قوم، هویت ملی وجه غالب‌تری از هویت قومی «فارس بودن» دارد.

1-3-4-4. کردها

کردها پس از عرب‌ها، فارس‌ها، و ترک‌ها بزرگ‌ترین بلوک قومی در خاورمیانه به‌شمار می‌آیند (Olson, 2003, p. 6؛ به نقل از عبداللهی و قادرزاده، 1388). کردها، به‌طورکلی، در محدوده مرزی کشورهای ایران، عراق، سوریه، ترکیه، آذربایجان، و ارمنستان سکونت دارند. بخش عمده کردها (بیش از نیمی از آنان) در کردستان ترکیه سکونت دارند. ایران، عراق، و سوریه در رده‌های بعدی قرار دارند.

با قدمت مسئله دار شدن نشانگرهای فرهنگی و هویتی در نزد کردها، رویدادها و تحولات معاصر نظیر تشدید و تعمیق فناوری‌های نوین ارتباطی — اطلاعاتی، نفوذپذیر شدن فزاینده مرزهای اجتماعی و درهم‌تنیدگی جهانی، گسترش ارزش‌های جهان شمول به گسترش فزاینده ایستگاه‌ها و شبکه‌های ماهواره کردی، شکل‌گیری اجتماعات مجازی قومی با درون‌مایه‌های ملت‌گرایانه، بین‌المللی شدن مسئله کرد، و تشدید مناسبات بین‌فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کردها منجر شده است (همان، 1388، ص 2). رویدادهای سیاسی و اجتماعی مرتبط با کردها همواره کردها را در همه کشورهای دیگر تحت تأثیر قرار

داده است. از زمان ربودن و زندانی شدن رهبر حزب کارگران کردستان در ترکیه، در سال 1999 میلادی، و حمله آمریکا به عراق و پیاده شدن حکومت فدرالی و به رسمیت شناخته شدن حکومت اقلیم کردستان در عراق و مسائلی از قبیل مقاومت کوبانی و عفین در مقابل گروه تروریستی داعش در سوریه و مقاومت احزاب کرد در ترکیه در سال‌های اخیر، همبستگی و انسجام کردها را بیشتر منعکس کرده است. جدیدترین رویداد سیاسی موضوع همه‌پرسی کردستان عراق و کسب اکثریت آرا برای استقلال کردستان عراق در سال 2017 میلادی بود که موج شادی و خوشحالی را در بین کردهای ایران به وجود آورد. هرچند به نظر می‌رسد احساس همبستگی قومی در بین کردهای ایران و عراق پررنگ‌تر از دو بخش دیگر کردستان (ترکیه و سوریه) باشد، اما کردها بر اشتراکات قومی خود هم‌نظرند و بسیاری خود را با مفهوم و هویت «کرد بودن» (به کردی، کوردایه‌تی) تعریف می‌کنند.

قادرزاده و همکاران (1388)، در طی پژوهشی، به هویت قومی و ملی و جهانی کردهای ایران و عراق پرداخته‌اند. یافته‌های موجود نشان می‌دهد که هویت جمعی عام به‌ویژه در سطح اجتماع جامعه‌ای آن در میان کردها، رشد و قوت قابل توجهی ندارد و اجتماع قومی قوی‌ترین شکل هویت‌یابی در میان آنان به‌شمار می‌آید. چنانچه در جدول شماره 2-1 نشان داده شده است، کردهای مورد بررسی دارای هر سه نوع هویت قومی، ملی، و جهانی بوده‌اند و نوعی گرایش و تعلق به هویت‌های جمعی در سطوح مذکور در میان آن‌ها دیده می‌شود. با این و صف، در سلسله‌مراتب ترجیحات هویتی، هویت قومی جایگاه محوری و اولیه‌ای داشته است و پس از آن، هویت‌های جهانی و ملی قرار گرفته‌اند. بنابراین در سطوح سلسله‌مراتب و ترجیحات هویتی کردها در ایران و عراق، نوعی مشابهت و اشتراک به چشم می‌خورد و این مسئله حاکی از عمده شدن خاص‌گرایی‌های قومی و ضعف هویت جمعی عام در سطوح جامعه‌ای دارد. با این و صف، مقایسه شاخص‌های سطوح هویت جمعی به تفکیک کردهای ایران و عراق نشان می‌دهد که میزان تعلق به نشانگرهای هویت قومی در میان کردهای عراق بیشتر از ایران است و هویت‌های جمعی عام، نظیر هویت‌های ملی و جهانی، در میان کردهای ایران رشد بیشتری داشته است (قادرزاده و عبدالهی، 1388، ص 13).

جدول شماره 1-2: سطح هویت در میان کردهای ایران و عراق

| مناطق کردنشین عراق | | مناطق کردنشین ایران | | نمونه کل | | منطقه شاخص‌ها |
|--------------------|---------|---------------------|---------|--------------|---------|------------------|
| انحراف معیار | میانگین | انحراف معیار | میانگین | انحراف معیار | میانگین | |
| ۱۱ | ۸۳ | ۱۴ | ۷۵ | ۱۳ | ۷۹ | هویت قومی |
| ۲۱ | ۵۵ | ۱۹ | ۶۷ | ۲۰ | ۶۰ | هویت ملی |
| ۲۶ | ۶۵ | ۲۴ | ۷۲ | ۲۵ | ۶۸ | هویت جهانی |

قدر مسلم رسانه‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای کردی عامل تقویت‌کننده‌ای در افزایش هویت قومی کردها داشته و دارند. پژوهش‌هایی که در این رابطه صورت گرفته‌اند نشان‌دهنده معنادار بودن رابطه بین میزان استفاده از رسانه و هویت قومی است. بدین ترتیب، هرچه میزان و مدت استفاده مخاطب از کانال‌های ماهواره‌ای افزایش می‌یابد، میزان هویت قومی آن‌ها نیز افزایش می‌یابد. این مسئله را می‌توان مرتبط با دیدگاه‌های کاستلز و جیانی و اتیمو دانست. به باور کاستلز، رسانه‌های ارتباط جمعی ارتباط مستقیمی با هویت دارند (رضایی و محمدی، 1394، ص 85).

شدت و نوع هویت قومی در بین کردهای ایران تا حدودی نیز به مذهب و باورداشت‌های مذهبی وابسته است. کردهای پیرو مذاهب تسنن و اجد هویت قومی قوی‌تری نسبت به کردهای شیعه مذهب‌اند. کردهای شیعه که عموماً در بخش‌های جنوبی استان کرمانشاه و استان ایلام ساکن‌اند، اگرچه خود را به‌عنوان یک کرد معرفی می‌کنند و هویت کردی در بین آن‌ها به‌خوبی مشهود است، در مقایسه با کردهای سنی مذهب نسبت به ایران واگرایی کمتری دارند و بعضاً هویت ملی بر هویت قومی آن‌ها ارجحیت دارد.

5-4-3-1. عرب‌ها

مردم عرب در سراسر دنیا، قلمرو وسیعی از دو قاره آسیا و آفریقا را شامل می‌شوند و در ایران نیز در جنوب و جنوب غرب، در بخش‌هایی از استان خوزستان ساکن‌اند. امیراحمدی عرب‌ها را کم‌جمعیت‌ترین قوم ایران و جمعیت آن‌ها را حدود دو درصد کل جمعیت ایران برآورد کرده است (امیراحمدی، 1377، ص 32). برخی منابع جمعیت عرب‌های خوزستان را بیش از این عنوان کرده‌اند. تمرکز جمعیت عرب‌های خوزستان بیشتر در شهرستان‌های اهواز، آبادان، خرم‌شهر، شادگان، و دشت آزادگان است. این استان، از لحاظ طبیعی، به دو ناحیه مشخص کوهستانی و جلگه‌ای تقسیم می‌شود که مناطق کوهستانی آن بیشتر محل سکونت لرها، بختیاری‌ها، بهبهانی‌ها، و عرب‌های کمری (جبیلات) است و منطقه جلگه‌ای آن نیز محل سکونت اقوام و مردمان دزفولی، شوشتری، هندجانی، و عرب‌هاست (سیادت، 1374، ص 9 و 10). بسیاری از صاحب‌نظران سابقه سکونت عرب‌های ایران را حتی به پیش از اسلام نسبت می‌دهند (کسروی، 1381؛ سیادت، 1374؛ صالحی امیری، 1385).

با وجود این که بسیاری از اندیشمندان عرب‌های خوزستان را از ساکنان اصیل ایران می‌دانند، اما اشتراکات فرهنگی، زبانی، و دینی اینان با عرب‌های عراق حسّ تعلق و علقه تاریخی را در آن‌ها به وجود آورده است. آن‌طور که پیداست، مسئله هویت قومی در بین اقوام دیگر اندکی متفاوت است. تضادهای هویتی با مرکز و واگرایی‌های قومی بین کردها، ترک‌ها، و بلوچ‌ها اندکی با واگرایی قومی عرب‌ها متفاوت است. گروه‌های رادیکال عرب خوزستان، برخلاف بلوچ‌ها و ترک‌ها و کردها که به دنبال الحاق به کشورهای دیگر یا اقوام دیگری‌اند، در پی استقلال خوزستان از ایران و تشکیل دولت جدیدند. بیشتر این افکار و راهبردها از جانب احزابی چون «جبهة التحرير احواز» تقویت و هدایت می‌شود. هر چند تشکل‌های دیگری نیز وجود دارند که به جدایی از ایران قائل نیستند و به تبدیل شدن ایران به حکومت فدرالی اکتفا می‌کنند.

نکته قابل توجهی که وجود دارد این است که عرب‌های ایران نیز مانند ترک‌ها، با مرکز اشتراک مذهب دارند و همین مسئله هویت قومی فرامرزی را تضعیف می‌کند. البته باید این را در نظر داشت که عرب‌های ایران با عرب‌های بیرون مرز خود، یعنی شیعیان عراق، هم مذهب‌اند. بنابراین مذهب می‌تواند عامل قوام‌بخش هویت ملی و تضعیف‌کننده هویت قومی در بین عرب‌های خوزستانی باشد. علاوه بر این، پژوهش‌های متعددی درباره هویت قومی و ملی عرب‌زبانان ایران صورت گرفته است که بیشتر آن‌ها بر کم‌رنگ بودن هویت قومی در مقابل هویت ملی عرب‌های ایران تأکید دارند. بسیاری از صاحب‌نظران مقاومت عرب‌های خوزستان در مقابل رژیم صدام در طی جنگ عراق و ایران را نمونه بارز هویت ملی عرب‌های ایران می‌دانند.

در مجموع، هویت و هویت قومی در سطح منطقه‌ای می‌تواند تحت تأثیر عوامل مختلفی تضعیف یا تقویت شود. با توجه به مطالب مذکور، در مناطقی که تبعیض و احساس محرومیت در بین اقوام بیشتر باشد، هویت قومی بیشتر خودنمایی می‌کند و هویت ملی رو به تضعیف می‌نهد. مصرف رسانه‌ای و شبکه‌های نوین ارتباطی نیز عامل مهمی در تقویت هویت قومی است. نمونه‌های آن در بلوچستان و کردستان بیشتر نمود دارد. عامل مذهب نیز در شدت و ضعف هویت قومی مؤثر است. در بین اقوامی که مذهبی متفاوت از مذهب رسمی دارند و بیشتر به حاشیه رانده می‌شوند، واگرایی نسبت به هویت ملی بیشتر خودنمایی می‌کند. در ایران واگرایی تحت تأثیر این عامل در بین کردها و بلوچ‌ها وجود دارد.

1-4. رابطه هویت و قومیت

منظور از هویت قومی برخورداری از عوامل فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم، و پیشینه تاریخی است که از آن طریق، افراد و گروه‌هایی با همدیگر پیوند می‌یابند. هویت قومی مجموعه‌ای خاص از عوامل عینی، ذهنی، فرهنگی، اجتماعی، عقیدتی، و نفسانی است که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگر گروه‌ها متمایز می‌سازد (الطایبی، 1382، ص 139). نمونه‌هایی از این عوامل را می‌توان

باورهای مشترک و احساس تعلق بر اساس وابستگی‌های خونی، نژادی، زبانی، سرزمینی، و خویشاوندی دانست که باعث می‌شود تا روابط عاطفی میان اعضا بیشتر گردد و همگنی و یکدستی بیشتری، نسبت به جامعه کل، بر آن حاکم شود.

در سال‌های ابتدایی قرن بیستم و به‌هنگام ایجاد تحركات قومی در نقاط مختلف جهان، بسیاری از پژوهشگران بر این باور بودند که موضوع قومی نوعی سنت‌گرایی و باور قبیله‌ای است که به‌زودی یا در برابر هجوم اندیشه‌های کمونیستی تسلیم و نابود می‌شود و یا در اندیشه‌های لیبرالی تحلیل خواهد رفت. بعدها نیز با غالب شدن اندیشه‌های سرمایه‌داری و طرح مباحث جهانی شدن و افزایش سواد و دانش گروه‌های قومی و نیز گسترش و سایل ارتباط جمعی و افزایش مرادوات و نیز تقویت دولت‌های ملی باور به کنار رفتن تفکرات قوم‌گرایانه شدت بیشتری پیدا کرد. اما آنچه در واقعیت اتفاق افتاد این بود که افزایش روندهای جهانی شدن، به جای این که به بایگانی سپردن تفکرات قومی بینجامد، هویت‌خواهی محلی و قومی را شدت بخشید و امروزه تقریباً غالب کشورهای دنیا با چنین پدیده‌ای مواجه هستند. به زبانی دیگر، علی‌رغم این دیدگاه که با توجه به رشد روزافزون جهانی شدن، هویت‌های خرد قومی ناگزیر در فرهنگ واحد جهانی مستحیل خواهند شد، جهانی شدن نه تنها باعث از بین رفتن هویت‌های قومی نشد، بلکه با ابزاری که در اختیار آن‌ها قرار داد، موجبات رشد خودآگاهی قومی را نیز فراهم کرد و منجر به تقویت جنبش‌های قومی شد. توجه به تحولات گسترده ناشی از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق و شکل‌گیری جمهوری‌های آسیای میانه و تجزیه کشورهای شبه‌جزیره بالکان به خوبی نشان می‌دهد که استحکام سازه هویت ملی نیازمند توجه جدی به توزیع برابر و عادلانه فرصت‌ها و امکانات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و سیاسی در سطح شهروندان و امور شهروندی است. امروز در دنیا 8000 قوم با 6700 زبان مختلف زندگی می‌کنند. با این حال، تنها 192 دولت عضو سازمان ملل هستند (خوبروی پاک، 1380، ص 18).

5-1. جهانی شدن و هویت اقوام

جهانی شدن به مثابه روندی فراگیر کلیه ابعاد زندگی فردی و گروهی بشر را در گستره فرهنگ، سیاست، اقتصاد، و ... متأثر ساخته است که این، خود، بر پیچیدگی‌ها و ابهامات افزوده است (حافظ‌نیا، 1385، ص 2). از آن‌جا که جهانی شدن را باید یکی از اصلی‌ترین عوامل توجه مجدد به مقوله هویت ملی دانست، پس این فرایند نیرویی برای همگن‌سازی ساده نیست که از طریق آن یک فرهنگ بتواند سایر هویت‌ها را نابود کند. در فرایند جهانی شدن، علاوه بر انقلاب ارتباطات و اطلاعات، دورویداد بزرگ و پراهمیت تاریخی دیگر، در دو دهه آخر قرن بیستم میلادی، مسئله هویت را برای ایران و پیش‌روی ایرانیان مطرح ساخت: یکی انقلاب اسلامی و اسلام‌گرایی که در قالب هویت جدید، بعد از دهه 1980 میلادی،

بروز یافت، و دیگری فروریختن نظام جهانی دوقطبی در دهه 1990 میلادی که به ازمیان رفتن موازنه ژئوپلیتیک در جهان سیاسی منجر شد.

اصطلاح جهانی شدن نمایانگر گسترش دامنه کنش و واکنش انسان و اجتماعات انسانی در پهنه کره زمین است. از این رو، برخی از صاحب نظران کروی شدن را برابرنهاد این واژه دانسته‌اند، زیرا واژه Global به مفهوم کروی است. همچنین جهانی شدن به عنوان فرایندی که از اواخر قرن بیستم میلادی نمود یافته است آمیزه‌ای از روندهای گوناگون است که در ابعاد مختلفی تجلی می‌یابد. در واقع، گسترده‌ی زوایای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی فرایند جهانی شدن از زوایای مختلف بر زندگی اجتماعی و فردی شهروندان کشورهای مختلف تأثیر گذاشته است. همچنین مرزهای فرهنگی و هویتی کشورهای نیز تحت تأثیر جدی این پدیده قرار می‌گیرند و باعث می‌شوند تا هویت‌های ملی نیز با چالشی اساسی روبه‌رو شوند. در هویت‌شناسی قومیتی، می‌توان اذعان نمود زمانی که یک فرد در تعریف کیستی خود بیش از دیگر عناصر بر عنصر قومیت تکیه کند، هویت خواهی قومی نامیده می‌شود. در ابتدا چنان به نظر می‌رسید که این فرایند بتواند فرهنگ‌های ملی، قومی، محلی، و خردتر را رو به نابودی کشاند، ولی واقعیت بیش از نیم سده آن حاکی از شکل‌گیری‌های نوین و اشکال جدیدی از هویت است که نه صرفاً در جهت روندهای جهانی شدن و هویت‌های سنتی قبلی حرکت می‌کنند، بلکه ماهیتی جدید دارند که به بازشناسی و تعاریف منحصر به خود نیازمندند.

بسیاری از اندیشمندان از بروز جنبش‌های قومی و تقویت خرده‌فرهنگ‌ها شگفت‌زده شده‌اند. موارد گوناگون حرکت‌های قوم‌گرایانه در اواخر قرن بیستم میلادی شاهدهی بر این ماجراست. درباره‌ی تأثیر جهانی شدن بر جنبش‌های قومی یا به‌طور عام، خاص‌گرایی فرهنگی دو نظر عمده وجود دارد. بیشتر کسانی که از منظر جهانی شدن و نظریه‌های آن به مقوله‌ی قومیت نگریسته‌اند معتقدند که جهانی شدن به تقویت هویت‌ها انجامیده است، اما برخی دیگر که در زمینه‌های قومی متخصص‌اند معتقدند که این تأثیر با فرایندهای جهانی شدن ارتباط ندارد. در ادامه، دلایل هریک از آنان را مرور خواهیم کرد:

الف) جهانی شدن موجب تقویت جنبش‌های قومی شده است.

1. جهانی شدن، از سه طریق، رشد جنبش‌های قومی و هویت‌های قومی را به دنبال دارد؛ در وهله اول، جهانی شدن موجب افول حاکمیت و توانایی دولت‌ها می‌گردد. از سوی دیگر، روابط فراملی موجود امکان پیشبرد اهداف و خواسته‌ها را به جنبش‌های قومی می‌دهد و در مقابل، امکان سرکوب سریع یا خشن آن‌ها از سوی دولت را دشوار می‌سازد. مثلاً جنبش زاپاتیست‌ها با استفاده از این روابط، به سرعت، خود را به یک جنبش جهانی تبدیل ساخت. همچنین برخی پیامدهای جهانی شدن موجب تشدید حساسیت قومی می‌گردد. مثلاً جنبش بومیان هاوایی از حساسیت نسبت به تخریب جنگل‌های آمازون آغاز شد

(شولت، 1382، ص 210).

2. آنتونی گیدنز معتقد است در فرایند نو سازی، بستر هویت سازی دگرگون می شود. هر اندازه سنت نفوذ خود را از دست می دهد، افراد به چک و چانه زدن بر سر گزینش شیوه زندگی خود از بین گزینه های گوناگون وارد می شوند و می کوشند برای رهایی از بحران هویت به منابع و ابزارهای هویت سازی سنتی متوسل شوند. متوسلان به این شیوه در جستجوی آرامش و امنیتی هستند که فضاهای نسبتاً بسته فرهنگی - اجتماعی موجود در جوامع سنتی فراهم می کرد. بنابراین به آسانی جذب جنبش هایی می شوند که در واکنشی دفاعی به فرایند جهانی شدن، بازسازی و احیای چنان فضاهایی را وعده می دهند. بنابراین، افراد و گروه های زیادی در برابر ایدئولوژی ها و جنبش هایی که امکان پذیر شدن هویت سازی سنتی را وعده می دهند، بسیج می شوند. یکی از انواع این جنبش ها جنبش های قومی است (گل محمدی، 1381، ص 266).

3. ناتوانی دولت های ملی به ویژه کشورهای جهان سوم در انجام تکالیف قانونی، مانند برقراری نظم و امنیت، افزایش قدرت نیروهای فراملی و نهادهای بین المللی، و حرکت جامعه جهانی از هویت سیاسی به سوی هویت فرهنگی - تمدنی از عواملی است که سبب شده هویت خواهی های قومی تقویت گردد (مقصودی، 1382، ص 260-263).

4. جهانی شدن، به ویژه بعد از فروپاشی شوروی، با ایجاد فرصت مناسب برای ورود به عرصه اقتصادی، فرهنگی، و سیاسی از طریق جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ، اقوام را به شناساندن هویت خود و دسترسی به منابع اقتصادی برانگیخته است. جهانی شدن، با نفوذپذیری مرزها و کاهش اقتدار دولت، این فرصت مناسب را تشدید کرده، چنان که از سیطره دولت ها بر قومیت کاسته شده، دولت ها را به چانه زنی با گروه های قومی واداشته است. آشتی ملی در تاجیکستان، کنگو، اندونزی، و ... نشانه هایی از ضعف دولت است (قوام، 1382، ص 314-317).

5. فرایند جهانی شدن با توسعه امکانات ارتباطی و شبکه های اطلاع رسانی باعث شده که اکنون گروه های فراملی، با داشتن تریبون های مختلف رسانه ای، جایگاه برتری نسبت به دولت ها در فرهنگ سازی یا ایجاد شکاف در دیوار فرهنگ ملی بیابند. افزون بر این، با کم رنگ شدن نقش مرزهای سیاسی، فاصله میان گروه های قومی در درون و بیرون از مرزهای سیاسی نیز کاهش یافته است. این امر باعث افزایش نقش این گروه ها شده است. پی شرفت های فناورانه آگاهی اقلیت ها را در قبال تمایز خود با سایر گروه ها افزایش می دهد. هنگامی که دولت مرکزی در صدد بسط نفوذ فرهنگی خویش در مناطق قومی برمی آید، واکنش خصمانه اقلیت ها آغاز می شود (نادرپور، 1382، ص 239).

6. عصر جهانی شدن با تضعیف نقش دولت ملی و هویت ملی، چه در عرصه بین المللی و چه در

عرصه سیاست‌های داخلی، همراه است. ظهور بازیگران جدید نظیر شرکت‌های چندملیتی، سازمان‌های بین‌المللی، گروه‌های فراملی، و ... باعث تزلزل هویت و دولت‌های ملی شده و جهانی شدن به منبع و عاملی برای گسترش آگاهی‌های قومی و در نتیجه، کشمکش‌های قومی در جهان تبدیل شده است (مولایی، 1380).

ب) جهانی شدن موجب تقویت هویت‌های قومی نشده است.

1. رشد گسترده قوم‌گرایی در اثر جهانی شدن یعنی گسترش هویت‌های قومی در درون مرزهای ملی در کشورهای جهان سوم و به چالش طلبیدن هویت ملی [که] به لحاظ نظری و عملی و نیز به لحاظ روش‌شناختی قابل دفاع نیست (احمدی، 1381، ص 14).

2. طرفداران رشد قوم‌گرایی از لحاظ بنیادهای نظری عمدتاً از رهیافت فرهنگ جهانی استفاده می‌کنند و به رهیافت‌های نظام‌های جهانی، سرمایه‌داری جهانی، و جامعه جهانی توجه ندارند، در حالی که سایر رهیافت‌ها بر ظهور فرایندهای جهان‌شمولی چون سرمایه‌داری جهانی و آگاهی جهانی اشاره دارند و صریحاً یا ضمناً بر از بین رفتن هویت‌های قومی و ملی اشاره دارند (همان).

3. جهانی شدن دلیل اصلی کاهش نقش دولت و زوال آن است، در حالی که به‌رغم کاهش نقش دولت‌ها، همچنان عمده‌ترین بازیگر صحنه جهانی هستند و خواهند بود و هیچ‌کدام از نهادهای فراملی و فروملی نمی‌توانند انحصار مشروع قدرت را در دست بگیرند. تمام وعده‌هایی که درباره زوال دولت داده شده، تاکنون محقق نگردیده است (همان، ص 29).

4. از سوی دیگر، فروپاشی کشورهای چندقومی مانند شوروی، یوگسلاوی، چکسلواکی، جدایی تیمور شرقی، و ... به جهانی شدن و رشد قومیت‌ها چندان ارتباط ندارد. همچنین اتحاد کشورهای ذکر شده، مانند شوروی، یوگسلاوی، و غیره، اتحادی مصنوعی بود، زیرا این کشورها به واسطه امپراتوری شوروی و نظام سرد با هم متحد شده بودند و با فروپاشی نظام سرد و شوروی از هم جدا شدند. در ضمن، تجزیه کشورها امر جدیدی نیست. در اوایل سده اخیر، اتریش، مجارستان، عثمانی، و بریتانیا در زمره کشورهای بودند که فروپاشیدند (همان).

5. جهانی شدن موجب افزایش علائق جهان‌وطنی انسان‌ها شده است. با رشد علائق جهان‌وطنی، دیگر چندان جایگاهی برای توجه به قوم‌گرایی باقی نماند (شولت، 1382، ص 201؛ ترابی‌نژاد، 1384، ص 128).

6. جهانی شدن به لحاظ ماهیت با قوم‌گرایی تضادی آشکار دارد. جهانی شدن میل به عام‌گرایی دارد، اما قوم‌گرایی از این عام‌گرایی گریز دارد. اگر هم در مواردی، جهانی شدن به قوم‌گرایی کمک کرده است، این کمک مقطعی بوده است و به‌مرور به مسیر اصلی خود که عام‌گرایی است باز خواهد گشت.

7. دوران هویت‌های یکپارچه و واحد به‌سر آمده و کنشگران کنونی هویتی که تنها بر گرفته از یک اجتماع، قومیت، یا ملت واحد باشد ندارند، بلکه آن‌ها می‌کشند آنچه می‌توانند از فرهنگ‌ها و ملیت‌ها و اقوام گوناگون گردآورند و از میان آن‌ها به انتخاب پردازند (ترابی‌نژاد، 1384، ص 138).

8. دولت‌های جهانی و شرکت‌های چندملیتی از آن‌جا که نیاز به ثبات دارند، از کشمکش‌های قومی حمایت نمی‌کنند، چنان‌که از استقلال کردهای عراق حمایتی نکردند (احمدی، 1381، ص 34).

9. اما نباید در مورد نقش جهانی شدن اغراق کرد، زیرا جهانی شدن شمشیری دولبه است. گسترش رفاه و توسعه فضاهای اقتصادی و جریان پول و سرمایه به‌عنوان یکی از چهره‌های جهانی شدن می‌تواند در درازمدت نزاع‌های قومی را کاهش دهد. گسترش فضای اطلاعات و جریان فزاینده داده‌ها گرچه به قومیت‌ها امکان می‌دهد فرهنگ خود را در عرصه جهانی عرضه کنند، ولی در مقابل، تعصب و جزمیت‌ها را هم کاهش می‌دهد و نگاه انسان را به جای تعصبات نژادی و قومی به‌سوی نوع انسان می‌کشاند (قوام، 1382، ص 314-317).

با توجه به اشاره‌ای که به هردو نظریه گروه‌های مخالف و موافق داشته‌ایم، نمی‌توان به‌سادگی یکی از این نظرها را به‌نفع دیگری کنار نهاد. این نکته نیز ضروری است که پدیده‌های اجتماعی تک‌عاملی و بسیط نیستند که بتوان مانند پدیده‌های فیزیکی به‌راحتی در مورد آن‌ها احکام کلی صادر کرد. اگر مسئله را در ایران بسط دهیم، جهانی شدن دست‌کم در مورد ایران موجب می‌شود تا هویت‌ها و جنبش‌های قومی در کوتاه‌مدت و در دوره‌هایی از فراز و فرود، رشد یابند و چالش برانگیز باشند، اما در درازمدت، در صورتی که فرهنگ این هویت‌های قومی از فاکتورهایی چون حمایت دولتی، جهانی، و سازمان‌های بین‌المللی برخوردار نباشند، استحاله خواهند شد.

1-6. عدالت اجتماعی

تصور عمومی بر این است که «عدالت» قانون حاکم بر جهان آفرینش است و نظام هستی بر محور عدل استوار است؛ بشر واجد پیشینه‌ای غنی در این باره است که این امر را ثابت نماید. بر این اساس است که عدالت‌خواهی، دادورزی، و اجرای عدالت با سابقه‌ترین آرمانی است که همواره دغدغه خاطر حکیمان و مصلحان اجتماعی بوده است. بحث عدالت یکی از معدود بحث‌های محوری و اساسی است که در حوزه‌های گوناگون علم و فلسفه مطرح و از جایگاهی رفیع برخوردار است. در حوزه الهیات، این بحث موجب پیدایش مکتب‌های گوناگون شده است. در فلسفه اخلاق نیز با توجه به موضوع عدالت، رویکردهای متفاوتی شکل گرفته است. در فلسفه سیاسی نیز امر به همین منوال بوده است. بحث عدالت هم در حوزه مسائل فردی مطرح است و هم در حوزه مسائل اجتماعی؛ آن‌جا که به فرد و مسائل فردی

مربوط می‌شود، عنوان «فلسفه اخلاق» به خود می‌گیرد و آن‌جا که پای مسائل اجتماعی و جوامع انسانی به‌میان می‌آید، عنوان «فلسفه سیاسی» دارد. به‌هرروی، بحث عدالت از بحث‌هایی فراگیر و جهان‌شمول است که می‌تواند در هر جا متناسب با نیازها و انتظارات افراد مطرح گردد. در یک دسته‌بندی کلان، می‌توان عدالت را به دو قسم اساسی عدالت کیفری و عدالت توزیعی یا اجتماعی تقسیم کرد. عدالت کیفری — همان‌گونه که از نام آن نیز پیداست — به معنای رعایت عدل و انصاف در تعیین پاداش‌ها و کیفرهاست. از این‌رو، مجازاتی را می‌توان عادلانه دانست که اولاً مطابق روال قانونی باشد. ثانیاً به‌لحاظ کمی و کیفی، با جرم ارتكابی در تناسب باشد. ثالثاً در یک فرایند تصاعدی، میزان آن با تکرار جرم افزایش یابد. در توجیه عدالت کیفری، برخی به جنبه بازدارندگی مجازات‌ها و کیفرها اشاره کرده‌اند و برخی دیگر به جزایی و عقوبتی بودن کیفرها توجه نموده‌اند (اختری و ذوالفقاری، 1396، ص 109 و 110). به‌دلیل آن‌که این بخش از عدالت ربط چندانی به بحث موردنظر پژوهش کنونی ندارد، از توضیح بیشتر آن خودداری می‌شود. در این‌جا، بحث اصلی که بحث عدالت توزیعی یا اجتماعی است موردتوجه است.

واژه عدالت اجتماعی از جمله مفاهیمی است که در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گرفته است و دیدگاه‌ها و برداشت‌های متعددی از آن ارائه شده است. منظور از عدالت توزیعی یا عدالت اجتماعی اجرای اصول عدالت در توزیع کالاها و منافع اجتماعی است. این واژه ترکیبی بیانگر مفهوم خاصی از عدالت است که با اقسام دیگر آن، از قبیل عدالت طبیعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت فردی و اخلاقی، تفاوت‌هایی دارد.

تعریف‌های متعددی برای عدالت، از جمله عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی، به‌صورت زیر ارائه شده است:

1. کاربرد مفهوم عدالت توزیعی نسبت به ثروت، دارایی، امتیازات، و مزیت‌هایی است که در یک جامعه انباشت شده است. عدالت توزیعی به معنای تقسیم مناسب، احترام، پاداش‌ها، و مزایای دیگر اجتماعی بر مبنای شایستگی افراد است.

2. عدالت اجتماعی یعنی با هر یک از افراد جامعه به‌گونه‌ای رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار گیرد که سزاوار آن است. به عبارت دیگر، هر فرد براساس کار، امکانات فکری، ذهنی، و جسمی بتواند از موقعیت‌های مناسب و نعمات برخوردار باشد (همان).

هدف از عدالت توزیعی یا اجتماعی تبیین، تنظیم، و توجیه اصول حاکم بر تعیین توزیع عادلانه منافع و مسئولیت‌های اجتماعی (از جمله حقوق مدنی و سیاسی مانند حق رأی، حق محاکمه منصفانه، و حق آزادی بیان) است. البته عدالت توزیعی یا اجتماعی به یک معنا صرفاً در حوزه امور مادی مانند توزیع مواد

غذایی، مراقبت‌های بهداشتی، تهیه سرپناه، و مسائلی از قبیل درآمد و ثروت قابل طرح است. از واژه عدالت اجتماعی تعبیر و برداشت‌های مختلفی ارائه شده است که در این جا، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

• عدالت اجتماعی به مثابه تناسب

در یونان باستان از عدالت به تناسب با طبیعت و فضایل دیگر تعبیر شده است. افلاطون عدالت را حدّ وسط نقطه تعادل سه قوه خرد، اراده، و شهوت در انسان می‌دانست. وی همچنین خردمندی، شجاعت، و اعتدال را به عنوان سه فضیلت عمده انسان نام می‌برد که عدالت ارتباط هماهنگ میان این فضایل و تناسب با آن‌هاست.

در اندیشه افلاطون در سطح اجتماعی نیز عدالت به مفهوم تناسب و قرار گرفتن افراد جامعه در طبقات خاص خود است. وی جامعه را متشکل از سه طبقه فرمانروایان، نگهبانان، و توده مردم (افزارمندان) می‌دانست. از نظر وی، عدالت اجتماعی قرار گرفتن هر فرد در طبقه خاص خود و برخورداری از امتیازات طبقه خاص خود و نیز ایفای نقش مخصوص خود است. بنابراین، عدالت اجتماعی در این برداشت به مفهوم تناسب و موزونیت و قرار گرفتن در جایگاه خاص خود است.

• عدالت اجتماعی به مثابه شایستگی و لیاقت

عدالت در این برداشت به مفهوم توزیع امکانات و مناصب بر اساس شایستگی و لیاقت‌هاست. در این دیدگاه، توزیع امکانات مادی و رفاهی و نیز توزیع مناصب و مقاومت‌ها باید بر اساس شایستگی‌ها و لیاقت‌ها صورت گیرد. برای نمونه، می‌توان چنین دیدگاهی را در آرا و اندیشه‌های ارسطو¹ مشاهده کرد. وی در توزیع امکانات مادی شایستگی‌های افراد را در نظر دارد. از این رو، به عدالت توزیعی قائل است و همچنین در نوع و شکل حکومت طبقه متوسط را شایسته حکومت کردن می‌داند. در واقع، وی به لحاظ اقتصادی و سیاسی به یک نوع شایسته‌سالاری باور دارد.

• عدالت اجتماعی به مثابه رعایت تناسب، استحقاق‌ها، و شایستگی‌ها

این برداشت از عدالت اجتماعی، که به نوعی ترکیب دو برداشت پیشین به همراه افزوده‌هایی است، بیشتر در میان برخی اندیشمندان مسلمان رایج بوده است. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی عدالت را جمع کمالات و فضایل و وجود آن را مایه تعدیل قوای دیگر می‌دانست. وی قوام حکومت را به عدالت دانسته است و در توضیح شرط اول معدلت می‌نویسد: «عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد، چون این امر منجر به انحراف مزاج از اعتدال و منجر شدن امور اجتماعی به فساد است.» همچنین در شرط دوم می‌نویسد: «شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر دیگری بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند.»

بنابراین، می‌توان ترکیب دو معیار تناسب و رعایت استحقاق‌ها و شایستگی‌ها را در آرای خواجه نصیرالدین طوسی ملاحظه کرد.

در میان اندیشمندان مسلمان، تعریف عدالت به اعطای کلّ ذی حق حقه تعریف رایجی است. برای مثال، علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «هی اعطاء کل حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له»؛ عدالت دادن حق به هر نیرویی است که دارای حق است و قرار دادن وی در جایی که شایسته است.

• عدالت اجتماعی به مثابه مساوات و برابری

تعریف عدالت اجتماعی به مساوات و برابری بیشتر در دوران مدرنیته رایج شده است، هرچند ریشه‌های این تفکر در ادوار قبل نیز به گونه‌ای وجود داشته است. برای نخستین بار این دیدگاه در مکتب رواقیون مطرح شد. از دیدگاه آنان، انسان‌ها برابرند و هیچ معیاری برای برتری افراد بر افراد دیگر وجود ندارد. سیسرون¹ نیز از جمله اندیشمندانی است که چنین تعبیری از عدالت اجتماعی را ارائه کرده است. وی، برخلاف اندیشمندان یونان باستان که تلقی طبیعت‌گرایانه (و تناسب با طبیعت) داشتند، معتقد است که عدالت اجتماعی هیچ چیز نیست جز مساوات. وی بر این باور است که انسان‌ها برابر خلق شده‌اند. پس جوهر عدالت اجتماعی نیز برابری است.

در دوران قرون وسطا نیز هرچند نظم طبیعی بر پایه وحی الهی و تفسیر کلیسا تعیین می‌شود، در اندیشه برخی از متفکران این دوران، زمینه برای تعبیر جدید از عدالت اجتماعی مهیا می‌شود. برای نمونه، از آکویناس² می‌توان نام برد. به نظر وی، انسان‌ها حق برخورداری از حدّ متوسط شرایط زیستن را به طور یکسان دارند. مفروض وی در این بحث مساوات طلبی است. پس از دوران قرون وسطا، تغییرات اساسی در اندیشه سیاسی اجتماعی شکل گرفت که در بحث عدالت اجتماعی و مباحث جامعه‌شناختی برآمده از آن دارای اهمیت است.

در دوران مدرنیته نیز عدالت اجتماعی به مفهوم برابری در سطوح مختلفی به کار رفته است. یکی از مهم‌ترین سطوح برابری در شرایط اقتصادی زندگی افراد است که در اندیشه کارل مارکس³ به شکل برجسته‌ای مطرح شده است. از نظر وی، عدالت اجتماعی در صورتی تحقق می‌یابد که افراد به لحاظ اقتصادی در شرایط برابری زندگی کنند و این امر بدون توزیع مجدد ثروت امکان‌پذیر نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این برداشت از عدالت اجتماعی ارتباط زیادی با عدالت اقتصادی پیدا می‌کند.

• عدالت اجتماعی به مثابه انصاف، بی‌طرفی، و برابری فرصت‌ها

1. Cicero
2. Thomas Aquinas
3. Karl Marx

این تعبیر از عدالت اجتماعی در قرن بیستم میلادی، در کتاب نظریه عدالت جان راولز¹، مطرح شده است. از نظر وی، عدالت اجتماعی به مفهوم بی طرفی است و زمانی عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد که دولت بی طرف باشد. جان راولز، در کتاب خود، دو اصل را به عنوان اصول عدالت اجتماعی مطرح می‌کند: نخست این که هرکس باید از حقی برابر متناسب با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی، که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگارتر باشد، برخوردار باشد. دوم این که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شود که اولاً بیشترین منفعت را برای کم‌بهره‌ترین افراد دربر داشته باشد. ثانیاً مناصب و مشاغل تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اصل اول درباره آزادی و برابری استفاده از آزادی‌های اساسی و اصل دوم درباره نابرابری‌هاست. از نظر وی، بی‌عدالتی تنها آن دسته از نابرابری‌هایی است که به سود همگان نباشد. بنابراین، هرچند در مفهوم عدالت اجتماعی، برابری فرصت‌ها و شرایط و بی‌طرفی به عنوان رکن اساسی آن به رسمیت شناخته شده است، از نظر جان راولز، برخی از نابرابری‌ها (نابرابری‌هایی که به سود همگان باشد) نیز پذیرفته می‌شود. بحث بیشتر درباره ابعاد، اصول، و دیگر مباحث نظری در مورد عدالت در فصل بعد خواهد آمد.

در ایران، شواهد یک صد سال اخیر نشان‌دهنده عدم توزیع برابر فرصت‌ها و امکانات اجتماع است و این مسئله سبب نگرانی و دل‌مشغولی ویژه محققان و صاحب‌نظران این حوزه قرار گرفته است. در جامعه‌ای که عدالت در ابعاد مختلف نظام اجتماعی حاکم نباشد یا احساس افراد بر عدم وجود عدالت دلالت کند، هویت ملی در همه اجزای آن دچار بحران و تزلزل خواهد شد، زیرا — چنان که در متن این تحقیق به تفصیل بیان خواهد شد — تشکیل هویت ملی بر مبنای تشکیل اجتماع ملی است. اجتماعی که افراد تشکیل‌دهنده آن خود را عضو و به معنایی «شهروند» آن جامعه بدانند. شهروندی نیز، خود، متضمن مسئولیت، تعهد، عاطفه، و باور است و با حقوق و از سوی دیگر تکالیف آمیخته است. از سوی دیگر، افراد عضو یا همان شهروندان خود را با یکدیگر مقایسه می‌کنند و در استفاده از امکانات، منابع، و امتیازات تعریف شده، در قالب جامعه، خود را مستحق دریافت آن می‌دانند و رعایت عدالت را در ابعاد مختلف خواستارند. بدیهی است که بخش عمده‌ای از اجرای عدالت برعهده دولت یا نظام سیاسی جامعه است. در صورت عدم باور افراد به رعایت عدالت، هویت شهروندی، باور، تعهد، مسئولیت، و عاطفه آن‌ها — که همگی تبلور هویت ملی آنان است — خدشه‌دار می‌شود. این مسئله بیگانگی اجتماعی، انزوای اجتماعی، و درنهایت، ازهم‌گسستگی انسجام و وفاق اجتماعی، که تضمین‌کننده تداوم حیات هر جامعه‌ای است، را به دنبال دارد. همچنین احساس نابرابری یا بهر سمیت شناخته نشدن حقوق افراد به مورد تردید واقع شدن مشروعیت

1. John Rawls

حاکمیت و دولت، بی‌اعتمادی و عدم تعهد و توجه به ارزش‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و درنهایت، به بیگانگی اجتماعی و از بین رفتن انسجام و وفاق اجتماعی منجر خواهد شد.

درحقیقت، عدم احساس عدالت در میان افراد باعث ناامیدی در مورد آینده و اطمینان نداشتن از تحقق اهداف و امیال و خواسته‌های آنان می‌شود. این مسئله شهروندان را با سرگشتگی، احساس پوچی، از خودبیگانگی، و انزوای اجتماعی روبه‌رو می‌سازد، به گونه‌ای که دیگر خود را به‌عنوان عضوی از اجتماع نمی‌بینند و به آن احساس تعلق ندارد. چه‌بسا برای پُر کردن بخشی از این خلأ هویت‌های دیگری را به عنوان جایگزین برای خود برمی‌گزینند. بسیاری از آنان قهرمانان، هنرپیشگان، اسطوره‌ها، و ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر را به‌عنوان الگوی خود انتخاب می‌کنند یا تلاش دارند تا با ایجاد ارتباط با ساکنان مرزهای کشورهای همسایه، در جست‌وجوی هویت مستقل برای خود باشند و در واقع، باید گفت نقطه آغاز واگرایی ملی را می‌توان عدم احساس عدالت اجتماعی و کم‌رنگ شدن هویت ملی دانست که نشانه‌های آغازین آن را می‌توان پدیده‌هایی همچون خروج لجام‌گسیخته نخبگان و صاحبان دانش و ثروت به‌عنوان فعالان حوزه دانش و عمل از کشور و نارضایتی آنان از زندگی در فضای جامعه ایران، که به‌زعم آنان پر از تبعیض و بی‌عدالتی و عدم توجه شایسته به توانایی‌ها و شایستگی‌های افراد است، و ترجیح زندگی در کشوری دیگر با وجود تحمل برخی از سختی‌ها دانست. این امر، به‌یقین، حرکت ما را در مسیر توسعه، با خلل مواجه خواهد ساخت.

7-1. صلح و دوری از خشونت

یکی از نخستین وظایف حکومت‌ها تأمین امنیت برای شهروندان و برقراری صلح در کشور است. بدون صلح هیچ کشوری نمی‌تواند به رفاه اجتماعی، شکوفایی اقتصادی، و بالندگی سیاسی دست یابد. بنابراین دولت‌ها همیشه تلاش می‌کنند تا از جنگ جلوگیری نمایند و زمینه صلح پایدار در کشورشان را فراهم کنند، اما منافع متضاد برخی کشورها سبب می‌شود تا این کشورها وارد جنگ شوند.

صلح همزیستی مسالمت‌آمیز و عدم تعرض به معنای جنگ نکردن است، اما در فرهنگ سیاسی، صلح به معنای حالت آرامش در روابط عادی با کشورهای دیگر و فقدان جنگ و نظام تهدید است. صلح از پیمان عدم تعرض، پیمان به ننگیدن، پیمان همزیستی مسالمت‌آمیز و درنهایت، در جایی معنا پیدا می‌کند که وظیفه جنگیدن باشد. صلح از نگاه واژگانی به معنای آشتی و سازش است، در اصطلاح سیاست، دست کشیدن از جنگ با عقد قرارداد (میرکوشش و همکاران، 1392). صلح به معنای متعارف و متداول عبارت از متارکه، آتش‌بس، نبود جنگ، از میان بردن دعوی، پایان دادن به اختلافات و منازعات میان دو طرف درگیر است. بنابراین، صلح به معنای نبود جنگ، منازعه، و خ شونت از یک سو و از سوی دیگر، وجود امنیت و آرامش و زیست مسالمت‌آمیز در یک جامعه، یک کشور، یا در سطح جهان است.

مهاتما گاندی¹ را می‌توان سمبل صلح، عشق، و عدم خشونت دانست که از طریق حرکت‌های مردمی توانست استقلال هند را به دست آورد و آن را از چنگ استعمار رهایی بخشد. گاندی مبارزه‌اش را با تحریم کالاهای انگلیسی در سرا سر هند آغاز کرد. او با تأسیس کنگره ناتان توانست تمام مردم هند را به تحریم کالا تشویق کند. او مبارزه منفی خود را زمانی آغاز کرد که انگلستان به علت درگیر بودن در جنگ اول بین‌المللی خسارت‌های زیادی دیده بود. بسیاری از مستعمرات این کشور در افریقا و آسیا به دنبال استقلال بودند. آن‌ها، برای ترمیم خسارت، به شدت محتاج تولید و فروش کالاهای خود در کشورهای مختلف و از جمله هند بودند. او با این تحریم ضربه شدیدی به اقتصاد انگلستان زد. مهاتما گاندی در سال‌های 1922، 1930، 1933، و 1942 میلادی دستگیر شد. اما در زندان نیز دست از مقاومت برنداشت و با اعتصاب غذا به اعتراضات خود شکل تازه‌ای داد. یکی از اقدامات او در مبارزه با استعمار انگلستان راهپیمایی از دهلی تا سواحل جنوبی هند بود. در این مسیر تقریباً سیصد کیلومتری، هزاران نفر او را همراهی کردند. مردم شهرهای مختلف نیز استقبال پرشوری از آن‌ها انجام دادند. گاندی معتقد بود: «من برای برقراری قانون اساسی‌ای تلاش خواهم کرد که هند را از بندگی و بنده‌نوازی رهایی بخشد...» برای ساختن هندی تلاش خواهم کرد که همه ناداران حس کنند که کشور متعلق به خودشان است و در ساختن آن، هر یک نقشی داشته باشند، هندی که تمامی ملیت‌های آن در هماهنگی کامل با هم زندگی کنند. در چنین هندی جایی برای نفرین نجس وجود ندارد. زنان از همان حقوقی برخوردارند که مردان. از آن جاکه ما با همه دنیا صلح خواهیم کرد، نه استثمار خواهیم کرد و نه استثمار می‌شویم. پس باید کوچک‌ترین ارتش دنیا را داشته باشیم. هرگونه منافع و علاقه‌ای که با منافع میلیون‌ها هندی در تضاد نباشد مورد احترام خواهد بود... این رؤیای من درباره هند است.»²

گاندی اعتقاد داشت به جای تولید انبوه صنعتی باید به تولید توده‌ها توجه کرد. او، در اقتصاد، به مرکزیت‌زدایی می‌اندیشید و می‌گفت: «هر جامعه‌ای باید خود احتیاجات خود را رفع کند.» اقدام گاندی در تحریم کالاهای انگلیسی بازار بزرگی را از انگلستان گرفت. او دستور داد تا صد هزار چرخ ریسندگی تهیه شود. حتی خود او لباسی را برتن کرد که به دست خودش بافته شده بود و از شیر بزی خورد که خود پرورش داده بود. در حیطه اجتماعی نیز گاندی پیشگام روش جدیدی برای اتحاد جامعه هزارپاره هند بود. او برنامه‌ای سازنده برای ساختن یک ملت واحد داشت. او همگام با احترام به سنت‌های گروه‌های هندی بر رفع اختلافات آن‌ها کوشید. هرچند تلاش او با جنبش‌های تجزیه طلبانه‌ای که به سه‌پاره شدن شبه‌قاره منجر شد، در ظاهر، بسیار موفق نبود، اما توانست بر مشکلات آن‌ها فایق آید.

1. Mahatma Gandhi

2. <http://icro.ir/index.aspx?pageid=32738&p=189&showitem=6220>

هند، در آگوست 1947 میلادی، با تلاش‌های مهاتما گاندی و همراهی کسانی چون جواهر لعل نهرو¹، بعد از چندین قرن استعمار، سرانجام به استقلال رسید. او، پس از اعلام استقلال هند، حاضر به قبول هیچ مقامی در حکومت هند نشد و رهبری کنگره را نیز به نهرو داد. اما همچنان به تلاش برای استقلال، آزادی، و وحدت ملی در هند ادامه داد.

مهاتما گاندی پیشگام فلسفه خشونت‌گریزی و خشونت‌پرهیزی است. از منظر او، خشونت مبدأ تمام رنج‌ها و آلام بشری است. بنابراین، در تمام اعمال و افکارش، روحیه خشونت‌پرهیزی را رواج و گسترش می‌داد. مهاتما گاندی گفت‌وگوی آزاد و منطقی را راه‌حلی فلسفی برای از بین بردن خشونت معرفی می‌کرد و در این مسیر، کینه و انتقام را موجب شعله‌ور شدن جنگ‌ها می‌دانست. از طرف دیگر، وی عدالت‌محوری را دلیلی برای احیا و ابقای بشر در نظر گرفت. عدالت و آزادی نقطه مقابل خشونت و انتقام است. گاندی پیروی از هواهای نفسانی را دلیلی بر وجود خشونت و روحیه انتقام‌طلبی می‌دانست. در نتیجه، تسلط بر نفس را عاملی اساسی در پیشگیری از وقوع نابسامانی‌ها می‌دانست. از منظر او، انسان تا وقتی اسیر تن و مادیات است نمی‌تواند مسیر پیشرفت را طی کند و در جهالت و نادانی خود می‌ماند. گاندی را بدین دلیل پیشگام فلسفه خشونت‌پرهیزی می‌دانند که نمونه انسانی آزاداندیش و عدالت‌طلب بود که در تمام مسیر زندگی‌اش، صلح را عامل خوشبختی و خشونت را علت اصلی و اساسی جنگ‌ها می‌دانست. از جهتی، او فقر و نتایج ناشی از آن را نوعی بی‌عدالتی تلقی می‌کرد و همین جنبه از آن را مایه برافروزی و شعله‌وری آتش جنگ‌های بشری معرفی می‌کرد و این امر را به قدرت‌طلبان و ثروت‌اندوزان هشدار می‌داد و بر این نکته اشاره می‌کرد که اگر فقر رشد کند، به موازات آن درد و رنج نیز رشد می‌یابد و دایره بی‌عدالتی به شدت گسترش پیدا می‌کند. مهاتما گاندی ایمان به وجود واجب را برای پیشبرد اهداف بشری نکته‌ای ضروری و لازم می‌دانست و حقیقت و عدالت را همان وجود خداوند معرفی می‌کرد. از نظر او، حقیقت و عدالت یک چیزند و تفاوتی میان آنان قائل نبود. او جامعه عدالت‌محور را حقیقت‌جو معرفی می‌کرد که برای رسیدن به آرمان خود، نهایت تلاش را انجام می‌دهد و نیز جامعه خشونت‌طلب را بدبین و جنگ‌جو نشان می‌دهد که در آن، بشریت به فقرا کشیده می‌شود. بحث در این مورد جنبه‌ای فلسفی دارد که باید بدان پرداخته شود، زیرا ما از عدم خشونت سخن می‌گوییم و نبود خشونت را دلیل احیای بشر در نظر گرفته‌ایم.

عدم خشونت یک اصل عمومی و جهانی است و عمل کردن به آن تنها به یک محیط خصمانه محدود نمی‌شود. بدیهی است اثربخش بودن آن فقط وقتی می‌تواند آزمایش شود که در میان مخالفت‌ها و برای مقابله با آن‌ها به کار رود. اگر موفقیت‌های عدم خشونت ما به حسن‌نیت مقامات مخالف ما بستگی داشته باشد، چنین عدم خشونتی نادرست و بی‌ارزش خواهد بود. گاندی می‌گوید: نخستین شرط عدم خشونت

آن است که عدالت در تمامی مظاهر زندگی رعایت شود. شاید این انتظار و توقع از طبیعت آدمی زیاد باشد، اما من چنین نمی‌اندیشم؛ هیچ‌کس نباید دربارهٔ استعدادها و قدرت‌های طبیعت آدمی برای انحطاط و یا ارتقا، مقررات جامد و قالب‌های خشک را ملاک قضاوت قرار دهد. هیچ تقوایی وجود ندارد که هدفش یا محتوایش تنها خوشبختی و آسایش یک فرد باشد. متقابلاً هیچ تجاوز اخلاقی‌ای نیست که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم علاوه بر عامل اصلی، بر بسیاری دیگر نیز اثر نگذارد. از این‌رو، اگر کسی نیک یا بد باشد، تنها به خودش مربوط نمی‌شود، بلکه در واقع، به تمام جامعه‌اش و به تمامی دنیا مربوط می‌شود. عدم خشونت بزرگ‌ترین نیرویی است که در اختیار بشر است؛ این نیرو از قدرت عظیم‌ترین سلاح‌های ویران‌کننده که با نبوغ انسان ساخته شده است نیز بیشتر است. گاندی می‌گوید: استقلال باید از پایین آغاز شود. هر ده‌کده باید یک جمهوری باشد. ده‌کده می‌باید به خودش متکی گردد و بتواند ادارهٔ امور خود را برعهده بگیرد تا حدی که در برابر تمامی دنیا از خود دفاع کند. همچنین جامعه باید بر حقیقت و عدم خشونت بنا شود که به عقیدهٔ من، بدون اعتقاد استوار به خداوند — تعالی — ممکن نخواهد بود. نیروی گاندی محدود و مختصر بود و از عشق و علاقه به نوع و وطن سرچشمه می‌گرفت. شیوه و روش مسالمت‌آمیز و عدم خون‌ریزی وی، عرصه را بر همه تنگ کرد. وی می‌گفت: عشق هوشمندترین نیرو در جهان است که با نفرت کشته می‌شود. عدم خشونت فقط وقتی خواهد بود که ما کسانی را دوست بداریم که از ما نفرت دارند. می‌دانیم که عمل کردن به این قانون بزرگ محبت چقدر دشوار است. اما آیا تمام کارهای بزرگ و نیک هم دشوار نیست؟ دوست داشتن کسی که نسبت به شما کینه و نفرت دارد بزرگ‌ترین دشواری‌هاست، اما اگر واقعاً چنین چیزی را بخواهیم، این دشوارترین کار هم با تمام قوانین و دستورالعمل‌های گاندی از عشق به خداوند — تعالی — سرچشمه می‌گرفت، چراکه او را بهترین راهنما و پیشوا می‌دانست و سعی داشت این را به همه بفهماند. همواره از زیبایی‌های جهان سخن می‌گفت و ظهور انوار خداوند — تعالی — در آن را مورد اشاره قرار می‌داد. گاندی دربارهٔ کشتار و جنگ چیزی نمی‌دانست، اما راز خوشبختی و زندگی ثمربخش را دریافته بود. دنیای اتمی و ماشینی و علمی او حقیر و جهان دانش و بینش او عظیم بود. او به اتم و هستهٔ اتمی و قرن اتم که غرب را در زرق و برق و هراس آن غرق کرده بود توجهی نداشت و امور مادی را از طریق کسب معنویات و اعتلای باطن می‌جست. گاندی می‌گفت: همیشه در درونم مبارزه‌ای دانسته و سنجیده برای دنبال کردنِ عمدی و مداوم قانون عدم خشونت ادامه دارد. این مبارزهٔ شخص را همواره برای مبارزه نیرومندتر می‌سازد؛ هرچه بیشتر این قانون را به کار می‌بندم، بیشتر در زندگی خود احساس شادمانی می‌کنم و عالم وجود برایم شکلی مطبوع و شادمان پیدا می‌کند. پیروی از این قانون به من آرامشی می‌بخشد و مفهومی از رموز طبیعت را برایم بیان می‌کند که قادر نیستم آن را تشریح کنم. او گفت: جست‌وجوی حقیقت مرا به دخالت در سیاست وادار کرده است. اصلاح اجتماعی

باید از درون انجام شود و این مستلزم آزادی است. انسان همواره باید در جست‌وجوی حقیقت باشد که بتواند با آن، پرسش‌های درون خود را پاسخ گوید و از جهالت نجات یابد و به رستگاری برسد. از نظر گاندی، رسیدن به حقیقت همان رستگاری است. گاندی از بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های نژادی فراوان سخن می‌گفت و بر این نکته اشاره داشت که مردم باید طوری رفتار کنند که دشمنان خلع سلاح شوند. باید به خودمان قول دهیم که در کارهایمان افرادی باحقیقت و درستکار باشیم تا مردم به ما اعتماد کنند. ما به دسته‌های کوچکی تقسیم شده‌ایم و هر دسته به دنبال منافع خویش هستیم. ما باید متحد شویم و اختلافات را فراموش کنیم (تفضلی، 1387).

نلسون ماندلا¹ نیز یکی دیگر از رهبران خوشنام جهان در عرصه صلح در تاریخ است. گاندی پایه‌گذار تفکر «اندیشه عدم خشونت» است و ماندلا نیز «پرهیز از خشونت» در دستور کارش و در واقع، خط‌مشی‌اش بود. او سمبل اسطوره‌ای مبارزه در دوران معاصر است. ماندلا سال‌های زیادی از عمر خود را در راه مبارزه با تبعیض نژادی و احقاق حقوق مدنی سیاهان در آفریقای جنوبی گذراند. او به‌عنوان یکی از الگوهای مبارزه مدنی در جهان شناخته می‌شود. بسیاری او را در کنار بزرگانی چون مهاتما گاندی، مارتین لوتر کینگ² و آنگ سان سوچی³، جزو رهبران مبارزه «خشونت‌پرهیز» می‌دانند.

ماندلا به‌همراه دیگر مبارزان ضد تبعیض نژادی به مدت بیست و هفت سال در زندان بود و البته در زندان نیز دست از مبارزه نکشید و در آن‌جا، به مقاومتی فعال ادامه داد. ماندلا یکی از استوارترین و بزرگ‌ترین انسان‌های راه آزادی، مرد تاریخ‌ساز سیاه‌پوست سفیدقلب، مردی که بر ضد آپارتاید یا «تبعیض نژادی» به پا خاست. با آن‌که یکی از اصول کاری ماندلا «خودداری خشونت» و «عدم توسل به خشونت» بود، آن‌گونه که یکی از اصول کاری مهاتما گاندی یا روح بزرگ هندوستان «آهیمسا»⁴ یا «اندیشه عدم خشونت» بود، اما برای از بین رفتن آپارتاید، ناگزیر به فعالیت‌های مقاومت مسلحانه دست زد و بر ضد نظام مبتنی بر تبعیض نژادی یاغی شد و مبارزه مسلحانه را آغاز کرد. نهایتاً ادامه مبارزات و فشارهای وارده از داخل و خارج کشور نظام آپارتاید را به استیصال کشاند و باعث شد تا ماندلا در سال ۱۹۹۰ میلادی از زندان آزاد شود و پای در مرحله جدیدی از «راه دشوار آزادی» بگذارد.

اما آنچه نلسون ماندلا را از بسیاری دیگر از رهبران انقلابی و مبارز جهان متمایز می‌کند شیوه او در «خشونت‌پرهیزی پس از پیروزی» است. الگوی منحصر به فرد ماندلا در همین رفتار صلح‌طلبانه اوست. او اگرچه به‌عنوان آخرین اقدام و به اقتضای شرایط، در راهبرد مبارزه‌اش، «خشونت کنترل‌شده» را به کار گرفت،

-
1. Nelson Mandela
 2. Martin Luther King
 3. Aung San Suu Kyi
 4. Ahimsā

اما از «خشونتِ پس از پیروزی» به طور مطلق خودداری کرد و پس از به دست گرفتنِ قدرت، اقدام به حذف رقیبان و دگراندیشان نکرد. این مهم‌ترین آموزه و میراث نلسون ماندلا برای تاریخ مبارزات مدنی و فهم مشی خشونت‌پرهیزی اوست. آنچه از ماندلا می‌توان آموخت این است که پیوند خشونت‌پرهیزی و مبارزهٔ مدنی بیش از آن‌که وابسته به عدم استفادهٔ مطلق از خشونتِ «پیش از پیروزی» باشد، به نفی مطلق خشونتِ «پس از پیروزی» وابسته است. روحیهٔ صلح‌جویانه ماندلا توانست کشتی طوفان‌زدهٔ آفریقای جنوبی را بدون آن‌که به چرخهٔ مهارنشدنی خشونت و انتقام دچار شود، به ساحل دموکراسی و برابری نژادی برساند.

افغانستان کشوری است که در طول چهار دههٔ گذشته به گونه‌ای دوام‌دار درگیر جنگ بوده است و شهروندان این کشور از نعمت صلح و بهزیستی محروم بوده‌اند. هرچند بعد از سقوط رژیم طالبان، در اواخر سال 1380 شمسی، خوش‌بینی‌هایی مبنی بر تأمین صلح در افغانستان به وجود آمد، اما حمایت و پشتیبانی دوام‌دار پاکستان از طالبان این خوش‌بینی‌ها را به ناامیدی بدل کرد. تلاش‌های حکومت افغانستان در چند سال گذشته، به دلایل مختلف، نتوانست برای به میزگفت‌وگو کشاندن طالبان و تأمین صلح در افغانستان مؤثر واقع شود.

در سالیان اخیر، مجدداً موضوع صلح در افغانستان مورد توجه قرار گرفته است و اشرف غنی، رئیس‌جمهور افغانستان، لویه جرگه¹ ای را در کابل میزبانی کرد که حدود ۳۲۰۰ تن از نمایندگان مردم سراسر افغانستان در آن مشارکت کرده بودند تا به رویکردی مشترک برای مذاکرات صلح با طالبان دست یابند. وی امیدوار است که در این لویه جرگه، سیاستمداران، بزرگان محلی، و نمایندگان مردم وحدت ملی را به نمایش بگذارند.

هم‌زمان با این اتفاق، امریکا نیز تلاش‌هایش را برای مذاکرات مستقیم با طالبان برای پایان دادن به جنگ هجده‌ساله‌اش در افغانستان شدت بخشید و زلمی خلیل‌زاد²، نمایندهٔ ویژه‌اش، چندین بار با نمایندگان این گروه شورشی دیدار داشته است. با وجود ملاقات‌های مکرر خلیل‌زاد با نمایندگان طالبان، این گروه گفت‌وگوی مستقیم با حکومت افغانستان را رد کرده است و تنها به مذاکره با ایالات متحده امریکا ادامه داده است. طالبان قبلاً اشتراک در لویه جرگه مشورتی صلح را رد کرده بود. حتی در پایتخت افغانستان، برای برگزاری این اجلاس، از ترس حملات احتمالی شورشیان و تروریست‌ها تدابیر امنیتی شدیدی اندیشیده شده بود و بخش‌هایی از پایتخت کاملاً مسدود گردیده بود.

8-1. شرح حال اقوام

تمایز بین قوم و سایر سطوح هویت جمعی بر اساس شاخصه‌هایی چون زبان، سرزمین، مشخصه‌های

1. گردهمایی بزرگ سران قبایل افغانستان

فرهنگی — اجتماعی، تعلقات سیاسی، و تمایزات اقتصادی با سایر هویت‌های جمعی صورت می‌گیرد. در جهان کنونی، پنج هزار (به قولی ده هزار) زبان وجود دارد و اگر هر یک از گروه‌های قومی جهان، که به زبان خاص خود سخن می‌گویند، قصد آن کنند که یک دولت ملی جداگانه تشکیل بدهند، قطعاً چنین جهانی بسیار متفرق‌تر خواهد بود. از پایان جنگ جهانی دوم به بعد، جهان شاهد احیای موضوع قومیت‌ها، به مثابه یک معضل در سیاست، موضوعی مهم در زمینه بسیج سیاسی مردم و منبعی برای منازعات داخلی و بین‌المللی بوده است. اکنون تنها 10 درصد از کشورهای جهان را می‌توان به لحاظ قومی همگن یا یکدست محسوب کرد (مهکویی و همکاران، 1394).

در دو دهه اخیر، دو تحول اساسی، یکی در حوزه سیاست و دیگری در حوزه اندیشه، باعث شد تا پژوهشگران به مسائل قومی توجه بیشتری کنند. سقوط امپراتوری چندملیتی اتحاد جماهیر شوروی، تجزیه کشورهای چندقومی مانند یوگسلاوی، رشد گرایش‌های قومی در جهان غرب، و گسترش مسائل اقوام در برخی از کشورهای جهان سوم از جمله پدیده‌هایی در صحنه‌های سیاست بودند که بر ضرورت مطالعات قوم‌شناسانه افزودند. هم‌زمان با این دگرگونی‌های عرصه سیاست، جهان اندیشه نیز شاهد دگرگونی مهمی بود؛ تا چند دهه پیش از این، مدرنیسم، یکسان‌انگاری جهان، و تجویز ترویج نسخه یکسان برای همه جوامع و ملل جهان بدون توجه به پیشینه تاریخی و ساختار اجتماعی — فرهنگی و حوزه‌های زیستی و جغرافیایی متنوع و متفاوت آن‌ها بود، اما امروزه شاهد ظهور مکتب پسامدرن در حوزه اندیشه و زیر سؤال رفتن بسیاری از ادعاها و موارث مدرنیته از جمله یکسان‌انگاری آن و به طور کلی زیر سؤال بردن کلان روایت‌های بزرگ هستیم. در نتیجه، تنوع ارزش و اصالت یافت و در این میان، زمینه برای توجه بیشتر به گوناگونی‌های قومی و هویت مستقل آن‌ها فراهم شد.

از لحاظ پراکنش جغرافیایی، اقوام و مذاهب گوناگون در ایران دارای توزیع جغرافیایی متفاوتی اند، به گونه‌ای که در چهار گوشه ایران، اقوامی با مذاهب متفاوت ساکن‌اند؛ در شمال غرب آذری‌ها با مذهب شیعه، در شمال شرق و غرب ایران کردها با مذاهب تسنن و تشیع، در جنوب غرب ایران عرب‌ها با مذهب شیعه، در شمال و شمال شرق مردم ترکمن با مذهب تسنن، در جنوب شرقی و جنوب مردم بلوچ با مذهب تسنن، و در بخش‌های مرکزی و شمالی مردمان فارس و لر و گیلکی و مازنی و تالش با مذهب شیعه ساکن هستند.

ساختار فضایی — جغرافیایی ملت ایران از دو بخش به هم پیوسته مرکزی و پیرامونی پدید آمده است. در بخش مرکزی، مردم این بخش از حیث خصلت‌های قومی، زبانی، فرهنگی، مذهبی، و فضایی منسجم و همسان‌اند و در پیکره ملت، بدنه اصلی و عمده به شمار می‌روند و از نظر عوامل گفته شده، دارای همگونی و تراکم یکدستی می‌باشند. در بخش پیرامونی که در دشت‌ها و نواحی مرتفع حاشیه جغرافیای ایران

سکونت دارند، برخلاف بخش متراکم و متجانس مرکزی، دچار گسیختگی است و مجموعه‌ای متنوع از گروه‌های فرهنگی و قومی را دربر می‌گیرد. مردمان بخش پیرامونی کشور در برخی از متغیرها و به‌طور مشخص در زبان و لهجه، قومیت، مذهب، و خرده‌فرهنگ محلی با بخش مرکزی و با یکدیگر تفاوت دارند (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱).

1-8-1. جمعیت اقوام و بافت قومی در ایران معاصر

مردم ایران ساکنان کشور ایران واقع در آسیای غربی هستند. امروزه جمعیت ایران بالغ بر هشتاد میلیون نفر است (Amar.org).

در خرداد ماه سال 1318 شمسی، اولین قانون سرشماری به تصویب مجلس شورای ملی رسید. در اجرای این قانون، سرشماری جمعیت از دهم اسفند ماه همان سال در شهر تهران و در سال‌های 1319 و 1320 شمسی، در سی و سه شهر کشور به تدریج به اجرا درآمد، ولی ادامه آن به علت وقایع شهریور همان سال به تعویق افتاد. در اسفند ماه 1331 شمسی، سازمان همکاری آمار عمومی تشکیل شد و در فروردین سال 1332 شمسی، قانون آمار و سرشماری به تصویب رسید و در سال 1335 شمسی، اولین سرشماری عمومی جمعیت در کل کشور به اجرا درآمد. با تأسیس اداره کل آمار عمومی و اجرای سرشماری عمومی کشور در سال 1335 شمسی، فعالیت‌های آماری وارد مرحله جدیدی شد و همه‌ساله طرح‌های گوناگون آماری در زمینه‌های مختلف اجتماعی — اقتصادی به مرحله اجرا درآمد. این مرکز، به‌عنوان اولین اقدام، سرشماری عمومی نفوس و مسکن را براساس قانون، در آبان ماه سال 1345 شمسی، به مرحله اجرا درآورد. با تصویب قانون جدید مرکز آمار ایران و اعمال تجدیدنظر در ساختار سازمانی آن، در آبان ماه سال 1355 شمسی، این مرکز دومین سرشماری عمومی نفوس و مسکن کشور را انجام داد.

در هیچ‌کدام از این سال‌ها، تعداد جمعیت گروه‌های قومی مورد سنجش قرار نگرفت و عمده اطلاعات به دست آمده درباره تعداد جمعیت شهرنشین / روستا نشین، تعداد مرد و زن، ازدواج، سن افراد، سواد، اشتغال و بیکاری، مسکن، و مؤلفه‌های این‌چنینی بوده است.

در سال 1365 شمسی، اولین سرشماری عمومی نفوس و مسکن در نظام جمهوری اسلامی ایران به مرحله اجرا درآمد که نتایج آن اطلاعات و آمارهای لازم را برای انجام برنامه‌ریزی‌های توسعه اجتماعی - اقتصادی کشور فراهم آورد.

افزایش غیرقابل‌انتظار جمعیت کشور در طی سال‌های 1355 تا 1365 شمسی که آگاهی از روند تغییرات جمعیت پس از سال 1355 را مورد تأکید قرار می‌داد و نیز وجود جابه‌جایی‌های عمده جمعیت ناشی از جنگ تحمیلی، که چارچوب‌های آماری حاصل از سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال

1365 را دستخوش دگرگونی‌های بزرگ و غیرقابل اغماض کرده بود، سیستم برنامه‌ریزی کشور و به تبع آن، مرکز آمار ایران را بر آن داشت تا در زمانی کوتاه‌تر از فاصله متداول ده‌ساله، به انجام یک تمام‌شماری از جمعیت کشور، تحت عنوان «طرح آمارگیری جاری جمعیت سال 1370»، اقدام کند و برای اولین بار در کشور، سرشماری جمعیت را با یک آمارگیری نمونه‌ای همراه سازد. از آن تاریخ تاکنون، سرشماری نفوس و مسکن به صورت کامل در سال‌های 1375، (پنجمین سرشماری)، سال 1385، (ششمین سرشماری)، سال 1390 (هفتمین سرشماری)، و با توجه به مصوبه دولت، با تأکید بر انجام سرشماری در سری زمانی پنج‌ساله، در آبان 1395 (هشتمین سرشماری) در سراسر کشور به اجرا درآمد.

در پنج سرشماری انجام‌گرفته بعد از انقلاب اسلامی نیز همانند دوران قبل از انقلاب، اطلاعاتی در مورد جمعیت گروه‌های قومی به دست نیامد و تنها جمعیت استانی و شهری محاسبه شد. براساس چنین اطلاعاتی، محاسبه جمعیت گروه‌های قومی را نمی‌توان انجام داد، زیرا جمعیت بسیاری از استان‌ها و شهرهای کشور ترکیبی از گروه‌های قومی مختلف است. برای مثال، استان‌هایی نظیر تهران، البرز، قم، قزوین، همدان، خوزستان، آذربایجان غربی، چهارمحال و بختیاری، سیستان و بلوچستان، خراسان شمالی، و اصفهان چنین وضعیتی دارند. همین نبود اطلاعات آماری دقیق باعث شده است تا گروه‌های قومی و گاه حتی نخبگان به بیان اعداد عجیب و غریب در مورد تعداد جمعیت خود بپردازند. از سوی دیگر، در بسیاری از مطالعاتی که درباره تعداد جمعیت گروه‌های قومی به وسیله فارس‌زبانان صورت گرفته است، جمعیت آذری‌ها حدود یازده میلیون نفر یا کردها حدود پنج میلیون نفر دانسته شده است.

همان‌طور که گفته شد، اطلاعات جمعیتی در کشور در دوران بعد از انقلاب تنها برحسب جمعیت شهرستانی و استانی انجام گرفته است و اگر بخواهیم بر این اساس جمعیت گروه‌های قومی را نشان دهیم، تنها به صورت تقریبی می‌توان اعدادی را بیان کرد و در شرایطی که آمار رسمی ارائه نشده است، ما مجبور شدیم به سایر منابع و تخمین‌هایی که تصور می‌کردیم بیشتر قرین واقعیت است استناد کنیم. در جدول شماره 3-1، جمعیت استان‌های مختلف در سه سرشماری اخیر کشور آمده است.

درباره جمعیت آذری‌زبانان می‌توان گفت که استان‌های آذربایجان شرقی، اردبیل، و زنجان سه استانی هستند که با قطعیت بیش از 98 درصد مردمان آن‌ها آذری‌اند و تقریباً 50 درصد مردم استان آذربایجان غربی نیز آذری هستند که جمع این افراد جمعیتی در حدود 7,748,391 نفر است. حال، اگر به طور میانگین از جمعیت استان‌های تهران، البرز، گلستان (به انضمام جمعیت ترکمن)، همدان، قزوین، چهارمحال و بختیاری، و خراسان شمالی 30 درصد آن‌ها را نیز آذری‌زبان تصور کنیم، عددی در حدود 6,807,462 نفر حاصل می‌شود. با جمع این دو عدد، جمعیتی در حدود 14,555,853 نفر به دست می‌آید. حال، اگر به این عدد، به صورت تقریبی، حدود 2,000,000 نفر را، به عنوان آذری‌های ساکن در

استان‌های فارس، قم، کردستان، گیلان، و ...، اضافه کنیم، باز نمی‌توان جمعیت آذری‌ها را بیشتر از 17 میلیون نفر (حدود 21 درصد کل کشور) دانست.

جدول شماره 1-3: جمعیت استان‌های کشور براساس سرشماری سال‌های 85، 90، و 95 شمسی

| ردیف | استان | مرکز | جمعیت سال ۸۵ | جمعیت سال ۹۰ | جمعیت سال ۹۵ |
|------|------------------------|----------|--------------|--------------|--------------|
| ۱ | تهران | تهران | ۱۱۲۲۸۶۲۵ | ۱۲۱۸۳۳۹۱ | ۱۳۰۶۷۰۶۳۷ |
| ۲ | خراسان رضوی | مشهد | ۵۵۱۵۹۸۰ | ۵۹۹۴۴۰۲ | ۶۴۳۴۵۰۱ |
| ۳ | اصفهان | اصفهان | ۴۳۹۹۳۲۷ | ۴۸۷۹۳۱۲ | ۵۱۲۰۱۸۵۰ |
| ۴ | فارس | شیراز | ۴۲۲۰۷۷۱ | ۴۵۹۶۶۵۸ | ۴۸۵۱۲۷۷۴ |
| ۵ | خوزستان | اهواز | ۴۱۹۲۵۹۸ | ۴۵۳۱۷۲۰ | ۴۷۱۰۵۰۹ |
| ۶ | آذربایجان شرقی | تبریز | ۳۵۲۷۲۶۷ | ۳۷۲۴۶۲۰ | ۳۹۰۹۶۵۲ |
| ۷ | مازندران | ساری | ۲۸۹۳۰۸۷ | ۳۰۷۳۰۹۴۳ | ۳۲۸۳۵۸۲ |
| ۸ | آذربایجان غربی | ارومیه | ۲۸۳۱۷۷۹ | ۳۰۸۰۵۷۶ | ۳۲۶۵۲۱۹ |
| ۹ | کرمان | کرمان | ۲۵۸۴۸۳۴ | ۲۹۳۸۹۸۸ | ۳۱۶۴۷۱۸ |
| ۱۰ | سیستان و بلوچستان | زاهدان | ۲۳۴۹۰۴۹ | ۲۵۳۴۳۲۷ | ۲۷۷۵۰۱۴ |
| ۱۱ | البرز | کرج | ۲۰۵۳۲۳۳ | ۲۰۴۱۲۵۱۳ | ۲۰۷۱۲۴۰۰ |
| ۱۲ | گیلان | رشت | ۲۳۸۱۰۶۳ | ۲۴۸۰۸۷۴ | ۲۵۳۰۶۹۶ |
| ۱۳ | کرمانشاه | کرمانشاه | ۱۸۴۲۰۴۵۷ | ۱۹۴۵۰۲۲۷ | ۱۹۵۲۴۳۴ |
| ۱۴ | گلستان | گرگان | ۱۵۹۳۰۵۵ | ۱۷۷۷۰۰۱۴ | ۱۸۶۸۶۶۱۹ |
| ۱۵ | هرمزگان | بندرعباس | ۱۳۶۵۳۳۷۷ | ۱۵۷۸۱۸۳ | ۱۷۷۷۴۴۱۵ |
| ۱۶ | لرستان | خرم‌آباد | ۱۶۸۹۶۵۰ | ۱۷۵۴۲۴۳ | ۱۷۶۰۶۴۹ |
| ۱۷ | همدان | همدان | ۱۶۷۴۵۹۵ | ۱۷۳۸۲۲۱۴ | ۱۷۵۸۲۶۸ |
| ۱۸ | کردستان | سنندج | ۱۴۱۶۳۳۴ | ۱۴۹۳۶۴۵ | ۱۶۰۳۰۱۱ |
| ۱۹ | مرکزی | اراک | ۱۳۲۶۸۲۶ | ۱۴۱۳۰۹۵۹ | ۱۴۲۹۴۷۵ |
| ۲۰ | قم | قم | ۱۰۳۶۷۱۴ | ۱۱۵۱۶۷۲ | ۱۲۹۲۲۸۳ |
| ۲۱ | قزوین | قزوین | ۱۱۲۷۷۳۴ | ۱۲۰۱۵۶۵ | ۱۲۷۳۷۶۱ |
| ۲۲ | اردبیل | اردبیل | ۱۲۰۹۰۹۶۸ | ۱۲۴۸۴۸۸ | ۱۲۷۰۴۲۰ |
| ۲۳ | بوشهر | بوشهر | ۸۶۶۴۹۰ | ۱۰۳۲۰۹۴۹ | ۱۱۶۳۴۰۰ |
| ۲۴ | یزد | یزد | ۹۵۸۳۲۳ | ۱۰۷۴۴۲۸ | ۱۱۳۸۵۳۳ |
| ۲۵ | زنجان | زنجان | ۹۴۲۸۱۸ | ۱۰۱۵۷۳۴ | ۱۰۵۷۴۶۱ |
| ۲۶ | چهارمحال و بختیاری | شهرکرد | ۸۴۳۷۸۴ | ۸۹۵۲۶۳ | ۹۴۷۷۶۳ |
| ۲۷ | خراسان شمالی | بجنورد | ۷۹۱۰۹۳۰ | ۸۶۷۷۲۷ | ۸۶۳۰۹۲ |
| ۲۸ | خراسان جنوبی | بیرجند | ۶۰۰۵۶۸ | ۶۶۲۵۳۴ | ۷۶۸۸۹۸ |
| ۲۹ | کنگه‌گیلویه و بویراحمد | یاسوج | ۶۲۱۰۴۲۸ | ۶۵۸۶۲۹ | ۷۱۳۰۵۲ |
| ۳۰ | سمنان | سمنان | ۵۷۰۸۳۵ | ۶۳۱۲۱۸ | ۷۰۲۳۶۰ |
| ۳۱ | ایلام | ایلام | ۵۶۰۴۶۴ | ۵۵۷۵۹۹ | ۵۸۰۱۵۸ |

بر همین اساس، اگر بخواهیم به محاسبه جمعیت کردزبانان ایران پردازیم، می‌توان گفت که اگر به طور میانگین 90 درصد جمعیت سه استان کردستان، کرمانشاه، کردستان و 50 درصد جمعیت استان آذربایجان غربی را کردزبان بدانیم، عددی در حدود 5,543,651 نفر به دست می‌آید. همچنین اگر مجموع جمعیت کرد‌های استان‌های تهران، خراسان شمالی، البرز، همدان، گیلان، و ... را نیز

2,000,000 نفر بدانیم، عددی در حدود 7,300,000 نفر به دست می‌آید که بر آن اساس، می‌توان حدود 9 درصد جمعیت ایران را کردزبان دانست.

حدود ۳۳ درصد استان خوزستان عرب‌زبان دانسته می‌شوند که با انطباق با نتایج سرشماری سال ۱۳۹۵ شمسی، جمعیتی حدود 1,600,000 نفر برای عرب‌های استان خوزستان قابل تخمین است. بر همین اساس، حدود ۵۰ هزار نفر عرب در استان بوشهر، حدود ۸۰ هزار نفر عمدتاً عرب خمسه در استان هرمزگان، حدود ۶۰ هزار نفر عرب در استان اصفهان، حدود ۲۰۰ هزار نفر عمدتاً عرب خمسه در استان فارس، حدود ۵۰ هزار نفر عرب‌های خراسان، حدود ۴۰ هزار نفر عرب در استان قم و حدود ۱۰۰ هزار نفر عرب در سایر نقاط کشور سکونت دارند که به این ترتیب، کل جمعیت عرب‌های ایران چیزی حدود 2,200,000 نفر (۲/۷۵ درصد جمعیت ایران در سال ۱۳۹۵) است.

عمده جمعیت مردم بلوچستان در استان‌های سیستان و بلوچستان، کرمان، گلستان، و تهران زندگی می‌کنند. در مورد جمعیت این گروه قومی هم شاید بتوان حداکثر جمعیت آن‌ها را حدود 3,000,000 نفر (3.75 درصد از جمعیت کل ایران) دانست.

مجموع عدد به دست آمده از این چهار گروه قومی آذری، کرد، عرب، و بلوچ چیزی در حدود 30,000,000 نفر می‌شود. البته این بدان معنا نیست که باقی جمعیت کشور که حدود 50,000,000 نفر می‌شود فارس‌زبان‌اند، زیرا این عدد نیز دربرگیرنده گروه‌های قومی مختلفی نظیر لر، گیلکی، مازنی، طالشی، سیستانی و دیگر اقوام است.

1-8-2. موقعیت جغرافیایی ایران و اقوام

ایران در جنوب غربی آسیا و در منطقه خاورمیانه واقع شده است. این کشور 1,648,195 کیلومتر مربع یا 636,375 مایل مربع وسعت دارد. ایران با کشورهای ارمنستان و آذربایجان (شامل جمهوری نخجوان) و ترکمنستان در شمال، افغانستان و پاکستان در شرق، و عراق و ترکیه در غرب هم‌مرز است. به علاوه، ایران در خلیج فارس با کشورهای کویت، عراق، عربستان سعودی، بحرین، عمان، قطر، و امارات متحده عربی مرز آبی دارد.

گستره تمدن ایرانی در بستر جغرافیای مجازی امروز را باید در وسعت سرزمین‌های گذشته ایران جست‌وجو کرد. این حوزه تمدنی از سرزمین‌های بلند فلات آناتولی و ارمنستان آغاز می‌شد و با گذشتن از جلگه بین‌النهرین تا کرانه‌های رودخانه سند در شبه جزیره هند و از طرف شمال شرقی تا ماوراءالنهر و مرزهای غربی چین پیش می‌رفته است. وضعیت کنونی و آینده حوزه تمدن ایرانی در داخل مرزهای واقعی و مجازی را باید در تحکیم و تقویت عناصر فرهنگ ملی جست‌وجو کرد. فرهنگ و تمدن ایرانی دارای

حلقه‌های مستحکمی چون زبان فارسی، دین اسلام، ادبیات، میراث تاریخی، سوابق اجتماعی، و احساس تعلق به سرزمین مشترک است. با استفاده از این حلقه‌های مستحکم، می‌توان خرده‌فرهنگ‌ها و موقعیت‌های اقلیمی متفاوت را به هم پیوند داد و در قالب همبستگی ملی، زمینه‌های نزدیکی هرچه بیشتر میان آن‌ها را فراهم ساخت. حال، با توجه به موقعیت جغرافیایی کنونی ایران، به موقعیت جغرافیایی پنج قوم فارس، عرب، کرد، ترک، و بلوچ می‌پردازیم که با توجه به پراکندگی آن‌ها در ایران امروز به طور نسبی صرفاً برای مشاهده خوانندگان از وضعیت جغرافیایی ایران بررسی شده است.



شکل شماره 1-2: نقشه ایران و همسایگانش

1-8-2-1. بلوچ‌ها

استان سیستان و بلوچستان، که در جنوب شرقی کشور واقع است، بیش از 11 درصد از وسعت کل کشور را دربر دارد و پس از استان کرمان، به‌عنوان دومین استان پهناور کشور شناخته می‌شود و از شمال به استان خراسان، از غرب به استان کرمان و هرمزگان، از جنوب به دریای عمان، و از مشرق به افغانستان و پاکستان محدود است. کوه‌های سیستان و بلوچستان جزو رشته‌کوه‌های مرکزی ایران است، بلندترین نقطه آن در کوه تفتان دارای 4042 متر ارتفاع و پست‌ترین منطقه آن در کناره‌های دریای عمان قرار گرفته است و شامل ناهمواری‌های مشرق چاله لوت و ارتفاعات دیواره شرقی و جنوبی چاله جازموریان است. پهنای کوهستان از شمال به جنوب افزایش می‌یابد و در فاصله ایرانشهر — کوهک (سراوان)، شامل دو قسمت کوه‌های سیستان و کوه‌های بلوچستان، به بیشترین حد می‌رسد. آب‌وهوای استان از نوع آب‌وهوای بیابانی است. حداکثر دمای سالانه آن بالای 40 درجه سانتی‌گراد است. زاهدان سردترین و ایرانشهر گرم‌ترین شهرهای

این استان است. نوسانات رطوبت، وجود بادهای موسمی همچون بادهای معروف به «صدویست‌روزه» و «باد هفتم» یا «گاوکش» و ریزش جوی و اختلاف دما در بیست و چهار ساعت به‌استثنای نواحی معتدل سواحل دریای عمان، شرایط خاص اقلیمی، پوشش گیاهی، جانوری، و مناظر بدیعی را به‌وجود آورده است. در امتداد نواحی شرق و جنوب‌شرقی ایران، مردمان بلوچ می‌زیند و از شرق و شمال‌شرق با پاکستان و افغانستان همسایه‌اند.

1-8-2-2. ترک‌ها

ترک‌ها / آذری‌ها مسلمان و ترک‌زبان‌اند که عمدتاً مناطق سنتی آذربایجانی‌ها خاورمیانه و قفقاز و دیگر مکان‌های جغرافیای پراکنده هستند. عمده سکونتگاه مردم ترک در فلات ایران شمال‌غرب آن، یعنی آذربایجان و زنجان، است، اما پراکندگی مردمان ترک در ایران به شرق و مناطق شمالی همدان، قسمت‌های غربی و جنوبی قزوین به‌همراه اقلیت‌هایی در استان‌های گیلان و مرکزی کشیده شده است. مرکز استانی و پرجمعیت‌ترین استان‌های ترک‌نشین به ترتیب عبارت از تبریز و ارومیه و اردبیل و زنجان است. همچنان‌که گفته شد، بیشترین سکونتگاه ترک‌ها در شمال‌غرب و غرب و تا حدودی مرکز ایران واقع شده است. لازم است اشاره شود که اقوام ترک‌زبان علاوه بر آذری‌ها شامل ترکمن‌ها، قشقایی‌های ترک‌زبان، بچاقی‌ها (یکی از ایلات استان کرمان) و ترکان خراسان می‌شود.

1-8-2-3. فارس‌ها (مناطق که به فارسی سخن می‌گویند)

فارس‌ها تقریباً در مرکز ایران سکونت دارند و عمدتاً ساکنان شهرهای بزرگ ایران را مردمان فارس تشکیل می‌دهند. شهرهای تهران، اصفهان، سمنان، البرز، شیراز، مرکزی، قسمتی از بوشهر، کرمان، یزد، خراسان، و قسمتی از قزوین و همدان همگی فارس‌زبان‌اند (البته بسیاری از مناطق نامبرده مانند سمنان، خراسان و قزوین زبان‌های خاص خود، یعنی سمنانی و تاتی و ... را دارند که امروز کمتر استفاده می‌شود. اما در برخی از مصاحبه‌های میدانی این تحقیق، زبان قوم خود را زبان دیگری غیر از فارسی بیان کرده‌اند). مردمان فارس از لحاظ جغرافیایی با چهار قوم دیگر همسایه‌اند: از شمال با گیلکی‌ها، در غرب با کردها، در جنوب با عرب‌ها، و در شرق با بلوچ‌ها. به عبارتی، فارس‌ها در مرکز ایران و تا حدودی مناطق شمال‌شرقی زندگی می‌کنند. اگرچه در مرکز ایران، به‌خصوص تهران، اقوام دیگر نیز سکونت دارند، اما این سکونت از نوع مهاجرت نیز محسوب می‌شود.

1-8-2-4. کردها

کردها در غرب ایران و در مجاورت بخش شرقی کشور عراق سکونت دارند. مقرر مردمان کرد که در دامنه‌ها و دشت‌های پراکنده سلسله جبال زاگرس میانی قرار گرفته است، از استان کردستان، ایلام، کرمانشاه، لرستان، و بخش‌هایی از شمال و جنوب آذربایجان غربی تشکیل شده است. از شمال به آذربایجان شرقی،

از شرق به زنجان و همدان و لرستان، از جنوب به خوزستان، و از غرب به کشور عراق محدود شده است. به طور کلی کردها بیشتر در غرب و شمال غرب ایران سکونت دارند که با لهجه‌های متفاوت از هم متمایز شده‌اند. بی تردید برآوردهای متفاوت درباره جمعیت کردها در ایران انجام شده است و برخی محققان، مانند بدلیسی، احسان نوری، مردوخ کردستانی، و یاسمی، تمامی سلسله جبال البرز و زاگرس را گرد می‌دانند که فقط زبان آن‌ها تغییر کرده است. در این چشم‌انداز، جمعیت کردها حدود 60 میلیون نفر است و برابر اظهارنظرهای غیررسمی، در ایران بین 7 تا 9 میلیون نفر جمعیت کرد به‌سر می‌برند.

5-2-8-1. عرب‌ها

عرب‌ها بیشتر در خوزستان و بندرعباس و بوشهر و نواحی جنوبی استان ایلام حضور دارند. از لحاظ موقعیت جغرافیایی، این قوم در جنوب غربی ایران و شمال خلیج فارس قرار گرفته است. عرب‌ها مردمی سامی تبارند. بیشتر عرب‌ها در شبه جزیره عربستان و شام زندگی می‌کنند و در جغرافیای خاورمیانه و حوالی خلیج فارس و دریای عمان حضور گسترده‌ای دارند. بسیاری از مردمان شمال آفریقا نیز عرب هستند و به زبان عربی حرف می‌زنند. خوزستان و بخشی از جنوب ایران نخستین تجلیگاه تمدن کهن ایرانی و یکی از کهن‌ترین مناطق فرهنگی فلات ایران است که از هزاره قبل از میلاد پیوسته مسکونی بوده است. مردم عرب یکی از اقوام بسیار قدیمی این ناحیه از سرزمین ایران است.

3-8-1. جغرافیا و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت اقوام

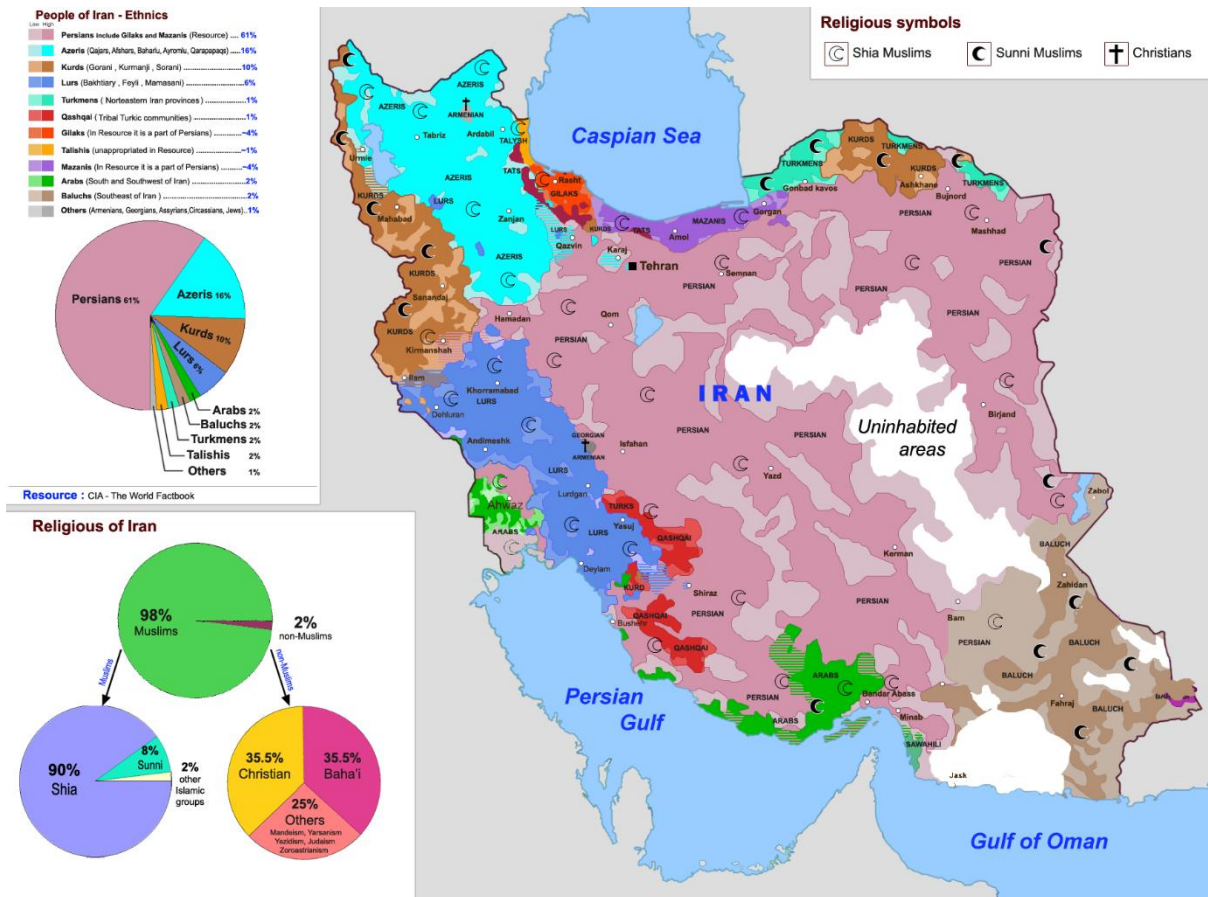
کیفیت و چگونگی محیط‌های جغرافیایی نقشی بنیادین در ناهمگونی و ناهمسانی فرهنگ جوامع داشته است. محیط‌های متفاوت روی‌شگاه و پرور شگاه فرهنگ‌های متفاوت است. عناصر شکل‌دهنده منش و ویژگی محیط برآمده از موقعیت جغرافیایی (مطلق و نسبی) آن گستره سرزمینی است. در علوم جغرافیایی، برای واکاوی تعاملات انسان و محیط، دو رویکرد جبرگرایی و امکان‌گرایی به‌طور سنتی وجود داشته است. براساس رویکرد جبرگرایی، موقعیت مطلق ریاضی ایران به‌گونه‌ای است که خشکسالی یکی از شناسه‌های اساسی آن به‌شمار می‌رود. گستره پهناوری از این کشور را کوهستان و بیابان تشکیل می‌دهد. این خشکی اقلیم در پراکنش سکونتگاه‌ها به‌ویژه در بخش میانی و شرقی کشور نمودی کاملاً فضایی دارد. چراگاه‌های ایران نقش مهمی در کشش اقوام پیرامونی از حوزه‌های تمدنی پیرامون به ایران داشته است. این اقوام بعدها ساکن این سرزمین شدند و زبان و فرهنگ خود را بر آن باز نمودند. فرهنگ این مهاجمان مبتنی بر نوعی پدرسالاری بود که در آن، بزرگ‌خاندان در تصمیم‌گیری‌ها نقش محوری داشت. با یکجانشین شدن آن‌ها و تحول و پیشرفت در نظام اجتماعی آنان، نظام پادشاهی استقرار یافت. به بیان دیگر، تاریخ ایران تاریخ آمد و شد این اقوام و پادشاهان بوده است که خودکامگی یکی از شاخصه‌های اساسی آنان به‌شمار می‌رفت. این خودکامگی دیرپا در شکل‌گیری بسیاری از شاخصه‌های رفتاری و هویتی ایرانیان

نمودار شده است. عنصر سازگاری بخشی از هویت ایرانیان بوده است و همین عامل در تنوع قومی و فرهنگ کنونی ایران نقش مهمی داشته است

گستره سرزمینی میان زنجیره کوهستانی البرز و زاگرس هسته جغرافیای سیاسی ایران در درازای تاریخ سیاسی این کشور بوده است. این گستره، در طول تاریخ، دچار کش و رانش بسیاری بوده است و همواره به نوعی توجه فرمانروایان حاکم بر آن را برانگیخته است. این ویژگی سرزمینی حتی امروز نیز به صورت نوعی نوستالژی فرهنگی در میان ایرانیان وجود دارد. بخش عمده‌ای از ادبیات فارسی به عنوان میراث بازمانده از روزگاران کهن آکنده از ستایش زورمداران، دربارزدگی، نکوهش دنیا، و دنیاگریزی است. موارد مذکور نشانگر نوعی ناآرامی و بی‌ثباتی می‌باشد. ناآرامی که خاستگاه جغرافیایی و انسانی (خشکسالی و هجوم بیگانگان) دارد زیربنای فرهنگ و هویت ایرانی بوده است. گذشته تاریخی نشان داده زمانی که حکومت‌ها قوی بوده‌اند و توانسته‌اند آرامش را برقرار کنند و طبیعت نیز با آن‌ها سازگاری داشته است، پهنه سرزمینی ایران گسترش یافته است و دانش‌های مختلف رو به رشد بوده‌اند، ولی زمانی که بنیادهای سازگار شده‌اند، جنبه منفی فرهنگ ایرانی نمود بیشتری یافته است (کاویانی‌راد، 1393).

1-8-4. تبارشناسی زبان اقوام

با این‌که زبان فارسی زبان رسمی و اداری ایران است، یکی از مهم‌ترین تمایزات هویتی اقوام ایران زبان آن‌هاست، بدین معنا که هر یک از اقوام مورد بررسی در این تحقیق واجد زبانی متفاوت با زبان فارسی‌اند و اغلب واجد جمعیت متکلم فراتر از مرزهای ایران هستند و در برخی موارد، واجد تاریخ و فرهنگ کهن‌تری نیز هستند، ولی واقعیت تاریخ زبانی حاکی از مدد نه تنها اقوام داخل ایران بلکه مهاجمان و تسخیرکنندگان ایران (چون اسکندر، مغولان، و اسلام) است که به نوعی به تقویت و ترویج زبان فارسی کمک کرده‌اند (مسکوب، 1397، 52-56؛ زرین‌کوب، 1330؛ بیات، 1377). ساختار فضایی ملت ایران از حیث جغرافیایی دو بخش دارد: بخش مرکزی که متراکم‌تر و متجانس‌تر است و اکثریت ملت به آن تعلق دارند، و واحدهای حاشیه‌ای و پیرامونی که از حیث جغرافیایی نسبت به هم گسسته و ناهمگون‌اند. این دو بخش، به لحاظ قومیت و مذهب، تجانس کمتری با هم دارند، به طوری که بخش مرکزی را مردم فارس و عموماً شیعه مذهبان تشکیل داده‌اند و بخش حاشیه‌ای نیز از اقوام و مذاهب متفاوتی ساخته شده است. در ادامه، به توزیع فضایی زبان و مذهب این دو پهنه (به تناسب محدوده پژوهش) پرداخته می‌شود. در نقشه ذیل، این توزیع فضایی به وضوح نشان داده شده است.



شکل شماره 1-3: نقشه پراکنده‌ی اقوام و مذاهب در ایران

1-8-4-1. زبان بلوچی

زبان بلوچی، با وجود این که در جنوب شرق ایران رایج است، به لحاظ معیارهای زبانی، از زبان‌های ایرانی نو غربی شمالی حساب می‌شود. زبان بلوچی ویژگی‌هایی دارد که باعث می‌شود تا با برخی از زبان‌های ایرانی میانه، از جمله زبان پارتی، قرابت‌هایی داشته باشد. در عین حال، این زبان ویژگی‌های خاص خودش را دارد که به سبب این ویژگی‌ها، از تمام زبان‌های ایرانی میانه و از جمله زبان پارتی مجزا می‌شود. به همین سبب، می‌توانیم بگوییم که در واقع، زبان بلوچی بازمانده هیچ‌یک از زبان‌های ایرانی میانه نیست و یک زبان مستقل است که ما فقط از دوران نو این زبان آثاری در دست داریم.

از آن جا که زبان بلوچی در کشورهای مختلفی رواج دارد، از همان ابتدای طبقه‌بندی این زبان، میان زبان‌شناسان اتفاق نظری در این باره وجود نداشته است. بنابراین طبقه‌بندی‌های مختلفی برای آن وجود دارد. برای مثال، برخی گفته‌اند «بلوچی شمالی و بلوچی جنوبی» و برخی دیگر گفته‌اند «بلوچی شرقی و غربی» و برخی هم — که جدیداً این نظر را مطرح کرده‌اند — می‌گویند بلوچی به سه دسته شرقی، غربی، و جنوبی تقسیم می‌شود. اما اگر بخواهیم این تقسیم‌های کمی پیچیده را که کنار بگذاریم و به مهم‌ترین و در واقع، شناخته‌ترین گویش‌های بلوچی اشاره کنیم، باید به گویش رخشانی اشاره کنیم که از پرگوینده‌ترین

گویش‌های بلوچی است و در ایران، پاکستان، افغانستان، و ترکمنستان گویشور دارد (طامه، 1396).

1-8-4-2. زبان ترکی / آذری

زبان ترکی آذربایجانی از خانواده زبان‌های ترکی است که پس از زبان ترکی استانبولی، بیشتر تعداد متکلمان را دارد. زبان ترکی آذربایجانی به زبان ترکی استانبولی بسیار نزدیک است، زیرا در چند قرن اخیر، از آن جدا شده است و هنوز با هم تفاوت‌های اندکی دارند و از این رو، به صورت دوطرفه برای گویشوران هر دو زبان قابل فهم است. زبان ترکی قشقایی نیز به ترکی آذربایجانی بسیار نزدیک است و حتی گاه لهجه‌ای از آن شمرده می‌شود. با این حال، تفاوت‌هایی نیز دارند، از جمله حفظ صدای ترکی ننگ (ŋ) که در زبان‌های ترکی آذربایجانی و استانبولی فراموش شده است. زبان ترکی خراسانی نیز با وجود فاصله جغرافیایی قابل توجه، باز به ترکی آذربایجانی بسیار نزدیک است.

متکلمان زبان ترکی آذربایجان ایران در جای‌جای ایران پراکنده‌اند، اما بیشتر آنان در شمال غرب کشور ساکن هستند. بیشترین جمعیت آن‌ها در استان‌های آذربایجان شرقی و غربی، اردبیل، زنجان، و قزوین ساکن‌اند، اما در استان‌های همدان، فارس، خراسان، و گلستان و به صورت پراکنده‌تر، در سایر استان‌ها نیز سکونت دارند. علاوه بر ایران، ترک‌های آذری در کشور آذربایجان و تعدادی نیز در ازبکستان سکونت دارند.

1-8-4-3. زبان فارسی

زبان فارسی زبان مردمان پهنه مرکزی ایران است که عموماً در استان‌های، تهران، سمنان (البته در اصل زبانش فارسی نیست و زبان خاص خود را دارد)، خراسان، کرمان، یزد، اصفهان، فارس، البرز، و بخش‌هایی از استان‌های سیستان و بلوچستان، اراک، قزوین (زبان بیشتر فارس‌زبان‌های قزوین و همدان تاتی است و یا تا چند دهه اخیر بوده است)، و همدان سکونت دارند. زبان فارسی یا پارسی یکی از زبان‌های هندواروپایی در شاخه زبان‌های ایرانی جنوب غربی است که در کشورهای ایران، افغانستان، تاجیکستان، و ازبکستان به آن سخن می‌گویند. فارسی زبان رسمی کشورهای ایران و تاجیکستان و یکی از دو زبان رسمی افغانستان (در کنار پشتو) است. زبان رسمی کشور هندوستان نیز تا پیش از ورود استعمار انگلیس، فارسی بود. فارسی رایج در تاجیکستان را تاجیکی و در افغانستان را دری می‌نامند.

زبان معاصر فارسی در تاجیکستان که در مقایسه با زبان فارسی در ایران تفاوت‌های آوایی، واژگانی، و حتی دستوری دارد، امروزه رسماً بر پایه یک برنامه‌ریزی زبانی متفاوت با برنامه‌ریزی زبان فارسی در ایران آموزش داده می‌شود. این تفاوت‌ها دلیلی بر یک گونه زبانی متفاوت با گونه زبان فارسی در ایران تلقی می‌شود (رزمن‌آرا، 1386، ص 115). در خصوص زبان فارسی دری باید گفت که در وجه تسمیه «دری» با ارتباط به زبان پارسی دری نظرهای گوناگون ارائه شده است که وجه درست آن مفهوم درباری است، زیرا

معنای اصلی «در» درگاه و دربار باشد، چون زبان پارسی در مناطق وسیع امپراتوری پارت‌ها در شرق و غرب آریان در دربارها و مراکز شهری به‌حیث زبان رسمی درباری و اداری به‌کار می‌رفت، بنابراین زبان این دربارها گرچه پارسی بود من‌حیث زبان درباری صفت دری را نیز به‌خود گرفت؛ یعنی زبانی است پرورده‌ی دربار و به قول دکتر صفا، چون محیط جدید تداول این زبان در مدتی متمادی دربارهای مشرق آریان، در بارهای طاهری، صفاری، سامانی، غزنوی، و جز آن‌ها بود به دری معروف شد (یمین، 1382، ص 114). خلاصه این‌که اساساً نام این زبان پارسی است و با زبان پارسی که ریشه آن است، ارتباط دارد و پارت‌ها نیز بلخی و باختری بودند و خاستگاه این زبان هم باختر و بلخ بوده است. از آن‌رو، این زبان را پارسی یا فارسی دری گفتن درست است، زیرا ریشه زبان را می‌رساند و آن را بی‌ریشه نمی‌سازد.

1-8-4-4. زبان کردی

زبان کردی یکی از شاخه‌های زبان هندواروپایی است که با زبان‌هایی مانند آستی، افغانی، فارسی، تاجیکی، تاتی و تالشی، و ... و از زبان‌های باستانی، با اوستایی، سغدی، خوارزمی، اسکیتی، و بسیاری دیگر هم‌خانواده می‌باشد (دیاکونف، ۱۳۸۳، ص ۴۳۹). همان‌طور که پیشتر اشاره شد، بیشتر کردزبانان در چهار کشور ایران، عراق، ترکیه، و سوریه سکونت دارند که این زبان در هرکدام از این مناطق به لهجه‌های مختلفی تکلم می‌شود.

زبان کردی زبانی است ایرانی و متعلق به گروه زبان‌های شمال‌غربی یا جنوب‌غربی این خانواده است (بروین‌سن، ۱۳۸۳، ص ۳۵) و در گستره جغرافیایی خود، از گذشته تاکنون، به‌دلایل گوناگون از جمله شرایط جغرافیایی، طبیعی، اقلیمی، تاریخی، و سیاسی به شاخه‌ها و زیرشاخه‌های گوناگونی تقسیم شده است. توزیع لهجه‌های کردی در گستره جغرافیایی به این شکل است که عمده متکلمان لهجه گُرمانجی شمالی در بخش شمالی استان آذربایجان غربی و بخشی از خراسان شمالی سکونت دارند. این لهجه در کردستان ترکیه، کردستان سوریه، و بخش شمالی کردستان عراق نیز استفاده می‌شود. گُرمانجی میانی (یا سورانی) در بخش میانی کردستان ایران شامل جنوب استان آذربایجان غربی و استان کردستان، بخشی از شهرهای شمالی استان کرمانشاه، و همچنین سلیمانیه و بخشی از اربیل در کردستان عراق صحبت می‌شود. لهجه گُرمانجی جنوبی در مرکز و جنوب استان کرمانشاه، استان ایلام، بخش‌های کوچکی از لرستان، و همدان در ایران و مناطق خانقین و بدره در کردستان عراق تکلم می‌شود. اما لهجه گورانی و زازایی از لحاظ جغرافیایی پراکندگی بیشتری دارد. زیرشاخه‌های گورانی هورامان منطقه زنگنه و بخش‌هایی از منطقه کرکوک را دربر می‌گیرد و لهجه زازایی در مناطق بنگول و درسیم (تولنجلی)، خرپوت و معدن، و مناطق دیاربکر (آمد) مانند قولپ، هه‌نه، پیران، و چرموک رایج است که به لهجه گورانی شبیه است. لازم

به ذکر است گروه‌هایی در اورامات (هورامی) و زازاها هستند که زبان‌شان را مستقل از کردی می‌پندارند و حتی خود را قوم‌های جدا از دیگر کردها می‌دانند و صرفاً خود و زبان‌شان را هورامی و زازایی می‌نامند.

1-8-4-5. زبان عربی

عربی خوزستانی گویشی از زبان عربی و بسیار نزدیک به لهجه عربی بین‌النهرینی است که در جنوب غرب ایران به‌ویژه استان‌های خوزستان، هرمزگان، و مناطقی از بو شهر و نواحی جنوبی استان ایلام بدان تکلم می‌شود. عربی خوزستانی اگرچه به‌عنوان لهجه‌ای از زبان عربی محسوب می‌شود، اما در شیوه ادای کلمات، تفاوت‌هایی با عربی کشورهای عرب‌نشین دارد. همان‌گونه که گفته شد، این لهجه — که به عربی بین‌النهرینی شباهت دارد — در کشورهای عراق و قسمت‌هایی از سوریه نیز با آن تکلم می‌شود.

1-8-5. دین و مذهب اقوام ایرانی

در ایران معاصر، برای بحث از رابطه دین و ملیت، بهتر است به رابطه دین اسلام و ناسیونالیسم توجه شود. ولی ادبیات این رابطه بیشتر بر دین اسلام، مذهب تشیع، و ناسیونالیسم ایرانی تمرکز نموده است¹، درحالی‌که اغلب اقوام در اقلیت ایرانی سنی مذهب هستند و در این پژوهش، مذهب اقوام موردبررسی به دو دسته اصلی اهل تشیع و اهل تسنن تقسیم می‌شود. در واقع، دین حضور چشمگیری در تاریخ ایران داشته است و گاهی با ناسیونالیسم هم‌نوا شده و گاهی نیز در تضاد با آن ظاهر شده است، چنان‌که علاوه بر هم‌نوایی آیت‌الله طالقانی با دکتر مصدق و جنبش ملی شدن صنعت نفت در مرکز، نمونه‌هایی از روحانیان مذهبی همه اقوام موردبررسی در این تحقیق را می‌توان نام برد که در آن جنبش، جنبش مشروطه و تحولات قبل از انقلاب 1357 شمسی هم‌یاری نمودند، ولی اندیشه‌هایی در ذیل دین اسلام (هر دو مذهب اهل تسنن و اهل تشیع) قابل ذکر است که اعتقادی به ناسیونالیسم ندارند².

1-8-5-1. بلوچ‌ها

همه مردم بلوچ مسلمان یا جزو اکثریت مسلمانان سنی حنفی یا اقلیت شیعه دوازده امامی اند و فرقه و مذهب و دین دیگری در بین آنان وجود ندارد. اقلیت بلوچ‌های شیعه ایرانی بیشتر در مناطق و توابع شهرستان ایرانشهر و نزدیک به کرمان ساکن‌اند، اما بلوچ‌های ساکن در پاکستان و افغانستان عموماً سنی مذهب هستند.

1. برای مطالعه بیشتر، رک: حمید عنایت (۱۳۹۸)، اندیشه سیاسی در ایران معاصر (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) تهران: خوارزمی؛ محسن ثلاثی (۱۳۹۴)، جهان ایرانی و ایران جهانی، تهران: مرکز، ص ۳۴۴-۳۹۵؛ مکنسی ساندر (۱۳۸۵)، ایرانی‌ها: ایران، اسلام و روح یک ملت (ترجمه شیوا رویگران)، تهران: ققنوس

2. برای اطلاع بیشتر در این باب، رک: حمید عنایت، اندیشه سیاسی در ایران معاصر، ص ۴۷-۵۰؛ لویس، برنارد (۱۳۹۱)، خاورمیانه: دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز (ترجمه حسن کامشاد)، تهران: نی

2-5-8-1. ترک‌ها (آذری‌ها)

بیشتر مردمان آذربایجان در ایران و در کشور آذربایجان مسلمان و پیرو اهل تشیع اند. اگرچه در بعضی مناطق کشور آذربایجان و به صورت پراکنده در آذربایجان غربی، آذری‌های سنی مذهب (که اصطلاحاً کره‌سنی خوانده می‌شوند) نیز وجود دارند، اما اصالتاً از ساکنان کشور ترکیه بوده‌اند که در دوره‌های مختلف به ایران مهاجرت کرده‌اند. پراکندگی جمعیت این ترکان در شهرستان ارومیه علاوه بر شهر ارومیه، در سی روستای این شهرستان نظیر روستاهای قولنجی، بند، بالو، و دیگر روستاها به چشم می‌خورد. در میان آذری‌ها نیز پیروانی از آیین اهل حق در روستاهای بین مهاباد - میاندوآب و دیگر نقاط وجود دارد.

3-5-8-1. فارس‌ها

بیشتر فارس‌زبانان ایران پیرو مذهب تشیع دوازده‌امامی اند، اما در برخی مناطق مرزی ایران، پیروان مذهب تسنن نیز سکونت دارند. فارس‌های شیعه مذهب در مناطق مرکزی ایران ساکن اند و به جز چند شهرستان (گراش، مهر، و خنج در استان فارس)، بقیه فارس‌زبانان پیرو اهل تسنن در نوار مرزی شرق کشور، در شمال استان سیستان و بلوچستان و استان خراسان جنوبی و بخشی از خراسان رضوی، سکونت دارند. فارس‌زبانان سنی مذهب علاوه بر ایران، در کشورهای افغانستان و تاجیکستان نیز زندگی می‌کنند.

4-5-8-1. کردها

در بین کردها، هر دو مذهب شیعه و سنی وجود دارد. اگر مناطق کردنشین ایران را به دو پهنه مذهبی تقسیم کنیم، می‌توان گفت بیشتر کردهای سنی مذهب در نیمه شمالی سکونت دارند. مرز جغرافیای مذهبی کردهای ایران از استان کرمانشاه عبور می‌کند، به طوری که از شهرستان‌های ثلاث و باباجانی، جوانرود، و روانسر، به طرف شمال، سنی مذهب و شهرستان‌های سرپل ذهاب، دالاهو، و کرمانشاه، به سمت جنوب، بیشتر شیعه مذهب اند. گروهی دیگر نیز در میان کردها وجود دارد که یارسان (کاکه‌ای / اهل حق) نام دارند. بیشتر پیروان این آیین در مناطقی از شهرستان‌های هر سین، کرد، اسلام‌آباد و سرپل ذهاب و روستاهای مجاور زندگی می‌کنند. پیروان این مذهب در قسمت‌های جنوبی کردستان عراق، بخش‌هایی از کردستان ترکیه و کردستان سوریه نیز زندگی می‌کنند. علاوه بر این مذاهب، ادیان و آیین‌های دیگری از جمله مسیحی و ایزدی در میان کردها پیروانی دارند که عموماً در کردستان عراق سکونت دارند.

5-5-8-1. عرب‌ها

همان‌طور که گفته شد، عرب‌های ایران در چهار استان پراکنده‌اند، اما بیشتر آن‌ها در استان خوزستان ساکن هستند و عرب‌های ساکن این استان عموماً شیعه دوازده‌امامی اند. به عبارت دیگر، بیشتر عرب‌های شیعه در نوار مرزی غرب، شامل خوزستان و بخش‌هایی از ایلام ساکن هستند که این استان‌ها با شهرهای شیعه مذهب عراق هم‌مرزند. اگرچه در میان آن‌ها، عرب‌های سنی مذهب نیز زندگی می‌کنند، اما درصد پایینی از آن‌ها را تشکیل می‌دهند و بیشتر آن‌ها در استان‌های هرمزگان و بوشهر ساکن اند. شایان ذکر است

از کل 350 میلیون نفر جمعیت عرب به جز بخشی از عراق، لبنان و سوریه و یمن، بیشتر جمعیت کشورهای عربی سنی مذهب‌اند.

1-8-6. آداب و رسوم اقوام

هویت قومی را بر بنیاد شناسه‌های فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم، و پیشینه تاریخی تعریف می‌کنند که به وسیله آن، افراد با تمام یا برخی جنبه‌های هویتی یک گروه پیوند می‌یابند. آداب و رسوم هر جامعه مجموعه‌ای از رفتارهای دینی و غیردینی گروهی از مردم است که به دلیل مشترکات دینی یا ملی گرد هم آمده‌اند و به دلیل زیربنای فکری مشترک، از باورها و رفتاری مشترک پیروی می‌کنند (گشتاسب، 1391). بررسی آداب و رسوم مردم در نقاط مختلف ایران از اهمیت بسزایی برخوردار است. آداب و رسوم ریشه در تاریخ و فرهنگ ایرانیان دارد که شجره‌نامه یا سابقه درخشان این سرزمین را در طول تاریخ نشان می‌دهد.

هویت ایرانی بر دو پایه و اساس مهم استوار است: ۱. میراث فرهنگی؛ ۲. میراث سیاسی میراث فرهنگی از دو بخش تشکیل شده است: الف) آداب و رسوم ایرانی نظیر نوروز، سیزده‌به‌در، چهارشنبه‌سوری، جشن مهرگان و در دوره جدیدتر، آیین دین مبین اسلام؛ ب) میراث مکتوب. هرچند برخی اقوام مانند آذری‌ها، کردها، و عرب‌ها دارای زبان مستقل خودند، اما زبان فارسی همواره زبان ملی این اقوام بوده است. بسیاری از شعرا و نویسندگان اقوام مختلف مانند نظامی گنجوی و شهریار به زبان فارسی آثار ماندگاری برجای گذاشته‌اند. میراث مکتوب زبان فارسی میراث صاحبان هنر تمام اقوام این سرزمین است و فقط مخصوص فارس‌زبانان نبوده است و نیست. میراث سیاسی ایرانی قدمتی چند هزارساله دارد. اقوام ایرانی مانند کردها، بلوچ‌ها، و دیگر اقوام، همگی ایرانی‌اند و سابقه حکومت و حکمرانی در این کشور را داشته‌اند. مادها کرد بودند. هخامنشیان فارس بودند، کریم‌خان زند لر بود و صفویه و قاجاریه ترک بودند. لذا خطوط تاریخ ایران در انحصار قوم و ملت خاصی نیست (نساج، 1388).

در باره شمار اقوام در ایران اتفاق نظر وجود ندارد. بر اساس مشهورترین روایت، ایران شش هویت عمده قومی، یعنی فارس و ترک و کرد و لر و بلوچ و عرب، دارد. هرچند برخی نیز با توجه به ریشه‌های زبانی مشترک، هویت‌های قومی را تنها به سه گروه زبان‌های فارسی و ترکی و عربی تقسیم می‌کنند، زیرا زبان فارسی رایج با لری و کردی و بلوچی از یک خانواده‌اند که بر اثر گذر زمان از هم فاصله گرفته‌اند. در حالی که برخی دیگر لک‌ها را که در میانه کرد و لر قرار دارند نیز قومی جدا محسوب می‌کنند. البته برخی دیگر از زبان‌شناسان معاصر لهجه‌های لری و لکی را در مرز زبان کردی و زیر شاخه آن می‌دانند یا تات‌ها در میان سه گروه فارس، آذری، و تالش قرار دارند. یکی دیگر از این تقسیم‌بندی‌ها یازده هویت قومی را برمی‌شمارد.

اینجا به برخی از این اقوام و مؤلفه‌های مهم فرهنگی و اجتماعی آنان پرداخته می‌شود که فراتر از پنج قوم مورد مطالعه این کتاب است. لازم است ذکر شود که بسیاری از این رسوم و پوشش محلی دستخوش دگرگونی و تغییرات بسیار شده‌اند.

فارس‌ها که لهجه‌ها و گویش‌های متعدد دارند و در سراسر ایران به جز نواحی خاص سایر اقوام زندگی می‌کنند (45 تا 66 در صد). در مجموع، می‌توان عناصر فرهنگ ایرانی — فارسی را که فراتر از مرزهای سیاسی ایران است به اختصار چنین برشمرد: ۱. زبان پارسی و گویش‌ها و لهجه‌های پارسی؛ ۲. جشن‌های ملی از جمله نوروز و شب یلدا و گاه‌شماری خورشیدی؛ ۳. مذهب تشیع؛ ۴. فلسفه؛ ۵. دین‌ها و آیین‌های زرتشتی و مهرپرستی؛ ۶. هنر ایرانی (ادبیات و شعر پارسی، معماری ایرانی، و خوراک ایرانی).

گفتنی است که برخی از پژوهشگران معتقدند از لحاظ تاریخی، چیزی به نام قوم فارس در ایران وجود ندارد. اما واقعیت آن است که اساساً مفهوم اقلیت و به خصوص اقلیت‌های قومی در کنار مفهوم اکثریت معنا و موضوعیت می‌یابد و در عالم واقع، نمی‌توان بدون وجود اکثریت از اقلیت سخن گفت و گفته می‌شود که اکثریت ساکنان ایران فارس‌زبانان هستند که درباره‌ی داشتن مؤلفه‌های هویتی، قومی، و مذهبی خاص آنان اختلاف نظر وجود دارد و در حال حاضر، این مؤلفه‌ها در بخشیدن هویت ملی / فراقومی به فارس‌زبانان تحت عنوان کلی هویت «ایرانی» بازتاب یافته است و از نظر فرهنگی نیز عناصر فرهنگی و آداب و رسوم فارس‌زبانان هویتی ملی یافته‌اند و در سراسر ایران و چه بسا در بین فارس‌زبانان خارج از ایران اجرا می‌شوند و در واقع، جزو آیین‌های ملی محسوب می‌شوند، مانند نوروز، سیزده‌به‌در، شب یلدا، چهارشنبه سوری، و ...

ترک‌ها عمدتاً در شمال غرب کشور، آذربایجان غربی و شرقی، اردبیل، زنجان، و بخش‌هایی از استان‌های کردستان، همدان، قزوین، مرکزی، مازندران (قائم‌شهر)، گیلان (آستارا)، شمال خراسان، فارس (عشایر قشقایی)، و شهرهای بزرگ به‌ویژه پایتخت و کرج (۱۶ تا ۲۵ درصد) زندگی می‌کنند. بخش اعظمی از آذری‌ها شهرنشین‌اند که بزرگ‌ترین شهرهای این قوم به ترتیب تبریز، ارومیه، اردبیل، زنجان، خوی، و مراغه است. علاوه بر این، حدود ۳/۱ از جمعیت تهران را نیز شامل می‌شوند. آذری‌ها به صورت اقلیت‌های قابل توجهی در شهرهایی نظیر همدان، قزوین، و کرج سکونت دارند. آذری‌های ایران از لحاظ دینی وابسته به اسلام و شیعه دوازده‌امامی‌اند. دسته‌جات عزاداری حسینیه اعظم زنجان، تبریز، ارومیه، و اردبیل از مشهورترین دسته‌های سوگوارهای اهل بیت در بین ایرانیان آذری در ماه محرم به شمار می‌رود. همچنین مراسمی چون تشت‌گذاری، شبیه‌خوانی، شاه‌حسین‌گویان، سینه‌زنی، و زنجیرزنی از آداب و رسوم رایج در بین آنان است و مرثی و نوحه‌ها و روضه‌ها به زبان ترکی خوانده می‌شود. آیین‌های عزاداری بازار تاریخی تبریز نیز ثبت ملی شده است. با این حال، اقلیتی در حدود 200,000 نفر از بین ترکان آذربایجان

را مسلمانان سنی مذهب (حنفی و شافعی) تشکیل می دهند که در حوالی شهرستان ارومیه سکونت دارند. عده ای سنی حنفی نیز در شهرستان بیله سوار و هشتجین زندگی می کنند. علاوه بر این، پیروانی از اهل حق در میاندوآب، ایلخچی، و علوی مذهب هایی در ماکو پراکنده اند. لباس آذربایجانی یا لباس سنتی آذربایجانی، که از فرایندهای طولانی فرهنگ و دین و دیگر عوامل مردم آذری پدید آمده است، از نشانه های خاص آذری هاست. موسیقی آذربایجانی به موسیقی سنتی مردمان آذربایجانی اطلاق می شود. هنرمندان آذربایجانی، با خلاقیت خود، موسیقی منحصر به فردی را می آفرینند؛ کسانی که این نوع موسیقی را به همراه سروده های خود به زبان ترکی آذربایجانی می خوانند «عاشیق» خوانده می شوند. عاشیق ها در وصف آذربایجان و دلآوری های بزرگان آن، در مراسم جشن و عزاداری، سروده های زیبایی را به همراه موسیقی آذربایجانی می خوانند و مورد توجه مردم قرار می گیرند. در واقع، عاشیق، در آذربایجان (هم در ایران و هم در جمهوری آذربایجان)، شاعر و نوازنده ای است که آواز خود را همراه با ساز اجرا می کند. عاشیق ها از دوران قبل از اسلام در بین مردمان ترک تبار وجود داشته اند. عنوان قدیمی عاشیق ها «اوزان» است. علاوه بر قهوه خانه ها، عاشیق ها در عروسی و دیگر مراسم نیز برنامه اجرا می کنند. از داستان های حماسی ای که عاشیق ها نقل می کنند، می توان به کوراوغلو اشاره کرد و از داستان های عاشقانه می توان از اصلی و کرم یاد کرد. از مهم ترین گونه های موسیقی آذربایجانی می توان به موسیقی میخانه ای، هنر اجرای آذربایجانی تار، «بالابان»، «ناقارا»، «باغلاما»، و «گارمان» اشاره کرد.



تصویر شماره 1-1: فرهنگ پوششی و موسیقی تعاشیق

کردها عمدتاً در غرب کشور خصوصاً استان کردستان، جنوب و بخشی از شمال آذربایجان غربی (مهاباد)، کرمانشاه، ایلام، و شمال خراسان (۵ تا ۹ درصد) ساکن اند. زبان های کردی تبار شامل این گروه هاست: گُرمانجی یا بادینانی، سورانی، کردی جنوبی. بیشتر کردها مسلمان اند و سایر آنان نیز ایزدی (در ایران ساکن نیستند)، یارسان (اهل حق / کاکه ای)، مسیحی، و یهودی هستند. کردها جشن نوروز و جشن های مولودی (تولد پیامبر اسلام) را گرامی می دارند. نوروز در میان کردها جشن قومی به شمار می رود؛ در برخی از افسانه های کردی، منشأ این جشن را به کیومرث، نخستین پادشاه پیشدادی، منسوب

می‌دارند. کیومرث (به کردی، کی موروس) در کوهستان‌های روان‌دوز در شرق شهر «دیانا»، با اهریمن می‌جنگد و بر او پیروز می‌شود. به این مناسبت، دستور می‌دهد تا در کوه‌ها و بلندی‌ها آتش بیفروزند و خبر پیروزی را به همه جا برسانند. او فرمان می‌دهد مردم روز پیروزی را جشن بگیرند و به مدت نه روز ادامه دهند.

از جمله اعیادی که در تمامی کشورهای اسلامی و نیز در ایران برگزار می‌شود اعیاد اسلامی است. کردها برای رسوم و اعیاد مذهبی، مانند عید قربان و عید فطر و به خصوص میلاد حضرت محمد، ارزش بسیاری قائل‌اند. در دو عید فطر و قربان، مردم، با اقامه نماز مخصوص عید، در حالی که لباس نو به تن دارند، به دید و بازدید یکدیگر می‌روند. علاوه بر این، جشن عید مبعث پیامبر اسلام از شکوه ویژه‌ای برخوردار است. این جشن در ماه رجب که سراسر سرور و شادی است برگزار می‌شود. در این مراسم، غذاهای نذری از جمله نوعی آش مخصوص طبخ می‌شود و در میان مردم تقسیم می‌گردد و همراه با آن، مراسم ذکر درویش و نواختن دف و خواندن اذکار مخصوص شامل مولودی خوانی، حمد و ستایش پیامبر اسلام، و نیایش به درگاه خداوند نیز اجرا می‌شود. پیش از ورود پارچه و کفش‌های خارجی و سایر محصولات داخلی به کردستان، بیشتر پارچه‌ها و نیز پای‌افزار مورد نیاز به وسیله بافندگان و دوزندگان محلی بافته و ساخته می‌شد. از نظر بافت پارچه، منطقه سقز و از نظر ساخت پای‌افزار «گیوه» یا «کلاش» و «کالی»، اورامانات و آبادی‌های پیرامون کوهستان شاهو مانند هجیج و نودشه و آبادی‌های نوسود شهرستان پاوه چون میریه، خانه‌دره، مژگان، مزوی، و وزلی از عمده‌ترین نواحی بافت و صدور پارچه و پای‌افزار در استان به‌شمار می‌رفتند. جولایی و بافت پارچه و انواع منسوجات مانند بوزو، برمال (جانمازی)، جاجم (روتختی)، بره، پوشمین (پشمینه)، موج (رولباسی)، جوراب، دست‌کش، زنگال، و کلا به‌عنوان حرفه یا کار جنبی بخشی از آبادی‌نشینان مناطق مختلف کردستان محسوب می‌شد. در چهار قسمت کردستان - که شامل کردستان ایران، عراق، ترکیه، و سوریه است - شاهد پوشش‌های گوناگونی از لباس کردی هستیم، به‌گونه‌ای که با کمی تغییر نسبت به یکدیگر، هر یک شکل و ریخت زیبای خود را دارند؛ این شکل و ریخت و قیافه برگرفته از نیاکان این سرزمین و با توجه به شرایط آب‌وهوایی و اقلیمی، سازگار و درست شده است و آن را در جایگاه مهمی قرار داده است. پوشاک سنتی مردان و زنان کرد شامل تن‌پوش، سرپوش، و پای‌افزار است. ساخت و کاربرد هر یک از این اجزا بسته به فصل و نوع کار و معیشت و مراسم و جشن‌ها با یکدیگر تفاوت دارد. هرچند پوشاک نواحی مختلف کردستان مانند اورامان، سقز، بانه گووگولاو، گروس، سنندج، مریوان، و دیگر جاها متفاوت است، اما از نظر پوشش کامل بدن، همه با هم یکسان‌اند.

پوشش مردان عبارت است از:

الف) چوخه: نیم‌تنه‌ای پنبه‌ای یا پشمی است که در ناحیه سقز، بانه، و مریوان به آن «که‌وا» می‌گویند و در

سندج و کرمانشاه و نیز در میان لک‌ها، آن را «چوخه» می‌نامند.

ب) پانتول: شلواری گشاد با دم‌پای تنگ است که «رانک» نیز نامیده می‌شود.

پ) ملکی: نیم‌تنه‌ای بدون یقه است که از پایین نیم‌تنه تا بالا به وسیله دکمه بسته می‌شود.

ت) لفکه سورانی: پیراهنی با آستین فراخ و بلند و زبانه‌ای مثلث‌شکل در انتهای آستین که آن را در حال عادی دور مچ یا بازو می‌پیچند.

ث) پشت تیند: از پارچه گل‌دار به طول شش متر درست می‌شود. بدین ترتیب که پارچه را از سمت عرضش تا می‌کنند و می‌دوزند و آن را به صورت‌های مختلف، ساده یا گره‌چین، به کمر می‌بندند.

ج) دستار: یا «کلاغه» که به آن «دشلمه»، «مندلی»، «رشتی»، و «سروین» (سربند) نیز می‌گویند و مردان به جای کلاه از آن استفاده می‌کنند.

چ) فرنجه یا قوته‌بال: یا «فره‌جی» که ویژه مردان ناحیه اورامانات و برخی کردهای جنوبی (کرمانشاه و ایلام) است و از نمد ساخته و آماده می‌شود.

ح) کله‌بال: نوعی از نمد پوششی است که چوپانان در مناطق چرای گله در صحرا استفاده می‌کنند.

خ) پیچ و کولاو: کلاه محلی کردها را که معمولاً زنان کرد آن را با دقت و ظرافت خاصی و با نقش و نگارهایی برجای مانده از فرهنگ کردی می‌بافند و معمولاً به رنگ‌های سیاه و سفید و به دو صورت کلاه بلند و تخت بافته می‌شود.

د) پیچ: دستمالی است سیاه و سفید که با گذاشتن کلاه روی سر به دور کلاه پیچانده می‌شود و در قسمت پشت سر در درون دستمال قرار داده می‌شود تا شل نشود. البته پیچ و کولاو شال عشیره بارزانی به رنگ قرمز است.

ذ) کلاش: پاپوشی است به رنگ سفید که قبلاً به وسیله هورامانی‌ها ساخته می‌شد که از بدبو شدن پا جلوگیری می‌کند و پا را خنک نگه می‌دارد؛ از خصوصیات آن، فصلی بودنش است و نمی‌توان از آن در فصل زمستان یا فصول بارندگی استفاده کرد.

لباس زنان کرد نیز شامل بخش‌های ذیل است:

الف) که‌وا: که عین کت مردانه کُردی است، با این تفاوت که اولاً پارچه آن را رنگین انتخاب می‌کنند و ثانیاً خیلی کوتاه‌تر می‌دوزند، طوری که حداکثر تا کمر پایین می‌آید و آن را «کولیجه» می‌نامند و نیز جیب‌های کت مردانه را ندارد.

ب) گولوه‌نی: که کردهای جنوبی و سورانی از آن استفاده می‌کنند، نوعی رو سری با نقش‌های مخصوص است که در مراسم شادی و عزا استفاده می‌شود.

پ) کراس: یا پیراهن زنانه کُرد دارای دوختی ساده با تنه‌ای بلند و دامنی گشاده و دراز است، طوری که دامن

پیراهن تا روی پا می‌آید و معمولاً آن را از پارچه‌های بسیار زیبا، نفیس، و گران‌قیمت تهیه می‌کنند. پشت تیند: که عین همان پشت تیند مردانه است، ولی زن‌ها اغلب از نوع رنگارنگ آن استفاده می‌کنند. زن‌ها وقتی پشت تیند را می‌بندند، کمی از پیراهن خود را بالا می‌کشند، طوری که انتهای دامن از مچ پای آن‌ها پایین‌تر نمی‌رود.

ث) ده‌سمال یا روسری: ده‌سمال زنان کُرد پارچه‌ای است بسیار نازک و سه‌گوش که تارهایی در اطراف آن ایجاد می‌کنند و بدین وسیله بر زیبایی آن می‌افزایند. اغلب پولک‌هایی نیز با آن تارها می‌دوزند تا زیبایی آن را چندبرابر کنند.

ج) دهرپه: که به جای شلوار پوشیده می‌شود و با دهانه‌ای تنگ روی مچ پا قرار می‌گیرد، ولی پوشش ساق‌های آن بسیار گشاد است.

چ) کلاو: یا کلاه زنان کُرد که بسیار قشنگ و زیباست. این کلاه را از مقوا و به شکل استوانه‌کوتاهی درست می‌کنند و روی آن را با پارچه مخملی رنگین (معمولاً گلی یا سبز سیر) می‌پوشانند و سپس روی آن را با پولک‌های رنگین یا طلایی و گلابیون‌های زرین مزین می‌کنند. این کلاه را به وسیله یک رشته طلا که لیره یا نیم پهلوی‌هایی به آن می‌آویزند و از زیر چانه عبور می‌دهند، روی سر نگاه می‌دارند و ده‌سمال را روی آن می‌بندند. رشته‌ای که کلاه را به آن صورت نگاه می‌دارد «قطاره» نام دارد و معمولاً کسانی که قدرت مالی بیشتری دارند از آن استفاده می‌کنند و در دو طرف، در محل اتصال آن با کلاه، یک گل طلایی آویزان می‌کنند. خانم‌های متشخص کُرد اغلب به جای کلاو از «گیلگیله» استفاده می‌کنند. گیلگیله رشته طویلی از ابریشم سیاه‌وسفید است که آویزه‌های ابریشمی دارد و از روی روسری به شیوه‌ای جالب بسته می‌شود.



تصویر شماره 1-2: فرهنگ پوششی، موسیقی، و رقص کردها

لرها عمدتاً در غرب و جنوب‌غربی ایران، در استان‌های لرستان، همدان، ایلام، لرستان پشتکوه، چهارمحال و بختیاری، اصفهان، کهگیلویه و بویراحمد، فارس، بو شهر، و شمال خوزستان (۴ در صد) ساکن‌اند. لرها پیش از حکومت صفوی به تشیع روی آورده بودند. در کتاب عالم‌آرای صفوی آمده است: «[...] ملک‌شاه رستم الوار که ایشان از زمان خلیفه چهارم امام علی تا به حال شیعه فطری ایشانند و ایشان را لر عباسی می‌گویند؛ یعنی نژاد او به عباس می‌رسانند و چهل هزار خانه الوار به فرمان اوست. در این

مدت، باج به پادشاهان ترکمان نداده و هر سال چند مرتبه که قافله عظیم از این راه عبور می‌کنند می‌زنند. نه حاکم بغداد ایشان را حریف می‌شود و نه دیگری.» اما مذهب رسمی این قوم در ایران از زمان سلسله صفوی به شیعه اثنی عشری تبدیل شد. جامعه لر در چارچوب اسلام زندگی کرده است، ولی حیات آن در شرایطی بوده است که نمایش آزادانه سنت‌های مردمی نظیر فرقه امامزاده‌ها و دیگر فرق، مخصوصاً اهل حق، و نیز جنبه‌های زیادی از اعتقاد به ماوراء الطبیعه را تشویق می‌کرده است. در نواحی ای که مردم عربی نمی‌دانستند یا نمی‌فهمیدند یا غالباً بی‌سواد بودند، نظیر عشایر لرستان، اعلام اعتقاد و خصوصاً انجام نمازهای گوناگون ارزش بسیار آیینی تری داشت. در نتیجه، در آغاز قرن نوزدهم میلادی، در جریان حکومت محمدعلی میرزا اعتقاد لرها چنان از مسیر مرسوم متفاوت شده بود که مجتهدی از کربلا آورده شد تا عشایر را دوباره به اسلام بگرواند. مشخص نیست میزان موفقیت این اقدام چقدر بوده است، ولی مشخص است که هیچ نهاد مستقیم، مقتدر، و قدرتمندی که بتواند از اعتقاد رسمی و مرسوم و باورهای آن‌ها حفاظت و از آن‌ها دفاع کند در لرستان وجود نداشته است.

پوشاک مردم لر یکسان است که در برخی موارد، تفاوت‌هایی در میان ایل‌های مختلف به چشم می‌خورد. به‌طور کلی مردان لر لباسی یکسان می‌پوشند که عبارت است از:

الف) کلاه: که از پشم تهیه می‌شود و معمولاً در رنگ‌های سیاه و قهوه‌ای است. در میان بختیاری‌ها معمول است که پسران و مردان میانسال کلاه نمدی بر سر می‌گذارند و پسران کم‌سن بدون کلاه‌اند.

ب) چوقا: پوشش مردان لر است که به رنگ‌های مختلف در میان ایل‌های مختلف به کار گرفته می‌شود. چوقا در میان ایل بختیاری به رنگ‌های سیاه و سفید و با نوارهای عمودی - که به‌طور معمول، سیاه روبه‌پایین و سفید روبه‌بالا - متداول است. چوقا در لرهای ساکن استان لرستان کمتر استفاده می‌شود، اما در میان بختیاری‌ها بیشتر استفاده می‌شود. احتمال می‌رود چوقا در دهه ۱۹۴۰ میلادی در میان ایل بختیاری رواج پیدا کرده باشد و جایگزینی برای عبا به‌شمار می‌رفته است.

پ) پیراهن: که معمولاً دارای یقه‌ای به‌صورت مستقیم با دکمه‌ای در سمت راست یقه است.

ت) شلوار (به لری پاپوش): که با یک کمر بند چرم یا اُرسی بزرگ به دور کمر بسته می‌شود.

پیراهن زنان لر یک پیراهن با آستین‌های بلند همراه با یک دامن بلند است و پوشش سر زنان در ایل‌های مختلف متفاوت است. در میان زنان لر ساکن شمال (لرستان)، پوشش سر نوعی پارچه است که به دور سر به روشی خاص پیچیده می‌شود، اما در میان زنان ایل‌های جنوب (بختیاری‌ها)، پوشش سر زنان نوعی روسری کوچک است. رنگ لباس زنان لر، به‌جز در مراسم عزا، پر از رنگ‌های شاد و مختلف است. کفش مردم لر گیوه است.

گیلک‌ها در گیلان و غرب مازندران (۵ درصد) ساکن‌اند. گیلکان در قدیم، بر مبنای شیوه تولید به سه

دسته تقسیم می شدند: الف) ساکنان جلگه که کارشان کشاورزی آبی بود و بیشتر به کشت برنج و چای و بعدها باغداری (مرکبات) می پرداختند که گیله مرد یا گیل نامیده می شدند؛ ب) ساکنان ارتفاعات گیلان و مازندران که بیشتر به کار کشاورزی دیم، گندم و جو، مشغول بودند و کلایی نامیده می شدند؛ ج) دسته سوم گالش نامیده می شدند که دامدار و کوچ نشین بودند. البته با پیشرفت تکنولوژی، امروزه گالش ها نیز یکجانشین شده اند و به طور کلی با تحول در شیوه های تولید، این تقسیم بندی تنها در حد عنوان باقی مانده است و شیوه زیستی گیلک ها تحولات بسیاری کرده است.

در میان گیلکان، سه گروه زبانی ایرانی عمده، یعنی گیلکی، تالشی، و تاتی، وجود دارد و در گیلان، حدود سه میلیون نفر گیلکی را با عنوان زبان اول یا دوم صحبت می کنند، ولی استفاده از این زبان در بسیاری از شهرها به دلیل مهاجرت گسترده مردم در حال کاهش است. به نوشته محمدتقی رهنمایی، استفاده از زبان ترکی در شمال تالش و گیلکی در جنوب آن رو به افزایش است. زبان گیلکی دارای دو گویش عمده خاوری و باختری است که سفیدرود مرز بین متکلمان این دو گویش است. از نظر زبان شناسی، گیلکی به شاخه شمال غربی زبان های ایرانی تعلق دارد. در میان اشعار گویندگان بعد از اسلام به آثاری برمی خوریم که به گیلکی کنونی نزدیک است. در گذشته، کسانی را که ترانه های گیلکی می خواندند پهلوی خوان می نامیدند. فولکلور گیلان نمونه ای قابل توجه از پیوندهای پیچیده بین رسوم قبل از اسلام و رسوم اسلامی است و بی شک اهمیت درختان مشخصه ای مهم در فولکلور گیلانی است. عمده جمعیت این قوم شیعه اند، اما بخشی از تالش ها اقلیت قابل توجه سنی شافعی را در مرکز و شمال تالش شکل می دهند.

نمایش ها و بازی های بومی و قومی گیلکان برگرفته از خصایص اجتماعی، فرهنگی، اقلیمی، جغرافیایی، و تاریخی سرزمینشان به وجود آمده اند و هماهنگ با باورداشته ها و آیین ها و آداب و رسوم این سرزمین در گستره دوران متحول شده اند. پاره ای از نمایش ها و بازی های بومی، بنابه دلایل مختلف، به حاشیه رانده و از یادها زدوده شده اند که از آن میان می توان به نمایش «عروس گل» اشاره کرد؛ این نمایش یک کمدی موزیکال بهارخواهی و از بازی های آیینی بومی گیلان است که سالیان متمادی در نیمه دوم اسفند ماه، در استقبال از نوروز اجرا می شد که متأسفانه به حاشیه رانده شده است. اما پاره ای دیگر همچنان به حیات خود ادامه می دهند و در بسیاری از اعیاد و مراسم ملی یا مذهبی اجرا می شوند که «لافندبازی» و «کشتی گیله مردی» از جمله بازی ها و نمایش های هستند که به دلیل جذابیت های نمایشی و رزمی، در اعیاد و جشن ها به شکل گذشته اجرا می شوند. همچنین نمایش های آیینی — مذهبی تعزیه به دلیل بار و محتوای عقیدتی و مذهبی هنوز هم در میان اقشار سنتی جامعه، پایگاه مورد پسندی دارند و در ماه های محرم و صفر و برخی روزهای سال اجرا می شوند. بسیاری از آیین ها و باورداشته های این قوم با اقتصاد و معیشت و تولید

ارتباط تنگاتنگ داشته‌اند و با از میان رفتن شرایط کار و تولید، آیین‌های مربوط بدان‌ها نیز به فراموشی سپرده شده و جز خاطره‌ای تاریخی چیزی دیگر از آن‌ها باقی نمانده است. البته بسیاری از این مراسم و آیین‌های مربوط به کشت برنج، پرورش دام، و صید و صیادی هنوز هم به حیات خود ادامه می‌دهند و در بعضی از روستاها و آبادی‌های سرزمین گیلان دیده می‌شوند.

پوشش زنان گیلک عبارت است از:

الف) روسری و سربند: بیشتر زنان گیلان از دو سربند، یکی در زیر (لچک) و دیگری روی آن (دستمال) استفاده می‌کنند. دستمال در نواحی مختلف گیلان اسامی مختلفی دارد؛ در تالش به آن «سرا بست»، در ناحیه و سرود «تونه دسمال»، در ماسال «بنشه دسمال»، و در گرگانرود و خوشابر اسالم به آن «سر دستمال» می‌گویند. در جلگه‌های گیلان نیز دستمال به اسامی زیر خوانده می‌شود: روسری دستمال، پيله دسمال و سرفود که روی لچک بسته می‌شود و اصولاً رنگ آن سفید است.

ب) پیراهن: بالاپوش زنان گیلان است که در دو طرف چاک دارد و اندازه چاک و بلندی آن در قسمت‌های مختلف گیلان متفاوت است که معمولاً روی تبنان می‌آید. غیر از یراق‌دوزی و چرخ‌دوزی از نخ‌های رنگی نیز در جلو پیراهن استفاده می‌شود. این پوشش در گویش تالشی، شسی و در شرق و جلگه تالش، پیرهن و جمه خوانده می‌شود.

متفاوت‌ترین پیراهن پیراهن مرسوم در پاشاکی واقع در «خرارود» است که چرخ‌دوزی شده و پارچه آن با «پاچال» و ابریشم خام در محل بافته می‌شود و دختران در روز عروسی یا در مهمانی می‌پوشند. پ) جلیقه: یکی از پوشش‌های متداول بانوان گیلان است. این پوشش در ناحیه غرب گیلان، «جلخته» و «نیفتنه» و در شرق گیلان، «جرقده» یا «جرزقه» و در جلگه‌های گیلان، «جلقته»، «جلتقه»، «جلخته»، و «جلخده» نامیده می‌شود. مدل متداول جلیقه اصولاً جلو باز سه‌دکمه و یقه هفت با سه جیب در طرفین است و پشت آن سگک دارد که قابلیت گشاد و تنگ کردن را به آن می‌دهد.

البته لباس زنان تالشی در نمای کلی و در غربی‌ترین منطقه تالش شامل روسری یکدست سفید، جلیقه که گاهی با سکه‌های درشت تزئین می‌شود، پیراهن بلند تا مچ پا و دامنی که در فارسی شلیته و در زبان محلی، شلار نامیده می‌شود. زنان تالشی چند تا از این شلارها را روی هم می‌پوشند.

بلندی پیراهن و شلیته مشخص‌کننده بخش‌های مختلف غرب گیلان است. به‌طور مثال، در غربی‌ترین منطقه تالش یا همان هشتر، پیراهنی با مشخصات مذکور و در ماسال، پیراهن کوتاه تا بالای زانو بوده است.



تصویر شماره 1-3: پوشش زنان گیلک

چادر بانوان گیلانی بسیار جالب است. پارچه این چادرها را خود زنان این منطقه می‌بافند، جنس چادر معمولاً از پنبه و ابریشم است که با نقوش بومی با طرح‌های بسیار زیبا بافته شده است. کلاه خانم‌های کوهپایه مانند کلاه زنان کرد عرق‌چین است و بیشتر از پارچه‌های سوزن‌دوزی تهیه می‌شود.

عرب‌ها در مرکز و جنوب خوزستان و به‌صورت پراکنده در جنوب خراسان (عربکده بیرجند) و استان‌های بوشهر و هرمزگان (۴ درصد) ساکن‌اند. حدود دو و نیم میلیون نفر جمعیت ایران عرب‌تبارند که بیشتر آن‌ها در استان خوزستان و جزایر خلیج فارس سکنی گزیده‌اند. به مردم عرب ساکن نوار ساحلی جنوب، که می‌توان بسیاری از ویژگی‌های فارس‌ها را در آن‌ها دید، بندری می‌گویند. مردم عرب از دیرباز در خوزستان ساکن بوده‌اند و بنابر نظر کسروی در کتاب شهریاران گمنام، «تا آن‌جا که یقین است و دلیل در دست هست، تاریخ هجرت عرب‌ها به ایران را باید سده‌ها پیش از اسلام و پیش از آغاز پادشاهی ساسانیان در نظر گرفت. در زمان اشکانیان، دروازه‌های سرزمین‌های کنونی ایران به‌روی عرب‌ها باز بوده و در زمان ایشان بود که تنوخیان و لخمیان با آن انبوهی و بی‌شماری، رخت مهاجرت به عراق کشیدند و کسی مانع ایشان نشد. شاید دسته‌هایی نیز در همان زمان، به درون ایران آمده نشیمن گرفته باشند، ولی چون دلیلی در این باره در دست نیست، نتوان یقین دانست. اما در زمان ساسانیان، یقین است و دلیل‌ها در دست هست که طایفه‌هایی از عرب‌ها در گرمسیرهای ایران از اقلیم سوزیانا، خوزستان، بحرین، پارس، و کرمان نشیمن داشته‌اند؛ یکی از طایفه‌ها بنوالعلم بود که شاید نخستین طایفه از عرب‌ها بوده‌اند که رخت مهاجرت به درون زمین‌های کنونی ایران کشیده‌اند.» (کسروی، 1335، ص 131)

مردم عرب اهواز همچون دیگر مردم کشور ایران فرهنگ خاص خود را دارند و به‌تبعیت از اعراب کشورهای هم‌جوار، روز عید فطر از اهمیت و جایگاه بسیار بالاتری در فرهنگ عمومی برخوردار است و

گرامیداشت این روز با هنجارها، رفتارها، و آداب و رسوم بسیاری همراه است. یکی دیگر از سنن کهن رایج در میان عربان خوزستان مراسم «گرگیغان» است که هر ساله در پانزدهم ماه رمضان در اهواز اجرا می‌شود. در این شب، کودکان عرب با پوشیدن لباس‌های عربی به خیابان‌ها می‌آیند و کیسه‌های کوچکی که از قبل تهیه کرده‌اند را به گردن می‌آویزند و با خواندن سرودهای مردمی این شب، به در منزل همسایگان می‌روند و از آنان عیدی و شیرینی می‌گیرند. از دیگر مراسم بسیار مهم و رایج در بین عرب‌ها، می‌توان از مراسم قهوه‌خوری و دله قهوه نام برد که با آداب و تشریفات بسیار انجام می‌شود.

پوشش زنان عرب عبارت است از:

الف) عبایه یا عبا (چادر مشکی عربی): چادری سیاه‌رنگ که در قسمت میانی طرفین برش دارد و دست‌ها تا مچ از آن قسمت بیرون می‌آید. پارچه عبا از جنس ابریشم است و تمام مراحل برش و دوخت آن با دست انجام می‌شود.

ب) شیله: به شال روسری بلندی که به رنگ سیاه است می‌گویند. این روسری جنس‌های مختلفی از جمله کتان، نخ، ابریشم، و ... دارد. مرغوب‌ترین نوع شیله «فوطه» و «جز» نام دارد و به جنس کتان آن نیز «بلبول» می‌گویند.

پ) چلاب: گیره‌ای از جنس طلا یا نقره که معمولاً نگین فیروزه‌ای دارد و برای محکم نگه داشتن شیله روی سر از آن استفاده می‌کنند.

ت) عصابه یا چرغ‌دیه: پارچه‌ای سیاه‌رنگ که به دور سر می‌پیچانند و شیله زیر آن قرار می‌گیرد. عصابه را معمولاً زنان مسن‌تر می‌بندند و بزرگی آن به سن و طبقه اجتماعی زنان بستگی دارد. عصابه معمولاً در بین زنان عراق، سوریه، اردن، و روستاهای جنوب خوزستان استفاده می‌شود.

ث) نفوف: لباس بلندی که زنان خوزستانی می‌پوشند و رنگ آن بستگی به سن زنان دارد؛ جوانان از رنگ‌های تند مثل قرمز و نارنجی و مسن‌ترها از رنگ‌های تیره مانند مشکی و سورمه‌ای و قهوه‌ای استفاده می‌کنند.

ج) ثوب: لباس بلند و توری‌مانندی است که روی نفوف می‌پوشند. بلندی آن تا ساق پا و آستین آن تا روی مچ دست‌ها می‌آید و از پشت گردن گره می‌خورد و طرح‌ها و ابعاد مختلفی دارد.

چ) بوشیه: پارچه‌ای از جنس حریر است که به صورت توری بافته می‌شود. زنانی که از باورهای مذهبی محکم‌تری برخوردارند بوشیه به صورت می‌زنند تا چهره خود را بپوشانند.

پوشش مردان عرب عبارت است از:

الف) دشداشه: لباسی یکسره و بلند تا مچ پا است که معمولاً سفید است و بسته به فصل سال، جنس پارچه آن متفاوت است.

ب) بشت یا خاچیه: پوششی بلند که روی دشداشه می‌پوشند و جنس آن از نخ پشمی نازک است. برخی برای زیبایی سرشانه‌ها و آستین‌ها را با ابریشم زیبا که به رنگ «بشت» باشد گلدوزی می‌کنند. نوع دیگر بشت به نام «مزویه» معروف است و جنس آن از پشم ضخیم است که مخصوص زمستان است و معمولاً به رنگ قهوه‌ای، سیاه، یا سورمه‌ای است و روی آستین و دور آن، با استفاده از تورهای طلایی رنگ حاشیه‌دوزی می‌شود. امروزه از مزویه بیشتر پیرمردان استفاده می‌کنند.

پ) چفیه یا کوفیه: پارچه‌ای است که روی سر می‌گذارند تا هنگام باد و طوفان جلوی صورت را با آن بپوشانند. سادات از رنگ سیاه یا سبز آن و سایرین از رنگ سفید ساده، سفید و سیاه راه‌راه، آبی راه‌راه، و زرد راه‌راه استفاده می‌کنند.

ت) عقال: حلقه‌ای سیاه رنگ از نخ‌های بافته‌شده که روی سر می‌گذارند و چفیه را با آن نگه دارد.



تصویر شماره 1-4: فرهنگ پوششی، موسیقی، و رقص عرب‌ها

بلوچ‌ها در استان‌های بلوچستان و سیستان و جنوب و شمال شرقی خراسان (سرخس و جام) جنوب کرمان و شرق هرمزگان (۲ در صد) ساکن‌اند. با توجه به آثار تاریخی به‌جای مانده همچون کوه مهرگان در سراوان بلوچستان، نشانه‌هایی از آیین زرتشت در بین مردم بلوچستان دیده می‌شود. در آبادی داورپناه از شهرستان سراوان، تپه‌ای سنگی وجود دارد که مردم محلی از قدیم به آن کوه مهرگان می‌گویند و از اجداد خود نقل می‌کنند که در روزهای معینی بالای این تپه آتش می‌افروختند و مراسم نیایش اهورامزدا را به‌جای می‌آوردند. با این حال، بعد از آمدن دین اسلام، همه مردم بلوچ ایران مسلمان شده‌اند که اکنون با اکثریت مسلمان سنی حنفی و اقلیت شیعه دوازده‌امامی در کنار هم زندگی می‌کنند و به‌جز این دو مذهب، فرقه و مذهب و دین دیگری در بین آنان وجود ندارد. اقلیت بلوچ‌های شیعه ایرانی بیشتر در مناطق و توابع شهرستان ایرانشهر و نزدیک به کرمان ساکن‌اند. چند ویژگی شاخص که مردم بلوچ را از دیگر اقوام متمایز می‌سازد عبارت‌اند از:

۱. میار جلی (پناهنده‌پذیری) پناه دادنِ مظلوم و محافظت تمام و کمال از او؛ ۲. وفای به قول و قرار و

بلوچ چنان به خوش‌قولی معروف است که حاضر است سرش برود، ولی قولش برقرار بماند؛ ۳. مهمان‌نوازی یکی از مشهورترین ویژگی‌های این قوم است؛ ۴. حشر و مدد و کمک و یاری به هم‌سایه و دوست و غریبه به بهترین نحو، به طوری که همه اهالی منطقه جمع می‌شوند و به صورت مجانی برای کسی کاری انجام می‌دهند؛ ۵. بجزار یعنی کمک نقدی و غیرنقدی به تازه‌داماد برای تسهیل امر ازدواج؛ ۶. چَندء یعنی در صورت نیاز مادی کسی، همه مردم جمع می‌شوند و برای او کمک‌های نقدی و غیرنقدی جمع‌آوری می‌کنند. در برخی از مناطق شایع است که ساخت و بنای مساجد، حوزه‌های علمیه، مخارج طلاب، حقوق مدرسان و دیگر امور دینی با پرداخت وجوه نقدی و غیرنقدی (مثل مصالح ساختمانی) در مراسم «چندء» شرکت می‌کنند. ۷. بئر یا انتقام که همیشه زبان‌زد خاص و عام بوده است و هیچ‌وقت اجازه نمی‌دهند کسی به آن‌ها ظلم روا بدارد و آن‌ها انتقام خود را نگیرند؛ ۸. جن طلاق نوعی قسم است که فرد برای اثبات ادعایی آن را یاد می‌کند و این نوع قسم انتهای خوش‌قولی را ثابت می‌کند که مرد برای این که ثابت کند که کاری را انجام می‌دهد یا این که آن کار را نمی‌کند قسم می‌خورد که در صورتی خلافش واقع شود، همسرش را طلاق دهد؛ ۹. دیوان که مطابق با این رسم، بزرگان و ریش‌سفیدان قوم یا اقوام در یک محل معین گرد هم می‌آیند و به رتق و فتق کارهای مهم مردمی می‌پردازند و به تجمع آنان «دیوان» می‌گویند؛ 10. پوشاک سوزن‌دوزی از جمله آثار فرهنگی و محصولات هنری زنان بلوچ است.

به دلیل هم‌جواری بلوچستان با کشورهای پاکستان و هند و افغانستان و این که بخش‌هایی از پاکستان (ایالت بلوچستان) و افغانستان (نیمروز) در روزگار قدیم متعلق به بلوچستان ایران بوده است، فرهنگ و آداب‌ورسوم بلوچستان تأثیر زیادی بر این سه کشور و کشورهای دیگر گذاشته است. از همان زمان که اشرف افغان قصد گریختن به افغانستان داشت و به دست یکی از سرداران بلوچ در کوه‌های تفتان کشته شد و سپس نادرشاه حکومت را به دست گرفت و برای حمله به هند، از بلوچ‌ها کمک طلبید و سپاه عظیمی از بلوچ‌ها و سواران بلوچ تشکیل داد که به فتح هند منجر شد و همین موجب تأثیر فرهنگ بلوچستان بر هند بود. در گویش‌های هندی و افغانستانی از واژگان بلوچی و ترکیب‌های وصفی بلوچی استفاده می‌شود و فرهنگ هند و پاکستان به فرهنگ بلوچستان نزدیک است. لباس مردان آن‌جا نیز برگرفته از توسعه و گستره زیاد بلوچستان در آن مناطق بعد از فتح نادرشاه است. لباس بلوچ‌ها در طی زمان تغییراتی کرده است، ولی همچنان نمایشگر پوشاک ویژه مردم این منطقه است. نام و مشخصات برخی البسه مرد بلوچ که به طور سنتی سفید است عبارت است از:

الف) پاک: عمامه‌ای گرد که بر سر می‌بندند.

ب) مسر: دستمال سر که شبیه عمامه می‌بندند.

پ) کلاه سویی: عرق‌چین است و در مسجد و عبادت بر سر می‌گذارند.

ت) چکن دوز: کلاه دست‌دوزی شده اعیانی.

ث) جامگ: پیراهن مردانه‌ای گشاد و جادار.

ج) لنگ: پارچه‌ای که به دور گردن می‌آویزند.

چ) گنج پراک: زیرپیراهن.

ح) پاجامگ: شلوار گشاد و چین‌دار بلوچی.

خ) سرین‌بند: کمربندی پارچه‌ای برای شلوار.

د) شال: نوعی سرداری که از پارچه پشمی محلی تهیه می‌شود و در زمستان می‌پوشند.

زنان بلوچ نیز همراه با جامگ و پاجامگ مردانه با برخی تغییرات، تکو (چارقد) و سریگ (رو سری) که

بزرگ‌تر از چارقد است به سر می‌کنند.

به دلیل سیطره امپراتوری پارت که خاستگاه آن شرق ایران بود، گستره پوشش این لباس تا بخش‌هایی از هند نیز کشیده شد. آنچه پوشش امروزه مردان افغانستان است همین لباس پارتی است که از گذشته پدیدار مانده است. هرچند نمی‌توان نادیده گرفت کشورهای افغانستان و پاکستان خود کشورهای مصنوعی هستند که بخش‌های زیادی از آن کشورها جزو ایالت‌های ایران بوده‌اند، اما استعمار این بخش‌ها را از ایران جدا کرد و در قالب کشورهای جدید، مثل افغانستان و پاکستان، مرزبندی کرد. شاید بتوان گفت دلیل تشابه فرهنگ و آداب و رسوم همین عامل باشد.



تصویر شماره 1-5: فرهنگ پوششی و موسیقی بلوچ‌ها

7-8-1. ساختار قومی - عشیره‌ای بر پایه سنت

شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، هم‌زمان با ظهور گروه‌های ایلی و قبیله‌ای به شکل قومیتی بود. گروه‌های ایلی و قبیله‌ای در ایران، تا ظهور دولت مدرن، در ساختار اجتماعی و سیاسی نقش‌آفرین بودند. بیشترین حکومت‌هایی که در ایران پس از اسلام به قدرت رسیدند، از گروه‌های ایلی و قبیله‌ای برخاستند. یکی از ویژگی‌های دولت مدرن تمرکزگرایی در تمام اجزای آن است. در اوایل قرن بیستم میلادی، در پی مرکزگرایی

دولت مدرن در ایران، گروه‌های ایلی و قبیله‌ایی در همان شکل سنتی خود وجود داشتند، اما تحت تأثیر فرایندهای جهانی و تبلور این گروه‌ها در شکل و ساختار سیاسی از یک‌سو، و تمرکزگرایی در فرایند ملت‌سازی در ایران از سوی دیگر، گروه‌های ایلی و قبیله‌ای به گروه‌های قومی تبدیل شدند. در واقع، در این مقطع زمانی، فرایند تمرکزگرایی شدید در تمام ابعاد دولت مدرن به ظهور پدیده قومیت و تسریع روند آن کمک کرد. عدم درک شرایط بین‌المللی و داخلی در این دوره زمانی موجب تکوین این ساختار جدید شد. درحقیقت، مرکزگرایی شدید دولت مدرن در اوایل قرن بیستم، به‌همراه مرکزگرایی گروه‌های ایلی و قبیله‌ای، در قالب ملیت‌گرایی، در شکل و ساختار سیاسی بود و دولت مطلقه از عهده کارهای ویژه اجتماعی و فرهنگی متناسب با شرایط زمان برنیامد. پس از این تاریخ، مطالبات و خواسته‌های گروه‌های قومی حکومت مرکزی را به‌چالش کشید. در این برهه زمانی، حکومت مرکزی، با یک‌دست‌سازی، بنیان‌ها و خواسته‌های قومی را ناخواسته به سوی مطالبات پایدار سوق داد. روند مذکور پس از جنگ جهانی دوم و همچنین اواخر دوره پهلوی به اشکال مختلف تبلور یافت. در نتیجه، این گروه‌ها نیز براساس مطالبات و خواسته‌هایی که داشتند در سقوط حکومت پهلوی مشارکت کردند. از آن‌جاکه ساختار سیاسی حکومت‌ها در قانون اساسی آن‌ها تجلی می‌یابد، اصول ناظر بر مطالبات قومی نیز در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد توجه قرار گرفت و خواسته‌ها و مطالبات قومی در اصول قانون اساسی گنجانده شد. اصل‌های دوازدهم، سیزدهم، و هفدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی از این اصول هستند (ضرغامی و همکاران، 1388).

ایران از جمله کشورهایی است که از تنوعات فرهنگی، اجتماعی، مذهبی، و قومی در جغرافیای سیاسی خود برخوردار است؛ با این تفاوت که در بیشتر کشورهای چندقومی، نظیر کانادا و آمریکا و برخی کشورهای اروپایی، تنوع قومی نتیجه مهاجرت اقوام مختلف به این کشورها بوده است، ولی ایران جزو کشورهایی است که اقوام مختلف ساکن در آن بومی این سرزمین بوده‌اند و در ادوار مختلف تاریخی، به ایران دلبستگی و تعلق خاطر نشان داده‌اند. کشورهای دارای تنوعات قومی و مذهبی اگر با مدیریت مبتنی بر عقلانیت، رعایت اصل عدالت و انصاف، و ملحوظ داشتن حقوق اقوام مختلف به سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اجرایی کارآمد در حوزه مدیریت تنوعات اجتماعی اقدام کنند، زمینه‌های برطرف شدن نابرابری‌ها و تبعیضات و توسعه همه‌جانبه فراهم می‌شود و همگرایی و انسجام ملی در آن کشورها محقق خواهد شد.

اقوام، چه به‌مثابه نظام‌های خویشاوندی گسترده و چه به‌صورت اجتماع‌هایی که با فرایند مشارکت اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرند، دارای رشدی طبیعی‌اند و بدان مایل دارند که بر پهنه جغرافیایی و بر حجم جمعیت خود بیفزایند. این فرایند رشد اقوام را می‌توان به دو شکل عمده مشاهده کرد؛ نخست شکل

رشد افقی و دوم شکل رشد عمودی. منظور از رشد افقی یک قوم گسترش آن قوم بر پهنه جغرافیایی است، به شکلی که با گذشت زمان، سرزمین‌های هرچه بیشتری به وسیله آن قوم اشغال شوند. حرکت افقی اقوام بسیار طبیعی است و این حرکت را باید عمدتاً در جهت یافتن منابع معیشتی بیشتر دانست. اقوام گردآورنده و شکارچی با برخورداری از سرزمین بیشتر و منابع طبیعی، پتانسیل‌های بهره‌برداری بیشتری به دست می‌آورند. از این رو، گسترش سرزمینی را به صورت یک پدیده دائمی در تاریخ تحول انسانی می‌بینیم و این گسترش است که خود به جنگ‌ها و برخوردهای خشونت‌آمیز بسیاری میان انسان‌ها دامن زده است. گسترش افقی یک قوم آن قوم را به سوی ازدواج‌های برون‌همسری می‌کشاند و سبب می‌شود تا افراد و گروه‌های جدیدی وارد قوم شوند. به این ترتیب، پراکندگی قوم روی یک سرزمین هرچه بیش از پیش بزرگ‌تر باشد، سبب می‌شود تا انسجام قومی به طور نسبی کاهش یابد. البته این انسجام با ابزارهایی همچون عقاید و ارزش‌های مشترک، اسطوره‌های مشترک، و از همه مهم‌تر، زبان مشترک می‌تواند حتی در پهنه‌های بسیار بزرگ حفظ شود، اما طبیعتاً عمق آن روبه‌کاهش می‌گذارد و ازدواج‌های برون‌همسری و ازدواج با سایر اقوام مقاومت در برابر نفوذ اقوام دیگر را در آن قوم کاهش می‌دهد. شکل دیگر رشد قوم شکل عمودی است. این نوع رشد در واقع، زمانی انجام می‌گیرد که به دلایل مختلف، مثلاً دلایل طبیعی مثل وجود موانع طبیعی (کوه‌ها، دریاها، بیابان‌ها) یا دلایل سیاسی مثل وجود قدرت‌های بزرگ در محیط یک قوم، چنین قومی نتواند جابه‌جایی فیزیکی چندانی روی یک پهنه سرزمینی داشته باشد و در نتیجه، مجبور باشد در یک پهنه جغرافیایی کوچک محدود باقی بماند. در چنین حالتی، رشد جمعیت قوم طبیعتاً ادامه می‌یابد، اما ما شاهد ازدواج‌های درون‌همسری هستیم. گرد آمدن این قوم در یک محیط کوچک و افزایش پیوندهای خویشاوندی درون آن عمق انسجام قومی را هرچه بیشتر می‌کند و مقاومت این قوم را در برابر محیط بیرونی به شدت افزایش می‌دهد. آنچه در بسیاری موارد در تاریخ اقوام با آن روبه‌رو می‌شویم برخورد این دو نوع رشد با یکدیگر است. رشد افقی یک قوم طبیعتاً دیر یا زود آن را با اقوامی روبه‌رو خواهد کرد که رشد عمودی کرده‌اند. در این حال، تمایل به تداوم رشد در قوم نخست و مقاومت شدید در برابر تغییر در قوم دوم سبب به وجود آمدن تعارض‌ها و تنش‌ها و حتی جنگ‌های بزرگ می‌شود، در حالی که رشد افقی یک قوم می‌تواند در نهایت، آن را با قالب دولت مدرن منطبق کند و به دلیل کاهش انسجام قومی و پیوندهای خویشاوندی میان اجزای آن، جایگزینی مؤلفه‌های ملی در جای مؤلفه‌های قومی را ممکن می‌نماید. در مورد رشد عمودی، چنین کاری چندان میسر نیست و در نتیجه، تضاد میان الگوهای ملی و الگوهای قومی به صورت اجتناب‌ناپذیری در داخل دولت‌های ملی جدید، که بر پایه بافت‌های قومی متکثر ایجاد شده‌اند، بروز می‌کند (برتون، 1396).

احساس وفاق اجتماعی در میان اقوام گوناگون جامعه به میزان سهمین شدن بیشتر گروه‌ها و قشرها و افراد

در مواهب اجتماعی زندگی جمعی بستگی دارد. نظام اجتماعی باید با گرایش برابری برای گروه‌ها و قشرهای مختلف اجتماع فرصت‌های مساوی فراهم سازد و حقوق سیاسی و مدنی و اقتصادی و فرهنگی را برای آحاد اجتماعی در طول زمان بسط دهد. روند روبه‌رشد مدرنیزاسیون در تمام دنیا، از جمله ایران، امری روشن است. مباحث بیگانگی و ابعاد آن و طرد و انزوا به‌عنوان پیامد این روند یکی از مشکلاتی است که گریبان‌گیر جامعه مدرن و در حال گذر از جامعه سنتی می‌شود. به‌لحاظ تحلیلی، فرایندهای اصلی حاکم بر مدرنیزاسیون تمایز ساختاری فزاینده است تا آن‌جا که تعهدات و روابط گروهی و اجتماعی به‌طور فزاینده‌ای سرد و معمولی می‌شود. بنابراین دلبستگی افراد کمتر می‌شود و کمتر خود را در قید مناسبات گروهی و جمعی می‌دانند و بیشتر منفرد می‌شوند. مطالعات انجام شده در سطح ملی دربارهٔ اقوام نشان می‌دهد که برخی از اقوام احساس نابرابری قومی قوی‌تری نسبت به دیگران دارند و این احساس ممکن است به حالتی از بی‌زاری نسبت به قومیت‌های دیگر بینجامد. به‌طور کلی هویت قومی یک قضیه اجتماعی است که هم با اهمیت بودن آن و احساس برتری آن تأثیرات منفی برای انسجام ملی و درنهایت، گرایش به خودمختاری و تحجر هویت و نگرش بسته و محدود به تغییرات دارد و هم کم‌اهمیت بودن هویت قومی پیامدهایی دارد، از جمله احساس طرد در مقایسه با سایر اقوام و درنهایت، احساس بیگانگی و نابودی سرمایه فرهنگی است (نواح و همکاران، 1396).

1-8-7-1. نقش ادیان (مذاهب) در بساخت قومی

«دین و مذهب» همواره یکی از تأثیرگذارترین عناصر موجود در هر جامعه‌ای محسوب می‌شود که البته این تأثیرگذاری از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است، اما در مجموع، می‌توان دین را به‌عنوان یکی از نهاد‌های اصلی اجتماعی در هر جامعه‌ای در نظر گرفت که می‌تواند عامل تعیین‌کننده و نیرومندی در پدیده‌های اجتماعی باشد، به نهاد‌های دیگر شکل بدهد، بر ارزش‌ها تأثیر بگذارد، و روابطی را تحت نفوذ خود بگیرد. سامونل هانتینگتون¹ نیز معتقد است: «در جهان جدید، دین یکی از نیروهای اصلی و شاید تنها نیروی اصلی برای ایجاد انگیزه و بسیج مردم است.» (میرزایی و همکاران، 1393)

بر سر تعریف دین نیز وفاق وجود ندارد. دین را، به‌طور بسیار کلی، مجموعه‌ای از «اعتقادات»، «احساسات» و «اعمال» (فردی — جمعی) تعریف می‌کنند که حول مفهوم حقیقت غایی (یا امر قدسی و متعالی) سامان یافته است. دین دست‌کم سه جزء اساسی دارد: 1. «تجربه و احساس دینی» به‌منزله نوعی حالت و وضعیت وجودی خاص که انسان در مواجهه با امر قدسی پیدا می‌کند؛ 2. «اعتقادات دینی» که ناظر به تجربه و احساسات دینی است؛ 3. «عمل دینی» که مسبوق به اعتقادات دینی و معطوف به حصول تجربه دینی است. برای سنجش دین‌داری نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ از پرکاربردترین مقیاس‌های سنجش

1. Samuel P. Huntington

دین‌داری مقیاس پنج‌بُعدی گلاک و استارک¹ است که به ترتیب، ابعاد اعتقادی، مناسکی، عاطفی، فکری، و پیامدی هستند. بُعد اعتقادی باورهایی است که انتظار می‌رود پیروان یک دین به آن‌ها اعتقاد داشته باشند. بُعد مناسکی شامل رفتارهای دینی مشخصی، همچون نماز، روزه، نیایش‌ها، شرکت در آیین‌های خاص، و مانند آن‌هاست. بُعد تجربی ناظر به عواطف، تصورات، و احساسات مربوط به داشتن رابطه با جوهری ربوبی همچون خداوند یا واقعیتی یا اقتداری متعالی است. بُعد پیامدی ناظر به آثار باورها، اعمال، تجربه‌ها، و دانش دینی بر زندگی روزمره پیروان است (طالبان، 1390، ص 94-96).

هویت مذهبی نوع خاصی از شکل‌گیری هویت است. مخصوصاً هویت مذهبی حس عضویت گروهی به مذهب و اهمیت این عضویت گروهی در ارتباط با خودپنداره است. هویت مذهبی ضرورتاً با مذهبی بودن یا دین‌داری معادل نیست. اگرچه این سه واژه وجوه اشتراک دارند، مذهبی بودن و دین‌داری به ارزش و اهمیت عضویت گروه مذهبی و همین‌طور مشارکت در رخدادهای مذهبی اشاره دارد، اما هویت مذهبی، به‌طور خاص، بر عضویت گروه مذهبی فارغ از فعالیت یا مشارکت مذهبی دلالت دارد (Arweck & Nesbitt, 2010). همچنین اگرچه مذهب، نهاد مبتنی بر ایمان، و دین‌داری میزان عمل به آیین‌های آن نهاد مذهبی است، اما «هویت مذهبی» به این بازمی‌گردد که افراد خود را چگونه به‌منزله یک فرد مذهبی می‌فهمند، فردی که ارزش‌ها و باورهای مذهبی و معنوی درون اجتماع ایمانی را می‌پذیرد. هویت مذهبی یک هویت جمعی است که شامل عضویت در گروه‌های مذهبی، پذیرش نظام‌های اعتقادی آن، تأیید اهمیت ارزش‌های مذهبی، تعهد به گروه‌های مذهبی و کردارهای مرتبط با مذهب است. این تعریف از هویت مذهبی آن را از هویت معنوی، که بخشی از هویت شخصی است، متمایز می‌کند (سئول، 2010). زمینه مذهبی همچون سایر گونه‌های شکل‌گیری هویت، مثل هویت قومی و فرهنگی، می‌تواند چشم‌اندازی برای فهم جهان، فرصت‌های معاشرت با طیف گسترده‌ای از افراد از نسل‌های مختلف، و مجموعه‌ای از اصول اساسی برای زندگی فراهم آورد. این بنیان‌ها می‌تواند به هویت فرد شکل دهد (King & Boyatzis, 2004).

دین مهم‌ترین یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین عامل‌های وفاق و همبستگی [یا جدایی و شقاق] ملی در ایران (تاجیک، 1384) و در جهان بوده است (هانتینگتون، 1383). وجود پیوندهای اساسی بین دین و سیاست در جهان معاصر انکارنشده‌ای به‌نظر می‌رسد. تحلیل‌های مارکسیستی، نئومارکسیستی، و حتی تئوری انتخاب عقلانی سیاست، علاوه بر رابطه آن با ساختارها و فرایندهای اقتصادی یا انگیزه‌های سودانگاران، در پیوند با نگرش‌ها و ارزش‌هایی که تا حدی توسط ملاحظات دینی شکل گرفته‌اند و همچنین قوانین و قواعد و ارزش‌ها و باورهای دینی تحلیل و تبیین می‌شوند تا جایی که تأمل در مورد باورها،

1. Glock & Stark

ارزش‌ها، و عقاید اساسی مهم شامل مسائل دینی و «پیوندهای بین دین و قومیت / ملی‌گرایی»، پس از سال‌ها کم‌توجهی و بی‌توجهی، به جایگاه مرکزی تحلیل و یکی از مهم‌ترین وجوه زندگی عصر جدید تبدیل شده است (ویمر، 2008، به نقل از بهجتی و همکاران، 1393). در دوران کنونی، دین موجب شکل‌گیری نوعی شکاف مقوله‌ای و برجسته شده است که برجسته‌ترین و بیشترین پیامد را برای ساختار روابط سیاسی جوامع به‌دنبال دارد. همچنین وجود حاکمیت دینی در ایران از دیگر موارد توجیه‌کننده بررسی نقش دین‌داری در رابطه هویت قومی و ملی است، زیرا در صورت هم‌جهت بودن ارزش‌های دینی - سیاسی حاکم با ارزش‌های دینی یک گروه قومی، ایدئولوژی سیاسی یا مذهبی ارزش‌هایی را تجویز می‌کنند که باعث می‌شوند تا ارزش‌های یک گروه قومی از دید افراد آن قوم مهم‌تر به نظر برسند و جوانان آن گروه قومی بتوانند به صورت مشخص‌تری اهداف و جهت خود را معین کنند.

عامل دین و مذهب نقش بسزایی در شکل‌گیری گروه‌های قومی و به‌خصوص گروه‌های قومی پیشامدرن داشته است. اصولاً اقوام و قبایل بدوی و کوچنده صاحب دین سازمان‌یافته‌ای نبودند. آن‌ها اساساً یا نیروهای طبیعی، مانند آفتاب و آب و باران، یا «توتم»‌ها را پرستش می‌کردند و یا این که «پاگان» (چندخدایی) یا شمن‌باور بودند. ادیان ابراهیمی یا «اهل‌کتاب» (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) حدوداً سه تا چهار هزار سال است که پیدا شده‌اند. مسیحیت و اسلام (و به‌طور بسیار محدودی یهودیت) خود را فراقومی و فراملی می‌شمارند. واقعیت نیز این است که مرزها و محدودیت‌های قومی و ملی از نگاه مسیحیت یا اسلام اهمیتی ندارد و هرکس می‌تواند مشمول این ادیان شود. اما در عمل می‌بینیم که این ادیان نیز، به‌خصوص پس از گذشتن از مرحله نخستین پیدایش و گسترش خود و پس از قرار گرفتن در مقابل گزینه‌های سیاسی، در عمل، ناچار به پذیرفتن واقعیت‌های فرهنگی و اقتصادی - سیاسی موجود شده‌اند و متناسب با آن رفتار کرده‌اند. به همین جهت هم هست که در بسیاری موارد، این یا آن دین و مذهب آشکارا یا به‌طور غیرمستقیم به حاملی برای احساسات قومی اقوام و ملل گوناگون تبدیل شده‌اند. یک انگیزه این وضع در آن است که برخی از این اقوام حتی نام خود، پیدایش خود، و یا مالکیت بر سرزمینی را که متعلق به خود می‌شمارند، با اساطیر دینی خود آمیخته‌اند. مثلاً از نگاه یهودیت، اهمیت اسطوره طوفان بزرگ و کشتی نوح، که خود از اساطیر باستانی تر سومر تأثیر پذیرفته است، چیزی بدیهی است. افسانه یونانی «اوروپا» و یا «اُوروپه» دختر پادشاه جزیره کرت و ماجرای وصلت او با زئوس که به هیئت یک گاو سفید درآمده بود نیز از این دسته اساطیر است. به همین ترتیب، پادشاهان سومر نیز خود را نوادگان خدایان شهر می‌شمردند یا در مصر و آشور، آیین‌های محلی این اقوام با اساطیر و افسانه‌های قومی آن‌ها گره خورده بود. در ایران باستان، زبان و اساطیر ایرانیان و نام شهرها و آتشکده‌های آنان به صورت تنگاتنگی با دین زرتشتی مرتبط بود. اصولاً به نظر می‌رسد که در دوران پیشامدرن و به‌خصوص باستان، کم‌وبیش هر قومی دین و

آیینی مخصوص به خود داشت. اقوام باستانی هر قدر بزرگ‌تر بودند و دولت مقتدر خود را داشتند، دینشان نیز مهم‌تر و بانفوذتر بود. بسیاری از ادیان و آیین‌های گذشته و مخصوصاً آیین‌های اقوام بدوی کوچنده از بین رفته‌اند، اما برخی از آن‌ها نه تنها از بین نرفتند، بلکه بزرگ‌تر و فراگیرتر شده‌اند و به صورت ادیان سازمان‌یافته درآمده‌اند.

به طور کلی شاید بتوان به جرئت ادعا کرد که اقوام و ملت‌های کوچک و جوان، که از نگاه قومی کم‌و بیش یک‌رنگ‌اند، شاید بتوانند به نوعی بر دین، مذهب، یا آیین مخصوص خود تکیه و تأکید کنند، بدون آن‌که این اولویت دینی آن‌ها عواقب داخلی بزرگی داشته باشد. اما کشورها و ملت‌های بزرگ، به خصوص اگر در مرحله پیشرفت اقتصادی و تعامل فرهنگی و دینی نیز نباشند، با هر گامی که در راه حاکمیت آشکار و تدروی مذهبی بردارند، در داخل خود با مشکلاتی جدی روبه‌رو خواهند شد. البته در بسیاری موارد، عامل دین و مذهب بهانه‌ای برای تحریکات گاه خونین و درازمدت نیز می‌شود. کشورهای پی‌شرفته غربی نیز تا چند قرن پیش، صحنه برخی مناقشه‌ها و حتی جنگ‌های مذهبی بودند، اما امروزه مجموعاً از دایره نزاع و اختلافات جدی بیرون آمده‌اند. اگر به وضع کنونی کشورهای منطقه خودمان و برخی کشورهای آسیا و آفریقا نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که عامل مذهب و دین، به خصوص در سال‌های اخیر، بهانه‌ای جدی برای رویارویی‌های خونین بین گروه‌های مختلف مردم همان کشور، کشتارها و ویرانی‌های دهشتناک، و اختلافات جدی بین کشورهای گوناگون شده است. حتی در منطقه بالکان، یعنی شرق اروپا، نیز خون مناقشات قومی و مذهبی چند سال اخیر کاملاً خشک نشده است. وضع زبان‌ها و مذهب‌های کشورهای یوگسلاوی سابق مثال خوبی در این مورد است. می‌دانیم که به غیر از مقدونیه و کوسوو و تا حدی اسلووانی، زبان صربستان و کرواسی و بوسنی کم‌و بیش یکی است. در گذشته، به این زبان مشترک «صربو کرواتی» می‌گفتند. بعد از تجزیه یوگسلاوی و استقلال اجزای این کشور سابقاً متحد، صربستان، برای تعریف استقلال خود، مذهب اکثریت جمیت خود را ارتدکس عنوان کرد. کرواسی نیز که بیشتر مردمش کاتولیک است از مذهب برای تعریف تمایز خود استفاده کرد. در ضمن، هر کدام از آن‌ها سعی کردند تا حد امکان زبان خود را از زبان دیگران جدا کنند و آن را زبانی جدا قلمداد نمایند تا دلیل بیشتری برای جدایی داشته باشند. طبیعتاً وقتی اراده سیاسی دولت و ملتی این باشد، در صورت تداوم این وضع سیاسی، آن جدایی همه‌جانبه نیز شاید اتفاق بیفتد و چنین هم شد. در این میان، وضع مسلمانان بوسنی هم طوری شد که تنها چیزی که آن‌ها را، مثلاً، از صرب‌ها یا کروات‌های یوگسلاوی سابق جدا می‌کرد نه زبان مشترکشان بلکه دینشان، یعنی اسلام، بود که به عامل تمایز آن‌ها تبدیل شد، در حالی که به این نیز در عمل بسنده نشد، چراکه در داخل سرزمین بوسنی، هم مسلمانان صربو کرواتی زبان زندگی می‌کنند هم یک گروه قومی صرب‌های ارتدکس و هم یک گروه قومی کروات‌های کاتولیک که آن‌ها جدا شدند، اگرچه زبان و تبارشان

فرق چندانی نداشت. نمونه‌های نزدیک‌تر عراق، سوریه، پاکستان، و افغانستان نیز پیش‌روی ماست. در این نمونه‌ها نیز که انعکاس اختلافات قومی، ملی، و منطقه‌ای‌اند، بیشتر و به‌راحتی عامل مذهب مورد تحریک و استفاده قرار گرفته است که به‌خصوص در خاورمیانه، به‌مراتب ساده‌تر و سریع‌تر از بسیاری مناطق دیگر دنیا مردم را به جوش و خروش برضد یکدیگر وامی‌دارد. در بیشتر این موارد، از مذهب و دین، نه به‌عنوان عامل نزدیکی و آمیزش بلکه همچون و سیله‌ای برای تفرقه‌اندازی و حتی خون‌ریزی استفاده شده است و می‌شود. در نتیجه این مناقشات چندین کشور و ملت کلاً به ورطه اضمحلال و نابودی کشانیده شده‌اند. اما درعین حال، نمونه‌های بیشتر و امیدوارکننده‌ای نیز وجود دارند که نشان می‌دهند مذاهب مختلف، باوجود مشکلات گذشته و حتی حال، می‌توانند به‌طور مسالمت‌آمیز، در یک کشور مشترک و در چارچوب یک ملت واحد زندگی کنند.

بین دین و اعتقادات مذهبی و زندگی اجتماعی انسان رابطه مستقیمی وجود دارد. اهمیت دین در حدی است که مضامین و مفاهیم آن در سبک زندگی انسان اثرگذار است. دین بر شاخص‌های مختلف اجتماعی تأثیر می‌گذارد. سرزمین پهناور ایران با تاریخچه‌ای بسیار کهن، در ادوار مختلف تاریخی، دین‌های مختلفی را تجربه کرده است. به بیانی دیگر، تاریخ ایران آکنده از اختلاط و اتفاق میان عقاید و آرا و دین و دولت است. به عبارتی، سرزمین ایران در طول تاریخ دارای جمعیت‌ها، نژادها، و حکومت‌های متعددی بوده است که برخی از آن‌ها مهاجران با مهاجمانی از سرزمین‌های دیگر بوده‌اند. مردم ایران قبل از اسلام، ادیانی مانند میترائیسم، زرتشتی، و مانوی داشته‌اند و بعد از آمدن اسلام هم مسلمان شدند. آخرین دینی که به ایران وارد شد دین اسلام بوده است. به این ترتیب، پس از تشکیل دولت صفویان، همواره «تشیع» دین و آیین رسمی ایران بوده است. براساس اصل دوازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است. این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال‌شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث، و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.» براساس اصل سیزدهم همین قانون، «ایرانیان زرتشتی، کلیمی، و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال‌شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.» بنابراین در ایران، غیر از اسلام، سه دین دیگر وجود دارد که جزو اقلیت‌های دینی‌اند و به رسمیت شناخته شده‌اند. این ادیان عبارت از زرتشتی، کلیمی، و مسیحی است. یکی از منابع مهم تولید داده در مورد دین در ایران نتایج سرشماری‌های عمومی

نفوس و مسکن است. براساس نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۹۰ شمسی، از 75,149,669 نفر سرشماری شده در خصوص نوع دین، تقریباً 99/4 درصد (74,682,938 نفر) مسلمان، 0/3 درصد سایر ادیان که شامل 117,704 نفر مسیحی، 8,756 نفر کلیمی، 25,271 نفر زرتشتی، 49,101 نفر سایر ادیان می شود و 0/3 درصد (265,899 نفر) اظهار نشده ثبت شده است. ایران یکی از قطب‌های بزرگ جهان تشیع به حساب می‌آید که از جمعیت ۷۵ میلیونی آن در سال 1390، ۹۴ درصد را شیعیان دوازده‌امامی و بقیه را پیروان مذاهب اهل سنت و فرق دیگر تشکیل می‌دهند.

جدول شماره 1-4: ادیان و مذاهب براساس داده‌های مرکز آمار ایران (1395)

| ۱۳۹۰ | ۱۳۸۵ | ۱۳۷۵ | ۱۳۶۵ | ۱۳۵۵ | ۱۳۴۵ |
|-----------------|-----------------|--------|----------------------|-------------|--------------|
| دین: | دین: | دین: | دین و مذهب: | دین و مذهب: | دین و مذهب: |
| مسلمان | مسلمان | مسلمان | مسلمان | مسلمان | مسلمان |
| مسیحی: | مسیحی: | زرتشتی | زرتشتی | کلیمی | کلیمی |
| آشوری یا کلدانی | آشوری یا کلدانی | مسیحی | کلیمی | زرتشتی | زرتشتی |
| ارمنی | ارمنی | کلیمی | مسیحی آشوری و کلدانی | مسیحی: | ارمنی |
| سایر مسیحیان | سایر مسیحیان | سایر | مسیحی ارمنی | ارمنی | آشوری |
| کلیمی | کلیمی | | سایر مسیحیان | آشوری | سایر مسیحیان |
| زرتشتی | زرتشتی | | سایر | سایر | سایر ادیان |
| سایر | سایر | | | دیگر ادیان | اظهار نشده |

فهم عمیق دگرگونی‌های تاریخ معاصر ایران بدون بررسی نقش نیروهای مذهبی امکان‌پذیر نیست¹. تعاملات دین و جامعه ایران، یعنی روحانیان با نظام سیاسی، بخش عمده‌ای از تحولات تاریخ ایران را به خود اختصاص داده است. روحانیان با در اختیار داشتن امتیازاتی مانند حضور دائمی در میان مردم، آشنایی با اصول و قواعد دین و رسالت آموزش این احکام به مردم، خارج بودن از ساختار سیاسی، استقلال مالی از دولت و قدرت مذهبی آن‌ها در قالب صدور احکام و فتواها، و ... به عنوان یک نیروی اجتماعی مؤثر در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران به ایفای نقش پرداخته‌اند. در واقع، سنت بسیج توده‌ای در ایران به شدت تحت تأثیر دین و رهبران دینی بوده است. نقش حساس و مهم نیروی اجتماعی روحانیت در تحولات سیاسی و اجتماعی را حمید عنایت (1373) این‌گونه مطرح کرده است: «مروری بر انقلاب مشروطه در سال 1906، قیام تنباکو در سال 1982، جنبش ملی کردن صنعت نفت در 1951 تا 1953، قیام عظیم 1963، و انقلاب 1979 به رهبری آیت‌الله خمینی (ره) نشان می‌دهد که در هر یک از این حرکت‌ها بسیاری از مردم شرکت کرده‌اند. این فقط بنابه درخواست رهبران مذهبی بوده است و بدون

1. برای اطلاع بیشتر، رک:

ترغیب رهبران مذهبی، شرکت مردم و حمایت آنان از این حرکت‌ها غیرممکن بود.»

رابرت گرهام درباره نقش روحانیت شیعه می‌گوید: «واقعیت امر این است که روحانیت شیعه در میان مردم زندگی کرده است و ارتباط بسیار بیشتر و نزدیک‌تری با آن‌ها داشته است و در نتیجه، از احساسات توده‌ها آگاهی بیشتری دارند. زمانی که روحانیت با سیاست‌های دولت مخالفت می‌کند، نظرات آن‌ها دارای آن‌چنان مشروعیتی است که حتی در سخت‌ترین شرایط استبدادی مورد توجه قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، شبکه ارتباطی روحانیت سیستم برقراری تماس با همه اقشار مردم را برای آن‌ها فراهم می‌کند.» (Graham, 1980)

در طی چند قرن اخیر، جایگاه مذهب در جوامع دچار تحولات بحران‌آمیزی شده است. موضوع نسبت دین و جامعه از جمله مباحث حساس و قابل توجهی است که به دلیل اجتناب‌ناپذیری آن در حیات اجتماعی بشری به طور دائمی مورد توجه محققان قرار گرفته است. جامعه‌شناسی سیاسی، به عنوان دانشی که به پژوهش نقش نهادها و عوامل تأثیرگذار بر سیاست اهتمام دارد، ناگزیر از تفحص در نقش ادیان به عنوان مؤثرترین عامل تاریخی - اجتماعی در سیاست در سطح خرد و کلان است. نهاد مذهب و به تبع آن، علما، از گذشته‌های دور، در ایران نقش ویژه‌ای را ایفا کرده‌اند تا جایی که به اعتقاد خانم لمبتون¹، یکی از محققان و نویسندگان تحولات معاصر ایران، «آنچه که انسجام جامعه را حفظ می‌کرد اسلام بود» (لمبتون، 1379، ص 140). با نگاهی جامعه‌شناختی می‌توان گفت روحانیت شیعه دست‌کم از دوره صفویه از جمله نیروهای مقتدر اجتماعی و یکی از ارکان مهم جامعه مدنی به‌شمار آمده است. آنان همچون نیروها و گروه‌های دیگر اجتماعی در تعامل با قدرت سیاسی علاوه بر ایفای نقش معنوی خود، عهده‌دار نقش سیاسی نیز بوده‌اند که کارکردی چون مشارکت و نفوذ در ارکان دولت، انزوا و انفعال سیاسی و اپوزیسیون داخلی، رهبری قیام‌ها و انقلاب‌های اجتماعی را می‌توان برشمرد. در طول تاریخ معاصر ایران، دین و مذهب بارها و در موارد گوناگون از طریق اعمال نفوذ روحانیت بر سیاست تأثیر گذارده است. خانم لمبتون معتقد است: «اعضای جامعه مذهبی نسبت به دیگران از احترام زیادی برخوردار بودند و چون رهبران آن‌ها در مقابل تهدیدات دولت سپری برای مردم به حساب می‌آمدند، لذا مردم دست‌التجا به سوی آن‌ها دراز کرده و حمایت و رهبری‌شان را خواستار می‌شدند. پیوند مستقیم مردم با تشیع روحانیون را رهبر طبیعی آن‌ها می‌کرد.» (لمبتون، 1363، ص 213) از دیدگاه روان‌شناسی نیز گوستاو لو بون²، در روان‌شناسی توده‌ها، معتقد است: «توده‌ها همیشه از طریق یقین حاصل از دین، حس آمادگی پذیرش یک عقیده و در نتیجه، عمل برای آن را پیدا می‌کنند.» بررسی یقین توده‌ها در دوران عقیدتی و چه در زمان قیام‌های بزرگ سیاسی قرن گذشته نشان می‌دهد که این یقین‌ها همیشه شکل مشخصی دارند که من نام

1. Ann Lambton
2. Gustave Le Bon

بهتری از «دین حسی»، احساسی که از داشتن دین به انسان دست می‌دهد، برای آن نمی‌شناسم (لو بون، 1371، ص 93). بنابراین حس ناشی از اعتقاد دینی یکی از مهم‌ترین عوامل تحرک توده‌هاست و مسلماً آن گروه اجتماعی می‌تواند در بسیج توده‌ها نقش مهم‌تری ایفا نماید که با اعتقادات و احساسات دینی مردم سروکار داشته باشد که در ایران، این گروه روحانیون بودند. در واقع، فصل مشترک میان مردم و روحانیون مذهب بوده است. مذاهب بزرگ دنیا به یک میزان دارای داعیه سیاسی نبوده‌اند. البته آموزش‌های ادیان مختلف کم‌وبیش معطوف به زندگی اجتماعی بوده و از آن جایی که تا قبل از قرون جدید میان حوزه اجتماعی و حوزه سیاسی جدایی و انفکاک روشنی وجود نداشته، آموزش‌های مذکور بر کل زندگی اجتماعی - سیاسی اعمال می‌گردید. اما در این خصوص که تا چه حد سازمان‌ها و سلسله‌مراتب و مقامات مذهبی داعیه دخالت در زندگی سیاسی و به‌ویژه اداره امور دولتی را داشته‌اند، میان ادیان، به دلایل مختلف، تفاوت وجود داشته است. یکی از بهترین کارها در این زمینه گونه‌شناسی آیزنشتاد¹ است. آیزنشتاد به نوعی گونه‌شناسی نظام‌های فرهنگی بزرگ دست زده است که نقطه آغاز آن‌ها به پیدایش مذاهب بزرگ برمی‌گردد که در آن‌ها بین لاهوت و ناسوت خط فاصل کشیده و این دو مجموعه را از هم تفکیک می‌کنند و دیگر شاه و ذات باری تعالی از یک گوهر تصور نمی‌شوند. اما نوع رابطه‌ای که بین لاهوت و ناسوت برقرار می‌شود، در نزد این مذاهب متفاوت است. آیزنشتاد مذاهب بزرگ را از نظر رابطه‌ای که بین آسمان و زمین و یا نظم استعلایی و نظم زمینی برقرار می‌کنند، به سه دسته تقسیم می‌کند: یکی مذاهبی که این رابطه را قطع شده فرض می‌کنند و امور دنیا را به دست عقلا می‌سپارند، بدون آن‌که مذهب بر اعمال آن‌ها نظارتی اعمال کند. مانند فرهنگ کنفوسیوس² که در آن همه‌چیز این جهانی فرض شده و سببی برای شکل‌گیری یک گروه نخبه مذهبی وجود ندارد. در نتیجه، قدرت سیاسی از استقلال کامل برخوردار خواهد شد. دوم مذاهبی که نظارت آسمان را پیوسته و مستمر می‌دانند، مانند هندوئیسم که در آن نخبگان مذهبی به‌عنوان نمایندگان آسمان بر روی زمین حق دارند نظارتی آمرانه بر سیاست اعمال کنند. سوم مذاهب ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) که در آن‌ها نظم زمینی وظیفه دارد پیوسته خود را به نظم آسمانی نزدیک‌تر سازد و همین امر پویایی خاصی به این جوامع می‌دهد، زیرا سیاست که باید در جهت کسب مشروعیت و انطباق خود با نظم آسمانی تلاش کند، در چالش پایدار با مذاهب به‌سر می‌برد و این چالش سبب پویایی آن می‌شود. در مجموع، آیزنشتاد نتیجه می‌گیرد که نظام‌های فرهنگی وحدانی اساساً تکثرگرا هستند، زیرا نخبگان سیاسی و مذهبی از هم جدا هستند و این تفکیک بن‌مایه تفکیک‌های بعدی است (نقیب‌زاده، 1379، ص 77 و 78). البته شایان ذکر است که در همین مذاهب دو ساحتی نیز داعیه‌های

-
1. Eisenstadt
 2. Confucius

سیاسی — اجتماعی مذاهب متفاوت است. بدین معنی که بعد از رنسانس در اروپا، نهاد دین و مذهب از نهاد سیاست جدا شد و این افتراق میان دین و سیاست تا حدود زیادی در منزوی شدن دین در عرصه سیاست مغرب‌زمین تأثیر داشت، ولی در حوزه جوامع اسلامی چنین تمایز و انزوای دینی دیده نمی‌شود. با توجه به مسائل مطرح شده و دلایل ذکر شده، دین اسلام ذاتاً دینی است سیاسی — اجتماعی و فقط مربوط به حوزه فردی و اخروی فرد نمی‌شود، بلکه دارای برنامه‌های منسجمی نیز در حوزه سیاست و اجتماع است. همچنین از آن‌جا که روحانیت تشیع امر حکومت و دخالت در سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند، در نظام سیاسی نیز نقشی برای خود قائل است چه آن‌که از لحاظ نظری، ریشه قدرت روحانیت شیعه را باید در اندیشه امامت و غیبت امام آخر و نیابت عامه علما در دوران غیبت جست (بشیریه، 1385، ص 241).

مهم‌ترین وجه اجتماعی و تاریخی روحانیت تقابل آن با قدرت بوده است. نقد قدرت و فاصله‌گیری انتقادی از قدرت مهم‌ترین ویژگی اجتماعی روحانیت بوده که صدالبته ماهیت اعتقادی و اخلاقی نیز داشته است و همین به خودی خود این نهاد را به سمت بدنه جامعه و، به تعبیر امروز، بخش‌های مدنی جامعه نزدیک‌تر می‌کرد. اما بالاتر از این، روحانیت از امتیازهای دیگری هم برخوردار بود، از جمله این که روحانیت از یک نخبگی توأمان برخوردار بود. نخبگی توأمان به این معنا که از سواد، علم، و دانش — مخصوصاً در دوره‌هایی که طبیعتاً قشر باسواد و فرهیخته کمتر بوده‌اند — بهره‌مند بودند، اما هیچگاه این نخبگی باعث نشد تا روحانیان و نهاد روحانیت متمایز از بدنه اجتماعی قرار گیرند و هم‌زبانی خود با عامه مردم را ازدست بدهند. اکنون نیز سخنگویی روحانیان از جانب دین باز عمیقاً بر این ویژگی می‌افزاید. دین در اعماق فطرت و درون انسان‌ها حضور دارد و برآمده از عمیق‌ترین خواسته‌ها و باورهای انسان است. روحانیان، در میان اهل سنت، برخلاف عدم حضور سیاسی آن‌ها در مرکز قدرت، در میان عامه همچنان دارای احترام و عزت‌اند و در ساختار اجتماعی و سیاسی نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند. مجموع این سه ویژگی، یعنی «نقد قدرت و تقابل با آن»، «نخبگی همراه با هم‌زبانی با بدنه جامعه»، و «سخنگویی دین»، نهاد روحانیت را می‌تواند به یک نهاد بی‌رقیب تبدیل کند که تأثیرگذاری آن‌ها نسبت به سایر نهادها بیشتر باشد. در میان اقوام ایرانی، روحانیان یکی از عوامل تأثیرگذار در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بوده‌اند که حضور فعالی در این عرصه‌ها داشته‌اند، چنان‌که در اعتراض‌ها، انتخابات، رفع مشکلات و تعارضات قومی و ملی حضوری فعال دارند. یکی از نمونه روحانیان فعال در میان اهل سنت اقوام کرد و بلوچ و عرب‌ها — که نفوذ قابل توجهی دارد — عبدالحمید اسماعیل زهی معروف به مولوی عبدالحمید است. ایشان عضو اتحادیه جهانی علمای مسلمان، عضو مجمع فقهی مکه، امام جمعه اهل سنت شهر زاهدان و مدیر مدرسه علوم دینی دارالعلوم زاهدان، سرپرست شورای هماهنگی مدارس اهل سنت استان سیستان و

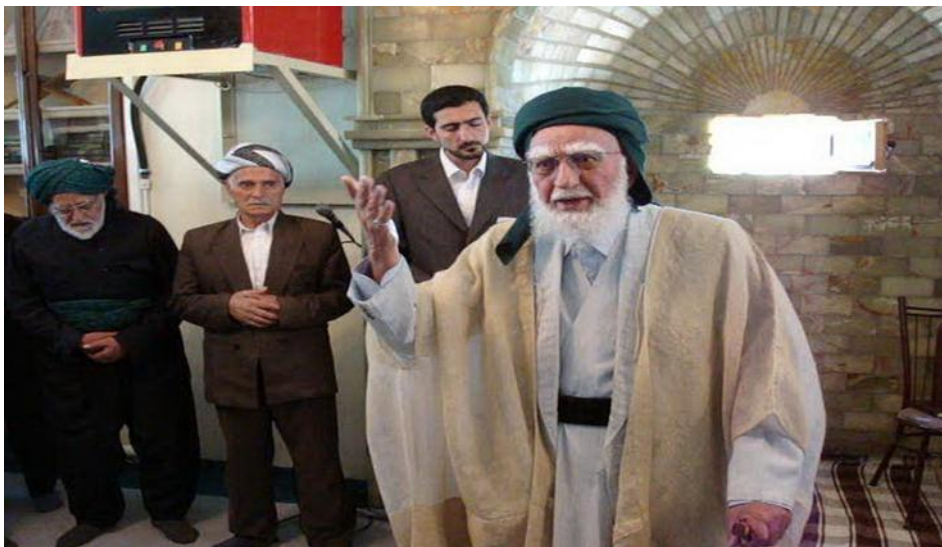
بلوچستان است. وی به تبعیض مذهبی در ایران و نداشتن اجازه برای برگزاری عیدها و نماز اهل سنت و داشتن مسجد جداگانه در شهرهایی مانند تهران اعتراض کرده است. همچنین از اقدامات گروه‌های مسلح، مانند جندالله، در منطقه بلوچستان انتقاد کرده و آن اقدامات را فتنه‌گرانه خوانده است و خواستار بررسی و تحقیق مسئولان در مورد عوامل اصلی شکل‌گیری این گروه شده است. عبدالحمید اسماعیل زهی مدیریت دارالعلوم زاهدان را از سال ۱۳۵۶ شمسی به بعد و با دستور عبدالعزیز ملازاده، بانی و مدیر سابق این مرکز که به دلیل بیماری قلبی و فعالیت‌های سیاسی از کار کناره گرفت، برعهده دارد. عبدالحمید با مدیریت خود توانسته است در جهت پیشبرد اهداف دینی و سیاسی این مرکز فعالیت زیادی انجام دهد، به گونه‌ای که اکنون تعداد طلاب این مدرسه بیش از هزار نفر است. همایش بزرگ دانش‌آموختگی طلاب دارالعلوم زاهدان، با شرکت چند صد هزار نفری مردم، یکی از فعالیت‌های بزرگ عبدالحمید اسماعیل زهی است که سالانه در پایان سال تحصیلی مدارس اهل سنت در زاهدان برگزار می‌شود. کانون مدافعان حقوق بشر جایزه تلاشگر حقوق بشر سال ۱۳۹۳ شمسی (۲۰۱۴ میلادی) خود را به سبب تلاش «برای برقراری روابط آشتی‌جویانه بین اقوام و گرایش‌های مختلف مذهبی در استان سیستان و بلوچستان» به او اهدا کرد. مولوی عبدالحمید، امام‌جمعه اهل سنت زاهدان، در نامه‌ای به رهبر انقلاب، درخواست‌هایی در زمینه احقاق حقوق اهل سنت و اقوام محروم ایران، مانند بلوچ‌ها، را مطرح کرد و دفتر رهبری نیز به این درخواست‌ها پاسخ داد و تأکید کرد همه ارکان جمهوری اسلامی موظف‌اند براساس معارف دینی و قانون اساسی هیچ‌گونه تبعیض و نابرابری بین ایرانیان از هر قوم و نژاد و مذهبی روا ندارند.



تصویر شماره 1-6: مولوی عبدالحمید از رهبران اهل سنت ایران و علمای مشهور در میان بلوچ‌ها

طریقت نقشبندی یکی از سلسله‌های مهم صوفیه ایران است و پیروانش اهل تسنن‌اند. نقشبندی‌ها، که عمدتاً در کرمانشاهان و کردستان بودند، در حوادث سیاسی، از جمله در مقابل حملات روسیه به ایران و نهضت مشروطه، شرکت فعال داشتند. از مشاهیر نقشبندی در ایران، شیخ سید طه کمالی‌زاده حسینی نقشبندی و پسرشان یحیی کمالی‌زاده حسینی نقشبندی را می‌توان نام برد. سید طه در شوال سال

۱۳۴۳ قمری (۱۹۲۴ م، ۱۳۰۳ ش) در حالی که پدرش، شیخ علاءالدین، در بغداد و به همراه چندی از علما و صوفیان در مرقد شیخ عبدالقادر گیلانی معتکف بود، در قریهٔ خلان (مقر ارشاد شیخ علاءالدین) متولد شد. پس از بازگشت ناگهانی شیخ علاءالدین به عراق در سال ۱۳۴۳ شمسی و درگذشت وی در سال ۱۳۴۴ شمسی، با وجود عدم تمایل شیخ سید طه به امر شیخت، به امر و وصیت شیخ علاءالدین و با اصرار علما به مسند ارشاد تکیه زد. پس از مدتی، در مراسمی با حضور علما و مشایخ، قاضی ملا محمد خضری بنابه دستور شیخ سید علاءالدین نقشبندی اجازهٔ خلافت وی را قرائت کرد و خلفا و مریدان بالاجماع با وی بیعت کردند. پس از انقلاب به دلیل فضای ناامن سیاسی، در سال ۱۳۶۱ شمسی، به عراق مهاجرت کرد. وی بیش از دو سال در شهر اربیل ساکن بود و در زمستان سال ۱۳۶۳ شمسی به پاریس عزیمت کرد و پس از یک ماه، از آنجا راهی بُن، پایتخت آلمان غربی، شد. شیخ سید طه آنجا کتاب اسلام برای سعادت بشر را به رشتهٔ تحریر درآورد. همچنین وی امامت یکی از مساجد سه‌گانهٔ بُن را برعهده گرفت و نیز نماز جمعه و سایر اعیاد و مراسم اسلامی را در آنجا برگزار می‌کرد. وی در زمستان سال ۱۳۷۰ شمسی، پس از ده سال، به ایران مراجعت کرد و پس از آن، شهر اورمیه، مرکز استان آذربایجان غربی، را به‌عنوان مقر ارشاد خود برگزید. وی با وجود ناملايمات موجود، مسجد و خانقاهی بزرگ در این شهر بنا نهاد و نماز جمعه و سایر مراسم را در آنجا به‌پا می‌داشت. ایشان یکشنبه هجدهم مهر ماه 1395 شمسی در اورمیه درگذشتند.



تصویر شماره 1-7: شیخ سید طه کمالی‌زاده حسینی نقشبندی از روحانیان منتقد در طریقت نقشبندی

از دیگر فرقه‌های مذهبی که نقش چشمگیری در عرصهٔ سیاسی - اجتماعی مردم کرد دارند مکتب قرآن با محوریت احمد مفتی‌زاده است. احمد مفتی‌زاده یا علامه مفتی‌زاده (کاکه نه حمه دی مفتی‌زاده، زادهٔ بهمن ماه ۱۳۱۲ شمسی در سنندج، درگذشتهٔ ۲۰ بهمن ۱۳۷۱ شمسی در تهران) متفکر و مجتهد اهل سنت ایران بود که در استان کردستان فعالیت داشت. او از رهبران و شخصیت‌های مذهبی سیاسی ایران به حساب

می‌آید که مدتی را در زندان‌های حکومت‌های محمدرضاشاه پهلوی و جمهوری اسلامی سپری کرد. از بارزترین خواسته‌های او اصلاح قانون اساسی و احیا نمودن حکومت شورایی در جوامع اسلامی و جامعه ایران بود. در سیر تفکرات مفتی‌زاده، کسانی چون سید قطب، ابوالعلاء مودودی، و علی شریعتی تأثیراتی داشته‌اند. یکی از رویکردهای خاص و متدولوژیک مفتی‌زاده استفاده از زبان و ادبیات کردی در خلق شعر برای تأثیرپذیری در آموزه‌های اخلاق دینی در بین هزاران نفر از پیروان و شاگردان خود بوده است. با آغاز دوران مبارزات انقلاب ایران و بالطبع، همسو نمودن اهل سنت ایران با انقلاب، به تعبیر وی «زودرس»، و عبور از این گذر و دوران ده ساله زندان عملاً ضربه‌هایی بر پیکره مهندسی فکری وی وارد کرد. در شناختن و پیمودن راهش، شورایی به نام مدیریت مکتب قرآن از طرف مسلمانان فعالیت دارد که قسمتی از اصول و کلیات این مکتب در باب مسائل مهم اعتقادی، فکری، اخلاقی، و عملی و نیز تبیین اصول کلی حرکت دینی و وظایف و موارد مربوط به هر مرحله از منظر مفتی‌زاده به بحث و اجرا گذاشته می‌شود. مکتب قرآن بعد از فوت احمد مفتی‌زاده با توجه به آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»¹، با نظام شورایی اداره می‌شود که اعضای آن با اتفاق یا اکثریت آرای پیروان انتخاب می‌شوند. تصمیمات شورا متناسب با اوایل مرحله دعوت بر مبنای برداشت کاکه احمد مفتی‌زاده از کتاب و سنت اتخاذ می‌شود و تبعیت از آن، به منظور حفظ یکپارچگی و وحدت این شبه‌امت و همچنین جلوگیری از ایجاد تفرقه در میان آنان، بر کلیه پیروان واجب است.



تصویر شماره 1-8: احمد مفتی‌زاده رهبر مکتب قرآن

از میان روحانیان و مراجع تقلید شیعه که در میان آذری‌زبان‌ها محبوبیت و نفوذ چشمگیری دارند، می‌توان به آیت‌الله میرکریم موسوی کریمی معروف به سید عبدالکریم موسوی اردبیلی اشاره کرد. ایشان از مراجع تقلید ایرانی شیعه بود که از سال ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸ شمسی رئیس دیوان عالی کشور و عالی‌ترین مقام

1. سوره شوری، آیه 38

قضایی ایران بود. وی در سال‌های پایانی عمرش ریاست دانشگاه مفید را برعهده داشت. موسوی اردبیلی پیش از انقلاب ایران به اداره و سرپرستی روحانیت اردبیل و عضویت در هیئت مدیره مجله «مکتب اسلام» و تدریس و تألیف مشغول بود. از مشاغل و مسئولیت‌های او پس از انقلاب، می‌توان به عضویت در شورای انقلاب، عضویت در مجلس خبرگان قانون اساسی، عضویت در هیئت سه‌نفره رسیدگی به اختلاف بنی صدر و دیگران، نمایندگی دوره اول مجلس خبرگان رهبری، داد ستانی کل کشور، ریاست دیوان عالی کشور، عضویت در شورای عالی قضایی، عضویت در شورای بازنگری قانون اساسی، و داشتن مسئولیت در اجرای فرمان شش ماده‌ای آیت‌الله خمینی اشاره کرد. موسوی اردبیلی در اعتراض‌ها به نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ شمسی ایران، در بیانیه‌های خود، از الزام برای رسیدگی به حقوق تضییع شده مردم سخن گفت. موسوی اردبیلی همچنین پس از آن اعتراض‌ها، با خانواده‌های بازداشت شدگان، پس از انتخابات، دیدارهایی کرد و بارها به این بازداشت‌ها اعتراض کرد. از دیگر روحانیان آذری که از نظر سیاسی و مذهبی در میان مردم آذربایجان نفوذ دارند می‌توان به محمدتقی پورمحمدی، مجتهد و سیاستمدار شیعه ایرانی و نماینده مجلس خبرگان رهبری و امام جمعه مراغه، اشاره کرد. وی در سال ۱۳۵۰ شمسی وارد حوزه علمیه تبریز شد و در سال ۱۳۵۴ شمسی، به قم هجرت کرد و با اتمام سطح، قریب ده سال، در درس خارج فقه و اصول منتظری، میرزا جواد تبریزی، فاضل لنکرانی، سبحانی تبریزی، و مکارم شیرازی حضور پیدا کرد و در تفسیر و فلسفه و حکمت و عرفان از انصاری شیرازی، جوادی آملی و حسن‌زاده آملی بهره برد. در نماز جمعه ۹ دی ۱۳۹۰ شمسی، وی از مردم مراغه خدا حافظی کرد و از طرف رهبر ایران، به نمایندگی ولی فقیه و امامت جمعه زنجان منصوب شد، ولی به درخواست علما و مراجعی همچون آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله ملکوتی و نارضایتی مردم آذربایجان شرقی از عدم حضور او در منطقه، دفتر رهبری به دستور رهبر حکم او را در مراغه ابقا کرد.



تصویر شماره 1-9: سید عبدالکریم موسوی اردبیلی از مراجع تقلید ایرانی شیعه

در جنوب ایران، سید عبدالنبی موسوی، امام جمعه خرمشهر، از شخصیت‌های متنفذ منطقه به شمار می‌رود. در جریان بحران آب خوزستان، امام جمعه خرمشهر شخصاً برای جوشکاری لوله‌های طرح انتقال

آب غدیر 2 دست به کار شد. بازتاب این خبر در فضای مجازی مورد استقبال و باز نشر گسترده قرار گرفت. حضور پیگیرانه و فعالانه سید عبدالنبی موسوی امام جمعه مردمی خرمشهر علاوه بر دلگرمی مردم این شهرستان، سبب رضایت و تقدیر و تشکر مسئولان از وی شد و کار وی بازتاب گسترده تری یافت.



تصویر شماره 1-10: سید عبدالنبی موسوی امام جمعه خرمشهر (عکس از خبرگزاری تسنیم)

در میان مردمان فارس، می توان به روحانیانی مانند مجتبی شهیدی گلهری مشهور به آیت الله مجتبی تهرانی و حاج آقا مجتبی تهرانی اشاره کرد و همچنین مراجع تقلیدی مانند جوادی آملی، مکارم شیرازی، وحید خراسانی که مواضع آنان همسو با حاکمیت است. در میان روحانیان فارس زبان که با نظریه های سنتی دین و حکومت همراه نبوده است نام آیت الله یوسف صانعی مشهور است. ایشان یکی از مراجع تقلید مشهور شیعه در ایران است که به سبب فتواها و نگرش نوگرایانه اش به ویژه در مسائل مربوط به حقوق زنان شهرت خاص دارد و به مرجع تقلید اصلاح طلب معروف است. وی از ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۴ شمسی دادستان کل کشور بود. آیت الله یوسف صانعی نیز، در بین برخی اقشار، مقلدان بسیاری دارد و به داشتن افکار نو و نادر مشهور است و به همین دلیل، منتقدان زیادی در میان نیروهای سنتی داشته است.



تصویر شماره 1-11: آیت‌الله یوسف صانعی از مراجع تقلید نواندیش

9-1. هویت‌خواهی اقوام ایرانی

برکشیدن انحصاری هویت قومی فارس به هیئت هویت ملی ایرانی موجب ارائه تعریف خاصی از هویت‌های قومی غیرفارس شده است که به تمامی از روابط قدرت و رابطه ارتباطی نامتوازن متأثر است. تلقی خاص ناسیونالیسم متأخر ایرانی از فارس‌زبانان و انکار هویت قومی برای آنان به طور مشخص به جعل هویت ملی انحصاری خصوصیت قومی آنان می‌انجامد. به این ترتیب، هویت ملی ایرانی به هویت فارسی تقلیل می‌یابد و زبان رسمی، دین رسمی، مذهب رسمی، فرهنگ رسمی، و به طور خلاصه، هویت رسمی و مشروع از آن استخراج می‌شود. در نتیجه چنین فرایندی، هویت متمایز دست‌کم نیمی از ساکنان این سرزمین (ترک‌ها، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، و دیگر اقوام) با نادیده گرفتن جایگاه آن‌ها در شکل‌گیری هویت ملی ایرانی تا حدود زیادی انکار می‌گردد و پذیرفتن هویت فارسی زیر لوای هویت ملی ایرانی بدیهی و طبیعی جلوه داده می‌شود.

مطالبات هویت‌خواهانه در بین اقوام ایرانی، در دوره‌های مختلف، به شیوه‌های متفاوتی ظهور و بروز یافته است. این اقوام با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی هر دوره، شیوه مطالبه‌گری هویت‌خواهانه متفاوتی را از خود نشان داده‌اند. تحقیقات مختلف در این باره حاکی از آن است که تضعیف دولت و مواجهه آن با بحران‌های سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی فرصتی برای پیگیری اهداف هویت‌خواهی قومیت‌ها به دست داده است و کشمکش آن قومیت را با دولت مرکزی در پی داشته است (Amirahmadi, 1987, p. 363-391). در واقع، این‌گونه می‌توان رابطه مستقیم بین کاهش قدرت کنترلی دولت و بحران‌های دولت و قومیت‌ها را شاهد بود (رمضان‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۲۱۷-۲۲۷). باید افزود که در زمینه مدیریت تنوعات قومیتی و پذیرش پلورالیسم سیاسی و فرهنگی نه تنها علوم انسانی مدل‌های

کاربردی را ارائه کرده است، بلکه عدم استقبال دولت‌ها از آن، خود، تحقیقات جداگانه و موردی می‌طلبد. در ادامه، مروری بر مطالبات هویت‌خواهانه اقوام ایران خواهیم داشت.

عمده‌ترین گروه قومی در ایران که به‌تنهایی 50 درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند فارس‌ها هستند (البته همچنان که ارائه شد، بسیاری از مناطقی که معمولاً فارس یا فارس‌نشین قلمداد شده‌اند زبان و فرهنگ خاص خود را دارند). بسیاری از ملی‌گرایان ایرانی در تعریف ایران از لفظ فارسی و ملت فارس و امثال آن استفاده می‌کنند. برخی نیز هرگاه از قوم فارس نام می‌برند، آن را مترادف با فارس به‌کار می‌برند. از چنین دسته‌بندی‌هایی نتیجه «ایران = فارس» استنباط می‌شود. یکی از جدیدترین نمونه‌های این گفتمان مصاحبه‌دستیار رئیس‌جمهور وقت در امور اقوام (علی یونسی) است که در یکم اردیبهشت ماه سال 1397 شمسی، در روزنامه قانون چاپ شده است. در این مصاحبه، یونسی به صراحت به فارس بودن ترک‌ها اشاره می‌کند و بیان می‌کند: «آذری‌ها هم زبان فارسی و هم تبار فارسی دارند.» نادیده گرفتن هویت قومی 50 درصد از ساکنان غیرفارس‌زبان این سرزمین و بخشیدن هویت ملی فراقومی به ایشان تحت عنوان کلی «ایرانی» راه را برای بدوی، ایلیاتی، و حاشیه‌ای معرفی کردن سایر هویت‌های قومی هموار می‌کند و پذیرفتن هویت فارسی زیر لوای هویت ملی ایرانی را بدیهی و ضروری جلوه می‌دهد.

بعد از فارس‌ها، ترک‌ها پرجمعیت‌ترین قوم ایرانی‌اند. سابقه‌ عمده مطالبات قومی این گروه به کمتر از یک قرن بازمی‌گردد. برجسته‌ترین نمونه آن اعلام استقلال جمهوری آذربایجان به رهبری جعفر پیشه‌وری بود که عمر چندان طولانی نداشت. تمایلات پان‌ترکیستی¹ متأثر از اندیشه اقوام ترک‌تبار امپراتوری روسیه در ایران از گذشته وجود داشته است و در دوره معاصر، موجد حکومت جمهوری آذربایجان در تبریز نیز شده است.²

در چند سال اخیر، جنبش هویت‌طلبی در آذربایجان ابعاد جدیدی یافته است و به‌نظر می‌رسد که با گسترش نفوذ خود در میان مردم، اشکال متنوعی نیز پیدا کرده است. مرزهای هویت‌طلبی عده‌ای با آموزش زبان مادری در مدارس و ترویج سنن بومی به‌انتها می‌رسد. گروه‌های دیگری با توسل به فدرالیسم هویت خود را تعریف می‌کنند و سرانجام شاخه سوم از هویت‌طلبان استقلال کامل و جدایی از کشور را گزینه مناسب خود می‌دانند. اما آنچه بیشتر نمود واقعی دارد این مطلب است که مطالبات هویت‌خواهانه

1. برای مطالعه بیشتر، رک: انور خامه‌ای (۱۳۸۱)، پان‌ترکیسم و ارزش علمی و تاریخی آن، اطلاعات سیاسی - اقتصادی،

17 (۸۱ و ۸۲)، ص ۴۰

2. برای مطالعه بیشتر، رک: تورج اتابکی، (۱۳۸۱)، آذربایجان و ناسیونالیسم ایرانی، فصلنامه گفتگو، ۳۳، ص ۲۱ و ۲۲؛ حمید احمدی، (۱۳۹۷)، قومیت و قوم‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت، تهران: نی؛ احمد کسروی، (۱۳۵۷)، تاریخ

هیجده ساله آذربایجان، تهران: امیرکبیر

ترک‌های ایران عموماً یک مطالبهٔ اجتماعی و عدالت‌محور است که از کانال مطالبات مدنی مطرح می‌شود و البته با مکانیسم‌هایی از قبیل کانال‌های ماهوره‌ای ترکیه و آذربایجان نیز تحریک و تشدید می‌شود و نسل جوان و امروزی ترک / آذری را به شدت تحت تأثیر قرار داده است، اما گاهی فعالان مدنی از جانب دولت و حاکمیت سرکوب می‌شوند و از جانب تندروها مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند. نمونه‌هایی از مطالبات هویت‌خواهی را می‌توان در رخدادهای فرهنگی و ورزشی از جمله مسابقات فوتبال و طرفداری از تیم تراکتور (تراختور) مشاهده کرد. اگرچه در ایران، فعالیت احزاب مخالف نظام (اپوزیسیون) ممنوع است، اما احزابی خارج از ایران فعالیت دارند که بعضی از آنها اهداف استقلال‌طلبانه را دنبال می‌کنند، از جمله می‌توان به احزاب اتحادیهٔ ملی دموکراتیک آذربایجان، تشکیلات مقاومت ملی آذربایجان، حزب سوسیال دموکرات آذربایجان، حزب دموکرات آذربایجان جنوبی اشاره کرد.

جریان غالب ناسیونالیستی گرد¹ یک جریان ازلی گراست². به‌زعم آنها، ملت گرد یک موجودیت ازلی است؛ بنیادی طبیعی که ریشه در سرشت کردها دارد و هویت مردم و اجتماع را در مسیر تاریخ متعین می‌کند (ولی، ۱۳۹۷، ص ۸۹). مطالبات قومی کردها به سبب جمعیت بالای آنان در خاورمیانه و جمعیت نزدیک به ۱۰ درصدی از جمعیت ایران اندکی متفاوت و پیچیده است. کردها خود را بزرگ‌ترین ملت بدون دولت می‌نامند. سابقهٔ مطالبات هویت‌خواهانهٔ کردها در ایران نیز به کمتر از یک قرن پیش بازمی‌گردد. هرچند در کشورهای ترکیه و سوریه و عراق، مطالبات قومی و هویت‌خواهانه به صورت پراکنده وجود داشته است، اما آنچه به یک جریان تاریخ‌ساز منجر شده است، مشخصاً، از سال ۱۳۲۴ شمسی و با تأسیس جمهوری خودمختار کردستان (به مرکزیت مهاباد) به رهبری قاضی محمد اتفاق افتاد. طرح این اقدام پیشتر از طریق سازمان مخفیانه‌ای به نام «کومله ژ-ک»³، که بعداً با نام حزب دموکرات کردستان ایران

1. برای مطالعهٔ بیشتر، رک:

Amir Hassanpour (1992), *Nationalism and Language in Kurdistan*, Mellen Research University Press

2. پیگیری بسط نظری ازلی‌گرایی در:

K. Popper (1962), *The Open Society and its Enemies*, London

I. Berlin (1972), *The Best Twig: A Note on Nationalism*, *Foreign Affairs*, 51, pp 11-30

3. جمعیت ژبانه‌وهی کوردستان (جمعیت احیای کُردستان) نخستین حزب سیاسی به معنای کامل کلمه در نواحی کُردنشین ایران است که بر پایهٔ ملی‌گرایی کُردی شکل گرفته است و دربارهٔ آن منابع و مطالب زیادی نگاشته شده است، از جمله: کریس کوچرا (۱۳۷۳)، جنبش ملّی کرد (ترجمهٔ ابراهیم یونسسی)، تهران: آگاه؛ درک کینان (۱۳۷۲)، کُرد و کُردستان (ترجمهٔ ابراهیم یونسسی)، تهران: نگاه

William Jr. Eagleton (1963), *The Kurdish Republic of 1946*, London: Oxford University Press; Hassan, Arfa (1966), *The Kurds: An Historical and Political Study*, London, Oxford University Press

شناخته شد، پایه‌ریزی شده بود. با اعلام استقلال جمهوری آذربایجان به رهبری پیشه‌وری، جمهوری کردستان نیز اعلام استقلال کرد، اما پس از یازده ماه و با سرکوب و انحلال جمهوری مهاباد، مطالبات قومی کردها نیز به‌انزوا رفت. با شروع اعتراضات و شکل‌گیری انقلاب اسلامی، حزب دموکرات خود را دوباره سازماندهی کرد و احزاب دیگری همچون کومله و سازمان خبات شکل گرفتند، اما حرکت‌های سیاسی این گروه‌ها، پس از چند سال درگیری و تعقیب و گریز، سرکوب شد و آنان به کردستان عراق رانده شدند. اکنون مطالبات قومی و هویت‌خواهانه کردهای ایران شکل جدیدی به خود گرفته است؛ هویت‌خواهی کردها اکنون در قالب نهادها و سازمان‌های مدنی و فعالیت‌های فرهنگی و هنری خود را بازنمایی می‌کند. اگرچه احزاب سیاسی مسلح هویت‌طلب در خارج از کشور همچنان فعالیت دارند، اما نفوذ و پایگاه نهادهای مدنی به مراتب بیشتر از این احزاب سیاسی است.¹

از دیگر اقوام ایرانی که همواره مسائل و چالش‌های هویت‌خواهانه داشته‌اند و دارند، عرب‌های ساکن در جنوب ایران‌اند که بیشتر آن‌ها در استان خوزستان ساکن هستند. پیشینه مطالبات سازمان‌یافته هویت‌خواهانه این قوم به حدود هفتاد سال پیش برمی‌گردد. در سال ۱۳۲۴ شمسی، جنبش ناسیونالیست عرب، جبهه التحریر خوزستان، فدائیان خلق عرب، و حزب کارگران عرب شکل گرفتند. این گروه‌ها، در مقاطع مختلف تاریخی و همچنین بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۸ شمسی، به نشر عقاید و اهداف خود می‌پرداختند و اقدامات نظامی هم انجام می‌دادند. اما با شروع جنگ ایران و عراق در سال ۱۳۵۹ شمسی، مسائل قومی خوزستان تحت‌الشعاع و وضعیت جنگی منطقه قرار گرفت و میزان فعالیت آن‌ها کاهش یافت و به صورت پنهانی و مخفی درآمد.

احزاب و جریان‌های هویت‌خواه عرب در خوزستان در دو سطح متفاوت مطالبه‌گری می‌کنند. در سطح اول، خواهان استقلال کامل خوزستان از ایران و تشکیل دولت مستقل عرب‌زبان هستند. اما بعضی از تشکلهای احزاب خواهان تشکیل یک نظام فدرال در ایران‌اند که ایالت خوزستان یکی از ایالت‌های پیشنهادی آنان است. علاوه بر این جریان‌های سیاسی که احزاب آن‌ها در ایران فعالیت قانونی ندارند، چند حزب دیگر به نام‌های اللجنة الوفاق و آفاق وجود دارند که در جریان‌های سیاسی، از قبیل انتخابات، موجب جذب مشارکت می‌شوند و این‌گونه وجه اساسی از هویت‌خواهی اعراب در ایران حول پدیده خلق عرب شکل گرفته است (نبوی، 1386، به نقل از احمدی، 1383) که با بهره از احساس تعلق اعراب ایران به

1. برای مطالعه بیشتر، رک:

Hassan Arfa (1966), *The Kurds: An Historical and Political Study*, London, Oxford University Press; Mahir Aziz (2011), *The Kurds of Iraq: Ethnonationalism and National identity in iragi Kurdistan*, New York: I. B. Tauris; Cecil J. Edmonds (1971), Kurdish nationalism, *Journal of Contemporary History*, 6 (1), pp. 87-106; Amir Hassanpour (1992), *Nationalism and Language in Kurdistan 1918-1985*, San Francisco: Mellon Research University Press

هویت جمعی، به صبغه ناسیونالیسم عربی خارج از مرزهای ایران گرایش دارد.¹

بلوچ‌ها همانند بخشی از کردها از دو جهت با قومیت غالب ایران دارای تمایز هویتی هستند، هم از لحاظ زبانی و هم از جهت مذهبی. همان‌طور که پیشتر گفته شد، بلوچ‌ها دارای زبان بلوچی و سنی حنفی هستند. تقسیم شدن بلوچستان در سال 1879 میلادی بین ایران و هندوستان (پاکستان کنونی) موجب ایجاد مرزهای سیاسی بین این قوم یکپارچه شد. وجود تبعیض قومی از دو طرف ایران و پاکستان موجب برانگیخته شدن احساسات قوم‌گرایانه و طرح مطالبات قومی از جانب بلوچ‌ها شد. شکاف مذهبی، تبعیض اقتصادی، و وجود روابط مرکز - پیرامون موجب تشدید مطالبات شده است، به نحوی که در دهه‌های اخیر، احزاب و تشکل‌های مختلفی سازماندهی شده‌اند که در برخی موارد، به اقدامات و فعالیت‌های نظامی و مخرب منجر شده است. وجود طالبان و القاعده در افغانستان و پاکستان تحریکات هویت‌خواهانه بلوچ‌ها را در هر دو وجه مذهبی و قومی تشدید کرده است. در این میان، در چند دهه گذشته، تشکل‌هایی در بلوچستان ایران شکل گرفت. رادیکال‌ترین این گروه‌ها «جندالله» بود که با دستگیری عبدالمالک ریگی، سرکرده این گروه، تقریباً منحل شد. اما اکنون مطالبات قومی بیشتر در قالب فعالیت‌های مدنی، فرهنگی، و اجتماعی صورت می‌گیرد. همچنین به سبب حضور فعالان بلوچستان در فضای مجازی، به ویژه در سال‌های گذشته، مطالبات هویت‌خواهانه و قومی بلوچستان شکل ملایم‌تر و مدنی‌تری به خود گرفته است.

هویت‌خواهی و مطالبات هویت‌خواهانه در میان اقوام ایران بر پایه مذهب و قومیت (با محوریت زبان) استوار است. تفاوت مطالبات عرب‌ها و آذری‌ها با مطالبات مشابه در مناطق کردنشین و بلوچ‌نشین این است که خواسته‌های مذهبی و زبانی در میان کردها و بلوچ‌ها جنبه عقیدتی و سیاسی به تحركات آنها داده است و مطالبات آنها جنبه ساختارشکنی و تحول در اصول قانون اساسی دارد، اما در میان آذری‌ها، مطالبات در ظاهر و باطن تنها یک خواسته مدنی در چارچوب قانون اساسی است. اگرچه عرب‌ها از لحاظ مذهبی با مذهب اکثریت مردمان ایران مشترک‌اند، اما مطالبات آنها به نسبت مطالبات قومی آذری‌ها کمی شدیدتر و رادیکال‌تر است.

10-1. اقتصاد محلی اقوام

مناطق مرکزی ایران، که با نام فلات ایران نیز شناخته می‌شود، دارای اقلیم خشک و کم‌آب است، اما مناطق

1. برای مطالعه بیشتر، رک:

محسن میلانی (۱۳۸۵)، شکل‌گیری انقلاب اسلامی از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی (ترجمه مجتبی عطارزاده)،

تهران: گام نو

مرزی و حاشیه ایران آب‌وهوا و اقلیمی متفاوت از مرکز دارند. در ناحیه غربی، از طریق رشته‌کوه‌های زاگرس و در ناحیه شمالی کشور نیز از طریق رشته‌کوه‌های البرز، اقلیمی متفاوت از مرکز ایران ایجاد شده است. در طول تاریخ، معیشت مردمان ایران به اقلیم و آب‌وهوا و وضعیت توپوگرافیک منطقه وابسته بوده است. معیشت غالب مردم از طریق دامداری و کشاورزی تأمین می‌شده است. عبور جاده ابریشم از ایران مشاغل تجاری و بازرگانی را نیز در شهرهای ایران رونق بخشیده بود. اکنون و با تغییرات شیوه معیشت و سبک زندگی، مردم در مناطق شهری ایران عموماً مشاغل خدماتی و صنعتی دارند و در مناطق روستایی کشاورزی و دامداری رونق بیشتری دارد. بخش بزرگی از درآمد دولت نیز از طریق فروش نفت خام تأمین می‌شود.

بعد از ورود مدرنیته و دگرگونی‌های بنیادی در ساختار اقتصادی و خصوصاً با ازدیاد جمعیت، منابع اشتغال‌زایی سنتی تکافوی نیروی انسانی موجود را نمی‌کرد. به همین سبب، در بیشتر مناطق ایران شاهد مهاجرت‌های کثیری به مناطق شهری بوده‌ایم، ولی شهرها نیز فاقد زیرساخت‌های لازم اشتغال برای جمعیت جدید بوده‌اند و امروزه شاهد مشاغل کاذب و حتی قاچاق مرزی هستیم و این خود به معضلی در اقتصاد اقوام بدل شده است و از مشاغل نوپدید می‌توان از بازارچه کالاهای وارداتی نام برد. به علاوه، در مناطقی چون مرزهای غربی و محل زندگی گردها، پدیده‌هایی چون کولبری نیز شکل گرفته است. به هر حال، دولت نتوانسته است چاره‌اندیشی متناسبی برای اشتغال و حتی حداقل امکان امرار معاش ایجاد کند و این موضوع مسبب شکل‌گیری بیشتر مسائل اجتماعی حوزه اقتصاد اقوام ایران است. باید گفت که با توجه به درهم‌تنیدگی قومی در استان‌های کشور، به طور دقیق نمی‌توان تفکیکی قومی برای معیشت و اقتصاد اقوام قائل شد. بنابراین به صورت کلی، به ساختار اقتصادی مناطق پرداخته می‌شود.

مناطق مرکزی ایران: در این منطقه، عموماً مردمان فارس‌زبان ایران سکونت دارند. بخش عمده صنایع سنگین از قبیل شرکت‌های فولاد، خودروسازی، و پتروشیمی در این استان‌ها قرار دارند. بالاترین سهم بخش صنعت در استان‌های مرکزی است که بالاترین سهم به استان‌های اصفهان (41.4 درصد)، البرز (44 درصد)، تهران (37.3 درصد)، چهارمحال و بختیاری (39.6 درصد)، قم (43.4 درصد)، مرکزی (40.3 درصد)، و یزد (47.8 درصد) اختصاص دارد. علاوه بر بخش صنعت، در مناطق مرکزی ایران، کشاورزی محصولات پردرآمدی از قبیل پسته و زعفران رونق دارد و همین موضوع باعث شده است مناطق مرکزی ایران سهم بالایی در تولید ناخالص داخلی داشته باشند.

مناطق کردنشین: در این منطقه، عموماً گردها سکونت دارند. بیشتر اقتصاد این منطقه مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. در بخش‌های شمالی مناطق کردنشین، باغات سیب و انگور و سایر میوه‌ها وجود دارد، اما در مناطق جنوبی، به سبب برخورداری از مراتع و نبود زمین‌های حاصل‌خیز، بیشتر کشاورزی دیم و دامداری رواج دارد. مناطق کردنشین ایران به سبب مرزی بودن و وقوع جنگ ایران و عراق و

جنگ با احزاب مخالف کرد و تبعیض‌های سیاسی و دور بودن از مرکز ایران از لحاظ صنایع پیشرفته پی‌شرفت چندانی نداشته است، اما در طی سال‌های اخیر، تعدادی کارخانه بزرگ و کوچک در این منطقه ساخته شده است. علاوه بر کشاورزی و دامداری، معادن سنگ و فلزات زیادی در این مناطق وجود دارد که محصولات آن‌ها پس از استخراج، برای فراوری به شهرهای دیگر منتقل می‌شوند، در حالی که بهره‌برداری از این معادن در محل از لحاظ اقتصادی به صرفه‌تر است و موجب توسعه و رشد اقتصادی منطقه خواهد بود. در بخش‌های بزرگی از مناطق مرزی، مشاغل دیگری تحت عنوان تجارت مرزی (در شکل قانونی آن) و کولبری (در شکل غیرقانونی آن) وجود دارد که همواره مردم را با خطرات جانی و مالی مواجه می‌کند. با وجود این که در چند نقطه از نوار مرزی غربی بازارچه‌های مرزی وجود دارد، اما این بازارچه‌ها محدود به کالاهای خاص و افراد خاصی اند و نتوانسته‌اند به طور کلی موجب بهبود وضعیت معیشتی مردم شوند.

مناطق ترک‌نشین: آذربایجان ایران سرزمین سرسبز و پرآبی است که موجب رونق کشاورزی و دامداری شده است. این منطقه از لحاظ تولید محصولات لبنی و پروتئینی سهم قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. اما نمی‌توان اقتصاد غالب مردمان این منطقه را در این موارد خلاصه کرد، بلکه وجود کارخانه‌ها و صنایع بزرگی از قبیل تراکتورسازی، پتروشیمی، ماشین‌سازی، صنایع فولاد، و دیگر صنایع موجب ایجاد ظرفیت‌های اشتغال فراوانی در این مناطق شده است. همچنین صنایع دستی، مانند صنعت چاقو سازی زنجان که به‌عنوان برندی ملی شناخته می‌شود، بخش دیگری از اقتصاد مناطق آذری‌زبان ایران را به خود اختصاص داده است.

مناطق عرب‌نشین: موقعیت ارتباطی و مرزی دریایی شهرهای عرب‌نشین استان‌های خوزستان و هرمزگان موجب رونق بازرگانی و تجارت بین‌المللی شده است. بنادر مهم این مناطق بندر عباس و بندر امام‌اند که سهم عمده‌ای در ترانزیت دریایی کشور دارند. همچنین نفت خیز بودن مناطق عرب‌نشین و وجود صنایع بزرگ موجب جذب نیروی کار از سراسر کشور در این مناطق شده است. این وضعیت تا حدودی باعث به هم خوردن دموگرافی قومی منطقه نیز شده است و اقوام مختلف ایرانی برای کسب فرصت‌های شغلی در این مناطق ساکن شده‌اند.

منطقه بلوچستان: استان سیستان و بلوچستان دارای اقلیم مناسب کشت محصولات سودآور صادراتی به‌ویژه میوه‌های استوایی و گرمسیری مانند خرما، موز، مرکبات، انبه، پاپایا، چیکو، پسته، و انگور یا قوتی است که از جمله میوه‌های گرمسیری و نیمه‌گرمسیری سیستان و بلوچستان‌اند. مهم‌ترین محصول کشاورزی منطقه سیستان و بلوچستان گندم است.

از لحاظ دامداری، استان دارای 3,400,000 رأس واحد دامی است. در بلوچستان، دامداری‌های گسترده به‌مانند دیگر عشایر کشور و حالت‌های قشلاق و بیلاق در آن به‌ندرت دیده می‌شود. در عوض،

شترداری در بین عشایر این منطقه از رونق بیشتری برخوردار است و بیشتر از آن که برای استفاده از گوشت و شیر آن نگهداری شود، برای بارکشی و احیاناً قاچاق استفاده می‌شود.

وجود امکانات توسعه و ایجاد صنایع تبدیلی وابسته به محصولات کشاورزی در استان از جمله بسته‌بندی خرما، تولید قند مایع از شیر خرما، و تولید خوراک دام از ضایعات و هسته خرما امکان‌پذیر است. همچنین وجود منابع غنی دریایی و آبیان و اراضی و اقلیم مناسب در سواحل جنوبی برای توسعه فعالیت‌های شیلاتی و صیادی و صنایع مرتبط با شیلات به جهت واقع شدن استان در مجاورت آب‌های گرم دریای عمان و اقیانوس هند را مناسب است. از لحاظ معادن، استان سیستان و بلوچستان دارای معادن نسبتاً غنی و متنوع است. برای رفع محرومیت استان سیستان و بلوچستان و ایجاد اشتغال برای مرز نشینان با محوریت قراردادن منابع بازرگانی و تجاری استان در مصوبه توسعه محور شرق به جنبه‌های بازرگانی و تجاری اهمیت داده شده و با ایجاد بازارچه‌های مرزی و تأسیس منطقه ویژه تجاری — صنعتی چابهار، گام‌های اساسی برای توسعه پایدار استان برداشته شده است (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱). بر همین اساس، بازارچه‌های مرزی پیشین و میرجاوه و کوهک در سال ۱۳۷۱ شمسی تأسیس شدند.

بخش‌های جنوبی استان سیستان و بلوچستان با یکی از بزرگ‌ترین منابع آبی کشور، دریای عمان، هم‌جوار است. این هم‌جواری موقعیت ویژه‌ای را برای بهره‌برداری‌های جهانگردی و تفرجگاهی و انواع ورزش‌های آبی از سواحل دریای عمان، به‌ویژه در ایام زمستان، فراهم آورده است. از دیگر جاذبه‌های استان سیستان و بلوچستان، پدیده گل‌فشان، آتشفشان تفتان و بزمان، تمساح پوزه‌کوتاه، کوه خواجه، و غیره است (نگارش، ۱۳۸۵، ص ۶۲-۸۱؛ بیک‌محمدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۳).

اقتصاد معیشتی مردم ایران همواره دستخوش تحول است. هرگونه تحول سیاسی به تغییر در شاخص‌های اقتصادی مردم منجر می‌شود. علاوه بر تغییرات معیشتی مردم، چالش دیگر اقتصادی ایران پراکنش و بازتوزیع سرمایه بین مناطق مختلف کشور است. بخش عمده مطالبات سیاسی اقوام ایرانی که گاه به خشونت هم کشیده می‌شود ریشه در همین موضوع دارد. سیاست‌های متمرکز اقتصادی به شکل‌گیری پیرامون منجر شده است و هرچه مناطق از مرکز به سمت مرز فاصله می‌گیرند شکاف اقتصادی و معیشتی بیشتر نمایان می‌شود. هرچند برخی از سیاست‌های اقتصادی ریشه در نگاه مرکز به ساکنان حاشیه ایران (اقوام ایرانی) دارد، به‌طور دقیق نمی‌توان مرز معیشتی و درآمدی را برحسب قومیت مشخص کرد.

در یک سال اخیر (سال ۱۳۹۸ شمسی)، موضوع خروج آمریکا از برجام و آغاز مجدد تحریم‌ها نیز بر زندگی مردمان کشور تأثیرگذار بوده است، به‌طوری‌که براساس آمارهای بانک مرکزی و مرکز آمار ایران، نرخ تورم افزایش یافته است و ارزش پول ملی کشور کاهش پیدا کرده است. این موضوع بر معیشت مردم تأثیر مستقیم گذاشته است، به‌گونه‌ای که هزارچندگاهی شاهد افزایش سرسام‌آور قیمت یکی از اقلام اساسی و

مصرفی در کشور هستیم. تأثیرگذاری این امر بر اقتصاد مردمان مناطق مرزی و اقوام که فاصله اقتصادی بیشتری نسبت به مرکز نشینان، که صنایع عمده تولیدی کشور در آنجا متمرکز است، دارد. این امر در حالی است که اگر در سالیان نه چندان دور، یکی از منابع درآمدی مردمان مناطق مرزی به مبادلات مرزی وابسته بود، در دوره زمانی اخیر و با ایجاد محدودیت شدید در انجام مبادلات مرزی، یکی از منابع مهم درآمدی مردمان این مناطق به بهانه حمایت از تولید داخلی که — همان طور که در سطور بالا اشاره شد — عمدتاً در استان های مرکز نشین قرار دارد حذف شده است.

1-11. اهداف و اهمیت پژوهش

جوامع ایران از دیرباز با زیست چند قومی و چند هویتی قوام یافته است. از این رو، برخی از صاحب نظران بر این باورند که هر تبیین تعمیمی در باب جوامع چند قومی بدون عنایت و بررسی عامل قومیت از کفایت و بسندگی برخوردار نخواهد بود. با توجه به اهمیت فزاینده و پایدار اجتماعات قومی در تکوین و تحکیم انسجام اجتماعی، بررسی علمی اقوام بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. در همین زمینه، بسیاری از صاحب نظران بر این عقیده اند که همبستگی و هویت ملی ریشه در اجتماعات قومی و احساسات بسیار قدیمی قومیت به عنوان ملی گرایی بدوی دارد. همبستگی قومی و انسجام هویت ها در جوامع چند قومی و فرهنگی می تواند صلح ایجاد کند و شکاف های قومی را ترمیم کند. اهمیت موضوع و مسئله اصلی در این جا چگونگی و چرایی هویت جمعی اقوام در کشور ایران است. هویت جمعی یا اجتماعی شناخته آن حوزه و قلمرویی از حیات اجتماعی است که فرد با ضمیر «ما» خود را متعلق و منتسب و مدیون بدان می داند و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف می کند.

بر اساس تعریف ماکس وبر، دولت چهار رکن اساسی دارد: سرزمین یا مرز که قلمرو جغرافیایی یک دولت را تعریف می کند؛ جمعیت یا مردم که به معنای افراد دارای تابعیت یک دولت است؛ حاکمیت به این معنا که از لحاظ داخلی نباید اقتداری رقیب یا هم تراز دولت وجود داشته باشد و از لحاظ خارجی، کشور باید از سلطه و آمریت هر دولت دیگری آزاد باشد؛ و حکومت که به تشکیلات سیاسی و اداری کشور و چگونگی و روش اداره یک کشور یا واحد سیاسی اشاره می کند. بر اساس این تعریف، غیبت هر یک از این چهار مؤلفه کارآمدی دولت را از بین خواهد برد. چنان که پیداست، از میان این مؤلفه ها، دو مؤلفه نخست، یعنی سرزمین و جمعیت، بیش از همه تحت تأثیر موضوع قومیت و هویت قومی قرار دارند. دولت ها برای رسیدن به ثبات و به منظور حفظ صلح و امنیت، که مهم ترین وظیفه آنهاست، بیش از همه به فهمی جامع از هویت ملی و هویت های قومی، شبکه ارتباطی میان اعضای یک قومیت با یکدیگر و با سایر قومیت ها با فرهنگ رسمی و مسلط و با جامعه جهانی نیاز دارند. ضرورت داشتن درکی همه جانبه درباره دیدگاه قومیت ها و هویت هایی که با آنها غیریت سازی می کنند، برای جامعه مدنی، روشنفکران، فعالان حوزه

هویت و فرهنگ، و همهٔ کسانی که دل در گرو صلح و آشتی میان مردم این سرزمین دارند روشن است.

فصل دوم: نظریاتی در بابِ هویت و

قومیت

مقدمه

از مهم‌ترین وجوه تمایز یافتگی جوامع مدرن کنونی که در عرصه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی اجتماعی مورد مطالعه قرار گرفته است، تفاوت‌های قومی و شکل‌گیری گروه‌های قومی و هویت قومی¹ و ارتباط آن با وفاق اجتماعی² اگر هویت ملی³ است، به طوری که از ابتدای قرن بیستم تا پایان آن مباحث نژادی و قومیتی در بسیاری از متون نمود بارزتری پیدا کرده است (بالمرو و سولوموز، 1381، ص 14). البته روشن است که از دوران اولیه زندگی اجتماعی همواره وابستگی‌های نژادی، زبانی، و... بشر را احاطه کرده بود، ولی این وابستگی‌ها عامل بروز مشکلاتی برای وفاق اجتماعی نبود، زیرا در جوامع سنتی و زندگی پیشامدرن، طبیعت آدمی به‌عنوان یک آفریده خداوند امری ثابت فرض می‌شد و هویت انسان، در آن جوامع، به‌عنوان مسئله یا یک موضوع مهم مورد بررسی و تعمق قرار نمی‌گرفت، اما در دنیای امروز، هویت⁴ و قومیت⁵ به‌مثابه دو پروبلماتیک از بستری سنتی در ساختار جهان مدرن متولد شدند و در گستره مفهوم مدرنیته و ابعاد آن، بالاخص موضوع جهانی شدن⁶، اهمیتی فزاینده یافتند و از طرفی، تجدد و توسعه ملت‌ها هم تلاش داشت انسان‌ها را طی فرایند ملت‌سازی به همسانی عمومی ذیل ایدئولوژی ناسیونالیسم برساند (جنکینز، 1381، ص 283). مفاهیم هویت اجتماعی⁷، هویت قومی، هویت ملی، و دیگر انواع هویت سابقه چندان طولانی‌ای ندارند و نمی‌توان مبانی نظری کهن‌تر از دو قرن برای آن‌ها در علوم انسانی جست‌وجو کرد.

انجام دادن پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی بدون مطالعه و بازخوانی نظریه‌های مرتبط ممکن نخواهد بود. در واقع، نظریه راهگشای پژوهشگر است و وی را از افتادن به دام اشتباه مصون می‌دارد. پرداختن به نظریه از جانب پژوهشگر نه تنها موجب می‌شود که خواننده دچار سردرگمی نشود، بلکه انسجام ساختاری و مفهومی به پژوهش می‌بخشد. مرور نظام‌مند و بازنگاری آن در یک فصل مجزا نشان‌دهنده اهمیتی است که نویسنده برای نظریه و مبانی نظری قائل می‌شود. بنابراین در این فصل، مفاهیم اساسی تحقیق و نظریه‌های مرتبط با آن‌ها در ابعاد مختلف و از منظر علوم مختلف انسانی از جمله روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، علوم سیاسی، فلسفه، اقتصاد، و دیگر علوم مورد مذاقه و مطالعه قرار می‌گیرند. همان‌گونه که از عنوان پژوهش پیداست، دو مفهوم هویت و قومیت واژه‌های کلیدی و اصلی این

-
1. Ethnic identity
 2. Social consensus
 3. National identity
 4. Identity
 5. Ethnicity
 6. Globalization
 7. Social identity

جستارند. هر دوی این مفاهیم از مسائل و موضوع‌های جدی و مورد مناقشه دانشمندان مختلف علوم انسانی‌اند. به همین دلیل، نظریات موجود در سطوح خرد و میانی و کلان مورد توجه قرار خواهند گرفت. نباید فراموش کرد از جمله اهداف دیگر بازخوانی نظریه‌ها رسیدن به یک اجماع نظری و چارچوب مفهومی است که مسئله اصلی پژوهش را پوشش دهد. بنابراین بخشی از این فصل به همین موضوع اختصاص دارد. مدل یا چارچوب مفهومی — نظریه زمینه‌ای¹ — تحقیق که ماحصل و به‌نوعی آچار فرانسه پژوهش است نیز در این بخش گنجانده شده است.

1-2. هویت در علوم انسانی

هویت² یک فرد یا گروه به «هویت دیگری» نیاز دارد و در عین حال، متفاوت با آن است. در این حالت، هویت حاصل تفاوت است، اما «تفاوت» و معنای آن نیز مانند خود هویت یک برساخته است. پس در وهله اول، این «هویت دیگری» است که وجود دارد و جنبه قوام بخش یا تکوینی دارد (Grossberg, 1996, p. 93-96).

نظریه‌های ارائه شده در علوم انسانی و اجتماعی به لحاظ تقدم و تأخر بر واقعیت اجتماعی³ یکسان نیستند. برخی از این نظریه‌ها بر واقعیت تقدم دارند و به دنبال آن‌اند تا مسیر و جهت واقعیات اجتماعی را تعیین کنند یا تغییر دهند، از جمله این نظریه‌ها می‌توان به نظریه‌هایی که در خصوص مدینه فاضله ارائه شده است اشاره کرد. این نظریه‌ها به دلیل این که بر واقعیات اجتماعی تقدم دارند یکسان نیستند. برخی دیگر از این نظریه‌ها هم‌زمان یا با تأخر از واقعیات اجتماعی شکل گرفته‌اند؛ اگر نگوییم همه، دست کم باید بگوییم بخش کثیری از نظریه‌های مطرح در حوزه علوم اجتماعی و انسانی این چنین نیستند. این نظریه‌ها با تأخر از واقعیت اجتماعی، به دنبال تبیین و توصیف و تحلیل این واقعیات اجتماعی هستند. برای مثال، از این گونه نظریه‌های اجتماعی می‌توان به دموکراسی اشاره کرد. دموکراسی یک واقعیت اجتماعی است که به عنوان شکلی از حکومت در جوامع پدید آمد و به دنبال آن یا هم‌زمان با آن، نظریه‌های مختلف در خصوص دموکراسی در حوزه فلسفه و علوم سیاسی و علوم اجتماعی و دیگر علوم انسانی شکل گرفت، اما در بسیاری از موارد شاهدیم که هیچ‌گونه شباهت و یکسانی وجود ندارد. حتی در بررسی و تحلیل موضوع‌های یکسان نیز متفکران نظریه‌های یکسانی ندارند. به عبارت دیگر، واقعیات اجتماعی خارج از ذهن ما نمی‌توانند حقیقتی چندگانه داشته باشند.

واقعیت‌هایی از قبیل هویت طبیعتاً تقدم وجودی بر مفاهیم و نظریه‌هایی دارند که در رابطه با آن‌ها مطرح

-
1. Grounded theory (GT)
 2. Identity
 3. Social fact

و نظریه‌سازی شده‌اند. به عبارت دیگر، نبود نظریه یا نپرداختنِ اندیشمندان به چنین مفاهیمی (هرچند به صورت غیرمستقیم) دلیل بر فقدان موضوع نیست، زیرا هویت در بدو شکل‌گیری انسان ناطق موجودیت یافته است.

اندیشمندان حوزه علوم انسانی، از فیلسوفان و متألّهان تا اقتصاددانان و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، تعریف‌ها و نظریه‌های مختلفی را برای این مفهوم ارائه کرده‌اند و می‌کنند. اگرچه معنایی که در اندیشه فیلسوفان قدیمی (اعم از اسلامی و غربی) از هویت متبادر می‌شود با آنچه در علوم جدید بدان پرداخته می‌شود متفاوت است، اما می‌توان با اندک تسامح آن را به‌عنوان ریشه‌های فلسفی نظریه هویت تلقی کرد. در این تحقیق، هویت به معنای آگاهی از کیستی فردی و تعلقات اجتماعی‌اش به‌کار رفته است و این آگاهی گرچه از طریق فرایند فردیت بخشیدن حاصل می‌شود، صرفاً یک احساس درونی و فردی باقی نمی‌ماند و از طریق نشان دادن تشابهات و تمایزات فرد با افراد و گروه‌های دیگر نمود بیرونی و جمعی می‌یابد و به بنیادی برای ارتباط و کنش اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شود (Jenkins, 2014, p. 6-20). بدین‌گونه، مفهوم هویت وجهی اجتماعی می‌یابد که در علوم اجتماعی بسیار بدان پراخته شده است. از دیدگاه اجتماعی، هویت بازشناسی مرز میان خودی و بیگانه است که عمدتاً از طریق هم‌سنجی‌ها و انفکاک درون‌گروه‌ها از برون‌گروه‌ها ممکن می‌شود (Brown, 1996, p. 9).

هویت یکی از مفاهیم پیچیده و مناقشه‌برانگیز در علوم انسانی و اجتماعی به‌شمار می‌رود. شاید از این حیث که نمودهای گوناگون گستره معنایی آن را گسترده‌تر می‌سازد. بی‌شک برای شناخت هویت فرهنگی توجه به رویکردهای متنوع در این حوزه کمک شایانی می‌کند، چه این‌که هرکدام از این رهیافت‌ها بخشی از حقیقت این معنا را متجلی ساخته‌اند؛ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ، الهیات، فلسفه، و ... هرکدام از ظن خود به این پدیده توجه نموده و تعاریف گوناگونی را بر آن مبنا ارائه نموده‌اند (آشنا و همکاران، 1389، ص 158) و بر این اساس، می‌توان از نظریه‌های مختلف در پارادایم‌های گوناگون بهره برد.

نخستین بار اریکسون¹ واژه هویت فردی را در سال 1968 میلادی به‌کار برد. او بر این باور بود که هویت احساسی است که در اوایل نوجوانی، فرد خود را از دیگران مجزا و متمایز می‌داند و برای خود ثبات و یکپارچگی قائل می‌شود و خود را شبیه تصور دیگران از خود می‌داند. بنابراین کارکرد مفهوم هویت و تلقی فردی از آن، ایجاد هماهنگی میان تصور فرد از خود به‌عنوان یک فرد دارای ثبات و تصور دیگران است. در واقع، اریکسون هویت‌یابی در فرد را در سنین نوجوانی جست‌وجو می‌کند (Erikson, 1994).

1. Erik Erikson

اما لوکمان¹ و برگر² از منظر دیگری به هویت توجه دارند. آنان هویت را دربرگیرنده همه نقش‌ها و گرایش‌های فرد می‌دانند که در طول مدت اجتماعی شدن درونی کرده است. بنابراین هویت در جریان فرایند اجتماعی شدن شکل می‌گیرد، باقی می‌ماند، تغییر می‌کند، و یا حتی از نو شکل می‌گیرد. با این رویکرد می‌توان هویت را حاصل دیالکتیک واقعیت ذهنی و واقعیت عینی دانست که در برابر ساختارهای اجتماعی معین واکنش نشان داده و موجب حفظ، تغییر، یا شکل‌گیری مجدد ساختارهای اجتماعی می‌شود (لوکمان و هم‌کاران، ۱۳۹۵). گیدنز³ واقعیت ذهنی را در خود آگاهی و واقعیت عینی را در کنش اجتماعی جست‌وجو می‌کند. بر این اساس، هویت را آگاهی شخص، گروه، و جامعه به خود می‌داند که در کنش‌های اجتماعی به صورت تدریجی شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۸، 81).

هویت از خصوصی‌ترین جلوه فردی تا عمومی‌ترین نمود جمعی را دربر می‌گیرد. از هویت به معنای مختصات ویژه فرد و متمایزکننده او از دیگران گرفته (Olson, 2002) تا هویت به‌عنوان پدیده جمعی که تا تفکر و رفتار به صورت جمعی اجرا نگردد آن نیز حاصل نخواهد شد یاد می‌شود (خانیکی، 1387، ص 10). همچنین از هویت به‌مثابه احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی، احساس استقلال شخصی (گل‌محمدی، 1380، ص 14) گرفته تا تفاوت فردی شخصی در ارتباط با دیگران (Brown, 1996, p. 78) و ماهیت افکار و تلقی‌ات یک جامعه از زندگی (سریع‌القلم، 1383، ص 42) یاد می‌شود که تمامی آن‌ها ابعاد مختلفی از این پدیده پیچیده چندوجهی‌اند.

2-2. هویت در مطالعات اجتماعی - فرهنگی

در مطالعات فرهنگی هویت، اغلب اندیشمندان بدین اذعان دارند که هویت‌های فرهنگی جوامع مختلف نمی‌تواند در هم متداخل شوند، بلکه جوامع مختلف اشتراکات فرهنگی دارند، ولی هر جامعه‌ای هویت فرهنگی خاص خود را دارد (روح‌الامینی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). در مبانی نظری هویت فرهنگی - اجتماعی می‌توان مروری بر آرای برخی جامعه‌شناسان مکتب‌های ساختی - کارکردی، تضاد و کنش متقابل داشت.

در سطح کلان، نظریه ساختارگرایی یا واقعیت اجتماعی مطرح بوده است که براساس آن، کنشگر آفریده و مخلوق نظام اجتماعی است. براین اساس، هویت نیز به‌عنوان واقعیتی اجتماعی متأثر از ساختار و شرایط اجتماعی بوده است و فرد در شکل‌گیری هویت خود نقشی مؤثر ندارد. تغییرات هویت نیز تابع تغییرات

1. Thomas Luckmann
2. Peter Berger
3. Anthony Giddens

محیطی است و تا زمانی که تغییری در محیط صورت نگیرد، هویت هم تغییر پیدا نمی‌کند. دورکیم^۱، از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی بر این مطلب صحه می‌گذارد و بیان می‌دارد که جوامع مبتنی بر همبستگی مکانیکی بیشتر دارای هویت خاصی بوده و هریک از افراد یک قطاع، چون کاملاً در آن تحلیل رفته است، هویتی مشابه با هویت دیگر اعضای قطاع پیدا می‌کند. ولی در جوامع مبتنی بر همبستگی ارگانیکی، ما شاهد نوعی هویت جمعی عام‌تری هستیم که هویت‌های خاص و کوچک را دربر می‌گیرد. بدین معنا که هر قدر بر حجم جوامع افزوده شود، ماهیت وجدان عمومی بیشتر تغییر می‌کند، چون جوامع در سطح وسیع‌تری گسترده‌اند، وجدان جمعی ناگزیر فراتر می‌رود و ماورای گوناگونی‌های محلی و منطقه‌ای قرار می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۷۸). پارسونز^۲، اندیشمند ساختارگرای متعلق به جامعه‌شناسی امریکایی نیز با تاسی از دورکیم معتقد است که هویت انسان از همان آغاز زندگی و در تمامی طول هستی‌اش به‌طور مداوم در مناسباتی با ارگانیسم، فرهنگ، و اجتماع ساخته و پذیرفته می‌شود و تغییر می‌کند. البته این نظام‌ها با توجه به ماهیتشان هویت‌های مختلفی را به فرد القا می‌کنند. مثلاً در نظام خانواده، براساس تعلق و وابستگی نقش‌ها به یکدیگر، نوعی هویت خاص‌گرا در فرد درونی می‌شود، اما با ورود به دوران جوانی و تحصیل در مراکز آموزش عالی و به‌تبع آن، گسترش شبکه روابط اجتماعی، نوعی جهش در وابستگی عاطفی شخص صورت می‌گیرد و احساسات و عواطف تعمیم‌یافته به‌صورت نوعی عام‌گرایی در وی تقویت می‌شود (روشه، ۱۳۷۶). از جمله منابع تجربی مرتبط با هویت، پژوهش عبداللهی است که به همین موضوع اشاره دارد. بر اساس این پژوهش، افراد متناسب با ویژگی‌های فردی و موقعیت و شرایط اجتماعی هویت‌های متنوعی را کسب می‌نمایند که از سطح خاص تا عام به اشکال هویت‌های کوچک و محلی چون خانوادگی، قبیله‌ای، قومی، و یا هویت‌های بزرگ‌تر و عام‌تری چون ملی و جهانی در بین افراد تجلی می‌یابند (عبداللهی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). حمید احمدی نیز به نقش دولت در سطح کلان اشاره دارد. وی استدلال می‌کند که شرایط و سیاست‌های بین‌المللی، رقابت نخبگان سیاسی با دولت، و نقش و ماهیت دولت مدرن به‌عنوان عوامل ساختاری عمده در شکل‌گیری هویت‌های قومی نقش دارند (احمدی، ۱۳۹۷).

-
1. Émile Durkheim
 2. Talcott Parsons



تصویر شماره 1-2: استاد شهریار از شاعران ترک

در دیدگاه مکتب تضاد¹، می‌توان گفت که برای مارکس²، طبقه³ تعیین‌کننده رفتارها، احساسات، اندیشه‌ها، و نگرش‌های افراد و روابط اجتماعی آنان است. طبقات افراد را به مقوله‌های اجتماعی تقسیم می‌کنند و این تقسیم چنان اساسی است که روابط افراد، نوع زندگی، و سرنوشت آن‌ها نیز تابع آن است. مارکس عامل تفکیک طبقات اجتماعی را مبتنی بر رابطه انسان‌ها با وسایل تولید می‌داند. ممکن است در یک جامعه، کشاورزی رونق داشته باشد؛ در این جامعه، صاحبان زمین و ابزارآلات کشاورزی اولین گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند. اگر جامعه صنعتی باشد، مالکان کارخانه‌های صنعتی طبقه اول را تشکیل می‌دهند. به نظر مارکس، رابطه بین طبقات نوعی رابطه بهره‌کشی است (گیدنز، 1398، ص 125). با توجه به مبحث آگاهی طبقاتی، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر مارکس، «طبقه اجتماعی» قاطع‌ترین مبنای شکل‌گیری هویت اجتماعی افراد در جامعه سرمایه‌داری است (اباذری و چاو‌شیان، 1381، ص 6). ساختار طبقاتی زندگی اجتماعی را به صورت منظومه‌ای سامان می‌بخشد که از نظام تولیدی نشئت گرفته است.

مارکس هویت جمعی را از بُعد طبقاتی و آگاهی طبقاتی مورد بررسی قرار می‌دهد. او بر این نظر است که هویت جمعی در هر عصر و دوره‌ای ناشی از افکار طبقه حاکم در آن عصر است. افکار طبقه حاکم در هر عصری افکار حاکم بر کل جامعه‌اند؛ یعنی طبقه‌ای که از نظر نیروی مادی مسلط بر جامعه است. در ضمن، نیروی فکری مسلط آن نیز به‌شمار می‌آید. طبقه‌ای که ابزار تولید مادی را به‌دست دارد، بر ابزارهای تولید ذهنی نیز تسلط دارد (کوزر، ۱۳۹۴، ص 180). از نظر مارکس، این تفاوت طبقاتی بر بنیان

-
1. Conflict school
 2. Karl Marx
 3. Class

تفاوت اقتصادی آن جامعه را واجد هویت‌های جمعی متمایزی می‌کند و این هویت جامعه که هویت جمعی طبقه حاکم است موجب بی‌هویتی یا ازخودبیگانگی¹ سایر طبقات جامعه می‌شود و برای آن‌ها ایدئولوژی و هویتی کاذب ارائه می‌کند.

آگاهی طبقاتی² عمده‌ترین عامل شکل‌گیری هویت جمعی است و یک طبقه اجتماعی نیز بر آن مبنای خود را معرفی و شناسایی می‌کند؛ امری که مارکس آن را آگاهی طبقاتی می‌نامد و به معنای آگاهی طبقات از هویت، خواست‌ها، و منافعشان است. مادام که طبقه اجتماعی به آگاهی طبقاتی نرسیده باشد، نمی‌تواند از ازخودبیگانگی نجات یابد و به هویت جمعی خویش نایل آید. آگاهی طبقاتی طبقه کارگر³ نجات‌وی از ایدئولوژی کاذب و یافتن هویت جمعی اصیل خویش است و با هویت‌یابی این طبقه، جامعه نیز به هویت خویش دست می‌یابد. از طریق این هویت، جامعه‌ای اصیل است که در آن جامعه، حاکمیت اجتماعی منابع و ابزار تولید، توزیع عادلانه ثروت، قدرت و منزلت، و ... تحقق می‌پذیرد و بدین وسیله مقدمات رفع نابرابری‌ها و ایدئولوژی‌های توجیه‌کننده نابرابری که همان هویت جمعی سرمایه‌داری است از میان می‌رود و روابط اجتماعی عام جایگزین آن می‌شود و بالاترین سطح هویت جمعی عام (هویت انسانی و هویت نوعی) تحقق می‌پذیرد، همان امری که از آن، با عنوان کمونیسم نیز یاد می‌شود و شناسه تفکر مارکس و مارکسیسم شده است.

در برابر صاحب‌نظران کارکردگرا⁴ و مارکسیست، اندیشمندان مکتب کنش متقابل اجتماعی⁵ بر جبر مطلق اجتماعی باور نداشته و رابطه فرد و جامعه را فراگردی پویا و دارای دیالکتیکی دائمی می‌دانند که هیچ‌یک بر دیگری ارجحیت ندارد، بلکه رفتار انسان‌ها و شکل‌گیری شخصیت و به تعبیری، هویت اجتماعی اشخاص محصول تعامل فرد و جامعه پیرامونی خویش می‌باشد. به‌طور کلی دیدگاه کنش متقابل بر پویایی کنش متقابل اجتماعی بین فرد و جامعه و نتایج این فرایند تأکید دارد (توسلی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸) و در برابر اندیشه‌های کلان‌نگر و ساختارگرا بر حوزه‌های خردتر متأثر بر کنش و پدیده‌های اجتماعی تمرکز می‌کند. به عبارت دیگر، چنبره ساختارهای کلان – که بیشتر دستاورد فکری و ذهنی اند – اندیشه اجتماعی را به سوی واقعیات عینی و واقعی سوق می‌دهند.

هویت، به‌عنوان پدیده‌ای که دامنه آن از خصوصی‌ترین تجلیات فردی تا عمومی‌ترین حوزه علوم اجتماعی را دربر می‌گیرد، حاصل دیالکتیک خود و دیگری بوده که در میان طیفی از شبکه معنایی ذهن و

-
1. Alienation
 2. Class consciousness
 3. Proletariat class
 4. Functionalist
 5. Social interaction

ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در حرکتی رفت و برگشتی قرار می‌گیرد و بر این مبنای، به نسبتی میان دو سر طیف دست می‌یابد؛ نسبتی که ثابت نبوده و هر آن ممکن است تغییر کند، تغییری که نه تنها از خود (شبکه معنایی) بلکه از دیگری (ساختار اجتماعی)¹ نیز ناشی می‌شود. پیوند میان فرهنگ و هویت نیز متأثر از همین رابطه دیالکتیکی است تا آنجا که اغلب صاحب نظران برای فرهنگ به واسطه نقش ممتاز آن در نسبت میان خود و دیگری، شأن مستقلی در هویت قائل شده و هویت را نیز پدیده‌ای فرهنگی قلمداد می‌کنند. بدین معنا هویت فرهنگی در مقایسه با دیگر سطوح هویت اهمیت فزاینده می‌یابد (آشنا و همکاران، 1389، ص 158).

دیدگاه کنش‌گرایان نمادین² برخلاف دیدگاه ساختی - کارکردی³ هویت را پدیده‌ای در حال ایجاد شدن و جدید می‌دانند که در هیچ زمان و مکانی ثابت نخواهد بود و همواره در حال شکل‌گیری و تغییر است. کنش‌گرایان معتقدند که انسان از ابتدای زندگی اجتماعی دارای یک هسته بنیادین یا یک هویت نسبی اولیه است که در جریان جامعه‌پذیری و کنش متقابل با دیگران هر روز هویت‌های جدیدی را ایجاد می‌کند، از نظر پیروان این مکتب، هیچگاه هویت کامل نیست و هر روز در حال ایجاد شدن است. واحد تحلیل کنش‌گرایان فرد است و در نظریه آن‌ها به فرد برتری بیشتری نسبت به جامعه داده می‌شود (Turner, 1998, p. 375-382). این موضوع ما را به سوی فرایند جامعه‌پذیری⁴ سوق می‌دهد که توسط کولی و مید مطرح گردیده که در طی آن، افراد ارزش‌ها و هنجارهای موجود جامعه را همواره درونی کرده و از این طریق، اجتماعی می‌شوند. این روند همواره در بستر اجتماع صورت می‌گیرد. در واقع، گروه‌ها مرجع رفتار فرد هستند. زمانی که ما خود را متعلق به یک گروه خاص دانستیم، بر اساس آن، خود را شناخته و هویت می‌یابیم و در نتیجه، رفتاری متناسب با آن گروه از خود بروز داده و شخصیت خود را از راه تأیید اعضای گروه تکوین می‌بخشیم. این گروه‌ها در نظر کولی شامل گروه‌های اولیه و ثانویه می‌باشند. در گروه‌های اولیه، فرد حرکات، احساسات، و عقایدی نظیر هم‌نوعان خویش دارد. این احساسات که در شیوه‌های قومی و طایفه‌ای نهفته است، در بررسی گروه‌های نخستین، پایه و اساس جبرهای اجتماعی است (توسلی، 1398، ص 298). از این رو، هویت فرد در این گروه‌ها به صورت انتسابی و محول می‌باشد و بیشتر حالت انضمامی و خاص‌گرا دارد.

در نوع دیگر همبستگی گروه‌های ثانویه، که عضویت افراد به صورت اختیاری و محقق می‌باشد، بین اعضای این گروه‌ها پیوند عاطفی گسترده‌تر و برخوردارها فراتر از هدف‌های محدود و خاص قومی و قبیله‌ای

-
1. Social structure
 2. Symbolic interaction
 3. Structural-functional
 4. Socialisation

بوده و تعلق خاطر و دلبستگی افراد فراتر از مرزها و محدوده‌های قومی و ملی توسعه یافته و سرانجام به اجتماع جهانی گسترش می‌یابد. بنابراین بدیهی است که هویت افراد در چنین گروه‌هایی به صورت عام و گسترده‌تری شکل می‌گیرد. تاجفل¹ نیز با اهمیت دادن به عضویت گروهی بیان می‌دارد که بدون آگاهی از عضویت در گروه یا گروه‌های اجتماعی و اهمیت و ارزشی که فرد برای چنین عضویتی قائل است، هویت جمعی نمی‌تواند شکل گیرد. بر طبق دیدگاه تاجفل، آن بخشی از هویت ما که نشئت گرفته از گروهی است که به آن تعلق داریم (درون گروه) با مقایسه و ترجیح افراد گروه خود نسبت به کسانی که در خارج از گروه هستند (برون گروه) شکل می‌گیرد. در مواقعی که هویت اجتماعی رضایت‌بخش نیست، افراد سعی خواهند کرد که یا گروه فعلی خود را ترک کرده و به گروه دیگری که در وضعیت مثبت‌تری قرار دارد، ملحق شوند و یا این که در وضعیت گروه خود بهبود حاصل کنند (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶).

در واقع، «خود» نسبت به محیط واکنش نشان می‌دهد و در یک وضعیت ممکن است ملیت در درجه اول اهمیت باشد، اما در وضعیت دیگر ممکن است قومیت یا نژاد مورد توجه باشد. بنابراین مفهوم «خود»² از این هویت‌های اجتماعی³ شکل می‌گیرد و همواره متناسب با شرایط و موقعیت‌ها تغییر می‌یابد (Tajfel, 1978).



تصویر شماره 2-2: استادان هه‌ژار و هیمن از بزرگان کرد

استرایکر⁴، یکی از نظریه‌پردازان این دیدگاه، در نظریه خود، بحث تعهد افراد را مطرح می‌کند و این که افراد به هریک از هویت‌های خود میزانی از وابستگی دارند که هرچه این درجه تعهد یا وابستگی بیشتر باشد، آن هویت در سلسله‌مراتب بالاتری قرار می‌گیرد. این درجه تعهد به یک هویت تابع عوامل متفاوتی است؛ یکی این که تا چه اندازه دیگران و فرهنگ جامعه آن هویت را به صورت مثبت ارزیابی می‌کنند. دیگر

-
1. Henri Tajfel
 2. Ego
 3. Social identities
 4. Sheldon Stryker

این که میزان برآورده شدن انتظارات دیگران از کسی که به این هویت وابسته است چه اندازه است. به علاوه، شبکه افراد مرتبط با کسی که به این هویت وابسته است چقدر گسترده است (Turner, 1998, p. 337). نکته‌ای دیگر که در نظریه هویت استرایکر اهمیت دارد تغییر هویت است. بدین معنا، زمانی که ساخت اصلی که یک فرد در آن قرار دارد به وسیله رویدادهای خارجی تغییر کند، تمایل به تغییر هویت نیز در افراد دیده می‌شود و هرچه بیشتر هویت‌های خود را تغییر دهند، کمتر در برابر تغییر یک هویت خاص، از خود مقاومت نشان می‌دهند. براساس این دیدگاه، هویت افراد دارای سطوح مختلف قومی، ملی، و جهان‌وطنی است و در ارتباط با ساختار اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کنند شکل می‌گیرد و افراد متناسب با آن هویت‌ها رفتار می‌کنند. البته نوع رفتار نیز به برجستگی هویت خاص بستگی دارد که در طی زمان متغیر است؛ یعنی یک فرد ممکن است در دوران کودکی دارای هویت قومی باشد، اما در دوران جوانی، به سوی هویت جهان‌وطنی گرایش پیدا کند (Stryket, 2000).

جامعه‌شناسان معاصر برخلاف جامعه‌شناسان کلاسیک — که یا بیشتر به ساختار توجه دارند و یا به فرد اهمیت می‌دهند — با توجه به پرسش‌های جدیدی که در ذهن دارند، این دوگانه‌انگاری (خرد و کلان) یا انکار می‌شود و یا این که در کار آنان صبغه کمتری پیدا می‌کند. تفاوت این جامعه‌شناسان در بحث هویت به تفاوت آن‌ها در مبانی هستی‌شناسی و بینشی و نگاهی که به جامعه دارند برمی‌گردد. از نظر جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا، جامعه عرصه هم‌نشینی عناصر خرد و کلان می‌باشد که نمود عینی آن مشروعیت دادن به تکثرگرایی و قبول وجود هویت‌های جمعی گوناگون است (توسلی، ۱۳۹۸، ص ۱۶). در واقع، در این دیدگاه، انواع و سطوح متفاوت هویت‌های جمعی اعم از محلی، ملی، و جهانی به موازات هم مطرح می‌شوند، به طوری که می‌توان تحقق هویت جمعی عام جهانی را قرین حفظ تفاوت‌ها و هویت‌های جمعی خاص دانست. به نظر گیدنز، یکی از نظریه‌پردازان تلفیق، راه هویت اجتماعی افراد براساس خودآگاهی و همچنین توسط شرایط و موقعیت‌های اجتماعی در زمان و مکان شکل می‌گیرد. وی معتقد است که عملکردهای اجتماعی، روند بازتابی بودن آن، عقلانیت و خودآگاهی فرد، و بازاندیشی آن هویت فرد را همیشه در فرایند ساخت‌یابی قرار می‌دهد، خصوصاً در عصر جدید که نهادهای امروزی هم دخالت دارند. به زعم وی، هرچیزی در زندگی اجتماعی از آنچه سیستم‌های جهانی دربر می‌گیرند تا آنچه که وضعیت فکری یک فرد محسوب می‌شود در یک کردار و راه‌ورسم اجتماعی به وجود می‌آید. از این رو، گیدنز معتقد است که هویت اجتماعی در روند ساخت‌یابی و با توجه به موقعیت‌ها، شرایط، و احوال و اوضاع اجتماعی و اقتصادی و نیز خودآگاهی شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۸، ص ۸۱). بر این اساس، همیشه باید هویت خودمان را براساس زمان، مکان و فضا، و تحت شرایط مختلف مورد مشاهده، تجدیدنظر، و بازبینی قرار دهیم. به تعبیر دیگر، در دوران اخیر، بستر هویت‌سازی دگرگون می‌شود و به صورت پروژه‌ای بازتابنده

درمی‌آید؛ بدین ترتیب که هر اندازه سنت نفوذ خود را از دست می‌دهد و زندگی روزمره بر حسب تعامل دیالکتیکی محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد به چانه زدن بر سر گزینش شیوه زندگی خود از بین گزینه‌های گوناگون وادار می‌شوند. بنابراین هویت فرد الزاماً باید در ارتباط با تغییرات سریع زندگی اجتماعی (به مقیاس محلی و جهانی) شکل بگیرد، دگرگون شود و به‌طور بازتابی استحکام یابد و افراد فعال در اجتماعات وسیع‌تر ضمن احترام به هویت‌های کوچک‌تر نسبت به هویت‌های عام‌تر گرایش بیشتری پیدا کنند.

دارندورف¹ نیز که مفهوم انسان اجتماعی را به‌عنوان نقطه تلاقی فرد و جامعه می‌داند، بیان می‌دارد که انسان اجتماعی حامل نقش‌های اجتماعی از پیش‌شکل گرفته است. در واقع، انسان اجتماعی همان نقش‌هایی است که در جامعه ایفا می‌کند، اما از سوی دیگر، این نقش‌ها همان موقعیت آزارنده جامعه هستند (دارندورف، 1381، ص 35). وی با طرح انسان «فراسرزمینی» (انسان متعالی، آزاد، مستقل، و فراتر از مرزهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی) در برابر انسان «سرزمینی» (انسان متعلق به سرزمین خاص و دارای تاریخ و جامعه و فرهنگ خاص) می‌خواهد با شناخت عقلانی انسان سرزمینی از طریق انسان اجتماعی برای شکوفایی انسان فراسرزمینی جا باز کند. دارندورف معتقد است انسان سرزمینی دارای حداقل نه مشخصه است: ۱. شغل؛ ۲. ملیت؛ ۳. تابعیت؛ ۴. طبقه؛ ۵. مشخصه جغرافیایی؛ ۶. مشخصه جنسی؛ ۷. مشخصه خودآگاه؛ ۸. مشخصه ناخودآگاه؛ ۹. مشخصه فردی یا شخصی. بر این اساس، انسان سرزمینی که محدود و منحصر به مشخصات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و جغرافیایی خاص باشد انسانی است که دارای هویتی خاص‌گرایانه و مشخص است و درنهایت، از چارچوب مرزهای جغرافیایی و سیاسی یک کشور فراتر نمی‌رود و هویت وی محدود و منحصر به ساختار اجتماعی موجود است. اما درمقابل، انسان فراسرزمینی با برخورداری از روحیه آزاد بودن و مشخصه فضاهای خالی برای خیال‌بافی می‌تواند ساختارهای حاکم را درنورد و فعالانه در جست‌وجوی هویتی عام‌تر برآید، به طوری که توان گرایش به عام‌ترین نوع هویت (هم‌نوع‌خواهی) در وی تبلور یابد. به‌طور کلی برطبق این دیدگاه، انسان از هویت خاص‌گرایانه انسان سرزمینی به سمت هویت عام‌گرایانه فراسرزمینی حرکت می‌کند. او این روند را در مجموع، در جهت گسترش آزادی و عدالت می‌بیند.

3-2. هویت در علوم سیاسی

یکی از مباحث مهم اندیشه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی مفهوم هویت سیاسی است. هویت سیاسی در نگاه اول حاکی از چگونگی ارتباط و تعامل افراد و گروه‌های سیاسی با دیگران و نیز جایگاه افراد در درون

1. Ralf Dahrendorf

نظام‌های سیاسی است. از آن‌جاکه هویت سیاسی محصول مدرنیته است، شاخصه اصلی آن را می‌توان غلبه فردگرایی دانست. بحث هویت و هویت سیاسی از جمله مباحثی است که محصول دنیای مدرن است. بنابراین به منظور ارائه تعریفی جدید از انسان و حیات سیاسی و اجتماعی وی، در کانون مباحث علمی قرار گرفته است. خصلت بارز هویت سیاسی در دنیای مدرن تأکید بر تکثرگرایی، فردگرایی، و عقلانیت خودبنیاد بشری بوده است. در چنین بستری، با پذیرش تکثرگرایی سیاسی، فرد بر اساس حقوق طبیعی خویش، آزادانه و بر اساس اراده و ذهنیت فردگرایانه خود، به فعالیت در عرصه سیاسی می‌پرداخت و هیچ امر از پیش تعیین شده‌ای بر هویت وی تأثیرگذار نبوده است.

کاستلز¹ نیز با اعتقاد به فرایند متناقض جهانی شدن و تأثیر آن بر هویت‌ها بیان می‌دارد که جهانی شدن در عین حالی که به شکل‌گیری هویت جهان‌وطنی به وسیله رسانه‌های الکتریکی سرعت می‌بخشد، منجر به شکل‌گیری هویت‌های محلی در قالب بنیادگرایی و خاص‌گرایی قومی، دینی، و ... شده است. کاستلز «هویت» را سرچشمه و سازمانده‌کننده معنا می‌داند. از نظر او، بر ساخته شدن تمام هویت‌ها مسئله اصلی نیست، بلکه مسئله اصلی این است که چگونه، از چه چیزی، به وسیله چه کسی، و به چه منظوری این برساختگی انجام می‌گیرد. به نظر او، هویت همواره در بستر روابط قدرت برساخته می‌شود و سه نوع متمایز دارد: «مشروعیت‌بخش»²، «مقاومت»³، «برنامه‌دار»⁴. فرضیه کاستلز به شکلی این است که هویت و معنای آن وابسته به این است که از طریق کدام‌یک از انواع مذکور برساخته می‌شود. از نظر کاستلز، هویت‌های مشروعیت‌بخش از سوی نهادهای مسلط جامعه به منظور گسترش سلطه آنان و عقلانی کردن آن ایجاد می‌شوند. منطقی است که چنین هویتی می‌تواند به تشکیل «جامعه مدنی»⁵ بینجامد.

این نوع هویت‌ها نهادهای سلطه را مشروع جلوه می‌دهند و به تداوم سلطه آن‌ها کمک می‌کنند. این نوع هویت‌ها برساخته‌کنندگان یا گروه‌هایی هستند که منافع و موقعیت‌شان در پابرجایی نهادهای قدرت و سلطه است. نوع دوم از هویت‌ها که کاستلز تبیین می‌کند «هویت‌های مقاومت» است که از سوی کنشگرانی ایجاد می‌شود که در تقابل نهادهای مسلط اجتماع قرار دارند و در نهادهای سلطه و مناسبات قدرت شرکت ندارند. هویت‌های ایجاد شده آنان به منزله سنگرهای مقاومت و بقا در برابر سلطه‌اند. این هویت‌ها از سوی سلطه بی‌ارزش و بی‌اعتبار تلقی می‌شوند، هرچند ممکن است مبلغ برنامه‌هایی شوند و یا در طول تاریخ و تغییر گفتمان مورد توافق نهاد قدرت قرار گیرند. پیامد این هویت‌ها ایجاد اجتماعات قومی⁶ و تقسیمات

-
1. Manuel Castells
 2. Legitimizing
 3. Resistance
 4. Project
 5. Society civil
 6. Communities

طبقاتی¹ است. کاستلز ملی‌گرایی مبتنی بر قوم و بنیادگرایی² را شکلی از این نوع هویت می‌داند. سومین نوع هویت که کاستلز از آن سخن می‌گوید هویت‌های برنامه‌دار است. او هنگام بروز این نوع از هویت‌ها را زمانی می‌داند که کنشگران اجتماعی، با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند و به این ترتیب، در پی تغییر شکل ساخت اجتماعی هستند. پیامد این نوع هویت ایجاد سوژه³ است (کاستلز، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۲۷).

در نگاهی اجمالی، هویت عبارت است از کیستی انسان و انسان چه کسی است. در تعریف هویت، بر دو وجه همسانی و تمایز تأکید شده است. هویت در بردارنده دو بُعد به ظاهر متناقض است: بُعد همسانی، و بُعد تمایز. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است، این با آن مشابه است (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۵). از منظر باربارا هنری⁴، هویت سیاسی از جمله گونه‌های هویت گروهی است. هویت گروهی از یک سو، بیانگر ظرفیت تأمل و مذاکره است که افراد با آن پیوند یافته‌اند و از سوی دیگر، شامل گزینه‌ها و ترجیحاتی است که از طریق این افراد به عنوان اعضای گروه مطرح می‌شود. وی در نهایت، هویت سیاسی را بر اساس مقوله‌های زیر تعریف می‌کند:

الف) کلیت میان شهروندان و نهادها، همانند رفتار و شیوه مشارکت در فرایند سیاسی معیارهای تخصیص منابع و هزینه‌ها و نیز اعمال آن‌ها؛

ب) ارزش‌ها و نمادهای «عقلانی و غیرعقلانی» که روایت جمعی و اجماع ناپیدا بر مبنای آن شکل گرفته است و نیز توجیحات تخصیص منابع و هزینه‌ها و نیز اعمال آن‌ها؛

ج) ترکیبی منعطف از دو مقوله نخست الف و ب.

وایت بروک⁵ بر این عقیده است که دو روش در باب نظریه‌پردازی و هویت سیاسی وجود دارد: نخست تلقی آن به مثابه آگاهی شخصی از رابطه فرد با نظام سیاسی، و دیگری کارکرد عضویت در واحدهای سیاسی و ارجاع به ویژگی‌های خاصی که افراد را می‌توان به منظور اهداف سیاسی در طیفی از ویژگی‌های تعیین‌کننده گروه‌بندی کرد، مثل ملیت، مکان جغرافیایی یا موقعیت محلی، نژاد، قومیت و خانواده و خویشاوندی، زبان، طبقه، جنسیت، گرایش سیاسی، دین، یا هواداری در فوتبال. گونه نخست حاکی از هویت فردی در بستر سیاسی است و دیگری هویت سوژه سیاسی است که به عنوان واحد تحلیل سیاسی، شهروند عضو یک گروه یا ملت اخذ شده است. فرد به سبب تعلق داشتن به ویژگی‌های یک تشکل سیاسی یا تشکل دارای بُعد سیاسی شناسایی می‌گردد و به هویتی منتسب می‌شود (Henry, 2002). فرد در مسیر

-
1. Communes
 2. Fundamentalism
 3. Subject
 4. Barbara Henry
 5. Emilly Broke

هویت‌یابی و شکل‌گیری تعلقات سیاسی و همچنین ایفای نقش سیاسی ویژگی‌هایی را می‌پذیرد و به نسبت قدرت اجتماعی موقعیتی می‌یابد که وضعیت وی را نیز در بهره‌مندی از پایگاه اجتماعی مشخص می‌نماید.

4-2. هویت از منظر سنت، مدرنیسم، و پسامدرنیسم

در جوامع سنتی دارای ساختار جمعی یا جماعت‌محور¹، چنان‌که عنصر فرهنگی مختلف فرد را در شبکه‌های اجتماعی خویشاوندی و محلی ادغام می‌کردند که انفکاک میان فرد و جامعه تقریباً از بین می‌رفت. همچنان‌که گیدنز به خوبی تشریح می‌کند، در جوامع سنتی، محاسبه و گستره‌ی زمان بسیار محدود بود، زیرا زمان با مکان پیوند داشت. گرچه همه‌ی جوامع سنتی روش‌هایی خاص برای محاسبه‌ی زمان داشتند، اما پیش از اختراع و رواج ساعت مکانیکی، تشخیص زمان بدون توسل به ویژگی‌ها و مختصات محلی معین به ویژه نشانه‌های فضایی — زمانی طبیعی ناممکن بود. مثلاً نشانه‌هایی مانند طلوع، غروب، و ظهر نه تنها دقیق نبودند، بلکه با محلّ مورد‌کاربرد خود پیوندی تنگاتنگ داشتند و نمی‌شد آن‌ها را برای سنجش کلی زمان به کاربرد (Tomlinson, 1999, p. 49). در چنین شرایطی، انسان‌ها به آسانی می‌توانستند گذشته خود را بازشناسایی کنند و با حال پیوند زنند تا به نوعی احساس تداوم و ثبات فردی و جمعی در طول زمان دست یابند.

استوارت هال² شش گسست اساسی از نظریه‌ی مدرن هویت را شناسایی کرده است. اولین گسست، در گسستی مارکسیستی، از هرگونه مفهوم کارگزاری فردی و اهمیت بخشیدن به بستر و ساختار کنش شکل می‌گیرد. دومین گسست ریشه در این نظریه‌ی فروید دارد که هویت‌ها بر پایه‌ی فرایندهای حوزه‌ی ناخودآگاه شکل می‌گیرند. سومین گسست در قالب زبان‌شناسی ساختاری سوسور³ می‌باشد. گسست چهارم و پنجم را در اندیشه‌ی فوکو⁴ و تحلیل‌هایی گفتمانی و نگرش‌های فمینیستی⁵ جست‌وجو می‌کند (هال، 1383؛ تاجیک، 1383، ص 135) و در نهایت، شناسایی گسست‌های هویت از سوی هال به نظریه‌های سیاسی پساساختارگرا و پسامدرن منتهی می‌شود.

مهم‌ترین نظریه‌پردازان این نحله‌ی فکری عبارت‌اند از: کومارا سوامی⁶، فریتھیوف شوان⁷، رنه گنون⁸ و در ایران، سید حسن نصر. دغدغه‌ی اصلی اینان در رویکرد انتقادی نقد انسان مدرن و بازگرداندن آن به عالم

-
1. Gemeinschaft
 2. Stuart Hall
 3. Ferdinand de Saussure
 4. Michel Foucault
 5. Feminist attitudes
 6. Ananda Coomaraswamy
 7. Frithjof Schuon
 8. René Guénon

قدسی است. نشان دادن دیدگاه این افراد در باب هویت سیاسی کاری دشوار است. سنت از دیدگاه این گروه نه لزوماً امری تاریخی بلکه به معنای پیوند با منشأ جهان هستی و امر قدسی است. سنت مجموعه اصولی است که از عالم بالا فرود آمده‌اند و در اصل عبارت‌اند از: یک نوع تجلی خاص ذات الهی همراه با اطلاق و به‌کارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص (نصر، 1383، ص 116). در این بینش، انسان و نظام هستی از پیش معین شده و کنشگری انسان در آن نقش چندانی ندارد، هرچه هست مقدر شده است؛ جهانی که مدرنیته فلسفه وجودی‌اش را دگرگون کرد و بر بنیان انسان و کنش وی استوار ساخت، این است که اندیشمندی همچون نصر ریشه بحران انسان متجدد را بریدن از ریشه و اصل خود می‌داند. از نظر وی، مهم‌ترین مانع انسان متجدد غربی در فهم تعالیم شرقی و در واقع، بخش عظیمی از سنت خود غرب آن است که می‌خواهد انسان سنتی را در پرتو انسان دوساحتی محروم متجدد و محروم از ساحت متعالی مورد مطالعه قرار دهد (همان، ص 79). انتقاد سنت‌گرایی بر هویت انسان مدرن آن است که ظاهر و نیازهای متغیر محور او قرار گرفته‌اند و بدین‌سان گوش انسان مدرن ندای باطن را نمی‌شنود (همان، ص 121).

همچنین رنه گنون، در کتابی تحت عنوان بحران دنیای متجدد، به بررسی ماهیت بحران دنیای مدرن پرداخته است و برخی از ابعاد آن را تشریح کرده است. وی ریشه دنیای متجدد را در فردگرایی و اصالت فرد می‌بیند که عملاً در دوره رنسانس اتفاق افتاده است. رنسانس و اصلاح دینی عملاً فردگرایی را به‌اوج رسانید. مقصود گنون از فردگرایی نفی هرگونه اصل عالی و برتر از فردیت و در نتیجه، محدود کردن تمدن در جمیع شئون به یگانه عواملی است که جنبه انسانی صرف دارند (گنون، 1378، ص 82). لوازم فردیت پرستی اومانیسم غربی عبارت است از: محدود ساختن عقل بشری به عقل استدلالی، اصالت طبیعت و نفی ماورالطبیعه، تمرکز بر واقعیت و کنار گذاردن حقیقت و گسستن از سنن معنوی، اما لازمه سیاسی مهم آن نفی هرگونه اقتدار برتر از فرد است (همان، ص 91). بارزترین انتقاد گنون از دنیای مدرن به غلبه دموکراسی بازمی‌گردد که بر همان اصل اومانیسم یا، به تعبیر وی، فردگرایی استوار است.

از دیدگاه گنون، جهان بر وحدت استوار است و معیار واقعیت نیست، بلکه معیار حقیقت است و بدین دلیل، دموکراسی را قبول ندارند (همان، ص 112). از این‌رو، هویت سیاسی مورد نظر سنت‌گرایان در برابر هویت سیاسی مدرن قرار می‌گیرد.

مفهوم هویت در کانون مباحث پسامدرن قرار دارد؛ چنان‌که استوارت هال به‌خوبی آشکار می‌کند، یکی از گسست‌های اساسی بحث از هویت در سده اخیر در مباحث فوکو و دیدگاه تحلیل گفتمان لاکلاو¹ و

موفه¹ بنا شده است. اگر از منظر سولومون²، تاریخ فلسفه مدرن اروپایی را دنبال کنیم، در مباحث پسامدرن‌ها، شاهد افول بنیادی «خود» هستیم و آموزه انسان‌محوری عصر مدرن به همراه آموزه‌های مهمی چون عقلانیت خودبنیاد روشنگری زیر سؤال می‌روند (سولومون، 1379، ص 244). مهم‌ترین مباحث هویت سیاسی را می‌توان به آرای فیلسوفانی چون میشل فوکو، لاکلاو و موفه، لویاتار، دریدا³، هاروی⁴، رورتی⁵ نسبت داد. در اساس، این دیدگاه‌ها با نقد کلان مبانی مدرنیته غربی و با برجسته ساختن محدودیت‌های آن، زمینه‌ساز نگرش‌های جدیدی متفاوت با برخی از اصول مدرنیته غربی به جهان هستی، انسان، و زندگی سیاسی - اجتماعی او شدند.

از منظر پسا ساختارگراها / پسامدرن‌ها⁶، هویت سیاسی محصول شرایط اجتماعی است که خود در معرض دگرگونی قرار دارد. فوکو، درباره هویت، پژوهشی در باب شیوه «تبدیل شدن به سوژه» و یا در واقع، چگونگی ابژه شدن انسان انجام داده است. او معتقد است در چنین روابط سوژگی - ابژگی است که هویت‌ها شکل می‌یابند. این رابطه تحت تأثیر روابط کلی قدرت در جامعه است و در نمودهای مختلفی همچون جنسیت و جنون نمود می‌یابد. از این رو، دغدغه فوکو کشف مکانیسم‌های تبدیل سوژه به ابژه است. او برای بیان چنین مفهومی و نقش قدرت، از واژه حکومت‌داری استفاده می‌کند (احمدی، 1377، ص 70).

تحلیل گفتمان نگرش سوژه‌محور و ذات‌گرا به هویت را نمی‌پذیرد. از این دیدگاه، هویت سیاسی در بستر اجتماعی گفتمان‌ها ساخته می‌شود. هویت‌ها محصول شرایط نزاع و غیریت‌سازی اجتماعی تلقی می‌شوند و هر گفتمانی برای افرادی که بدان تعلق دارند هویت‌سازی می‌کنند. انسان آزاد، خودمختار، و صاحب اراده عصر روشنگری با نقدهای مختلفی که از سده نوزدهم و بیستم میلادی، از سوی اندیشمندانی همچون فروید⁷، نیچه⁸، مارکس، سوسور، ویتگنشتاین⁹، و ... مطرح شده است، به تدریج محو گردید. هویت سیاسی از منظر تحلیل گفتمانی یا پسا ساختارگرایان همواره رابطه‌ای است. هویت افراد در فرایند تشکیل «زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت» که در آن، نشانه‌ها مرتب شده و در تقابل با زنجیره‌های دیگر قرار می‌گیرند به طور «رابطه‌ای» و «موقت» شکل می‌گیرد و همانند گفتمان‌ها تغییرپذیر هستند. در این جا سوژه «خرد شده و بی‌مرکز» و همواره در معرض «تعیین شدگی» است. چنین تصویری حاکی از شکل‌گیری

-
1. Chantal Mouffe
 2. Robert C. Solomon
 3. Jacques Derrida
 4. David Harvey
 5. Richard Rorty
 6. Poststructuralism / Postmodernism
 7. Sigmund Freud
 8. Friedrich Nietzsche
 9. Ludwig Wittgenstein

هویت فردی است. اما در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه هویت جمعی و شکل‌گیری گروه و هویت فردی تحت اصول مشترکی قرار دارند و مرز میان هویت فردی و جمعی کدر و مبهم است. شکل‌گیری هویت جمعی فرایندی است که به‌واسطه آن، بعضی از احتمالات هویت‌یابی برجسته شده و احتمالات دیگر نادیده گرفته می‌شوند و افراد به‌صورت گروه تشکیل پیدا می‌کنند (Rgense & Philips, 2004, p. 44).

لاکلاو و موفه در نظریه‌های گفتمان خود، با تحلیل شکل‌گیری هویت‌ها در درون گفتمان‌ها، هویت سیاسی را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند. از نظر هردو، هویت‌ها همواره در فرایند سیاسی و روابط قدرت در جامعه شکل می‌گیرند (Laclau & Mouffe, 2001). شاتال موفه استدلال می‌کند که هویت سیاسی مطلوب در رادیکال دموکراسی مستلزم ایجاد شهروندان دموکراتیک رادیکال است که مبتنی بر فهم خاصی از تکثرگرایی بوده است و نقش بنیادین قدرت و تخا صم را مدنظر قرار می‌دهد. در چنین نظامی، هویت سیاسی مطلوب هویت شهروندی است که به اصول دموکراسی تکثرگرایی مدرن پای‌بند است. البته نه به شیوه لیبرالیستی که صرفاً پذیرای منفعل حقوق بوده است و از حمایت قانون برخوردار است، بلکه هویت شهروندی است که در بسیاری از اجتماعات، حضور و مفاهیم مختلفی از خیر دارد. باین حال، تابع قواعد رفتاری آمرانه خاصی است. این قواعد نه برای نیل به هدفی مشترک بلکه براساس شرایطی است که افراد می‌باید در پیگیری اهداف خاص خویش بدان‌ها پای‌بند باشند (Mouff, 1995, p. 36). پس غایت این پیدایی گونه‌ای مطلوب از شهروندان با کنشگری‌های صحیح است.

بدین سان در نظام رادیکال دموکراسی موفه، هویت سیاسی هویت شهروند رادیکالی است که براساس منطق پیوند اجتماعی تغییرپذیر و نه خیر مشترک و براساس منطق هم‌ارزی و تمایز و موقعیت‌های سوژگی، به‌صورت موقت شکل می‌گیرد.

جدول شماره 2-1: چارچوب کلی سه رویکرد (سنتی، مدرن، و هویت) (رشیدی، 1394)

| رویکرد | زمان | مکان و فضا | منابع هویت | نوع هویت | سوژه | مکاتب فکری |
|----------|-------|--|---|---|---|--|
| سنتی | گذشته | - هویت مکان‌مند - سرزمین‌محور - عدم جدایی فضا مکان | - رسوم و دین و ساختارها - نیاز به شناخته شدن | - جوهر ثابت و پایدار و تابع قدرت - از پیش تعیین شده - شخصی ازلی‌گرا | - فراتاریخی - فرازمانی - جوهر ثابت | - باورهای عامیانه - غیرعلمی - دینی و ماورایی |
| مدرن | حال | - پیدایی دولت - ملت‌ها - سرزمین‌های با مرزهای رسمی | - سوژه (فاعل شناساگر) - عقل‌دوراندیش - اصلاح دین - انقلاب‌های علمی | - ساختارمند، تابع شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی - هویت جمعی (ملی و ...) | - تعامل و معنایابی سوژه با ساختارهای اجتماعی | - کنش متقابل - نمادین - ساختارگرایان - مارکسیسم |
| پست مدرن | آینده | - گسست مکان، فضا | - کنش‌ها و فرهنگ‌های خرد، محلی - دستاورد گفتمان | - هویت‌های باز - متضاد و خاص‌گرا - چندپاره و سیال - متنوع و متکثر | - باززمانی‌های مختلف - تفسیرهای متوالی و متکثر | - پسا‌ساختاری - انتقادی - روان‌کاوی پسا‌فرویدی |

5-2. هویت از منظر شاخه‌های دیگر علوم انسانی

جامعه‌گرایان نیز دیدگاه‌های خود را در نقد تجددگرایی غربی مطرح ساخته‌اند. مناظره و گفت‌وگوی آن‌ها با لیبرال‌ها بوده است و از منظری، آن‌ها نیرومندترین منتقد تجددگرایی و لیبرالیسم به‌طور خاص دانسته شده‌اند (بهشتی، 1380، ص 50). تأکید اساسی جامعه‌گرایان بر ارزش‌های جامعه درمقابل فرد است. نخستین نظریه‌پردازانی که معمولاً جماعت‌گرا قلمداد می‌شوند مایک سندل¹، مک‌این‌تایر²، چارلز تیلور³، و مایکل والزر⁴ هستند. عنوان جامعه‌گرایی عمدتاً از سوی منتقدان این دسته بیان می‌شود و آن‌ها خود از اطلاق این نام پرهیز می‌کنند و خود را جمهوری‌خواه مدنی نام می‌نهند (Moon, 1998, p. 551-52). مهم‌ترین نقد جامعه‌گرایان از جامعه‌مدرن مفهوم لیبرالی هویت است، مبنی بر این‌که این مفهوم به اشخاص به‌عنوان افرادی خردورز می‌نگرد که بدون توجه به پیوندهای جامعه‌ای که در آن عضویت دارند، به انتخاب سبک و سیاق زندگی خود می‌پردازند؛ یعنی دربرگیرنده فهم واقعی ما از خودمان نیست (بهشتی، 1380، ص 34).

تحولات پدیدآمده در جوامع، حتی در کشورهای در حال توسعه، حرکت به‌سوی نظام‌های مدیریت مشارکتی به‌ویژه از دهه ۱۹۶۰ را نشان می‌دهد که لازمه آن رعایت اصول شهروندی و ایجاد نهادهای مدنی بر پایه این اصول است. بنابراین می‌توان گفت کارکرد اصلی شهروندی اداره جامعه مبتنی بر رعایت حقوق دیگران و تعهد به انجام وظایف به‌منظور حفظ نهادهایی است که این حقوق را برقرار و پایدار نگه می‌دارند (Faulks, 2000, p. 197). البته شیوه‌های مشارکتی و بهره‌گیری از آن‌ها در توسعه منطقه‌ای، در مناطق به‌ویژه مناطق محروم نمونه‌های موفق داشته‌است و استفاده از آن‌ها در جهان امروز رو به افزایش و گسترش است.

اصول شهروندی از یک‌سو، به افراد اجازه دخالت آگاهانه در سرنوشت خود و جامعه را می‌دهد و از سوی دیگر، این حق را برای جامعه قائل است تا از اعضای خود انتظار داشته باشد که حقوق دیگران را به رسمیت بشناسند که این امر با مشارکت آگاهانه، نقادانه، و فعال آنان محقق خواهد شد. به بیان دیگر، سلامت جامعه و تداوم آن سبب آن‌ها به‌عنوان عادلانه بودن نهادهای جامعه بلکه به خصایص، نگرش‌ها، رفتارها، و هویت‌های چندگانه اعضای آن وابسته است. این‌که چگونه هویت‌های ملی، قومی، مذهبی، و جنسیتی معنا می‌یابد و چگونه افراد برای پذیرش منافع دیگران توانمند می‌شوند و نحوه حضور و دخالت

-
1. Michael Sandel
 2. Alasdair MacIntyre
 3. Charles Taylor
 4. Michael Walzer

افراد در فرایندهای اجتماعی و سیاسی چگونه است، همه، در نهادینه شدن «هویت حقوقی — شهروندی» بازتاب می‌یابد. در این شرایط، اعضای جامعه ضمن آشنایی و آگاهی از حقوق خود قادر می‌گردند با گفت‌وگو و رفتار مناسب و مؤثر، دولت و سازمان‌های مدیریتی و اجرایی را به پاسخگویی و شفافیت ملزم نمایند و با انجام تعهدات و مسئولیت‌های خود، فضای مناسب برای رشد و توسعه جامعه از یک سو، و زندگی بهتر و رفاه بیشتر برای افراد از سوی دیگر فراهم کنند. درحقیقت، حلّ مسائل و مشکلات اجتماعی نظیر حفظ محیط‌زیست، بزهکاری، مسائل و مشکلات اجتماعی، و دیگر مسائل با برخورداری از حقوق و امکانات مدنی همچون حق مشارکت و امکانات زندگی نظیر فضاهای فرهنگی، تفریحی، خدماتی مناسب‌تر و با انجام تکالیف شهروندی میسر خواهد شد که با نوعی احساس تعلق به جامعه یا هویت شهروندی و ورود اعضای جامعه به حوزه‌های مختلف نظارتی و مشارکتی، مشکلات اجتماعی و شهری کاهش می‌یابد، نیازها و انتظارات متعدد و متنوع افراد برآورده می‌شود و پیشگیری از فساد و جرم در سطوح فردی و سازمانی امکان‌پذیر خواهد شد.

هویت شهروندی ذیل هویت اجتماعی قرار می‌گیرد. این هویت همانند دیگر هویت‌ها از دو جهت دارای اهمیت است: 1. بیانگر تصور فرد از خویش و نحوه تصور دیگران از او در جامعه است؛ 2. به اقتضای شرایط اجتماعی پویا شکل می‌گیرد و محصول رابطه هویتی بین دولت و ملت است. به بیان دیگر، احساس تعلق به یک جامعه نتیجه عناصر عینی و ذهنی تشکیل‌دهنده هویت فرد و دولت است که با ارجاع به مفهوم و مؤلفه‌های «شهروندی» می‌توان آن را شناسایی کرد که البته در مکتب‌ها و رویکردهای مختلف، تفاوت‌های محتوایی در تعریف آن دیده می‌شود، اما هرچه به دوره‌های اخیر می‌رسیم، از تفاوت‌ها کاسته می‌شود و به مشترکات مکتب‌های مختلف نزدیک می‌شویم.

در سنت اجتماع‌گرایی، افراد به لحاظ اخلاقی و منطقی بر اجتماع اولویت ندارند، زیرا بسیاری از نام و نشان‌های خود را از اجتماع کسب می‌کنند، در اجتماع پرورش می‌یابند، آگاه می‌شوند و نقش‌هایی را که به لحاظ اجتماعی تعریف شده است انجام می‌دهند. درحقیقت، زندگی افراد و هویت آنان به عنوان شهروند به دلیل بقا و دوام اجتماع است و ضرورت هویت اجتماع بر هویت افراد ارجحیت دارد. در این تفکر، شهروندی به معنای عضویت کامل در اجتماع و عمل به تعهدات و وظایف است که در قالب مشارکت اجتماعی و سیاسی در جامعه و حکومت تبلور می‌یابد، به گونه‌ای که افراد بدون اجبار و محدودیت، با عمل به مسئولیت اخلاقی و وظایف اجتماعی، منافع خود و اجتماع را دنبال می‌کنند. در این برداشت، شهروندی علاوه بر مشارکت فعال در زندگی سیاسی، دربردارنده انتظاراتی همچون تعهد و وفاداری به کشور، ملت و دولت، دفاع از میهن، اطاعت از قوانین، تسامح و مدارا با دیگران، و نظایر آن نیز هست (Oldfield, 1990). برخلاف اجتماع‌گرایان، تفکر لیبرالیستی فردگراست، افراد اولویت هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و

اخلاقی دارند و به‌عنوان موجود خودمختار و عقلانی تعریف می‌شوند. هویت شهروندی در این رویکرد به این دلیل ارزشمند است که با اعطای حقوق به افراد، فضای لازم را برای دنبال کردن منافع فردی و آزادی‌های شخصی فراهم می‌آورد. شهروندی موقعیتی است که در آن به حقوق فردی تأکید می‌شود که براساس آن جایگاه فرد در برابر دولت و سایر شهروندان تعریف می‌شود. این حقوق به افراد فرصت می‌دهد تا منافع شخصی خود را از طریق ابزارهای قانونی مثل انتخابات، تشکیل هیئت‌های پارلمانی، و ... دنبال کنند (شیانی، ۱۳۸۱).

رویکرد جمهوری خواهانه را در کتاب شهروندی و هویت شوارتزمنتال^۱ می‌توان ملاحظه کرد که با مذاقه در سیاست‌های معاصر به ویژگی‌های زیست سیاسی در دموکراسی‌های مدرن می‌پردازد و تبیین لیبرال دموکراسی و نقدهای وارد به آن را نقطه‌عزیمت بحث خود قرار می‌دهد. او، به مدد مفاهیم رایج در دستگاه مفهومی جمهوری خواهی، مفاهیمی اعم از خیر مشترک، گسترده‌گی منافع، و هویت‌ها را در قالب سیاست‌های مدرن تبیین می‌کند. شوارتزمنتال اصلی‌ترین چالش دستگاه‌های لیبرال — دموکراتیک را تلاش برای ایجاد تصویری مشترک از شهروندی دموکراتیک می‌داند که به نظر وی، برای دستیابی به این مهم، می‌باید تغییر و تحولات اساسی در ساختار نهادهای لیبرال دموکراسی اتفاق افتد، زیرا شهروندان جوامع لیبرال دموکراتیک در مواجهه با دستگاه‌های سیاسی کمتر احساس هویت‌پذیری می‌کنند. او در دفاع از رویکرد جمهوری خواهانه، آن را فراخوانی برای تقویت هویت مدنی و شهروندی مشترک می‌داند و خاطرنشان می‌سازد که اگرچه هویت ملی (ملی‌گرایی) در ایجاد احساسات مشترک سیاسی یکی از عوامل اساسی است، اما این ملی‌گرایی مدنی است که در ترغیب احساسات مربوط به شهروندی و هویت سیاسی مؤثر است. در این راستا، وی، با دعوت به تقویت سیاست‌های دموکراتیک در ایجاد نهادهای مدنی، احیای بستر مناسب جهت مشارکت افراد در جمهوری‌های جدید را توصیه می‌کند (Schwarzmantel, 2003). بنابراین اماکن و ایجاد بستری مناسب برای کنشگری همه شهروندان در حل مسائل و مشکلات موجود و علاوه بر آن، امکان مدیریت مسائل مردمی به‌وسیله خود آن‌ها در این خصوص، اهمیت دارد.

حقوق شهروندی مجموعه‌ای از حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی است که فرد به‌عنوان یک تبعه دولت — کشور از آن برخوردار است (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۲). حقوق شهروندی در مفهوم امروزی آن، تنها، به حقوق و منافع شهروندان اختصاص ندارد و در یک دید موسع، می‌توان از تعهداتی سخن گفت که شهروندان بدان ملتزم می‌باشند و درحقیقت، واژه حقوق در این مفهوم به معنای اختصاصی بوده و آن را باید حقوق و تکالیف مردم درقبال یکدیگر و در برابر دولت حاکم دانست (اسماعیلی، ۱۳۹۴، ص ۸). قبل از انقلاب مشروطه ایران، حقوق شهروندی مدون و منقحی در ایران

1. John Schwarzmantel

وجود نداشت. البته فقدان حقوق مدون به معنای فقدان حقوق شهروندی نبوده است. در ایران، از دیرباز، اقلیت‌های مختلف مذهبی و قومی روزگار می‌گذراندند و اقلیت‌های مذهبی در احوال شخصی نیز تابع مقررات و آیین دینی خود بودند. به دنبال انقلاب مشروطه، ایران برای نخستین بار صاحب قانون اساسی مدون شد. قانون اساسی مشروطه، به عنوان میثاقی میان دولت و ملت، قدرت مطلق پادشاه را محدود می‌ساخت. در متمم قانون اساسی مشروطه که در سال 1325 قمری به تأیید نهایی رسید، در فصلی با عنوان «حقوق ملت»، مهم‌ترین حقوق فردی و شهروندی در هجده اصل (اصول هشتم تا بیست و هشتم) تأیید شد. متمم قانون اساسی مشروطه در عین حال که در اصل اول اشعار می‌داشت که «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است و باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد»، از حقوق شهروندی یکسان برای تمام مردم و اتباع ایران در مقابل قانون و همچنین حمایت قانون از تمام شهروندان و، به تعبیر اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطه، «اهالی مملکت ایران» سخن گفته بود. اصول هجده گانه مندرج در متمم قانون اساسی مشروطه اصولی مترقی در دفاع از حقوق شهروندی در یک قرن پیش در ایران محسوب می‌شد. در مورد حقوق شهروندان در متمم قانون اساسی، دو نکته مهم قابل مذاکره و امعان نظر است؛ نکته اول تأکید بر برخورداری تمام شهروندان ایرانی از حقوق و امتیازات فردی و شهروندی است. بر اساس اصول مزبور، اقلیت‌های قومی، نژادی، مذهبی، و اهل کتاب مانند بیشتر مسلمانان و شیعیان از امتیازات عمومی حقوق شهروندی برخوردارند. مخاطبان واجد حقوق فردی و شهروندی در متمم قانون اساسی مشروطه تمام مردم و اهالی مملکت ایران شمرده شده است. این نگرش ضمن تطابق با قوانین اساسی جدید کشورهای رها شده از قید استبداد و خودکامگی پادشاهان، ریشه در آموزه‌های دینی و اسلامی داشت. اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته در حقوق اسلامی نیز مانند شهروندان مسلمان نه تنها در پناه جامعه و دولت اسلامی می‌باید در آسایش و امنیت به سر برند و جان و مال و نوامیس آنان از هرگونه تعرض مصون باشد، بلکه می‌توانند به هر شغلی که مایل اند و مخالف مصالح عمومی و هنجارشکنی اسلامی نباشد مبادرت ورزند و در احوال شخصی و حل و فصل دعاوی حقوق فیمابین خود تابع مقررات دین و آیین خود باشند. کلی‌ترین و مهم‌ترین اصل در متمم قانون اساسی مشروطه که با هدایت و نظارت عالمان دینی تنظیم شده بود اصل هشتم متمم بود. در اصل مزبور ذکر شده بود: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود.» همچنین برای ابلاغ صریح برخورداری همه شهروندان از حقوق فردی شهروندی گاه از واژه ایرانیان استفاده شده بود. برای مثال، در اصل چهاردهم متمم قانون اساسی مشروطیت آمده بود: «هیچ‌یک از ایرانیان را نمی‌توان نفی بلد یا منع در اقامت در محلی یا مجبور به اقامت در محلی معین نمود، مگر در مواردی که قانون تصریح می‌کند.» دومین نکته دارای اهمیت در حقوق شهروندی در متمم قانون اساسی مشروطیت جامعیت نسبی آن است. در اصول

هجده‌گانه مربوط به حقوق ملت، مهم‌ترین و کلی‌ترین حقوق شهروندی با رعایت فراگیر بودن و عمومیت مورد ملاحظه واقع شده است و از برخی حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی، مانند تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات (ذیل عنوان آزادی حزب)، نیز سخن به میان آمده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی مصوب سال 1358 شمسی، پس از تشریح اصول کلی در فصل اول و بیان زبان و خط و تاریخ و پرچم رسمی کشور، در فصل سوم، به حقوق ملت پرداخته است. مهم‌ترین حقوق شهروندی شامل اصل برخورداری از حق مساوی، امنیت فردی، مصونیت مسکن و آزادی در انتخاب محل سکونت، عدم تعرض به مکاتبات، آزادی رفت‌وآمد، اصل آزادی در انتخاب شغل، ممنوعیت تفتیش عقاید، حقوق قضایی شهروندی، آزادی آموزش و پرورش، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، آزادی اخبار و اطلاعات، حق تابعیت و تغییر آن است.

از دیگر علومی که به صورت تخصصی به هویت پرداخته است روان‌شناسی است. هرچند روان‌شناسی بیشتر بر فرد و درونیات وی می‌پردازد، ولی به لحاظ پیشینه بحث، در تحول مفهوم هویت‌یابی نقش مهم‌تری ایفا کرده است. روان‌شناسی سنت پویای روانی را با نظریه هویت‌یابی فروید به علوم اجتماعی عرضه کرد که در جریان آن، کودک شخصیت‌ها یا اشیای خارجی و معمولاً خود برتر پدر و مادر را با خود یکی می‌گیرد. نقش نظریه فروید بر پیدایی نظریه‌های نخستین جامعه‌شناسی پوشیده نیست. نظریه پویای روانی بر محور درونی یک ساختار روانی، که یک هویت مداوم (هرچند کشمکش‌آمیز) دارد، تأکید می‌کند. اریک اریکسون، مورخ روان‌شناس، هویت را فرایندی می‌دید که در محور فرد جا گرفته و در عین حال، در محور فرهنگ اجتماعی او نیز قرار دارد. بدین ترتیب، اریکسون میان اجتماع و فرد نوعی رابطه برقرار می‌کرد. اریکسون واژه بحران هویت را در جریان جنگ جهانی دوم در اشاره به بیمارانی که احساس یکسان بودن و تداوم تاریخی را از دست داده‌اند مطرح کرد و در نتیجه، آن را به تمامی مرحله زندگی (به‌عنوان بخشی از مدل مرحله زندگی خود درباره هشت مرحله زندگی انسان) تعمیم داد. بدین گونه هویت را می‌توان تعبیر از خود نیز عنوان کرد. در روان‌شناسی شناختی، واژه «هویت» به توان خودفراکنی و خودآگاهی اشاره می‌کند. اندیشه روان‌شناختی هویت در انسان‌ها به خودانگاره مربوط است، یعنی دیدگاه شخص یا مدل ذهنی او از خودش. اریکسون از نخستین روان‌شناسانی بود که علاقه زیادی به مسئله هویت پیدا کرد. کار او، یعنی همان سنت پویای روانی، در پی کنکاش در فرایند شکل‌گیری هویت در طول زندگی فرد بود. هویت شخص در یک رشته مراحل در پاسخ به چالش‌های بسیار پیچیده شکل می‌گیرد. کار اریکسون بر تمایز میان حس روان‌شناختی تداوم یعنی هویت خودی (که گاه به‌طور خاص «خود» خوانده می‌شود)، ویژگی‌های خاص شخصی که فرد را از دیگری جدا می‌کند و به هویت‌های شخصی معروف است، و درنهایت، نقش‌های اجتماعی که یک بازیگر ممکن است داشته باشد، یعنی هویت‌های

اجتماعی او، تکیه می‌کند. رابطه میان خود و روان‌شناسی نیز در بحث هویت در بُعد روان‌شناسی آن مطرح است. گرچه «خود» متمایز از «هویت» است، اما ادبیات مربوط به «خودروان‌شناسی» ما را در فهم این امر که هویت چگونه نگهداری می‌شود یاری می‌دهد. در این جا، هویت در دو عرصه مطرح می‌شود: ۱. فرایندهایی که خود از طریق آن شکل می‌گیرد (من فاعلی)¹؛ 2. محتوای واقعی نمودارهایی که برداشت از خود را شکل می‌دهند (من مفعولی)². نظریه پردازان به ویژه به عرصه دوم علاقه زیادی نشان داده و دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون شیوه‌های پیچیده و ساده سازماندهی شناخت از خود به دست داده‌اند (احمدی، 1390، ص 41 و 42).

در روان‌شناسی، هویت و احساس هویت یکی از مشخصات شخصیت فرد و احساسات برآمده از آن تلقی می‌شود. احساس هویت عبارت از احساسی است که انسان نسبت به استمرار حیات روانی خود دارد و یگانگی و وحدتی که در مقابل او ضاع و احوال متغیر خارج همواره در حالات روانی خود حس می‌کند. بنابراین از منظر روان‌شناسی، هویت انسان از نوعی ثبات برخوردار است. بیشتر روان‌شناسان و نظریه پردازان شخصیت هویت را، در درجه نخست، امری فردی و شخصی می‌دانند و معتقدند که دو معنا و جنبه اصلی هویت به ویژگی‌های شخصیتی و احساس فرد معطوف‌اند. البته بیشتر این نظریه پردازان هویت اجتماعی را انکار نمی‌کنند، بلکه این دو نوع هویت را متمایز و مستقل از یکدیگر قلمداد می‌کنند. به هر حال، از این دیدگاه، هویت عبارت از احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی، و احساس استقلال شخصی است (Jacobson, 1998, p. 9). از آن جاکه هویت‌های مورد بحث در این تحقیق واجد سطوح فراتر از فردند و هویت جمعی را دربر می‌گیرند، می‌توان گفت که در این تحقیق، بیشتر نگرش جامعه‌شناختی مورد استفاده قرار گرفته است.

2-6. انواع هویت

2-6-1. هویت قومی

قومیت³ از منابع اصلی معنا و بازشناسی در طول تاریخ بشر بوده است، از ایالات متحده گرفته تا آفریقا زیر خط صحرای، قومیت زیربنای تفکیک اجتماعی و بازشناسی اجتماعی و نیز تبلیغ‌های اجتماعی است. قومیت همچنین پایه و اساس قیام برای عدالت اجتماعی بوده است و هست و نیز پایه و اساس منطق غیرعقلانی تصفیة قومی و به میزان زیاد، شالوده‌ای فرهنگی است که موجد فعالیت‌های بازرگانی شبکه‌بندی و انحصارگرایانه در دنیای نوین تجارت است (کاستلز، 1385، ص 73). قومیت واژه‌ای است

1. I
2. Me
3. Ethnicity

که به طور فزاینده از دهه ۱۹۶۰ میلادی تاکنون برای تفاوت‌های انسانی در حیطه فرهنگ، سنت، زبان، الگوهای اجتماعی، و تبار به کار برده می‌شود. کاربرد این واژه با بی‌اعتباری نظریه نژادی، که انسان را درون نوع‌های زیستی با تعیین ژنتیکی ثابت مفروض می‌داشت، بیشتر شد.

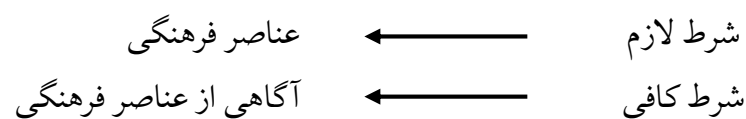
تنها تعریف کلی از قومیت آن است که «قومیت شامل آگاهی کلی از ریشه‌ها و سنت‌های مشترک است». کلمه یونانی Ethnos در ترجمه انگلیسی معانی مختلفی از «قبیله» تا «ملت» را شامل می‌شود و می‌توان آن را به صورت طیفی بین این دو در نظر گرفت. قومیت کیفیت تعلق به گروه قومی است، اما این موضوع که یک گروه قومی در مقابل انواع دیگر گروه‌ها چیست چندان ساده نیست. گروه‌های قومی «نژاد» نیستند، چون می‌توان قومیت را بسیار دقیق‌تر از نژاد تعریف کرد و قومیت از لحاظ منطقی مستقل است، چنان‌که صرب‌ها و کروات‌ها اسلاو هم هستند و یک یهودی ممکن است سیاه یا سفید باشد. در واقع، قومیت همچنین عضویت در یک گروه قومی ضرورتاً فرد را به سرزمین خاصی پیوند نمی‌زند. با وجود این، «منازعه قومی» را می‌توان مشابه منازعه بین ملت‌ها یا نژادها در نظر گرفت.

واژه قوم (Ethnic) از واژه یونانی Ethnos به معنی ملت آمده است. در انگلیسی اولیه، کاربرد واژه Ethnic به تفاوت‌های فرهنگی ملت‌های مشترک بازمی‌گردد. برخی از معاصران قومیت را برای شناسایی گروه‌های ملی در اروپا به کار می‌برند، ولی اعتراض‌های قومی همچون اعتراض «باسک‌ها» خط بین گروه قومی و ملیت را آشکار می‌کند. اشکرف^۱ و همکارانش قومیت و گروه قومی را چنین تعریف می‌کنند: «تجمعی در درون یک جامعه بزرگ با داشتن تبار مشترک واقعی یا مفروض (داشتن یک حافظه مشترک تاریخی با سرچشمه‌ها یا تجارب تاریخی مانند استعمال، مهاجرت، تهاجم، یا بردگی) یک آگاهی مشترک از هویت قومی مجزا و یک کانون و منبع فرهنگی در یک یا چند عنصر نمادین که به عنوان خلاصه‌ای از مردمی بودن آن‌ها تعریف شده است. این مشخصات فرهنگی همواره نسبت به زمان و مکان معین که گروه قومی تجربه می‌کنند در یک ترکیب پویا خواهند بود.» (Tiffin & Griffiths & Ashcreft, 1998, p. 84)

مشخصه اصلی این تعریف کارکرد عناصر نمادین است که ممکن است به یک معنی، تعلق قومی را ایجاد کند. مثال‌هایی از برخی عناصر نمادین بدین قرارند: الگوهای خانواده، نزدیکی فیزیکی، پیوستگی مذهبی، اشکال زبانی یا گویشی، پیوستگی قبیله‌ای، ملیت، مشخصات فیزیکی، ارزش‌های فرهنگی، و فعالیت‌های فرهنگی مثل هنر و ادبیات موسیقی. در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ترکیب‌های مختلفی از این عناصر در تهیه یک معنی از قومیت می‌تواند نقش داشته باشد (Ibid). نقش‌آفرینی داستان‌ها، حماسه‌ها و مثل‌های قومی نیز در این زمینه اهمیت دارد. شرح حال قهرمانان قومی، داستان‌های نبردها و پیروزی‌ها، و... همه، به مثابه عناصر نمادین قومی در این خصوص تأثیرگذارند.

از منظر دیگر، اریکسون عقیده دارد که تفاوت فرهنگی بین دو گروه مشخصه قطعی هویت نیست. دو گروه می‌توانند از لحاظ فرهنگی یکسان باشند، ولی دو گروه متفاوتی را تشکیل داده باشند و برعکس. مثلاً دو گروه درون‌همسر¹ متفاوت در یک محل ممکن است به‌طور وسیعی از زبان و مذهب و اعتقادات و حتی فناوری متفاوت برخوردار باشند، اما این ضرورتاً بدین معنی نیست که یک ارتباط قومی بین آن‌ها موجود باشد (Eriksen, 1993, p. 11). برای به‌وجود آمدن گروه قومی، گروه باید حداقلی از برخورد با دیگر اقوام را داشته باشد و اعضای گروه باید ایده‌های گروه‌های دیگر را به‌عنوان تفاوت‌های فرهنگی از سنت خودشان نگاه کنند. اگر این شرایط نباشد، قومیت وجود نخواهد داشت.

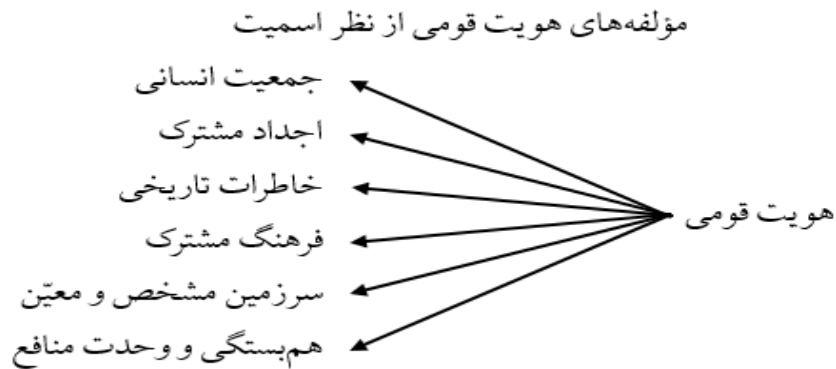
اندیشه اریکسون هویت قومی را دارای مشخصه‌هایی به‌شکل زیر بیان کرده است:



برای قومیت، نمودی از ارتباط و نه یک صفت خاص اساسی است. بنابراین قومیت یک ارتباط اجتماعی ویژه بین عاملانی است که خودشان را به‌لحاظ فرهنگی با اعضای گروه‌های دیگر که با آن‌ها حداقلی از کنش متقابل منظم را دارند، متفاوت می‌بینند. همچنین قومیت می‌تواند به‌عنوان هویت اجتماعی (ناشی از یک تمایز و تفاوت با دیگران) به‌وسیله خویشاوندانی افسانه‌ای یا استعاری تعریف شده باشد. گروه‌های قومی تمایل دارند که اسطوره‌هایی از سرچشمه مشترک داشته باشند (Ibid, p. 12).

هویت قومی از ترکیب متنوع مؤلفه‌های قومیت به‌وجود می‌آید و حتی در بسیاری از موارد تنها یک مؤلفه متفاوت باعث ایجاد نوعی هویت قومی می‌شود. بنابراین در بین اقوام مختلف، مؤلفه‌های قومیت متفاوت است و در هر گروه قومی، هریک از مؤلفه‌ها دارای درجات اهمیت متفاوتی اند. اندیشمندان دیگری هم مشخصه‌هایی را برای هویت قومی برشمرده‌اند، چنان‌که اسمیت² (اسمیت، 1377، ص 186) در این باره معتقد است:

1. Groups within the spouse
2. Anthony Smith



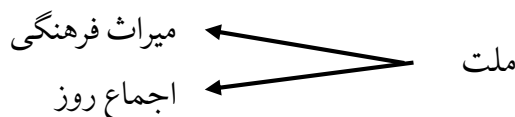
2-6-2. هویت ملی

ملی و ملیت واژه جدیدی است و بعد از پیدایش دولت‌های اروپایی پس از انقلاب صنعتی¹ و گسترش احساسات ناسیونالیستی وارد واژگان علوم اجتماعی شده است. هویت ملی نیز به همین دلیل شاید پدیده تازه‌ای باشد و به رابطه میان شخص و یک واحد کلان سرزمینی یعنی بزرگ‌تر از محل تولد، محل زندگی قوم و قبیله و حتی استان و ایالت اشاره کند. با گسترش ناسیونالیسم و آغاز کشمکش‌های سیاسی - اقتصادی بعد از انقلاب صنعتی بر سر رقابت‌های امپریالیستی - استعماری، احساسات تعلق به سرزمین و دولت خاص نیز افزایش یافت. نظام وستفالی² نیز با تثبیت نظام دولت به ملت کمک زیادی به استحکام هویت ملی کرد. با این همه نمی‌توان گفت که هویت ملی، یعنی احساس تعلق به سرزمین بزرگ‌تر با دولت خاص، یک پدیده خاص دوران مدرن باشد.

تجربه اروپا تجربه خاص خود اروپاست و همیشه قابل تعمیم به همه‌جای جهان نیست. هویت ملی و احساس تعلق به آن از دو چیز ناشی می‌شود: ۱. وجود یک واحد سرزمینی شناخته‌شده؛ ۲. دولت یا نظامی سیاسی که رهبری این واحد را به عهده دارد. مادام که این دو عنصر در جامعه‌ای وجود داشته باشند و به نوعی میان خود و دیگری مرزبندی کند، هویت ملی نیز شکل می‌گیرد. از آن‌جا که اصولاً چنین پدیده‌ای در گذشته، در غرب، کمتر به چشم می‌خورد و سازمان‌های سیاسی کلانتری چون امپراتوری و یا حکومت‌های دینی کنترل این مناطق را به عهده داشتند، هویت‌ها جنبه دینی داشت و غیریت‌سازی نیز بر همین اساس صورت می‌گرفت، یعنی مسیحی در برابر غیرمسلمان یا کاتولیک در برابر غیرپروتستان. بدین‌گونه، وجود هویت ملی به شیوه امروزی آن در گذشته اروپا، که امروز بسیاری تجربه او را ناخواسته بر کل جهان تعمیم می‌دهند، به چشم نمی‌خورد. این نکته به‌ویژه در رابطه با مسئله «تداوم» و «انقطاع» اهمیت پیدا می‌کند،

1. Industrial revolution
2. Westphalian sovereignty

چراکه با فروپاشی امپراتوری‌ها یا حکومت‌های سراسری دینی و پیدایش واحدهای سیاسی کوچک‌تر از درون آن‌ها، احساس وفاداری به آن‌ها به تدریج از میان می‌رود و جای خود را به وفاداری به واحد سیاسی جدید، یعنی دولت به ملت، می‌دهد (احمدی، 1390، ص 65). ارنست رنان¹ فرانسوی نیز برای ملت دو مشخصه داشتن میراث فرهنگی مشترک و اجماع روز بر روی آن را لازم می‌داند:



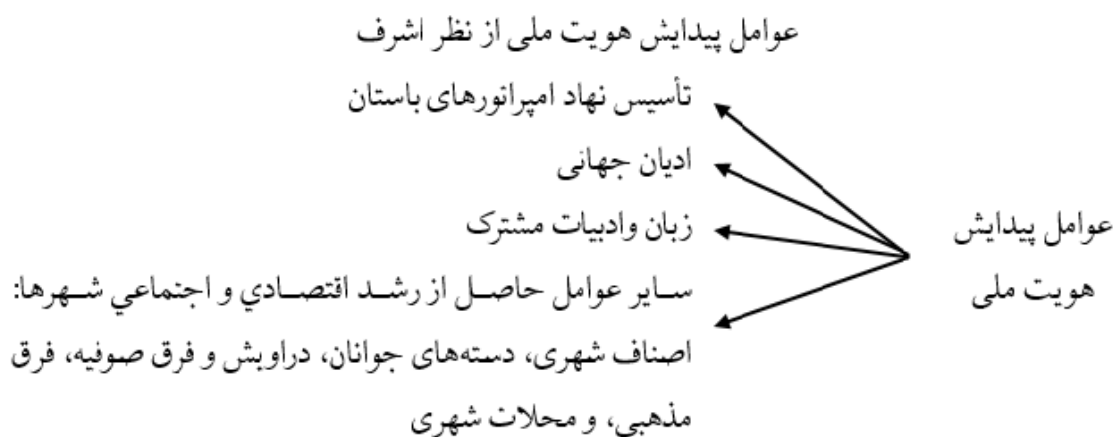
اما چنانچه «انقطاع» روی ندهد و تنها مسئله کوچک و بزرگ شدن واحدهای سیاسی، چه به شکل امپراتوری یا به شکل کوچک‌تر، در کار باشد، احساس تعلق و وفاداری به آن نیز باقی می‌ماند. بدین‌گونه، در تاریخ بشری، دو نوع هویت ملی می‌توان تشخیص داد: یکی هویت‌های ملی مدرن، یعنی احساس تعلق به دولت‌های مدرن که از قرون پانزدهم میلادی به بعد در عرصه اروپا و بعدها در سایر نقاط جهان پیدا شدند، و دیگری هویت ملی پیشامدرن، یعنی احساس تعلق و وفاداری به واحدهای سیاسی و سرزمین کهنی که از دوران‌های گذشته وجود داشته و تداوم پیدا کرده است و امروزه نیز به همان نام وجود دارد. بسیاری از کشورهای جهان را که محصول دوران مدرن اند می‌توان از نوع نخست دانست، اما برخی کشورهای دیگر که ریشه بسیار کهن دارند و نام آن‌ها به‌عنوان واحد سرزمینی از دوره‌های باستانی تا به امروز همچنان حفظ شده است، نظیر یونان، ایران، چین، هند، ایتالیا (رم)، و مصر از نوع دوم‌اند.

آنچه هویت ملی را می‌سازد چند عنصر اصلی است که نظریه‌پردازان و پژوهشگران مسائل ملی – قومی به آن اشاره کرده‌اند. اما بی‌گمان تعیین‌کننده‌ترین عامل هویت ملی که آن را از هویت قدیم جدا می‌کند وجود نظام سیاسی و دولت است، چه دولت به شکل‌های کهن آن و چه دولت مدرن. آنتونی اسمیت درباره هویت ملی می‌گوید: منظور از «هویت ملی» وجود احساس اجتماع سیاسی است. اجتماع سیاسی به‌نوبه خود دست‌کم به وجود برخی نهادهای مشترک و مجموعه واحدی از حقوق و وظایف برای اجتماع اشاره می‌کند. اجتماع سیاسی همچنین به یک فضای اجتماعی قطعی و یک سرزمین برخوردار از مرزهای شناخته‌شده اشاره می‌کند که اعضا بدان وسیله خود را تعریف می‌نمایند و به آن احساس تعلق می‌کنند.

عناصر تشکیل‌دهنده ملت را می‌توان به دو گروه اصلی طبقه‌بندی کرد: گروه نخست شامل عناصر غیرذهنی، و گروه دوم شامل عناصر ذهنی است. عناصر سرزمینی جزو گروه نخست و عناصر اسطوره‌ای، خاطره‌ها، باورها، و فرهنگ‌ها جزو گروه دوم محسوب می‌شود. به‌علاوه، برای ملت، دو ویژگی و جنبه اساسی می‌توان برشمرد: یکی جنبه قومی — فرهنگی و این که ملت بر مبنای ادعای ریشه مشترک داشتن

1. Ernest Renan

نیاکانی، اعضای آن تداوم پیدا می‌کند، و دوم جنبهٔ مدنی که بر این اساس استوار است که اعضای ملت الزامات و تعهدات مشترک دارند (علمداری، 1383، ص 27-30). در این زمینه، احمد اشرف عواملی را برای شکل‌گیری هویت ملی برمی‌شمارد (اشرف، 1378، ص 139 و 140):



هندلر¹ نیز هویت ملی را در رابطه با سه جنبه از تجربهٔ بشری تعریف می‌کند: نخست در رابطه با افراد بشر به‌عنوان شخص، دوم با جمع‌ها یا گروه‌های بشری که گمان می‌رود از یکدیگر متمایزند، سوم با رابطه میان این دو و شیوه‌هایی که در آن، انسان‌ها عناصر هویت‌های جمعی را با هویت‌های منحصر به فرد مشخص خود یکسان تلقی می‌کنند. به هر روی، با وجود شباهت‌ها و تفاوت‌های تعریف هویت ملی از دیدگاه نظریه‌پردازان آن، عناصر بنیادین هویت ملی را می‌توان به شرح زیر دانست:

۱. یک سرزمین تاریخی یعنی وطن؛ ۲. اسطوره‌های تاریخی و خاطرات تاریخی مشترک؛ ۳. فرهنگ عمومی توده‌های مشترک؛ ۴. نهادهای سیاسی اداره‌کنندهٔ سرزمین مورد نظر یعنی دولت؛ ۵. حقوق و وظایف مشترک برای تمامی اعضا؛ ۶. اقتصاد مشترک و تحرک سرزمینی برای اعضا.

نظریه‌پردازان مسائل هویت و ملیت کمابیش دربارهٔ عناصر سازندهٔ هویت به همین ترتیب بحث کرده‌اند. دیوید میلر از پژوهشگران تازه‌تر مباحث ناسیونالیسم بر آن است که هویت ملی دارای عناصر بیگانه‌ای است که روی هم رفته باعث استحکام و تداوم آن می‌شوند. این عناصر پنج‌گانه عبارت‌اند از:

۱. باور به ویژگی‌های مشترک و تعهد متقابل؛ ۲. قدرت و تداوم تاریخی؛ ۳. منش فعال؛ ۴. وابستگی به یک قلمرو خاص؛ ۵. فرهنگ عمومی مشترک (همان، ص 66)

در **Error! Reference source not found.** به دیدگاه چند نویسندهٔ ایرانی دربارهٔ هویت ملی اشاره شده است.

جدول شماره 2-2: دیدگاه چند نویسنده ایرانی درباره هویت ملی (رشیدی، ۱۳۹۴)

| نویسنده | سطوح و مؤلفه‌های هویت ملی | عامل مورد تأکید |
|----------|---|------------------------------------|
| شیخاوندی | <ul style="list-style-type: none"> - هم‌کشوری - هم‌زمانی (ساعت و مبدأ تاریخی) - پرچم و سرود ملی - هم‌زبانی - هم‌کیشی و هم‌آیینی - هم‌دولتی و هم‌قانونی - پول واحد (وحدت‌گرایی اقتصادی) - شناسنامه واحد شهروندان - وحدت مقیاس‌های اندازه‌گیری | عوامل ایجادکننده همگرایی |
| رواسانی | <ul style="list-style-type: none"> - عناصر دینی - عناصر تاریخی - عناصر طبقاتی | بُعد اقتصادی و فرهنگی |
| افروغ | <ul style="list-style-type: none"> - سطح جهان‌بینی و ایدئولوژی - ارزش‌ها - سطح هنجارها - سطح نمادها | سطح جهان‌بینی و ایدئولوژی و نمادین |
| نادرپور | <ul style="list-style-type: none"> - پیوندهای خاکی - پیوندهای خونی - پیوندهای فرهنگی | زبان |

برخی اندیشمندان ایرانی با گرایش‌ات پان‌ایرانیستی تنوعات قومیتی را نادیده می‌گیرند و مباحث هویت ملی - ایرانی را به هویت قومی - فارسی تقلیل می‌دهند که قطعاً نمی‌تواند بیانگر مناسبی برای این همه غنای فرهنگی و هویتی باشد.

3-6-2. هویت جهانی

پس از طرح «دهکده جهانی»¹ در آغاز دهه 1970 میلادی توسط مارشال مک لوهان²، جهانی شدن در مفهوم امروزی آن، برای نخستین بار در حیطه اقتصاد، در کنفرانس برتن وودز³، به منظور ایجاد ثبات در

1. Global village
 2. Marshall McLuhan
 3. Bertonwoods

اقتصاد جهانی بعد از جنگ مطرح شد و در آستانه پایان جنگ دوم، « صندوق بین‌المللی پول»¹ و «بانک جهانی»² تأسیس شدند. این دو ارگان مالی که منشأ آمریکایی داشتند و سازوکارشان در اقتصاد آزاد سرمایه‌داری بود نخستین طراحان جهانی شدن به مفهوم اخیر بودند. صندوق بین‌المللی پول جهانی شدن را این‌گونه تعریف کرده است: وابستگی روزافزون کشورها در سرتاسر جهان به علت افزایش حجم و تنوع مبادلات کالا و خدمات بین کشورها، گردش جهانی سرمایه و هم‌زمان با آن‌ها، اشاعه سریع و گسترده‌تر فناوری (www.irf.org).

براساس نظریه گیدنز، تجدّد تغییرات ریشه‌ای در کیفیت زندگی روزمره به وجود می‌آورد و بر وجوه مختلف تجربیات ما اثر می‌گذارد، به گونه‌ای که تغییرات حاصل از نهادهای امروزی به طور مستقیم با زندگی فردی و خود ما درهم می‌آمیزند. تجدّد موجب تکه‌برداری (خروج از قیود محلی و ترکیب مکرر عناصر جدید) و ساماندهی بازتابی خصوصی‌ترین گوشه‌های خود می‌گردد. با توسعه ارتباطات جهانی — جمعی تداخل هویت شخصی و نظام اجتماعی تا حدّ موازین و معیارهای جهانی و عام بیش از پیش محسوس شده است (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

گیدنز بر آن است که پویایی و تحرک فوق‌العاده زندگی اجتماعی امروزی دارای سه عنصر اصلی است:

۱. جدایی زمان و فضا [یعنی] سازماندهی فعالیت‌هایی که از نظر جسمانی در حضور یکدیگر نیستند؛
۲. تکه‌برداری و بیرون کشیدن روابط اجتماعی از بافت محلی و جا انداختن مجدد آن‌ها در تکه‌های نامعین از زمان و فضا که به وسیله نشانه‌های نمادین و نظام‌های کارشناسی مشخص می‌شود؛

۳. بازتابندگی نهادین به معنی کاربرد منظم اطلاعات و دانش‌های مربوط به زندگی اجتماعی و تغییر مستمر شرایط شک بنیادین و شکل‌گیری زندگی دل‌بخوایی (همان، ص ۴۱). نشانه‌های تجدّد در سبک زندگی و تکثیر دنیاها و محیط‌ها و محل‌های رفتار و تنوع عادات و جهت‌گیری‌ها قابل مشاهده است (همان، ص ۱۲۲) و موجب کاوش‌های شخصی مکرر، فرصت‌ها و شانس‌های مختلف، و توسعه شبکه روابط اجتماعی می‌شوند (همان، ص ۱۲۶). در اثر تجدّد و جهانی شدن، عنصر محل فقط منوط و منحصر به زیستن در یک محیط طبیعی یا قرار گرفتن در رویدادهای به وجود آمده در خود محل نیست، بلکه محل و فعالیت‌های محلی یا موضعی فرد و درکل وابستگی‌های محلی فرد فراتر از محیط زندگی او تعریف می‌شود و فرد درباره محل زندگی هم می‌تواند انتخاب کند و فراتر از آن محل، مرجع تعلق خود را بسیار توسعه دهد (همان، ص ۲۱۰). همچنین گیدنز تأکید دارد که توسعه و عصر جدید و عقلانیت حاصل از آن موجب رهایی آدمی و آزادسازی او از امرونهی‌های جزم‌آلود سنت‌های کهن و قیدوبندهای اعصار، گسیختن

1. International monetary fund
2. World bank

غل وزنجیرهای برجامانده از گذشته و درهم شکستن سلطه نامشروع بعضی از افراد و گروه‌ها بر دیگران می‌شوند و محصول آن سیاست زندگی یا سیاست انتخاب، که همان انتخاب شیوه زندگی توسط فرد است، می‌گردد (همان، ص ۲۹۹).

جدول شماره ۲-۳: انواع هویت از نظر گیدنز

| نوع هویت | سطح تعلق | زمان | مکان | عوامل تأثیرگذاری | روابط مکان و فضا |
|------------|----------|-------------|-------------------|---|--------------------|
| هویت محلی | محلی | قبل از تجدد | خاص گرای مکانی | رسوم، آداب و سنن محلی، پوشش خاص قومی، اجبار در هنجارهای قومی | انطباق فضا با مکان |
| هویت جهانی | جهانی | بعد از تجدد | فرامحلی | اندیشه‌های حاصل از مدرنیته | جدایی مکان و فضا |

جهانی شدن منابع و روش‌هایی را برای پیشبرد و تسریع فرایند رهایی بشر جست‌وجو می‌کند و با تحلیل رفتن نهادهای سنتی امنیت و هویت‌بخش، به‌ویژه دولت، نیاز به چنین ابزارها و تدابیری را توصیه می‌نماید. جهانی شدن همچنین امکاناتی را جهت احیای هویت‌های سرکوب‌شده، آزادی مذهبی بر گزینش مختارانه، مخدوش ساختن روابط و ساختارهای سلطه‌آمیز اقتصادی — سیاسی، رهایی از قیود محلی و سنتی و مهاجرت، و ... فراهم می‌آورد (گل محمدی، ۱۳۸۱، ص ۹۱).

جهانی شدن دو بخش به‌هم پیوسته و مرتبط دارد: نخست فرایند جهانی شدن که درکل می‌توان آن را بدین ترتیب تعریف کرد: بسط و گسترش فعالیت‌های اقتصادی، فرهنگی، و سیاسی مشابه در سراسر جهان. درحال حاضر، اکثر جهان تحت تأثیر فرایندهای عمیق و گسترده جهانی شدن قرار گرفته است. دوم بحث جهان‌گرایی است (رنای شورت، ۱۳۸۴، ص ۳).

می‌توان گفت فشردگی جهان، وابسته‌تر شدن بخش‌های مختلف دنیا، افزایش وابستگی و درهم‌تنیدگی جهانی، فرایند غربی کردن و همگون‌سازی جهان، ادغام همه جنبه‌های اقتصادی در گستره جهانی، پهناورتر شدن گستره، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری کنش‌های اجتماعی، کاهش هزینه‌های تحمیل شده توسط فضا و زمان که از مهم‌ترین ابعاد جهانی شدن به‌شمار می‌آیند، همگی، موجب پیوند و ادغام فرد و جامعه در گستره جهانی می‌شوند. البته این گسترش و تعمیق آن به‌هیچ‌روی همگون و برابر نیست و در همه نقاط جهان، به یکسان توزیع نشده است. درواقع، باید از واژه کم‌وبیش در فرایند جهانی شدن هویت گفت‌وگو کرد (گل محمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۴-۴۴).

می‌توان از سه دیدگاه درباره جهانی شدن یاد کرد:

جدول شماره 2-4: سه دیدگاه رایج در مورد جهانی شدن

| نوع دیدگاه | نظریه پرداز | دیدگاه جهانی شدن |
|---------------|----------------------------|---|
| ایجابی (مثبت) | هانتینگتون، فوکویاما | گسترش اطلاعات و امکانات ارتباطی، اقتصاد باز |
| | گیدنز، اولریش بک، جوزف نای | تداوم مدرنیته، گسترش حقوق بشر و آزادی |
| سلبی (منفی) | سرژ لاتوش، هارولد شومان | تبانی قدرت‌های بزرگ |
| گریزناپذیر | پل باران، والرشتاین | ایجاب به‌علت جبر جهانی |

بر این اساس، اندیشمندان عرصه جهانی شدن در تقابل یا توافق با پروسه جهانی شدن به نظریه پردازی و بحث و نظر پرداخته‌اند و چارچوب‌های فکری - نظری را بر این مبنا شکل داده‌اند که بسیار نزدیک به دیدگاه کاپیتالستی - لیبرالیستی و مخالفان آن است، ولی می‌توان گفت اندیشه انتقادی، که بعد از دهه هشتاد میلادی سازمان یافت، واجد عناصری متمایز از هر دو دیدگاه گردیده است.

- روابط بین هویتی

بحث نوع ارتباط انواع هویت‌ها بسته به دوران‌های مختلف و همچنین دیدگاهی که بر اساس آن عمل می‌شود متفاوت می‌گردد، ولی آنچه واضح است و امروزه نیز تداوم یافته است تضاد بین هویت ملی و هویت قومی و از طرف دیگر، بین هویت جهانی و هویت‌های خردتر (قومی و ملی) است. به‌هر حال، ملی‌گرایی و ایدئولوژی ملی‌گرا [که بر هویت ملی استوار است] ناچار است در برابر خطر تشتت و پراکندگی که خاص‌گرایی‌های قومی از وحدت و هماهنگی ملی دفاع می‌کند، گرایش به هویت جهانی نیز با اتکا بر مفهوم انسانیت و ارزش‌های قومی¹ ضمن قرار گرفتن در تقابل هویت ملی، مطالبه‌های ملی را نیز پشت‌سرمی‌گذارد؛ یعنی می‌توان گفت از یک طرف، بین هویت ملی با هویت قومی و هویت جهانی تقابل وجود دارد و از طرف دیگر، هویت جهانی به معنای تعلقاتی فراتر از تعلقات ملی و قوی‌تر است. بر این اساس و طبق دیدگاه هانتینگتون، درگیری‌های چندملیتی - تمدنی و قومی - قبیله‌ای کاملاً بدیهی و اجتناب‌ناپذیر است و تلاقی تعارض‌آمیز هویت‌های مختلف (از خرد تا کلان) برخورد تمدن‌ها را به دنبال خواهد داشت و این همه‌گیر شدن (هویت جهانی یافتن) فرهنگ غربی به‌علت عدم وجود جایگزین مناسب، به نظر فوکویاما²، مشابه پایان تاریخ است و لیبرال دموکراسی به مشروعیت جهانی رسیده است (رشیدی، ۱۳۹۴).

البته این موضوع تعبیّرات متفاوتی از طرف نظریه پردازان مختلف یافته است. به‌هر حال، بعد از یک دوره تضعیف، اخیراً ملی‌گرایی به اشکالی دیگر سر بر آورده است و شاید بتوان گفت خیزش دوباره ملی‌گرایان

1. تعلقاتی که هویتی قومی ایجاد می‌کند.

به‌گونه‌ای دیگر سر برآورده است. این واقعیت را می‌توان هم در مبارزه با دولت‌های ملی مستقر و هم در بازسازی فراگیر هویت بر پایه ملیت مشاهده کرد که همواره در برابر یک اجنبی از آن دفاع می‌شود.

فرایند جهانی شدن با دگرگون ساختن شرایط و چارچوب سنتی هویت‌سازی و تضعیف منابع سنتی هویت، فرایند هویت‌سازی را در جهان کنونی، مسئله‌ساز¹ کرده است. این وضع بستر بسیاری از هویت‌های خرد (قومی و ملی) در برابر هویت جهانی است.

برای آن دسته از کنشگران اجتماعی که از فردی شدن هویت ناشی از زندگی در شبکه‌های جهانی مدرن و ثروت طرد شده‌اند یا در برابر آن مقاومت می‌کنند اصلی‌ترین جایگزین برای ساختن معنا (هویت‌سازی)، در جامعه ما، جماعت‌های فرهنگی استواری بر بنیادها دینی، ملی، یا منطقه‌ای هستند. قومیت احتمالاً به‌دست دین، ملیت، و محلیت مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرد (کاستلز، 1389، ص 87).

با وجود تضادها و کشمکش‌های مذکور که اغلب بین سه نوع هویت مورد نظر معمولاً دیده می‌شود، ولی واقعیت از قرار گرفتن هویت‌های مختلف در کنار هم و سازگاری آن‌ها با هم به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی حکایت دارد؛ یعنی یک فرد ضمن این‌که به قومیتی خاص تعلق دارد، به کشوری با ملیت مجزا متعلق است و در عین حال، بر پایه ارزش‌های انسانی و فارغ از این ارزش‌های قومی و ملی، خود را به‌عنوان یک انسان در کنار بشریت فرض می‌کند. اگرچه باید اذعان کرد که چنین تفاهمی در عمل مشکل است، هویت‌های قومی دارای باور به تبار مشترک، زبان مشترک، و سایر ویژگی‌های فرهنگی چون مذهب، آداب و رسوم، و ... هستند که عملاً آن‌ها را از دیگر قومیت‌ها مجزا می‌کنند و اغلب برای اثبات و احقاق آن‌ها در فعالیت‌اند و این امر تضادها و مطالبات آن‌ها از هویت ملی را آشکار می‌سازد و این یعنی تعارض بین هویت قومی و هویت ملی.

آنتونی اسمیت تمایز بین هویت قومی و هویت ملی را این‌گونه بیان کرده است:

جدول شماره 2-5: وجوه تمایز هویت قومی و هویت ملی از نظر اسمیت

| قوم | ملت |
|--------------------------|------------------------------------|
| - نام مناسب | - نام مناسب |
| - اساطیر مشترک از نیاکان | - اساطیر مشترک |
| - خاطرات مشترک | - تاریخ مشترک |
| - تفاوت فرهنگ | - فرهنگ عمومی مشترک |
| - ارتباط با وطن | - تصرف وطن |
| - نوعی همبستگی (نخبگان) | - حقوق و تعهدات مشترک، اقتصاد واحد |

ویژگی‌های جدول شماره 2-5 نشان می‌دهد که اجتماعات قومی و ملت‌ها به مقوله‌ی مشابهی تعلق دارند (نام، اسطوره، و خاطرات مشترک). در عین حال، قسمت پایین جدول نشان می‌دهد که ملت‌ها به‌واسطه‌ی ویژگی‌هایی مانند حقوق و وظایف مشترک برای اعضا و داشتن یک اقتصاد واحد متمایز می‌شوند. همچنین ملت‌ها در یک سرزمین زندگی می‌کنند، ولی اجتماعات قومی ممکن است فقط به‌صورت نمادین با سرزمین خودشان در ارتباط باشند. بدین سان اقوام به یک فرهنگ عمومی مشترک نیاز ندارند (دارای برخی عناصر فرهنگی مشترک هستند مانند زبان، مذهب، رسوم، و نهادهای مشترک)، در حالی که وجود یک فرهنگ عمومی مشترک ویژگی کلیدی ملت‌هاست (گودرزی، 1385، ص 36).

البته امروزه اشتراکات و اختلافات بین دو هویت ملی و قومی متفاوت شده است و با تحقق جهانی شدن در دوران جدید — که بعضی نام آن را پست مدرن گذاشته‌اند — اشکال نوینی از نوع ارتباط و مقوله‌ی اشتراکات و افتراقات بین سطوح هویتی ایجاد شده است، چنان‌که «جهان — محلی‌گرایی»¹ امروزه به‌عنوان نوعی هویت جمعی اغلب کنشگران را شامل می‌شود.

روزنا²، از چهره‌های برجسته‌ی این رویکرد، می‌پذیرد که به موازات گسترش جابه‌جایی‌ها و انتقال کالا و خدمات در ورای مرزهای ملی، هویت‌های محلی نیز به تکیه بر خاسته‌اند و ضمن مخالفت با این فرایند مرزن‌شناسی، بر میراث فرهنگی، ارزش‌ها، اعتقادات، و آداب بومی خاص خود تأکید دارند که از نظر او، ناخواسته این دو جریان (هویت محلی و جهانی شدن) به هم کمک می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، ما شاهد جریان دوسویه «عام‌شدن خاص‌گرایی»³ و «خاص‌شدن عام‌گرایی»⁴ هستیم و بر این اساس، ما نباید انواع جریان‌های هویت‌یاب و احیاناً گریز از مرکز را موجی خلاف مسیر جهانی شدن تصور کنیم، بلکه برعکس،

-
1. Globo-Localis
 2. James N. Rosenau
 3. Universalization
 4. Particularization of universalism

باید آن‌ها را حرکت‌هایی در مسیر بازتعریف جایگاه خود در یک چارچوب اجتماعی پذیرفته شده و مشروع در نظر گیریم.

4-6-2. هویت دینی

گرچه از نظر بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، دین، خود، عنصر مهمی از فرهنگ یک کشور و هویت ملی آن محسوب می‌شود، اما در سطح اجتماعی، به‌ویژه زمانی که مسئله تقابل ادیان مطرح می‌شود، هویت دینی اهمیت پیدا می‌کند. هویت دینی مجموعه‌ای از باورها و اعمال است که فرد یا جامعه در رابطه با سنت‌ها و مراسم پیشین که جنبه ایمانی دارد به اجرا می‌گذارد.

هویت دینی در جهان امروز بسیار گوناگون است و از ادیان الهی جهان شمول گرفته تا ادیان محلی تر و حاشیه‌ای و انواع و اقسام باورهای دینی فرقه‌ای را دربر می‌گیرد. بسیاری از کشورهای جهان و جوامع سیاسی بشری از هویت‌های چندگانه دینی برخوردار هستند و در برخی از آن‌ها، نظیر هندوستان یا در حد کمتری در ایالات متحده آمریکا، که متشکل از گروه‌های مهاجر است، هویت‌های دینی گوناگونی وجود دارد که گاه بخشی از هویت فرهنگی و ملی آن کشور قلمداد می‌شوند. هویت دینی در سطح هویت اجتماعی قرار گرفته و معمولاً در تقابل با هویت ملی قرار نمی‌گیرد. اما در برخی از کشورها که هویت دینی محور قرار می‌گیرد، ممکن است هویت‌های دینی حاشیه‌ای به‌نوعی خود را در تقابل با هویت محوری ببینند. نمونه این جوامع را می‌توان دولت اسرائیل دانست که یهودیت محور هویت ملی آن است و مسلمانان و مسیحیان زیر نظر دولت اسرائیل هویت دینی خود را به‌نوعی در تقابل با هویت اسرائیل می‌بینند. اما در جامعه‌ای چون هند، که در آن دولت هویت دینی خاصی ندارد، انواع و اقسام هویت‌های دینی با هویت ملی هند به رویارویی برنمی‌خیزند (احمدی، 1390، ص 63).

پژوهش‌های صورت‌گرفته در عرصه هویت، به‌طور گسترده، از نقش مذهب در شکل‌دهی به هویت افراد و گروه‌ها غفلت ورزیده‌اند. این درحالی است که با تأمل در رابطه دین و هویت، درمی‌یابیم که میان این دو، نسبت وثیقی برقرار است. مذهب اساساً منابع شناختی، ایدئولوژیکی، جامعه‌شناختی، و معنوی را برای هویت به‌دست می‌دهد (Furrow, 2004). مذهب از گذشته تاکنون عامل به‌وجود آورنده هویت مشخص برای معتقدان خود و تمایز میان آن‌ها بوده که اعتقادی به آن نداشته‌اند؛ یعنی هویت انسان‌ها با مذهب و دین آن‌ها شناخته می‌شد. یهودی، مسیحی، و مسلمان بودن هویت فرهنگی انسان‌های مختلف را به‌نمایش می‌گذاشت. به این ترتیب، دین و مذهب کارکردهای اجتماعی مختلفی از قبیل اجتماعی کردن اعضای جامعه، کاهش کشمکش، تحکیم ارزش‌های مشترک، یکپارچه‌سازی جامعه و حفظ ثبات اجتماعی، تنظیم منابع، و تقویت نظارت اجتماعی را برعهده داشته‌اند (اشرفی، 1377، ص 9). ادیان جهان به نیازهای مختلف فرد نظیر حس ثبات در عرصه‌های اجتماعی، جغرافیایی، هستی‌شناختی، زمانی،

و متافیزیکی پاسخ می‌دهند. نظام معانی مذهبی طیف وسیعی از صورت‌های ممکن روابط فرد با خود، دیگران، جهان انسانی، هستی، خدا، یا هرآنچه انسان واقعیت یا حقیقت می‌نامد را تبیین می‌کند. هیچ منبع فرهنگی معنابخش دیگری به لحاظ تاریخی نتوانسته است با دین در پاسخ به این نیاز انسانی، یعنی هویت‌سازی، رقابت کند. در نتیجه، دین عمدتاً در مرکز هویت فردی و گروهی قرار دارد (Seol, 2010). ادیان احساس پیش‌بینی‌پذیری نسبت به هستی و حس تداومی را که فرد نیاز دارد تا به تعادل و ثبات روانی برسد در اختیار فرد قرار می‌دهند. علاوه بر این، اجتماعات مذهبی و نظام‌های معانی منابعی برای حس علاقه (تعلق به دیگری) و تأیید (به‌عنوان پایه‌ای برای عزت‌نفس) فردند و فعلیت‌بخشی و حتی تعالی‌بخشی خود را تشویق می‌کنند، در حالی که عضویت در بیشتر گروه‌ها به رشد خود اجتماعی فرد کمک می‌کند. به‌طور کلی گروه‌های دینی به ارضای هر دو نیاز هویتی فرد، یعنی تحقق خود فردی و اجتماعی، یاری می‌رسانند. دین علاوه بر این که از لحاظ کارکردی، عامل مهمی در روابط اجتماعی به حساب می‌آید، موجب دلگرمی، سرزندگی، نشاط، و اشتیاق عمومی است (حاجیان، 1379). گرچه مذهب در پاره‌ایی از بخش‌های جهان اهمیت خود را به‌منزله عامل مهم همبستگی ازدست داده، اما از آن‌جاکه به‌تنهایی در ایجاد فرهنگ، آداب و رسوم، و سنن بسیاری از کشورها تأثیر شگرف دارد، هنوز عامل مهم ملیت محسوب می‌شود (عالم، 1383، ص 155).

هویت مذهبی نوع خاصی از شکل‌گیری هویت است. مخصوصاً هویت مذهبی حس عضویت گروهی به مذهب و اهمیت این عضویت گروهی در ارتباط با خودپنداره است. هویت مذهبی ضرورتاً معادل با مذهبی بودن یا دین‌داری نیست. اگرچه این سه واژه وجوه اشتراک دارند، اما مذهبی بودن و دین‌داری به ارزش و اهمیت عضویت گروه مذهبی و همین‌طور مشارکت در رخدادهای مذهبی اشاره دارد، اما هویت مذهبی، به‌طور خاص، بر عضویت گروه مذهبی فارغ از فعالیت یا مشارکت مذهبی دلالت دارد (Arweck, E. & Nesbitt, 2010). همچنین اگرچه مذهب نهاد مبتنی بر ایمان و دین‌داری است و به میزان عمل به آیین‌های آن نهاد مذهبی بستگی دارد، «هویت مذهبی» به این مربوط می‌شود که افراد خود را چگونه به‌منزله یک فرد مذهبی می‌فهمند و چگونه ارزش‌ها و باورهای مذهبی و معنوی درون اجتماع ایمانی را می‌پذیرند. هویت مذهبی یک هویت جمعی است که شامل عضویت در گروه‌های مذهبی، پذیرش نظام‌های اعتقادی آن، تأیید اهمیت ارزش‌های مذهبی، تعهد به گروه‌های مذهبی، و کردارهای مرتبط با مذهب است. این تعریف از هویت مذهبی آن را از هویت معنوی — که بخشی از هویت شخصی است — متمایز می‌کند (Seol, 2010). همچون سایر گونه‌های شکل‌گیری هویت مثل هویت قومی و فرهنگی، زمینه مذهبی می‌تواند چشم‌اندازی برای فهم جهان و فرصت‌های معاشرت با طیف گسترده‌ای از افراد از نسل‌های مختلف و مجموعه‌ای از اصول اساسی برای زندگی فراهم آورد. این بنیان‌ها می‌تواند به

هویت فرد شکل دهد (King & Boyatzis, 2004).

در حوزه روان‌شناسی رشد، اریکسون اولین کسی بود که هویت مذهبی را به‌عنوان هویت من مطرح کرد. هویت من تعریف فرد از خود است و شامل مهم‌ترین مسائلی است که اساساً کیستی ما را مشخص می‌کند. اریکسون (به نقل از King, 2003) به پتانسیل مذهب در رشد هویت پی برد. وی یادآوری کرد که مذهب جنبه مهمی از ماتریس اجتماعی تاریخی است که هویت در آن شکل می‌گیرد. وی خاطرنشان می‌کند که مذهب قدیمی‌ترین و دیرپاترین نهادی است که پای‌بندی، تعهد، و وفاداری به ایدئولوژی را تشویق می‌کند و بر اساس آن، بحران شکل‌گیری هویت به‌طور موفقیت‌آمیزی حل می‌شود. از نظر وی، مذهب نه تنها جهان‌بینی متعالی و فرارونده‌ای را به دست می‌دهد که پایه‌های باورها و هنجارهای رفتاری را در اصول ایدئولوژیکی پی‌ریزی می‌کند، بلکه سنت مذهبی در اجتماع مؤمنان به این هنجارهای ایدئولوژیکی تجسم می‌بخشد. باورهای مذهبی، ارزش‌ها، و اخلاقیات مذهبی جوانان را قادر می‌سازد تا جهان و جایگاهشان در آن را درک کنند. این ایدئولوژی‌ها به رخدادها و تجارب معنا و مفهوم می‌دهند.

جیمز مارسیا¹ (1966) اندیشه‌های اریکسون در خصوص شکل‌گیری هویت من را براساس دو مؤلفه بازیابی و تعهد بسط داد. بازیابی اشاره به دوره کشمکش یا تردید فعالانه در خصوص جنبه‌هایی از هویت است، درحالی‌که تعهد شامل گزینش مشخص درباره اهداف، ارزش‌ها، و باورها است. این دو جنبه به چهار وضعیت هویتی منجر می‌شود؛ هویت‌یابی سردرگم، هویت‌یابی زودرس، هویت دیررس، و هویت موفق. مطالعاتی که از دسته‌بندی هویت شخصی مارسیا استفاده کردند مؤلفه‌های بازیابی و تعهد را به صورت واکاوی و بازیابی معانی فردی مذهبی و تعهد به کردارها و رفتارهای مذهبی بررسی کرده‌اند. با این حال، ابتنای هویت مذهبی به هویت شخصی در شمول مؤلفه‌های اصلی مذهب به‌عنوان سازه اجتماعی² موفقیت‌آمیز نبوده است. اساساً در نظریه روان‌شناسی رشد اریکسون، وی از اهمیت نقش‌های اجتماعی و گروه‌ها در رشد هویت خود در طی نوجوانی بحث می‌کند. وی هویت را به شکل ارتباط فرد با ارزش‌ها و نگرش به زندگی براساس سابقه بی‌همتای نقش‌های اجتماعی یا گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کند. با این حال، نقش گروه‌ها و بسترهای اجتماعی در پژوهش‌هایی که از رویکرد مارسیا استفاده کردند، به‌طور خاص مورد بررسی قرار نگرفت (Seol, 2010).

گرینفلد و مارک³ (2007 به نقل از Seol, 2010) با نظریه هویت اجتماعی به موضوع هویت مذهبی پرداختند. آن‌ها مدعی شدند که عضویت در گروه اجتماعی می‌تواند به خودپنداره و هویت فرد شکل دهد. آن‌ها هویت اجتماعی مذهبی را تجربه روان‌شناختی فردی از گروه اجتماعی مذهبی تعریف می‌کنند. از

-
1. James Marcia
 2. Social Construction
 3. Greenfield & Mark

نظر آن‌ها، تعاملات مکرر با گروه‌های مذهبی از طریق مشارکت مذهبی رسمی، هویت اجتماعی مذهبی فرد را ارتقا می‌دهد و به نوبه خود، شکل‌گیری هویت نقش مثبتی در سلامت روانی افراد دارد. گرینفلد و دیگران (2007) تلاش کردند که تلقی و فهم از هویت مذهبی را با افزودن مؤلفه نظری (برای مثال، نظریه هویت اجتماعی) که به ماهیت اجتماعی مذهب و پیچیدگی‌های هویت مذهبی ناظر است ارتقا دهند.

اخیراً آشمو¹ و همکارانش (Seol, 2004, as cited in 2010) چارچوب هویت جمعی را به منزله راهی برای فهم هویت مذهبی در برابر سایر نظریه‌های رقیب (مثل نظریه هویت اجتماعی و خود گروه‌بندی) ارائه دادند. آن‌ها به دو دلیل، چارچوب «خود» را هویت جمعی نامیدند: اول این‌که به لحاظ نظری، همه جنبه‌های خود متأثر از جامعه است. افراد تلقی شان از «خود» را در بستر مناسبات اجتماعی بین افراد به دست می‌آورند. همه هویت‌ها همچون هویت فردی ذاتاً اجتماعی‌اند. دلیل دوم ترجیح هویت جمعی اجتناب از اغتشاش معنایی آن با هویت اجتماعی بود. از نظر آشمو² و همکارانش، هویت‌های فردی و جمعی شامل مؤلفه‌های شناختی، احساسی، و رفتاری است، اما هویت‌های فردی و جمعی به واسطه کارکردشان برای افراد از هم متمایز می‌شوند. بر این اساس، تمپلتون³ و دیگران (2006) هویت مذهبی را به منزله هویت جمعی و هویت معنوی را به منزله هویت فردی مطرح می‌کنند. هویت معنوی هویت شخصی است، زیرا متضمن ویژگی‌های معنوی خاص فرد است تا ویژگی‌های مشترک با یک گروه و دیگر آن‌که هویت معنوی ارتباط مستقیمی با احساس تعلق به گروه مذهبی ندارد. از طرف دیگر، هویت مذهبی هویت جمعی است، زیرا افراد برخوردار از هویت مذهبی بر این باورند که آن‌ها عضوی از یک گروه مذهبی‌اند و هویتشان می‌تواند براساس پذیرش نظام‌های اعتقادی، پذیرش اهمیت ارزش‌های مذهبی، تعهد به گروه مذهبی و کردارهای مرتبط با مذهب تغییر کند. احساس هدف و معنا در زندگی مهم‌ترین فراورده و محصول هویت مذهبی است. در طی فرایند جامعه‌پذیری مذهبی افراد از دکترین‌ها و منابع جامعه برای رشد هویت و آسایش روانی‌شان استفاده می‌کنند (Ibid).

2-6-5. هویت جنسی

این‌که چه کسی هستید، شبیه چه هستید، و مردم درباره شما چگونه می‌اندیشند، تمام این‌ها، سؤال‌هایی درباره «خود» است. همه وقتی از «خود» صحبت می‌کنند، می‌دانند منظورشان چیست و غالباً کلمه «خود» را مترادف با «هویت» به کار می‌برند؛ چنانچه کراجر³ هویت را چنین تعریف می‌کند: «هویت یعنی برقرار کردن توازن میان خود و دیگران.» و اریک اریکسون - که نام او با «هویت» پیوندی عمیق دارد -

1. Ashmore
2. Templeton
3. Kroeger

می نویسد: هویتی که نوجوان در صدد است تا به طور روشن با آن مواجه شود این است که او کیست، نقشی که باید در جامعه ایفا نماید چیست؟ آیا او کودک است یا بزرگسال؟ آیا توانایی آن را دارد که روزی همسر، پدر، یا مادر باشد؟ و آیا برخلاف نژاد، مذهب، یا زمینه‌های ملی که او را در نظر مردم کم‌ارزش جلوه می‌دهد، احساس اعتماد به نفس دارد؟

در برخی فرهنگ‌ها نیز هویت را مترادف با «شخصیت» و «اصلیت» آورده‌اند، در حالی که این دو، به طور کامل، با یکدیگر مترادف نیستند. هویت معنا و مفهومی گسترده‌تر از شخصیت دارد، زیرا شخصیت فقط در مورد انسان به کار می‌رود و مورد استعمال برای غیر انسان ندارد، در حالی که هویت مفهوم عامی است که انسان و غیر انسان، از جمله شیء، را نیز شامل می‌شود.

«کیستی شناسی» هسته مرکزی این بحث است و همان‌طور که یک راننده با تمام قسمت‌های وسیله نقلیه‌اش سروکار دارد، جنبه «خود» نیز شامل همه چیز ما می‌شود، مانند جسم ما، افکار ما، عملکردهای ما، احساسات ما، و ادراکات ما از خودمان.

هویت / خود فیزیکی یا جنسیتی

خود فیزیکی یا جنسیتی به حسی اطلاق می‌شود که نسبت به بدنتان دارید (برنارد، 1380). ما از طریق بخش فیزیکی خود با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم. بعضی مواقع این ارتباط به زبان بدن اشاره می‌کند. عناصر مهم ارتباط غیرکلامی یا زبان بدنی شامل این موارد است: ارتباط چشمی، ایما و اشاره، نزدیکی به دیگران، و حالت‌های چهره که از راه‌های استفاده از زبان بدن و توجه به آن نمود می‌یابد. ما می‌توانیم با حرکت‌های فیزیکی‌ای که از خود نشان می‌دهیم، پیام خود را به دیگران برسانیم. همین‌الآن، به چگونگی نشستن یا ایستادن خود توجه کنید؛ آیا شانه‌هایتان آویزان است؟ اخمو هستید؟ و... تمام این حرکت‌ها به شناخت دیگران از ما کمک می‌کنند. شما می‌توانید به مرور زمان و با توجه به زبان بدن، نسبت به آن آگاهی یابید و در موارد ضروری در «خود» تغییری ایجاد کنید.

هویت / خود واقعی

درونی‌ترین بخش وجود ما «خود» واقعی ما است. خودتان این بخش را خوب می‌شناخید، ولی افراد معدودی از این بخش وجودی شما اطلاع دارند. بیشتر ما انرژی زیادی را صرف پنهان نگاه داشتن این بخش از وجود خویش می‌کنیم. ترس ما از این است که اگر دیگران خود واقعی ما را بشناسند، علاقه‌شان به ما را از دست بدهند.

هویت / خود جنسی

همه ما دارای جنسیت هستیم. هویت جنسی بر مرد بودن یا زن بودن ما اشاره دارد. البته باید گفت به میزان احساس ما از مرد یا زن بودن خودمان نیز اشاره می‌کند. هویت جنسی فقط ساختمان فیزیکی بدن را

تشکیل نمی‌دهد. ما از دوران کودکی، در نقش جنسی، اجتماعی می‌شویم و یاد می‌گیریم که رفتارها، افکار، و ارزش‌های معینی را به‌عنوان فرد «مذکر» یا «مؤنث» بشناسیم (همان).

اریکسون معتقد است: مسئله مهم دیگر نقش جنسی مناسب در بزرگسالی است که برای پیدایش و تکامل احساس هویت فردی لازم است. هنگامی که همانندسازی جنسی سالم در مرد یا زن رخ می‌دهد، شخصیت که مجموعه‌ای از خصوصیات و صفات سالم و همگون کیفیت‌های جنسی است مشخص می‌شود.

ناتوانی در ایجاد هویت جنسی مناسب غالباً به «درهم‌ریختگی دوجنسی» منجر می‌شود و در نتیجه، ساختمان هویت فردی را ضعیف می‌سازد. رسیدن به هویت ثابت برای بعضی از گروه‌ها مشکل‌تر است. برای گروه زنان که در بعضی جوامع، شرایط برابری با مردان ندارند، دستیابی به هویت ثابت دشوار است.

2-7. هویت و رسانه

2-7-1. هویت و سوژه‌بودگی در جهان رسانه‌ای

مارتین هایدگر¹، در کتاب هستی و زمان و در تشریح وجوه و نمودهای مختلف دازاین، به بررسی مفهوم «هم‌بودگی»² می‌پردازد. مفهوم هم‌بودگی به‌عنوان وجه دوم از دازاین در پاسخ به پرسشی مطرح می‌شود که هایدگر در وجه نخست (اولویت مواجهه درگیرانه نسبت به نظریه و حکم) مطرح کرده است: چه کسی در جهان درگیر است؟ وی در جواب می‌کوشد نشان دهد که وجود دازاین همان «هم‌بودگی» با دیگران است. هایدگر معتقد است که حتی زمانی که یک دازاین منفرد و تنهاست، محیط هرروزه او ذاتاً مستلزم ارجاع‌هایی به دیگر دازاین‌هایی است که ابزاری را با هم تولید می‌کنند و به‌کار می‌برند. از این رو، هر دازاین ضرورتاً خود را در ارتباط با دیگران تفسیر می‌کند و همواره حسی از «هم‌بودگی» از دیگران دارد (الیوت و همکاران، 1390، ص 28 و 29).

مفهوم دازاین هایدگر و به‌ویژه نمود سوم از آن ریشه فکری و فلسفی مفهوم سوژه‌بودگی³ و هویت در مفهوم متأخر آن می‌باشد. مهم‌ترین مفهوم مرتبط با هویت، در دازاین هایدگری، واقعیت ارتباطی دازاین در یک محیط ارجاعی می‌باشد. این مسئله که در تضادی اساسی با مفهوم کوگیوی دکارتی (من می‌اندیشم، پس هستم)⁴ می‌باشد، مبنایی برای تعریف هویت و سوژه در تفکر اجتماعی معاصر شد. مفاهیم سوژه‌بودگی و هویت ارتباط نزدیکی با هم دارند و تقریباً در زبان روزمره جدایی ناپذیرند. سوژه‌بودگی شرط هستی فرد و فرایندهایی (زیست‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی) است که ما از طریق آن‌ها به انسان بدل

-
1. Martin Heidegger
 2. objectivity
 3. Subjectivity
 4. Cogito ergo sum

می شویم. سوژه‌بودگی و هویت محصولات فرهنگی خاصّ مشروطی هستند، بر ساخته‌هایی اجتماعی هستند و نمی‌توانند خارج از بازنمایی‌های فرهنگی وجود داشته باشند (بارکر، 1387، ص 393). ویکز¹ معتقد است که هویت درباره‌ همانندی و تفاوت است، درباره‌ امر فردی و امر اجتماعی است، درباره‌ آنچه شما در آن با سایر مردم مشترک هستید و آنچه شما را با آن‌ها متفاوت می‌کند. تعریف ویکز از هویت را می‌توان فصل مشترکی برای بیشتر رویکردهای نظری هویت و سوژه‌بودگی (از تفکر انتقادی گرفته تا پسا ساختارگرایی و مطالعات پسا استعماری) قلمداد کرد (همان، ص 394).

هویت قومی نیز همچون دیگر ابعاد هویت (به مثابه امری اجتماعی) در محیطی ارجاعی و در ارتباط دازاین‌ها با هم بر ساخته می‌شود. به عبارتی بهتر، هویت قومی در محیطی اجتماعی که محصول ارتباط «خود» با «دیگری» است ساخت می‌یابد؛ «دیگری» ای که در معنای قومی، قوم، ملت، و فرهنگ یا خرده‌فرهنگ، متفاوت از «خود» می‌باشد. قومیت را می‌توان مفهومی فرهنگی دانست که بر داشتن هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نمادها، و اعمال فرهنگی مشترک متمرکز است. صورت‌بندی گروه‌های قومی بر دال‌های فرهنگی مشترک تکیه دارد که در شرایط خاصّ تاریخی، اجتماعی، و سیاسی توسعه یافته‌اند. این گروه‌ها به تشویق احساس تعلق بر مبنای نیاکان مشترک اساطیری می‌پردازند. با این حال، بحث‌های ضد ذات‌گرایانه بر آن‌اند که گروه‌های قومی بر مبنای پیوندهای ازلی یا خصلت‌های فرهنگی عام متعلق به یک گروه خاص شکل نمی‌گیرند، بلکه اعمال آن‌ها را شکل می‌دهند (همان، ص 446). به طور کلی امروزه بحث از برساختگی هویت قومی در ارجحیت نظری است، اما مسئله مهم (در روایت کاستلزی) این است که هویت قومی چگونه برساخته می‌شود، به وسیله چه ابزارهایی و به چه منظوری. رسانه ارتباطی یکی از مهم‌ترین ابزارهایی است که در روایت کاستلزی می‌تواند در برساخت هویت قومی نقش داشته باشد.

مانوئل کاستلز، در سه‌گانه عصر اطلاعات، بر این باور است که منابع معنایی جهان کهن این توانایی را ندارند که ذهنیت‌هایی را که هر لحظه در معرض نشانه‌های معنایی‌اند تغذیه کنند و بنابراین نیاز به منابع معنایی نوینی احساس می‌شود و یا این که نیاز به بازتولید منابع معنایی کهن در قالبی نوین احساس می‌شود. در واقع، این منابع معنایی بر سازنده هویت فردند. کاستلز بیشترین اهمیت را در برساخت سوژه جمعی مدرن به نقش رسانه‌های ارتباطی نوین می‌دهد. در واقع، از دید کاستلز، رسانه‌های مدرن با برجسته ساختن معنای هویتی، در قالب خاطرات جمعی، روایت‌های مشترک، اسطوره‌ها، الهامات دینی، تاریخ و جغرافیا، قدرت، و دیگر مؤلفه‌ها هویت‌های قومی و ملی را برمی‌سازند یا بازتولید می‌کنند.

پست مدرنیست‌ها با نگاهی منتقدانه به کلان‌روایت‌ها و تاریخ تک‌خطی، که توسط گروه‌های اجتماعی

فرداست ساخته شده است، رسانه را ابزاری رهایی بخش می‌دانند. واتیمو¹ (1389) از این دست متفکرانی است که تاریخ تک‌خطی را تاریخی مرکز - بنیان می‌داند. واتیمو بر این باور است که هم‌زمان با پایان دوران کولونیالیستی و امپریالیستی، پیدایش جامعه ارتباطی عامل تعیین‌کننده در فروپاشی اندیشه تاریخ و پایان مدرنیته بوده است. سه مسئله را در این رابطه باید در نظر گرفت: اول این که رسانه‌های گروهی نقشی تعیین‌کننده در پیدایش جامعه پسامدرن بازی می‌کنند. دوم رسانه‌های گروهی جامعه پسامدرن را شفاف‌تر نکرده‌اند، بلکه آن را پیچیده‌تر و حتی آشفته‌تر کرده‌اند و نهایتاً این که درست همین آشوب نسبی نقطه امید ما برای رهایی است (واتیمو، 1389، ص 55). بر این اساس، می‌توان دو عامل را در پایان اندیشه تک‌خطی مدرنیته تأثیرگذار دانست: بحران امپریالیسم اروپایی، و پیدایش و سایل ارتباط جمعی. واتیمو نقش مهم‌تر را به رسانه می‌دهد و معتقد است «تله‌ماتیک»² (روزنامه، رادیو، تلویزیون، و...) در فروریزی دیدگاه مرکز - بنیاد اندیشه تک‌خطی جهان مدرنیته نقشی اساسی داشته است. واتیمو، برخلاف آدورنو³ که رسانه را عامل مرگ فردیت می‌دانست، معتقد است رسانه‌های گروهی می‌توانند عاملی برای بازنمایی خرده‌فرهنگ‌ها و اقلیت‌ها باشند و فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها را به کانون توجه افکار عمومی بدل سازند.

فزون‌ی اطلاعات ممکن درباره صورت‌های بی‌شمار واقعیت، تصور واقعیتی یگانه را به شدت دشوار می‌سازد. این مسئله می‌تواند در راستای پیشگویی نیچه باشد که می‌گفت در انتهای جهان، حقیقی بدل به افسانه می‌شود. واقعیت نتیجه برخورد و ادغام تصاویر چندگانه، تعبیر، و بازسازی‌هایی است که توسط رسانه‌ها در رقابت با یکدیگر و بی‌هیچ هماهنگی محوری منتشر می‌شوند. به عبارتی دیگر، به‌نوعی شاهد زوال راستین اصل واقعیت هستیم. به گفته واتیمو، ارتباط این مسئله با مفهوم آزادی و رهایی در این است که رهایی مبتنی بر سوگم‌کردگی و درعین حال، آزادی تفاوت‌ها و عناصر محلی است که اضمحلال اندیشه خردمندانگی مرکز - بنیاد تاریخ را در پی دارد و به تبع آن، جهان ارتباطات همگانی به‌سان مجموعه‌ای چندگانه از خردمندانگی‌های محلی (اقلیت‌های اخلاقی، جنسی، دینی، قومی، فرهنگی، و...)، که هرکدام صدای خود را دارند، فوران می‌کند (همان، ص 56).

2-7-2. بازنمایی رسانه‌ای هویت قومیت‌ها

در دنیای امروز، رسانه‌های جمعی نقش بسیار مهمی در فرایند بر ساخته شدن هویت‌های اجتماعی ایفا می‌کنند. با جهانی شدن پخش رسانه‌ای به زبان‌های گوناگون و ازدست رفتن جایگاه سابق زمان و مکان، حتی می‌توان از جهانی شدن فرایند هویت‌سازی سخن گفت. تصاویر رسانه‌ای فرصت‌های زیادی برای

1. Gianni Vattimo
2. Telematics
3. Theodor W. Adorno

همانندسازی‌هایی که لازمه شکل‌گیری هویت اجتماعی است به دست می‌دهند. از سوی دیگر، تصویری که از گروه‌های قومی به‌نمایش درمی‌آیند بر نگرش‌های دیگران و شکل‌گیری تصورات قالبی آنان از گروه‌های مذکور مؤثر است. لذا در بررسی روابط قومی توجه به چگونگی بازنمایی رسانه‌ای از گروه‌های قومی، به‌عنوان رکنی از سیاست‌های هویت و بازنمایی، اهمیت زیادی می‌یابد. ما ایرانیان در سال‌های اخیر به‌ویژه با این مسئله در رسانه‌های جمعی غربی برخورد داشته و شاهد بوده‌ایم که چگونه بازنمایی‌های اخبار رسانه‌ای (به‌ویژه اخبار تلویزیونی) چهره خاصی را از ملل و فرهنگ‌های گوناگون ترویج کرده‌اند. به‌طور مثال، تصویری که در اذهان بسیاری از غربیان از مردم خاورمیانه، عرب‌ها، فلسطینی‌ها و حتی ایرانی‌ها ساخته شده ارتباط وثیقی با عملکرد رسانه‌های خبری غربی داشته است (سیدامامی، 1387، ص 122).

در هر جامعه‌ای معمولاً نوعی رژیم بازنمایی از یک گروه قومی خاص وجود دارد که دربرگیرنده برخی تصاویر ناهمگن و احياناً متضاد از آنان است. اما آنچه مهم است غلبه برخی بازنمایی‌ها بر انواع دیگر بازنمایی‌ها و نهایتاً ارائه تصویری آشنا از گروه مذکور است (Pietkainen, S. & Hujanen, 2003). مطالعه شکل‌گیری رژیم‌های بازنمایی و اهمیت و پیامدهای روش‌هایی که به‌وسیله آن‌ها برخی مردم و مناطق بازنمایی می‌شوند ما را وارد قلمرو سیاست‌های بازنمایی می‌کند. منظور از بازنمایی تولید معنا درباره یک شیء، رویداد، شخص، یا گروهی از افراد از طریق زبان و سایر وسایل نشانه‌گذاری نمادین است. درعین حال، باید توجه داشت که آنچه بازنمایی می‌شود ضرورتاً تغییر می‌یابد (گرو سبرگ و دیگران، ۱۹۹۵، نقل شده در Ibid). بازنمایی‌های رسانه‌ای معمولاً بر زندگی، حقوق، و پایگاه اجتماعی گروه‌هایی از مردم که بازنمایی شده‌اند، تأثیرات واقعی برجای می‌گذارند. دقیقاً از این روست که گروه‌های قومی توجه خاصی به این بازنمایی‌ها مبذول می‌دارند. آن‌ها به تجربه دریافته‌اند که تصاویر منفی بازنمایی شده از آنان می‌تواند آسیب‌های واقعی و روانی زیادی را به ایشان وارد کند.

رسانه‌ها در انتقال انواع پیشداوری‌ها نسبت به افراد گروه‌های غیرخودی و حتی اشاعه نژادگرایی نقش مهمی ایفا می‌کنند. زبان‌شناس هلندی، تئون فون دایک^۱، درباره نقش اخبار در اشاعه پیشداوری و نژادگرایی در جوامع پیشرفته صنعتی، اظهار می‌دارد که اخبار به‌گونه‌ای سامان یافته است که مدام گروه‌های قومی را مسئول جرم و جنایت و خشونت معرفی می‌کند، به ترس و واهمه مخاطبان از گروه‌های قومی دامن می‌زند، و پیشداوری‌ها و نگرش‌های نژادگرایانه آنان را تقویت می‌کند (Van Dijk, 1988, p. 20).

خود گروه‌های قومی نیز مخاطبان رسانه‌های جمعی هستند. آنان در برابر انواع بدنمایی‌ها و تصویرهای کلیشه‌ای از قومیت خود قرار می‌گیرند و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند. مطالعات حاکی از واکنش‌های

متفاوتی از سوی خود اعضای گروه‌های قومی به تصاویر مربوط به آنان است. اعضای گروه‌های قومی معمولاً، خود، در تولید روایت‌ها و بازنمایی‌های رسانه‌ای مربوط به آنان نقش ندارند یا اگر هم دارند، ناچارند در چارچوب گفتمان‌های هژمونیک¹ در رسانه عمل کنند. پاره‌ای از مخاطبان قومی، که درک ساده‌تری از مسائل دارند، چه بسا تصاویر مربوط به گروه خود را کم‌وبیش بپذیرند و درونی کنند و حتی به تدریج، به گونه‌ای خود شناسی منفی دست یابند. از سوی دیگر، آنان به انواع تاکتیک‌ها برای مقابله با تصورات قالبی اشاعه شده از رسانه‌ها متوسل می‌شوند، مثل انکار سرسختانه چهره‌های نسبت داده شده به خود یا تلاش برای خنثی کردن یا وارونه کردن پیام‌های ارائه شده از رسانه به کمک بازی‌های نمادین. این را می‌دانیم که براساس نظریه‌های ارتباطی، دلیلی ندارد که پیام‌های ارسالی از رسانه‌ها دقیقاً همان طور از سوی مخاطبان درک شوند. بنابراین مخاطبان در بازتفسیر معنای پیام‌ها مشارکت فعال دارند، اما مخاطبان به طور فردی در مقام تفسیر چنین پیام‌هایی نیستند. دینامیسم زندگی اجتماعی به گونه‌ای است که پیام‌های رسانه‌ها اغلب در میان اعضای گروه به گفت‌وگو درمی‌آید و تفسیرهای جدید بر پایه ارتباطاتی که میان افراد جریان می‌یابد ساخته می‌شود. لذا پیام‌ها و تصاویری که حتی محتوای ضعیفی در کلیشه‌سازی از قومیت‌ها دارند ممکن است در جریان گفت‌وگوشنودی که میان اعضای گروه صورت می‌گیرد، از جنبه محتوای توهین‌آمیزشان، بیش از حد بزرگ‌نمایی شوند و تفسیری جدید بیابند (سید امامی، 1387، ص 126 و 127).

یکی از پیامدهای مشاهده تصاویر قالبی از «خود» در رسانه‌ها این است که اعضای گروه‌های قومی در تعامل خود با اعضای گروه اکثریت تجدیدنظر به عمل می‌آورند. مطالعات تجربی در آمریکا مؤید این مطلب است که تماشای تلویزیون و دیدن تصاویر نامطلوب از «خود» سبب شکاف ایدئولوژیکی و رفتاری میان گروه‌های اقلیت و اکثریت سفیدپوست آمریکا می‌شود (Faber, O'Guinn & Meyer, 1987).

سید امامی در پژوهشی که به بررسی ادراک گروه‌های قومی از «خود» در رسانه‌های داخلی پرداخته است، به موارد جالب توجهی اشاره می‌کند: «موارد بدنمایی و کلیشه‌سازی در بازنمایی‌های رسانه‌ای از گروه‌های قومی در سراسر گفته‌های مصاحبه‌شدگان دیده می‌شود. بدنمایی‌های یک گروه قومی معمولاً بر تصورات قالبی مربوط به همان قومیت استوارند، به استثنای برخی صفت‌های بازنمایی شده که به نظر می‌رسد درباره همه آنها کم‌وبیش عمومیت دارند، مثل تصویرسازی از اقوام در لباس‌های محلی (که اغلب دیگر نمی‌پوشند) یا بازنمایی آنان به شکل افراد روستایی و غیرشهری. به گفته مصاحبه‌شدگان، ترک‌ها در نقش‌های حاشیه‌ای، به عنوان افرادی که مشاغل پایین دارند ساده‌تر یا کودن‌تر از بقیه هستند و لهجه آنها اسباب تمسخر است، نشان داده می‌شوند. مردهای کرد، به صورت افرادی خشن با سبیل‌های آویخته،

معمولاً در مشاغل حاشیه‌ای یا در چهره‌های فردی که به کارهای غیرقانونی مثل قاچاق مبادرت می‌کنند ترسیم می‌شوند. آن‌ها در برخی فیلم‌های سینمای جنگ به مثابه تهدیدی علیه بقیه مردم یا ضدانقلاب نمایش داده می‌شوند. بلوچ‌ها در بازنمایی‌های سریال‌ها و فیلم‌های تلویزیونی به‌عنوان نوع ازلی¹ قاچاقچی یا در چهره افراد بسیار فقیر و عقب‌مانده به تصویر درمی‌آیند و از لرها تصویر افراد ساده‌دلی که با پیچیدگی‌های زندگی مدرن آشنایی کافی ندارند و لهجه آن‌ها عموماً بیانگر گونه معرف رو ستایی است ارائه می‌شود. در مورد ترک‌ها «بهره هوشی پایین»، «ساده‌لوحی» و برخی صفات دیگر، که مصاحبه‌شدگان ترک در مورد بازنمایی‌های مربوط به خودشان می‌توانستند بیان کنند، مشهود بود. همچنین حرف زدن به فارسی با لهجه ترکی به‌منظور طنز که این تلقی را نزد یک ترک اهل سلماس می‌یابد: «اکثراً دارند لهجه ترکی را به‌عنوان طنز استفاده می‌کنند.» یا به گفته یک آذربایجانی که سال‌هاست در تهران سکونت دارد، در فیلم‌های سینمایی به‌ویژه از شخصیت‌های ترک برای خنده استفاده می‌کنند، زیرا در جامعه جا افتاده است و به ترک‌ها بیشتر می‌خندند.» (سیدامامی، 1387، ص 131)

تصاویر رسانه‌ای از گروه‌های قومی، فارغ از این‌که با چه نیتی ساخته و پرداخته می‌شوند یا از طریق چه سازوکارهایی پدید می‌آیند، از دو طریق بر تجربه زیسته بیشتر گروه‌های قومی تأثیر می‌گذارند: نخست از طریق اشاعه باورها و نگرش‌های خاص در میان مردم در قبال گروه قومی، و دوم از طریق ایجاد فضاهایی که در آن، اعضای گروه‌های قومی خود را تعریف و بازتعریف می‌کنند و در واکنش به گفتمان‌های غالب هویت‌های اجتماعی خود را برمی‌سازند.

بازنمایی‌های رسانه‌ای نگرش‌های مخاطبان نسبت به گروه‌های قومی را خلق یا نگرش‌های از پیش موجود آنان را تقویت می‌کند. پژوهش‌های زیادی بر این مدعا صحه گذاشته‌اند که تصاویر منفی از گروه‌های قومی به اشاعه نگرش‌های تبعیض‌آمیز، تصورات قالبی، و افسانه‌های تمایز و برتری مدد می‌رسانند (برای مثال، رک: Entman, R. & Rojecki, 2000; Graves, 1999). از جمله دیدگاه‌های رایج در باره تأثیرگذاری رسانه‌ها بر مخاطبان نظریه پرورش دریافت است. در این نظریه، ادعا می‌شود که قرار گرفتن به مدت طولانی در معرض تصاویر و موضوعات رسانه‌ای، بر درک یا دریافت مخاطبان از موضوعات مذکور تأثیر می‌گذارد (ویمر و دومینیک، ۱۳۸۶، ص ۷۱۱). در تحولات نظری بعدی، مفهوم «چارچوب سازی» نیز به نظریه مذکور اضافه شد و چنین استدلال شد که چارچوب‌های ساخته شده به وسیله رسانه‌ها اطلاعات را به‌گونه‌ای گزینشی برجسته و به هم مربوط می‌کنند که کم‌وبیش داستان یکپارچه‌ای مشتعل بر تعریف مسئله، تشخیص علل بروز آن، داوری اخلاقی، و پیشنهاد درمان ساخته و پرداخته شود. این چارچوب‌ها، به تدریج نگرش‌های مخاطبان را پرورش می‌دهند

(Entman, R. & Rojecki, 2000, p. 49). استوارت هال¹، که از سخنگویان نظریهٔ هژمونی فرهنگی محسوب می‌شود، پا را از این هم فراتر می‌گذارد و بازنمایی‌های رسانه‌ای را در ساخت واقعیت دخیل می‌داند. به اعتقاد او، بازنمایی‌ها نه تنها پدیده‌های اجتماعی را به تصویر می‌کشند، بلکه آن‌ها را به واقعیت‌های روزمره تبدیل می‌کنند (Hall, 1990, p. 2002 نقل شده در Pietkainen & Hujanen, 2003).

3-7-2. اینترنت؛ مکان‌زدایی از قومیت

امروزه دنیای واقعی با دنیای مجازی چنان درهم فرورفته است که تفکیک آن دو بسیار دشوار شده است. زمان مفهوم مکان‌دار گذشته را ندارد. فرهنگ‌ها به شدت درهم ادغام شده‌اند و خلوص مکانی و زمانی دیروز خود را از دست داده‌اند. بنابراین طبیعی است که هویت در بند مکان — زمان و فرهنگ مکانمند و زمانمند در فضای جدید دچار بحران شود (Praprotnik, 2004, p. 37).

قومیت (همچنان‌که مذهب و سنت) چند موج همگون‌ساز را با بقا و تداوم پشت سر گذاشته و نشان داده است و پاینده‌تر از آن است که نویددهندگان اعصار نوین زندگی بشر، سراسیمه و گاه خوش‌بینانه، در آغاز هر تحول بزرگی نوید می‌دهند. موج اول نویدها، برای پایان عصر قومیت، با هژمونیک شدن فزایندهٔ گفتمانِ روشنگری در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی هم‌زمان بود که بر اثر آن، مسئلهٔ قومیت و هویت قومی به مثابهٔ «باورهای نادرست دوران منسوخ و جوامع بدوی»، یا «اسطوره‌های غیرعقلانی»، و یا در بهترین حالت، به‌عنوان «آرمان‌های تأسف‌آور» ذهن‌هایی که قادر نبودند به دریافت هویت و مقام انسانیت خویش نائل شوند مردود اعلام شد (Poster, 1998, p. 184). جنبش روشنگری خیلی زود از سمت متفکرانی همچون روسو و مارکس، که ابعاد تاریک روشنگری و مدرنیته را آشکار می‌کردند، مورد انتقاد واقع شد، اما این بار، جنبش سوسیالیسم بود که با گسترش شتابان خود، در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، پرچمدار سخن گفتن از زوال قومیت و هویت قومی شد و در مقابل، بر هویت طبقاتی و اصالت زیربنای اقتصادی و روبناهای فرهنگی — که قومیت به مثابهٔ یک هویت برساخته و مصداق آگاهی کاذب از جملهٔ آن‌ها بود — تأکید کرد، اما دو جنگ جهانی ویرانگر در نیمهٔ نخست قرن بیستم عده‌ای را بر آن داشت که قرن بیستم نه عصر «خروج انسان از نابالغی خودخواستهٔ خویش» (چنان‌که فلاسفهٔ عصر روشنگری پنداشته بودند) و نه حتی عصر غلبهٔ شکاف‌های طبقاتی بلکه بیش از هر چیز عصر ناسیونالیسم دولت‌محور است و بالاخره آخرین موج نویددهندگان زوال قومیت، از نیمهٔ دوم قرن بیستم، هم‌زمان با گسترش اندیشه و فرایند جهانی شدن ظهور کردند.

بسیاری جهانی شدن را فراگردی یکپارچه‌کننده و هم‌سان‌ساز می‌دیدند که به‌زودی تفاوت را به تاریخ

می‌سپارد و قومیت را با مفاهیمی چون هویت جهانی، انسان جهانی، شهروند جهانی، انسان جهان‌وطن، و جهان بدون مرز جایگزین می‌کند. اما به‌زودی آشکار شد که همسان‌سازی جهانی شدن فرایندی سرکوبگر نیز هست و بدین ترتیب، مفاهیمی چون جنبش‌های همبستگی، هویت مقاومت، فرهنگ مقاومت، قومیت محوری، محلی‌گرایی، بومی‌گرایی، و مانند آن سر برآوردند که نشان از تداوم علایق و تعلقات پیش‌عصر جهانی شدن به‌منزلهٔ برج و باروهای دفاعی مردمان سرکوب شده در شرایط اوج جهانی شدن داشت، شرایطی که در آن، دنیا و زندگی ما به‌دست جریان‌های متضاد جهانی شدن و هویت شکل می‌گیرد (کاستلز، 1389، ص 17). به این ترتیب، قومیت و هویت‌یابی قومی، که از چهار موجی که گمان می‌رفت پایان آن را نوید می‌دهند به سلامت گذر کرده، امروزه خود را در فضای مجازی ارتباطات اینترنتی به‌مثابهٔ جدیدترین و پرنفوذترین وجه جهان جهانی شدهٔ ما بازتولید کرده است. تکنولوژی اطلاعاتی فضا و فاصله را تا حدود زیادی از میان برداشته است. در سدهٔ نخست هزارهٔ پیش‌رو، ما شاهد آن چیزی خواهیم بود که آن را «مرگ یا زوال فاصله» خوانده‌اند. با خلق اجتماعات مجازی دارای منافع و علایق مشترک که برخی آن‌ها را جوامع انتخاب یا قبای ذوقی و تفننی نامیده‌اند، پیرامون گره‌های ساختار بی‌مکان اینترنت، مرزهای فیزیکی محله‌ها و محدودیت ناشی از موقعیت‌های شغلی و تجاری رفته‌رفته از بین می‌روند (صدوقی، 1384، ص 19). اینترنت، به سبب ویژگی‌های جهانی و شبکه‌ای بودن، مرزها را درنوردیده و تمامی افراد در هر جای دنیا می‌توانند به فضای مجازی دسترسی داشته، به تولید اطلاعات بپردازند که این امر به حذف فاصله‌ها انجامیده است. از بین رفتن فاصله مکانی و افزایش بی‌سابقهٔ توان انسان‌ها برای مبادله و مراد با یکدیگر، که حفظ و گسترش هم‌زبانی و همدلی بین آن‌ها را ممکن می‌کند، فرایند و برابند هویت‌یابی جمعی افراد را دگرگون کرده و گروه‌ها و جماعت‌های مجازی دور از هم اما در دسترس را پدید آورده است. ماهیت مکان و فضا در دنیای دیجیتال کاملاً دگرگون شده است (منتظر قائم، 1381، ص 231).

8-2. نظریه‌های قومیت

8-1-2. رویکردهای کلان

بر اساس نظریهٔ نوسازی، افزایش عناصر مدرنیته سبب کاهش منازعات قومی و کم‌رنگ شدن گرایش‌های قومیتی افراد می‌شود. بنابراین «وقتی شاخص‌های مدرنیته در کشوری رشد داشته باشد، تحولات خشونت‌آمیز کمتر شده و انسان آگاهانه هویت خود را در عناصری ورای قوم، قبیله، و شهر خود جست‌وجو می‌کند» (نواح و همکاران، 1386، ص 89). بندیکت اندرسون¹، با انتشار کتاب تأثیرگذار جوامع

1. Benedict Anderson

خیالی¹ (1983)، و اریک جی. هابسبام²، با توجه به مسئله اختراع سنت، از جمله صاحب نظران این دیدگاه به حساب می آیند.

از نظر اندرسون، استاد دانشگاه کورنل³، قومیت و ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی های عصر مدرن همراه با مرگ مذاهب جهانی و سنت پادشاهی ظهور کرده است. در واقع، به نظر اندرسون، ناسیونالیسم محصول سرمایه داری چاپ است و ملت ها جوامع تخیلی اند که در شرایط مدرن ویژه سرمایه داری غیر مذهبی، در خدمت نیازهای روانی و اقتصادی هستند. افرادی که یکدیگر را نمی شناسند قادرند از طریق جهان چاپ و مطبوعات، در یک زمان و مکان همگن و قابل درک که به یک جامعه و نسل تخیلی متعلق است به سر برند (احمدی، 1382، ص 149).

بندیکت اندرسون، با انتشار کتاب تأثیرگذار جوامع خیالی (۱۹۸۳)، نقش مؤثری در ادبیات ناسیونالیسم داشت. از نظر وی، جوامع از این حیث خیالی اند که حتی افراد کوچک کوچک ترین ملت ها نیز هم قطاران خود را نمی شناسند، اما همه آنها تصویری از ملت در ذهن دارند.

به عقیده اندرسون، ناسیونالیسم، خود، یک محصول فرهنگی است که به وسیله شیوه های همانندسازی با هم میهن ها ایجاد گردیده است. به نظر وی، نابودی دولت های مذهبی (امپراتوری - خلافت) و به دنبال آن آغاز شیوه های نوین ارتباطات ناشی از فناوری نوین سرمایه داری چاپی باعث می شود تا وجود اجتماعات مستقل خیالی هم ممکن و هم ضروری گردد (همان، ص ۹۴).

از دیگر نظریه پردازان کلان می توان به نظریه پارسونز⁴ اشاره کرد. پارسونز در سنت کارکردگرای با رویکردی کلان نگر در علم جامعه شناسی نظریه پردازی کرده است. این دیدگاه تأکید دارد که اکثر ما در بافت خانوادگی خویش باورها و ارزش ها را کسب کرده و فرهنگ حاکم بر جامعه بزرگ تر و پاره فرهنگ هایی که والدین و خویشاوندان به آن تعلق دارند را یاد می گیریم. در سطح گسترده تر، خانواده مکانی است که افراد را بر اساس نژاد، قومیت، و طبقه خود اجتماعی کرده و جایگاه اجتماعی — فرهنگی ما را در جامعه تعیین می کند (کندال، 1392، ص 163).

دو درون مایه اصلی در نظریه سیستمی پارسونز قابل بررسی است: تأکید بر همبستگی گروه قومی، و عملکرد گروه قومی به عنوان قطب نمای اخلاقی رفتار فردی. پارسونز گروه قومی را «گروهی دارای تعریف مبهم» معرفی می کند که احساس هویت منحصر به فرد آن مبتنی بر درک ویژه ای از تاریخ خود است. وی استدلال می کند که ویژگی جامعه شناختی اصلی قومیت دیرپایی و تداوم فرانسلی آن است. قومیت شکل

-
1. Imagined communities
 2. Eric John Ernest Hobsbawm
 3. Cornell university
 4. Talcott Parsons

معینی از همبستگی گروهی است که متشکل از دو عنصر سازنده «سنت فرهنگی فرانسوی» و «وابستگی داوطلبانه به گروه» است. گرچه تعهد داوطلبانه نیروی مهمی است، تأثیر سنت فرهنگی که شامل مؤلفه‌هایی مانند حفظ زبان یا تاریخ فرهنگی یا انتظارات هنجاری برای تداوم سنتی خاص می‌شود برای حفظ همبستگی گروه قومی اهمیت اساسی دارد. در نظریه عمومی سامانه پارسونز، قومیت به سیستم اعتباری همراه با سیستم آموزشی یا خانواده تعلق دارد که مسئول انتقال ارزش‌های غالب یا مسئول جامعه‌پذیر کردن هنجارهای گروهی است.

1-1-8-2. رویکرد های کلاسیک

آن‌گونه که از مرور تاریخ اندیشه اجتماعی استنباط می‌شود، مطالعه قومیت و روابط قومی هیچ جایگاهی در بین اندیشمندان کلاسیک ندارد. با تأمل در نظریه‌های کلاسیک این موضوع روشن می‌شود که اساساً پرداختن به مقوله قومیت در میان کلاسیک‌های جامعه‌شناسی بسیار نادر بوده است و اگر هم وجود داشته باشد، به صورت پراکنده و نامنسجم به این موضوع اشاره شده است. هرچند چهار جامعه‌شناس کلاسیک، مارکس، دورکیم، وبر¹، و زیمل²، روابط قومی را کانون توجه و تأمل نظری خود قرار نداده‌اند، اما بیشتر نظریه‌ها هم‌سوئی و یکدستی را در این رابطه ارائه کرده‌اند. نباید فراموش کرد که همین اندک نظریه‌های کلاسیک کافی بود تا اندیشمندان معاصر به بسط و توسعه نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک اقدام کنند و اگر غیر از این بود، نظریه‌های قومیت در میان نئومارکسیست‌ها و نئوبریست‌ها به راحتی مخدوش می‌شد.

با این حال، جدید بودن یک اصطلاح لزوماً به معنی نوپدید بودن آن نیست. مسائلی از قبیل تفاوت‌های فرهنگی و گروهی و برخی فعالیت‌های اجتماعی که بر مبنای چنین تفاوت‌هایی شکل می‌گیرند یقیناً مسائل جدیدی نیستند. بنابراین اندیشمندان کلاسیک تحت عناوینی همچون مسائل ملی، تمایزات فرهنگی، ملیت، نژاد، و دیگر عناوین به آن اندیشه‌انده‌اند. از نگاه دیگر، آرای اندیشمندان کلاسیک جامعه‌شناسی همراه با نگاهی برآمده از مسائل و ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن نوزدهم بوده است. با این‌که تمرکز نظری مشخصی روی مسئله قومیت در اندیشه کلاسیک‌ها وجود ندارد، اما اشارت‌هایی از جانب آن‌ها به این مسئله وجود دارد. مارکس آن را در توسعه سرمایه‌داری و مبارزه طبقاتی بازیابی می‌کند. تبیین دورکیم را می‌توان در اندیشه انتقال همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی نشان داد. زیمل آن را به ماهیت جامعه و تمایز اجتماعی پیوند می‌دهد و وبر بسیج سیاسی را در این رابطه مدنظر قرار می‌دهد. در ادامه، به بررسی مختصر این اندیشه‌ها پرداخته می‌شود.

مارکس هرگز نظریه مشخصی را درباره روابط قومی ارائه نکرد، اما با تمرکز و دقت در برخی متون وی،

1. Max Weber
2. Georg Simmel

می‌توان ملاحظه نمود که وی به امکان بسط یک نظریه قومی تا حدودی کمک کرده است. هسته اصلی این موضوع را می‌توان در کتاب دربارۀ مسئله یهود جست‌وجو کرد. وی و انگلس¹ با انطباق نظریه «جوامع تاریخی و غیرتاریخی» هگل²، درمورد مهاجران ایرلندی در انگلستان و گسترش گروه‌های خاص قومی در سراسر جهان، بخشی از نظریه کلاسیک قومیت را پایه‌ریزی کردند. درنهایت، سه اصل اساسی را می‌توان مبنای نظریه قومیت مارکس قرار داد:

1. زیربنای اقتصادی بر روابط فرهنگی و به تبع آن، روابط قومی اولویت دارد؛

2. مسائل قومی مانع پیشرفت کلیت جهان بشری است؛

3. آگاهی تاریخی طبقه بر هویت قومی ارجحیت دارد.

دورکیم در نظریه قومیت خود عمدتاً سه موضوع به هم پیوسته را در کانون توجه خود قرار داده است که عبارت‌اند از:

(الف) زوال یا کم‌اهمیت شدن قومیت با ظهور مدرنیته؛

(ب) ماهیت همبستگی گروهی (قومی)؛

(ج) تلقی گروه قومی به‌عنوان شکلی از اجتماع اخلاقی (Malesevic, 2004).

به بیان دورکیم، در دوران گذار از همبستگی مکانیک به همبستگی ارگانیک، نوعی نابسامانی بروز می‌کند، زیرا اشکال قدیمی اخلاق اجتماعی رو به زوال گذارده‌اند. پوگی³ (2000) محتوای این استدلال را این‌گونه بیان کرده است: نابسامانی نتیجه ناتوانی افراد در تعیین ضمانت اجرای قابل قبول در برابر رفتارهای ناهنجار فردی است. افراد تصور می‌کنند هیچ چیز اهمیت ندارد، چنین برداشتی باعث نابودی چارچوب‌های هنجاری پیشین می‌شود که قبلاً می‌توانستند رفتارهای فردی را مقید سازند و از این رو، انسجام جامعه دستخوش بی‌معنایی شده است (فتون، 1384، ص 153). به عقیده دورکیم، به موازات رشد شهرها و مهاجرپذیری آن‌ها از روستاها و شهرهای کوچک، افت طبیعی همبستگی‌های تنگ‌دامنه، از جمله همبستگی‌های قومی، آغاز می‌شود. بنابراین جای تعجب نیست که او اصل و منشأ نژادی قومی را به‌عنوان واقعیاتی در حال افول از نظم نوین اجتماعی تلقی می‌نمود (همان، ص 98).

از دیدگاه ماکس وبر، گروه قومی یکی از آزردهنده‌ترین مفاهیم است، چراکه مملو از احساسات است. اصل بنیادین نظریه قومی وبر را می‌توان به‌قرار زیر دانست: قومیت به‌مثابه شکلی از منزلت اجتماعی؛ گرچه قومیت برحسب روابط خویشاوندی تبیین می‌شود، از آنجایی که هویتی فردی است، از خویشاوندی متفاوت است. صرف عضویت می‌تواند به تشکیل یک گروه کمک کند، اما گروه قومی همین که وارد کنش

1. Friedrich Engels

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

3. Ambera Poggi

اجتماعی شد، به شکل نوعی از گروه منزلتی دگرگون می شود. از نظر وبر، قومیت مانند تمامی گروه‌های منزلتی دوزیست بوده و تخیل اجتماعی و غرور برای ایجاد آن تعیین‌کننده است. قومیت در نتیجه پرورش، آموزش، و دیگر عوامل جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد (مالشویچ، 1390، ص 48).

قومیت در سبک زندگانی خاص تجلی می‌یابد و می‌تواند با موفقیت مدعی وجود نوعی «احترام اجتماعی خاص» و «منزلتی ویژه» شود. عضویت در گروه‌های قومی با منزلت نوعی احساس غرور و تعصب به افراد می‌بخشد که در پرستیژ و افتخار اجتماعی تعلق به گروه‌های قومی ازسوی افراد نمود می‌یابد. گروه منزلتی از خلال آنچه وبر «افتخارات قومی» می‌نامد تجلی بیرونی می‌یابد. افتخارات قومی همان عقیده به برتری آداب و رسوم خود و پای‌بندی به آن‌هاست. وبر «احساس غرور» را با عنوان اسوه‌ها و تقاضای متعارف اجتماعی فردی که گروه‌های قومی برای تعیین شیوه رفتار و سلوک اعضای خود مطرح می‌کنند، تعریف کرده است. به‌طورکلی هرچند گروه‌های قومی همواره کارکردی به‌مثابه گروه‌های منزلتی دارند، تمامی گروه‌های قومی و در همه دوره‌ها و اوضاع و احوال و در همه اعضای گروه قومی، گروه منزلتی نیستند (Weber, 1968, p. 391).

از نظر زیمل، گروه‌های قومی که در مجاورت فیزیکی با یکدیگر به سر می‌برند نشانه‌هایی از عصیبت جمعی، حساسیت، نابهنجاری، احساس فروتر بودن یا برتر بودن را، که در هریک از اعضای این اجتماعات به صورت انفرادی وجود دارد، با خود دارند. سه درون‌مایه اصلی در نظریه روابط قومی زیمل وجود دارد: قومیت به‌مثابه شکلی از فرایند هم‌رفتاری، ماهیت تعامل اجتماعی، و بنابراین زوال و کم‌رنگ شدن قومیت در اثر جدایش‌پذیری اجتماعی (مالشویچ، 1390، ص 43). اصلی‌ترین نظریه قومیت زیمل مفهوم جدایش‌پذیری اجتماعی است. وی کار خود را با این فرض آغاز می‌کند که در جوامع سنتی و مدرن درجات مختلف جدایش‌پذیری اجتماعی وجود دارد. اصولاً این دیدگاه بر پایه دیدگاه تکامل‌باوری استوار است، درحالی‌که در جامعه سنتی، اصل نژاد و قومیت به نفع شکل‌گیری همانندی و تشابه بین افراد است. از این دیدگاه، اجتماعات قومی از ارتباط مکانیکی قوی و میزان بالای همبستگی برخوردارند. جوامع مدرن میزان بیشتری از جدایش‌پذیری کارکردی را به‌نمایش می‌گذارند، درحالی‌که مشخصه جوامع مدرن پیونددهی گروهی ضعیف و فردیت‌های پراکنده است. بنابراین تعلقات و وابستگی‌های گروه قومی پدیده‌ای تلقی می‌شوند که در اثر جدایش‌پذیری اجتماعی و افزایش پیچیدگی جامعه رو به زوال می‌گذارند. احساس و درون‌مایه فردیت پایه‌پای بزرگ شدن گروه افزایش می‌یابد (همان، ص 44-47).

در متون پژوهشی امروزی مرتبط با مطالعات ناسیونالیسم، کاربرد واژه‌ها و اصطلاحاتی نظیر قومیت،

گروه قومی¹، ناسیونالیسم قومی²، و کشمکش قومی³ بسیار رایج است، اما باید به این نکته مهم توجه داشت که اصولاً واژه‌ها و عناوینی چون قومیت و گروه‌های قومی ریشه‌هایی جدید دارند و به ندرت می‌توان در فرهنگ‌های لغت معتبر جهانی مربوط به قرن نوزدهم میلادی، آن‌ها را یافت. اصولاً واژه قومیت، تا اوایل قرن بیستم، کمتر مورد استفاده دانشمندان علوم اجتماعی قرار گرفت. توجه محققان رشته‌های انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به این واژه‌ها به دنبال گسترش مطالعات مربوط به گروه‌های اقلیت نژادی، مذهبی، و ملیت‌های ملی و نژادی به ویژه به دوران محبوبیت «کوره مذاب» بر می‌گردد (احمدی، 1397، ص 33). بر اساس این نظریه، جامعه و فرهنگ امریکایی به کوره مذابی تشبیه شده است که همه این گروه‌های قومی را که از مناطق گوناگون جهان به امریکا مهاجرت کرده بودند در خود حل می‌کند.

2-8-1-2. جامعه‌شناسان کلاسیک و قومیت

الف) مارکس

اگرچه مارکس هرگز تک‌نگارهای جداگانه در باب روابط قومی ننوشت، ولی با مطالعه دقیق‌تر آثار وی، می‌توان دریافت که نظریه نسبتاً جامعی در باب قومیت داشته است. هسته اصلی این نظریه را می‌توان در نوشته‌هایش، پیرامون مسئله یهود (Marx, in Marx and Engels, 1844-1977)، و در تفسیر او و انگلس از تفاوت بین انسان‌های تاریخی و غیرتاریخی از دیدگاه هگل، در اظهارنظرهایش در مورد نقش مهاجران ایرلندی در انگلستان، و در آرای کلی وی درباره توسعه گروه‌های قومی خاص در سراسر جهان یافت. سه درون‌مایه اصلی شدید به هم پیوسته که نظریه قومیت مارکس بر اساس آن‌ها شکل گرفته است عبارت‌اند از:

1. تقدم زیربنای اقتصادی بر روبنای فرهنگی و بنابراین بر روبنای قومی؛
2. خاص‌گرایی قومی به مثابه مانعی در برابر پیشرفت جهانی بشریت به طور کلی؛
3. غلبه تاریخی مبارزه طبقاتی بر هویت قومی.

اصل راهنمای نظریه مارکس مبارزه طبقاتی است. تاریخ همچون مراحل گوناگون مبارزه مستمر طبقات اصلی جامعه تصور می‌شود. موقعیت هر طبقه با توجه به رابطه آن با شیوه تولید تعیین می‌گردد. در دنیای باستان، مبارزه بین بردگان و برده‌داران در عصر فئودالیسم، بین سرف‌ها (رعایا) و زمین‌داران و در عصر سرمایه‌داری، بین پرولتاریا و بورژوازی جریان دارد. اقتصاد زیربنای اصلی تغییر اجتماعی و ساختار اجتماعی تصور می‌شود، در حالی که فرهنگ و اندیشه‌ها به طور کلی به عنوان «روبنای» تعریف می‌شوند. شکل

-
1. Ethnic group
 2. Ethnic nationalism
 3. Conflict / Struggle / Tension

روبا نیز بر اساس زیربنای اقتصادی تعیین می‌شود. جایگاه طبقه در فرایند تولید و به عبارت دیگر، روابط بین «نیروهای مادی تولید» رابطه بین افراد همچنین بین طبقات مختلف را تعیین می‌کند؛ کسانی که دارای وسایل تولید هستند از کسانی که دارای چیزی جز نیروی کار خود نیستند بهره‌کشی می‌کنند. روابط مسلط تولید سرمایه‌داری، که مبتنی بر اصول استثمار و نابرابری طبقاتی‌اند، به از خودبیگانگی انسان‌ها از کار خود، از دیگر انسان‌ها، و حتی از خودبیگانگی تک‌تک انسان‌ها از خودشان می‌انجامد. این همان «آیین کالاپرستی» است که نتیجه آن مسلط شدن محصولات و فراورده‌های کار انسان بر خود انسان است (Ibid). از این دیدگاه، قومیت متعلق به حوزه روبنا تلقی می‌شود. اختلاف فرهنگی گروه‌ها ریشه در نظام اقتصادی دارد و ماهیت تولید سرمایه‌داری تعیین‌کننده آن است. دشمنی‌های قومی در جامعه سرمایه‌داری نشانگر وجود مسئله‌ای عینی است، ولی تنها علت آن ساختار از خودبیگانه‌کننده نظام سرمایه‌داری است.

هدف مارکس، در کتاب پیرامون مسئله یهود (۱۸۴۴) و خانواده مقدس (۱۸۴۵)، اثبات این امر است که آزادی یک گروه قومی خاص هرگز نمی‌تواند در صورت بندی سیاسی و اقتصادی موجود (یعنی نظام سرمایه‌داری) تحقق یابد؛ این آزادی نمی‌تواند با تنها آزادی یک جامعه قومی معین پایان یابد. برای کامل و موفق بودن آزادی قومی، تنها ایجاد سازوکارهایی برای پیشبرد حقوق مدنی و سیاسی یک قوم خاص کافی نیست، بلکه ضروری است شرایطی برای آزادی کامل تمامی ابنای بشر فراهم آید. مارکس بین آزادی سیاسی و انسانی تفاوت می‌گذاشت و استدلال وی آن بود که گرچه امکان تحقق برابری سیاسی رسمی در جامعه سرمایه‌داری ممکن است، ولی آزادی انسان به معنای فراتر رفتن از شیء‌شدگی و از خودبیگانگی تنها با نابودی جامعه بورژوازی، یعنی همان عرصه منافع خودخواهانه بشر که با خصوصیات جهان‌گرایانه انسان‌ها در تضاد است، حاصل می‌شود (Avineri, 1964, p. 445). از نظر مارکس، «مسئله یهود» نمی‌تواند صرفاً مسئله‌ای مذهبی یا قومی تلقی شود که نشانگر ساختار از خودبیگانه‌کننده جامعه سرمایه‌داری است که شرایطی برای از خودبیگانگی انسان‌ها از یکدیگر پدید می‌آورد (in Marx and Engel, 1977, p. 15). آن‌گونه که مارکس استدلال کرده است، تنها فرد واقعی انسان مفهوم انتزاعی شهروند را کاملاً درک می‌کند و فرد فرد انسان‌ها در زندگی روزمره در عرصه عملی کار و در وضعیت خاص خود به فردیت دست می‌یابند. تنها وقتی انسان قدرت‌های خود را به‌عنوان قدرت‌های اجتماعی بازشناخت و سازماندهی کرد و در نتیجه، تنها زمانی که قدرت اجتماعی از خود وی به‌شکل قدرت سیاسی جدا نباشد، آزادی انسان به تحقق کامل خواهد رسید.

بنابراین روابط قومی در آخرین وهله با توجه به روابط انسان با ابزار تولید تعیین می‌شود و تا زمانی که زیربنای اقتصادی نظام سرمایه‌داری تغییر نکند، نمی‌توان دگرگونی قابل توجهی در این عرصه انتظار داشت. زیربنای اقتصادی بر روبنای قومی مقدم است. این استدلال به‌خوبی با درون‌مایه دیگر نظریه قومیت

مارکس در پیوند است. مارکس بر آن بود که قومیت به‌عنوان شکلی از خاص‌بودگی اجتماعی، در بیشتر مواقع، نشان‌دهنده مانعی در برابر حرکت جهانی تاریخی به‌سوی آزادی نهایی بشر است. مارکس با نابردباری و نگرانی متفکران عصر روشنگری درباره خاص‌بودگی فرهنگی همراه و موافق بود. براساس پیش‌ماده‌باورانه او، تمامی جوامع از مراحل تکاملی معینی گذار می‌کنند که از عصر کمون نخستین پیش از تاریخ و سپس برده‌داری شروع می‌گردد و به فئودالیسم و سرمایه‌داری و سرانجام به کمونیسم ختم می‌شود. مارکس، با تأکید بر گذار از عصر فئودالیسم به سرمایه‌داری، عقیده داشت سرمایه‌داری مبتنی بر بازار آزاد مستلزم یکپارچگی و ادغام فرهنگی گروه‌هاست. مارکس، با پیروی از تفاوت‌خام‌اندیشانه و شووینیستی هگل بین مردمان تاریخی و غیرتاریخی، استدلال می‌کرد که تنها بعضی از مردم تاریخی هستند و به عبارت دیگر، از سنت کشور بودن یا کشورسازی برخوردارند (مانند آلمانی‌ها، انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و ایرلندی‌ها)، در حالی که بسیاری دیگر غیرتاریخی فرض می‌شوند (مانند چک‌ها، صرب‌ها، کروات‌ها، و اوکراینی‌ها). به باور مارکس، تنها قومیت‌های تاریخی به ایجاد کشورهای پایدار و حامی سرمایه‌داری قادرند، در حالی که مابقی (اکثریت گروه‌های قومی) ناگزیرند در درون ملت - کشوری عظیم‌تر جذب و حل شوند. استدلال مزبور به خوبی با نظریه عمومی تاریخ از دیدگاه مارکس مطابقت دارد. وقتی تفاوت‌های قومی را بتوان با پروژه جهان‌شمول‌رهایی طبقاتی سازگار کرد و به تخریب بقایای نظام فئودالی یاری رساند، تفاوت‌های قومی با خوش‌بینی نگریسته می‌شوند، ولی وقتی نتوان چنین سازگاری‌ای پدید آورد، تفاوت‌های قومی «یادگارهای قوم‌نگارانه» و زوائد ناشی از «چندپارگی گروه‌های انسانی» تلقی می‌شوند که فقط مانعی در برابر پیشرفت اجتماعی اند. نکته یاد شده ما را به آخرین درون‌مایه نظریه قومیت مارکس می‌رساند، یعنی برتری و تقدم تاریخی طبقه نسبت به قومیت. هرچند مارکس، که شاهد انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ میلادی اروپا بود و به نیروی بستگی‌های قومی پی برده بود، سرانجام بدین باور رسید که همبستگی طبقاتی در نهایت، بر وفاداری قومی فایق خواهد آمد. تاریخ مبارزه طبقاتی او حاوی این نکته بود که گسترش آگاهی طبقاتی در اثر عوامل تاریخی تعیین می‌شود و در بلندمدت، کارگران وفاداری‌های قومی خود را به‌نفع وابستگی‌های طبقاتی تغییر خواهند داد.

در این فرایند، پرولتاریا از مقوله صرف مردمی که در مجموعه شرایط همانند زندگی و کار اشتراک دارند (طبقه در خود)¹ به گروهی خودآگاه، که مطابق منافع جمعی‌شان رفتار می‌کنند (طبقه برای خود)²، دگرگون می‌شوند (Marx, 1895, in Marx and Engels, 1977). با این حال، آنچه کارگران را از رسیدن به درجه بالایی از خودآگاهی طبقاتی در نظام سرمایه‌داری بازمی‌دارد این واقعیت است که بورژوازی نه فقط

-
1. A class in itself
 2. A class for itself

«ابزار تولید مادی» بلکه «ابزار تولید فکری» را در کنترل دارد یا به گفته مارکس جوان، اندیشه‌های طبقه حاکم در هر عصری اندیشه‌های غالب و حاکم‌اند. به عبارت دیگر، طبقه نیروی مادی حاکم جامعه، در عین حال، نیروی فکری حاکم نیز هست. بنابراین بورژوازی نه تنها کنترل کارخانه‌ها، زمین، و مواد خام را در دست دارد، بلکه کنترل رسانه‌های همگانی، مدارس، و کلیسا را نیز در اختیار دارد. از این رو، حاکمان نظام سرمایه‌داری تفاوت‌های فرهنگی گروهی را به سود جایگاه طبقاتی خود مورد استفاده ابزاری قرار می‌دهند. آن‌گونه که مارکس در نمونه‌ای از خصومت‌های بین کارگران انگلیسی و ایرلندی گفته است، هر مرکز صنعتی و تجاری در انگلستان اکنون دارای طبقه کارگری است که به دو اردوگاه دشمن، پرولتاریای انگلیسی و پرولتاریای ایرلندی، تقسیم شده است. کارگر معمولی انگلیسی از کارگران ایرلندی، به عنوان رقیبی که باعث تنزل استانداردهای زندگی می‌شود، متنفر است. در مورد کارگر ایرلندی، وی خود را عضو ملت حاکم احساس می‌کند و از این رو، خود را به ابزار اشراف‌سالارها و سرمایه‌سالارهای کشور خود برضد ایرلندی‌ها نزدیک می‌کند و بدین سان به تحکیم سلطه آن‌ها بر خودش مدد می‌رساند. این دشمنی از طریق مطبوعات، کشیشان، مقالات کمیک و به طور خلاصه، ابزار در اختیار طبقات حاکم، به طرز ساختگی، زنده نگاه داشته می‌شود و تشدید می‌گردد. راز ناتوانی طبقه کارگر انگلیس را، به رغم سازماندهی خوب حزبی، باید در همین دشمنی خیالی یافت. این راز حفظ قدرت طبقه سرمایه‌دار نیز هست و آن طبقه کاملاً نسبت بدان آگاه است (Marx, in Marx and Engels, 1982b, p. 222). از این رو، در واقع، مبارزه قومی چیزی بیش از مبارزه طبقاتی پنهان نیست و با غلبه بر نابرابری‌های طبقاتی، قومیت به عنوان عامل خصومت اجتماعی رنگ خواهد باخت. منبع و سرچشمه دشمنی قومی را نه در اختلافات فرهنگی گروه‌ها بلکه در ماهیت شیوه‌های تولید سرمایه‌داری و نابرابری‌های نهادی ناشی از آن باید جست‌وجو کرد. از نظر مارکس، آگاهی طبقاتی نیروی پرتوان واقعی تغییر اجتماعی باقی خواهد ماند و هویت‌های قومی چیزی بیش از پیش پدیدار یا واقعییتی درجه دوم نیستند که با ایجاد جامعه ناب کمونیستی محو شوند.

ب) دورکیم

نیروی پیوندهای فرهنگی جمعی و ماهیت همبستگی قومی در مرکز نظریه دورکیم قرار داشت. با تحلیل آثار عمده او، به ویژه تقسیم کار در جامعه¹ (۱۹۹۷ [۱۸۹۲] سال نشر اولیه)، خودکشی² (۱۹۸۶ [۱۸۹۷] سال نشر اولیه)، و اشکال اولیه حیات مذهبی³ (۱۹۹۵ [۱۹۱۲] سال نشر اولیه)، همچنین با بررسی آرای

1. Emile Durkheim (1993 [1893]), *The Division of Labour in Society* (translated by G. Simpson), New York: The Free Press

2. Emile Durkheim, (1979), *Suicide*, New York: THE FREE PRESS

3. Emile Durkheim, (1964 [1915]), *The Elementary Forms of the Religious Life* (translated by J. W. Swain), London: George

او درباره یهود ستیزی و میهن پرستی در پیوند با قضیه دریفوس، می توان به نظریه نسبتاً جامع وی درباره قومیت پی برد. مبانی اصلی این نظریه گاه به روشنی بیان و تحلیل شده اند، ولی در بیشتر اوقات، این مبانی در نظریه همه جانبه او درباره جامعه مندرج اند. دورکیم در نظریه قومیت خود عمدتاً سه موضوع به هم پیوسته را در کانون توجه خود قرار داده است:

1. زوال قومیت با ظهور اجتماع اخلاقی مدرنیته؛

2. ماهیت همبستگی گروهی (قومی)؛

3. تلقی گروه قومی به عنوان شکلی از اجتماع اخلاقی.

دورکیم همانند مارکس توسعه اجتماعی را از دیدگاه تکاملی تحلیل می کرد. وی نیز عبور از نردبان تکامل از پله سنتی و اولیه به سوی پله مدرنیته را پیکار اجتماعی ناشی از نابرابری ها می دانست. با این حال، برخلاف مارکس، عامل اصلی تبیین کننده از دیدگاه دورکیم نه طبقاتی بود که الگوهای متعارض و مختلف ادغام و همگرایی اجتماعی به شمار می رفتند، بلکه از نظر وی، نقش تعیین کننده ای در توسعه هر جامعه دارند. آن گونه که پوگی (2000, p. 39) به درستی استدلال کرده است، دوگانگی اصلی دورکیم درباره مسئله «چگونگی گردهم آمدن جوامع» شکل می گیرد. با تأکید بر شکل شناسی نظام های اجتماعی، دورکیم جوامع را از مؤلفه های گوناگونی متشکل می دانست که رابطه جداگانه ای با یکدیگر دارند؛ در جوامع ساده سنتی، اجزای سازنده بسیار به یکدیگر شبیه اند و تعامل چندجانبه اندکی با هم دارند، در حالی که جوامع مدرن پیچیده از عناصر بسیار متنوع، به شدت خودمختار، ولی عمیقاً به هم وابسته متشکل اند. مسئله تنها این نیست که این دو نوع جامعه از لحاظ سازماندهی داخلی با یکدیگر تفاوت دارند. مثلاً بخش های کوچک دارای همگنی فرهنگی و اجتماعی جامعه سنتی با واحدهای عظیم و ناهمگن و خودبسنده جامعه مدرن تفاوت دارند، بلکه ترکیب درونی جوامع بر چگونگی عملکرد بیرونی آنها تأثیرگذار است. جوامع مدرن به علت اندازه، پیچیدگی، و گوناگونی خود از نظر ساختاری، کارکردی، و سازمانی از جوامع سنتی که جدایش پذیری نهادها و تحرک اجتماعی در آنها اندک است برترند و در بلندمدت، تمامی جوامع سنتی به گذار از سادگی به سوی پیچیدگی و بنابراین تقسیم کار گسترده تر ناگزیر خواهند بود.

نتیجه کاربست نظریه یادشده در مورد قومیت آن خواهد بود که هرچند جوامع دارای انسجام قومی ممکن است محتویات گوناگونی داشته باشند (مانند رسوم، زبان، عادت های غذایی، و ...)، اما از لحاظ شکلی بسیار همانند هستند. به عبارت دیگر، تقریباً از لحاظ ساختار سازمانی، سطح پایین تعامل بین جوامع قومی مختلف و غیره همانند است. با ظهور عصر نو سازی، تعلقات قومی جوامع به تدریج رنگ می بازند و جوامع قومیتی، به شکل جوامع پیچیده، دارای تنوع فرهنگی و دگرپرسی می شوند. اما این تنوع فرهنگی بر پایه اشتراک در اهداف و ارزش های عام جامعه مدرن استوار است که به عنوان یک کل از

خودآگاهی جمعی برخوردار است و سپس به شکل تعهد به جامعه بشری (جهان‌میهن‌باوری) نمود خواهد یافت. به زبان خودِ دورکیم، «همان‌طورکه مراحل تکامل را پشت‌سر می‌گذاریم، مردان ایده‌آلی می‌یابیم که در صدد رها شدن از وضعیت محلی یا قومی و پیوستن به منطقه معینی از جهان با گروه انسانی خاص‌اند. آن‌ها به مرحله خاصی بالاتر از هر مرحله دیگر صعود می‌کنند و به آرمان‌های جهان‌شمول نزدیک می‌شوند» (Durkheim, 1968, p. 202). با این حال، آنچه در استدلال دورکیم دارای اهمیت اساسی است این دیدگاه اوست که تکامل جوامع به پیدایش افراد معتقد به ایدئولوژی جهان‌میهنی نمی‌انجامد و نوسازی نیز باعث از هم پاشیدن بستگی‌های قومی و ظهور افراد رباتیک و خودپرست نمی‌شود. برعکس، مدرنیته باعث پیدایش اجتماع / جامعه برتر از نظر اخلاقی می‌شود، زیرا انسان تنها از آن جهت موجودی اخلاقی است که در چارچوب جوامع «باثبات» زیست می‌کند (Ibid, 203). بنابراین آنچه باعث تفاوت جوامع مدرن از گروه‌های قومی می‌شود تا حدی میزان پیشرفت تمدن است (Ibid, p. 86).

هنگامی که دورکیم ماهیت همبستگی گروهی در دو گونه نظام اجتماعی را به بحث می‌گذارد، این بینش او بیشتر نمایان می‌شود. از نظر دورکیم، جامعه سنتی و مدرن تنها از نظر ساختارهای درونی و عملکردهای بیرونی با یکدیگر تفاوت ندارند، بلکه انواع گوناگون همبستگی گروهی نیز از جمله ویژگی‌های متفاوت آن‌ها به شمار می‌آید. همبستگی مکانیک ناشی از همانندی گروهی باعث به هم پیوستگی و انسجام جامعه سنتی می‌شود، ولی جامعه مدرن از طریق همبستگی اندام‌وار بین افراد خودمختار (ولی دارای وابستگی چندجانبه به یکدیگر) به انسجام و یکپارچگی دست می‌یابد. در نظام اجتماعی سنتی، افراد تنها بر مبنای شباهت جمعی و تعمیم پیوندهای خانوادگی عضو گروه خاصی می‌شوند، در حالی که در جامعه مدرن، افراد احساس می‌کنند که براساس نیاز مشترک به یکدیگر، به دیگر افراد جامعه وابستگی یافته‌اند. همان‌گونه که دورکیم گفته است، همبستگی اندام‌وار نیروی بسیار قوی‌تری است، زیرا بر وابستگی مشترک افراد به کنش‌ها و عملکردهای یکدیگر مبتنی است و در نتیجه، پیشرفت تنها زمانی ممکن می‌شود که تقسیم دقیق کار براساس مهارت و تخصص گوناگون افراد پدید آید. از این رو، همبستگی قومی، که بر پیوندهای خویشاوندی مبتنی است، نیرویی بسیار ضعیف‌تر از همبستگی‌های ملی یا فراملی است که پیرامون اصول وابستگی چندجانبه اجتماعات مختلف در یک کشور شکل گرفته است. در ملت - کشورهای مدرن، افراد دیگر براساس روابط خویشاوندی گروه‌بندی نمی‌شوند، بلکه براساس ماهیت متفاوت فعالیت‌های گوناگون اجتماعی که هر کدام به یکی از آن‌ها متعهد شده‌اند، گروه‌بندی می‌شوند. محیط طبیعی و الزام‌آور آن‌ها دیگر مکان تولدشان نیست، بلکه محیط حرفه‌ای و تخصصی آن‌هاست (Durkheim, 1997, p. 123). دورکیم، با پیروی از استدلال تکامل‌باوری، معتقد است که با افزایش جدایش‌پذیری (فرهنگی) همبستگی اندام‌وار جای همبستگی مکانیک را می‌گیرد و قومیت نیز دستخوش

این نیرو می شود. دورکیم با اشاره به تعلقات قومی یادآور می شود که «در جریان تکامل بشر» «وراثت» اساس و بنیاد خود را ازدست خواهد داد (Durkheim, 1996). وی معتقد است: «قوم یهود نیز، با سرعت فراوان، درحال ازدست دادنِ شخصیتِ قومی خود است و در دو نسل آینده این فرایند تکمیل خواهد شد.» (Durkheim, in Fenton, 1980, p. 153) وی زمانی که با نمونه‌هایی از بروز خصومت‌های قومی در جوامع ظاهره مدرن روبه‌رو می‌شد (مانند یهودستیزی در جریان موسوم به دریفوس، در فرانسه)، این رویداد را «نتیجه و نشانه‌ی تصنعی از وضعیت تألم اجتماعی» ارزیابی می‌کرد. چنین وضعیتی در دوران گذار از همبستگی مکانیک به همبستگی اندام‌وار روی می‌دهد، در چنین دورانی، نوعی نابسامانی بروز می‌کند، زیرا اشکال قدیمی اخلاق اجتماعی رو به زوال گذارده‌اند، ولی اشکال جدیدی هنوز جایگزین آن‌ها نشده‌اند. پوگی (2000, p. 80) به خوبی به محتوای استدلال یادشده پی برده است و چنین می‌گوید: «نابسامانی نتیجه‌ی ناتوانی افراد جامعه در تعیین ضمانت اجراهای قابل قبول در برابر رفتارهای ناهنجار فردی است. افراد تصور می‌کنند هیچ چیز اهمیتی ندارد و هرچیزی ممکن است. چنین برداشتی باعث نابودی چارچوب‌های هنجاری پیشین می‌شود که قبلاً می‌توانستند رفتارهای فردی را مقید و بسامان سازند و از این رو، انسجام جامعه دستخوش بی‌معنایی می‌شود و تهدید می‌گردد.» گرچه دورکیم قومیت را عمدتاً پس‌مانده‌ی اعصار پیشین تصور می‌کرد، ولی به نیروی قابل توجه ادغام و همگرایی گروهی و روحیات اجتماعی بی‌اعتنا نبود. از نظر دورکیم، همبستگی صرفاً مکانیکی جامعه، بیش از وضعیت نابسامانی، به سود شرایط ادغام اجتماعی است. او با تحلیل عقاید و رویه‌های مذهبی به‌عنوان نیرویی برای همگرایی اخلاقی جامعه استدلال می‌کرد که مذهب «پدیده‌ای به شدت جمعی» است که جامعه از طریق آن خویشترن را ستایش می‌کند. دورکیم توتیم‌سم¹ را ساده‌ترین شکل سنت مذهبی می‌دانست که اصول آن قطع نظر از پیچیدگی‌های هر مذهب می‌تواند به مذاهب دیگر نیز تعمیم داده شود. این اصول را به شکل ساده می‌توان برحسب مساوی بودن خدا و جامعه تدوین کرد. اگر توتیم، آن‌گونه که دورکیم می‌گوید، نمادی از خدا و نمادی از جامعه است، آیا نمی‌توان به این نتیجه رسید که خدا و جامعه یکی هستند؟ خدای یک عشیره، یعنی همان اصل توتیمی، نمی‌تواند غیر از خود عشیره باشد. مذهب شکلی از خودآگاهی جمعی است که در آن جامعه به ستایش تصور و قدرت خود می‌پردازد. مذهب که در درجه اول، نیروی اجتماعی حافظ همبستگی درون است همچون قدرتی جهان شمول و بی‌همتا تلقی می‌شود که نقش مشابهی را در هر جامعه «ابتدایی» و «مدرن» دارد؛ «ممکن نیست جامعه‌ای یافت شود که در فواصل منظم، نیازمند توجه و تأیید دوباره احساسات و اندیشه‌های جمعی، که یگانگی و هویت او را می‌سازند، نباشد» (Durkheim, 1995, p. 429). در این مورد، هویت قومی از راه تأیید دوباره «احساسات و اندیشه‌های

جمعی» و به عبارت دیگر، از طریق ایجاد نوعی خودآگاهی جمعی، حفظ و تقویت می‌شود. نخستین کارویژه اجتماع قومی را باید در قدرت هنجاری آن دید. عضویت گروهی مؤلفه‌های رفتار اجتماعی و در نتیجه، مؤلفه‌های اخلاقی را معین می‌سازد. «گروه‌های قومی» موجد یگانگی ارزش‌های اخلاقی می‌شود که با مشارکت فعال در این گروه حاصل می‌شود. به زبان خود دورکیم، «به برکت فریاد کشیدن همانند یکدیگر، جاری کردن کلمات مشابه، و گرفتن ژست‌های همانند، افراد چیز واحدی به دست می‌آورند و توافقی را تجربه می‌کنند و خلاصه، به برکت همانندی در این گونه حرکت‌ها، گروه اجتماعی به احساس هویت می‌رسد و بدین سان قدم به عرصه هستی می‌نهد». از این رو، برای بقای قومیت، ضروری است نمادهای قومی به صورت دوره‌ای و منظم، دوباره تأیید شوند. از این نظر، هیچ تفاوت اساسی بین نمادها و آیین‌های مذهبی آشکار با نمادهای عرفی و اسمی وجود ندارد؛ بزرگداشت مرگ قهرمانان بزرگ پیکارهای قومی با مراسمی مساوی است که یهودیان برای بزرگداشت خروج از مصر یا مسیحیان برای بزرگداشت به صلیب کشیدن مسیح برگزار می‌کنند. اگر این نمادها، به صورت آیینی و مراسمی مورد تأکید و تأیید مجدد قرار نگیرند، هویت (قومی) فرومی‌پاشد و نظام اخلاقی جامعه فرومی‌ریزد.

ج) وبر

وبر به وضوح و گستردگی به روابط قومی پرداخته است. چارچوب نظریه وی در گفتار گروه‌های قومی در کتاب اقتصاد و جامعه¹ (1986) وجود دارد. اما عناصر دیگری از نظریه قومیت او در سایر نوشته‌ها دیگر از بخش‌های اقتصاد و جامعه، یهودگرایی باستان (۱۹۶۷)، و هده (۱۹۹۲)، و مقالاتی درباره دابلیو. ای بی دوبوا، به چشم می‌خورد. وبر مدل دقیق و جامعی برای تبیین روابط قومی تهیه کرده است که می‌توان چهار مثال نماد نظریه قومی او را به‌قرار زیر دانست:

1. قومیت به مثابه شکلی از منزلت اجتماعی؛

2. قومیت به مثابه سازوکار ایجاد انحصار اجتماعی؛

3. چندگانگی اشکال قومیتی سازماندهی اجتماعی؛

4. قومیت و بسیج سیاسی.

ماکس وبر گروه‌های قومی را «گروهی انسانی‌ای که به علت شباهت‌های فیزیکی یا اشتراک در آداب و رسوم یا هردو، یا به علت خاطرات گذشته استعماری یا مهاجرت، یا برعکس، به نیای مشترک خود عقیده ذهنی دارند» تعریف می‌کند. به نظر او، مهم نیست که در عالم عینی، رابطه خونی واقعی بین این گروه‌ها وجود داشته باشد یا خیر (1968, p. 389). بنابراین مسئله مهم در این جا آن است که اولاً قومیت تنها براساس عقیده گروهی خاص وجود دارد؛ یعنی اگر گروهی با عقیده مشترک وجود نداشته باشد، گروه

1. Weber, Max, (1922), *Economy and Society*, Lay summary

قومی نیز وجود نخواهد داشت. دوم آن که قومیت در عقیده‌ای واحد و پر قدرت، حتی عقیده به تخیلی، ولی بر اساس نیای مشترک ریشه دارد و سرانجام این که گرچه عقیده به نیای مشترک، در بیشتر مواقع، موجب شباهت فرهنگی یا فیزیکی می‌شود یا بر اساس خاطرات جمعی مشترک، همواره تقویت و مورد تأیید دوباره قرار می‌گیرد، اما صرف نظر از میزان قدرتمند بودن، این عقیده — که تشکیل گروه قومی موکول به کنش سیاسی و اجتماعی عینی است — به خودی خود برای ایجاد قومیت کافی نخواهد بود. درست است که قومیت بر حسب روابط خویشاوندی تبیین می‌شود، ولی به سبب آن که هویتی فرضی است، با گروه خویشاوندی متفاوت است. صرف عضویت می‌تواند به تشکیل یک گروه کمک کند، ولی گروه قومی با عضویت افراد در یک گروه پدید نمی‌آید. به زبان خود و بر، در ابتدا جامعه سیاسی، صرف نظر از میزان سازماندهی تصنعی آن، الهام بخش عقیده به قومیت مشترک است. یک گروه قومی، نخست و پیش از هر چیز، در اثر کنش اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد. گروه قومی به محض این که وارد کنش اجتماعی و سیاسی شد، به شکل نوعی از گروه منزلتی دگرگون می‌شود و از نظر و بر، قومیت، مانند تمامی دیگر گروه‌های منزلتی، دوزیست است و «تخیل اجتماعی افتخار و غرور» برای ایجاد آن تعیین کننده است. قومیت در نتیجه پرورش، آموزش، و دیگر عوامل جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد. قومیت در سبک زندگانی خاص تجلی می‌یابد و می‌تواند با موفقیت، مدعی وجود نوعی «احترام اجتماعی خاص» و «انحصار منزلتی ویژه» شود. عضویت در گروه‌های منزلتی نوعی «احساس غرور» به افراد می‌بخشد که در شخصیت و افتخار اجتماعی تعلق به گروه قومی از سوی افراد نمود می‌یابد. مانند سایر گروه‌های منزلتی، گرایش به ازدواج درون‌گروهی در یک گروه قومی نیز به چشم می‌خورد، اما تأکید نسبتاً منحصر به فرد گروه قومی به نیای مشترک باعث می‌شود تا قومیت برخلاف دیگر گروه‌های منزلتی به «گروه منزلتی وراثتی» تبدیل شود. این گروه منزلتی وراثتی از خلال آنچه و بر «افتخارات قومی» می‌نامد تجلی بیرونی می‌یابد؛ «افتخارات قومی همان عقیده به برتری آداب و رسوم خود و پست تر بودن رسوم و آداب بیگانگان» است و «سرچشمه اصلی افتخار توده‌ها به حساب می‌آید، زیرا هر کس که به اجتماع مبتنی بر باور ذهنی به نیای مشترک تعلق دارد به راحتی می‌تواند بدان استناد کند» (Ibid, p. 391). از این منظر، افتخارات قومی شکلی از تفکیک عمودی منزلت‌های اجتماعی بر اساس محاسبه حاصل جمع صفر است؛ یعنی شخصیت اجتماعی «سفیدپوستان فقیر» به انقیاد و فرودستی «سیاهان» منوط است. برداشت افقی از سلسله مراتب منزلت‌های اجتماعی را می‌توان در شعار «مردمان برگزیده» مشاهده کرد که همانند مثال فوق است، ولی از دیدگاه و بر، معنایی «تساوی جو یا نه» تر در بردارد. برخلاف ماهیت تبعیض آمیز افتخارات قومی، که مبتنی بر فروتر شماری دیگر گروه‌هاست، هر گروه قومی می‌تواند مدعی باشد که در میان قوم‌های دیگر، قومی برگزیده است. ویژگی انحصار طلبی در گروه منزلتی امکان پیدایش مرتبه و منزلت در مورد عضویت گروه

قومی را به دنبال می‌آورد و بدین‌سان به دومین اصل نظریه قومیت وبر، یعنی قومیت به‌مثابه ابزار انحصارطلبی اجتماعی، می‌رسیم. وبر (Ibid, p. 43) بین روابط اجتماعی باز و بسته تفاوت قائل می‌شود؛ روابط اجتماعی باز روابطی اند که «براساس مفاهیم ذهنی و قواعد الزام‌آور آن به روی خارجیان بسته است و مشارکت اشخاص معینی مستثنا، محدود، یا منوط به شرایط خاصی می‌شود». تشکیل گروه‌های منزلت معمولاً بر اساس ایجاد انحصار اجتماعی ممکن می‌شود. به عبارت دیگر، دهنپهن انحصارطلبانه گروه به‌طور منظم مانع ورود نمادها یا رسیدن منافع مادی به اعضای خارج از گروه موردنظر می‌شود. این سازوکاری قدرتمند برای حفظ تسلط سیاسی، اقتصادی، و نمادین برون‌گروهی همچین حفظ همبستگی و انسجام درون‌گروهی تلقی می‌شود. فروبستگی اجتماعی بیشتر در وضعیت‌هایی قابل مشاهده است که افراد با گروه‌ها مجبور به رقابت بر سر منافع کمیاب می‌شوند. تحت این شرایط، «هر خصلت فرهنگی هر قدر هم که تصنعی باشد، می‌تواند نقطه آغازینی برای پیدایش گرایش آشکار به سوی فروبستگی اجتماعی انحصارطلبانه باشد» (Ibid, p. 388). پس یک گروه اجتماعی در جایگاهی است که اهمیت بعضی از خصلت‌های منحصر به فرد اجتماعی و فرهنگی را که گروه اجتماعی رقیب فاقد آن است، مانند دین، زبان، نیای قومی، ویژگی‌های خاص فیزیکی، و مانند آن را برجسته می‌سازد. این تأکید بر مرزهای تفاوت فرهنگی در بلندمدت می‌تواند تشدید و نهادینه شود و به حفظ منافع گروه کمک کند. از این رو، موضوع دارای اهمیت اساسی در این جا آن است که انحصارسازی و فروبستگی روابط اجتماعی فرصت‌های مؤثری برای بهره‌کشی و استثمار بالقوه اقتصادی یا سیاسی افراد خارج از گروه به وجود می‌آورد که این استثمار بر انحصارسازی غرور و افتخار اجتماعی به وسیله اعضای گروه مبتنی است. وبر، با این استدلال که هر علامت فرهنگی را می‌توان به‌عنوان ابزاری بالقوه در جهت ایجاد انحصار اجتماعی مورد استفاده قرار داد، می‌گوید خصلت پویای روابط قومی را نشان دهد. در نظریه وبر، قومیت ساختاری بی‌شکل و درهم‌ریخته دارد و می‌تواند اشکال مختلف سازماندهی اجتماعی را دربر گیرد. اگرچه در بیشتر مواقع، قومیت‌ها به‌مثابه گروه‌های منزلتی عمل می‌کنند، این گروه‌ها می‌توانند شکل طبقه، کاست، یا قشر را به خود بگیرند (Rex, 1986 a, p. 14). اما پدیده کاست قومیت پیش از همه مورد علاقه وبر بود. تحت شرایط خاصی و پس از تداوم دوران‌های طولانی از پیدایش انحصار اجتماعی، احتمالاً گروه‌های منزلتی به شکل نظام کاستی دگرگون می‌شوند. برخلاف گروه‌های منزلتی، تمایزات کاستی متصلب‌تر و بسته‌ترند. این‌گونه گروه‌ها براساس عرف‌ها، قانون‌ها، و آیین‌ها از یکدیگر جدا سازی می‌شوند؛ آن‌ها نظام ارزش‌های متفاوت و گاه مخالف یکدیگر (مانند سنت‌های مذهبی مختلف، عادت‌های غذایی گوناگون، و ...) را شکل می‌دهند، تماس اجتماعی یا حتی فیزیکی با دیگر کاست‌ها را ممنوع می‌کنند و به ازدواج درون‌گروهی روی می‌آورند. اما پیش از همه، مرزهای گروهی آن‌ها با کشیدن دیوارهای «خلوص آیینی»

تثبیت می‌شود. آن‌گونه‌که وبر (1948, p. 189) گفته است:

از نظر ساختاری، جدا سازی «منزلی» که به شکل «کاست» درآمده باشد با جدا سازی قومی صرف متفاوت است؛ ساختار کاستی باعث می‌شود گروه‌های جدا شده قومی که به صورت افقی و ناپیوسته با یکدیگر همزیستی دارند به شکل نظام اجتماعی عمودی مبتنی بر سلسله مراتب برتر و فروتر دگرگون شوند. فرایند همه‌جانبه همرفتاری اجتماعی باعث می‌شود تا جوامع دستخوش تمایز قومی به سوی نوعی همرفتاری معین سیاسی و اجتماعی سوق یابند. همزیستی قومی تنفر و بیزاری چندجانبه را محدود می‌سازد، ولی این امکان را می‌دهد تا هر اجتماع قومی افتخارات خود را عالی‌ترین افتخارات در میان اقوام دیگر تصور کند. این درجات بسیار مختلف غرور اجتماعی بین کاست‌های قومی گوناگون بیشتر از نظر کارکردی، با نقش گروه قومیتی در درون یک جامعه سیاسی (برای نمونه، اهمیت ساختاری جنگاوران، حاکمان، کشیشان، و غیره) مرتبط است. وقتی گروه‌های قومی ساختار کاستی پیدا می‌کنند، نابرابری‌های منزلی عمیق و متصلب می‌شود و نظام سلسله‌مراتبی گروه‌های قومی برحسب افتخار و شخصیت اجتماعی شکل می‌گیرد. برخلاف کاست‌های قومی مسلط که با بهره‌برداری از گذشته افتخارآمیز شان زندگی حال حاضر خود را می‌گذرانند، آن دسته از گروه‌های قومی که در پایین این سلسله‌مراتب جای گرفته‌اند بیشتر به ایجاد نوعی ایدئولوژی قومی (یا به تعبیر وبر، «احساس غرور») تمایل دارند که به زندگی آینده یا حیات پس از مرگ معطوف است. از این‌جا، به مفهوم «مردم برگزیده» بازمی‌گردیم که معمولاً ایدئولوژی کاست‌های قومی پایین‌مرتبه بوده است که خود را دارای «افتخارات ویژه در برابر خدا» یا «مأموریت الهی» ویژه تلقی می‌کرده است. از دیدگاه وبر (1967)، این عقیده مخصوصاً در بین افرادی دیده می‌شود که آن‌ها را «مردم مطرود» می‌نامد و بیشتر به صورت اجتماعات مجزا و دارای مشاغل خاص زندگی خود را می‌گذرانند (مانند اقلیت‌های تاجر یهودی در اروپای سده نوزدهم میلادی). با چنین عقایدی، آن‌ها از احساس نیرومند غرور و افتخار اجتماعی برخوردار می‌شوند. اما به‌هرحال، خود را یا «مردمی برگزیده» تصور می‌کنند که در انتظار آینده‌ای هستند تا در بین اقوام دیگر به «سرآمدی» برسند یا معتقد می‌شوند که با ظهور مسیح، نور سراسر دنیا را دربر خواهد گرفت و افتخارات پنهان مردم مطرود آشکار خواهد شد (Weber, 1948, p. 190).

بخش‌نهایی نظریه قومیت وبر به تحلیل ابعاد سیاسی بسیج قومی اختصاص دارد. همچنان‌که پیشتر دیدیم، وبر قومیت را برحسب مفهوم فعالیت سیاسی پویا تعریف می‌کرد. وجود جامعه سیاسی پیش شرط انجام کنش گروهی قومی است. وبر با تحلیل اجتماعات قومی باستانی و معاصر استدلال می‌کرد که نوع سازماندهی سیاسی این اجتماعات برای شکل‌گیری و تبلور احساسات قومی اهمیت قاطعی داشته است، چنان‌که تجربه سیاسی مشترک، و نه اصل یا نیای مشترک، عامل اصلی پیدایش وجدان گروهی است

(Weber, 1968, p. 354). به همین دلیل بود که پیش از تشکیل تمدن یونان باستان، قبایل یا با گروه‌های سیاسی همانند خود، که بعداً در قالب پلیس با یکدیگر هم‌بسته شدند، از نظر سازماندهی یکی بودند یا اگر سازماندهی سیاسی نداشتند، با خاطرات (واقعی یا تخیلی) خود مبنی بر این که «روزی در اقدام سیاسی مشترکی» حضور داشته‌اند، زندگی می‌کردند. در روزگار ما نیز این حالت مصداق دارد. آزرسی‌های آلمانی‌زبان اساساً به فرانسه احساس وابستگی داشتند، زیرا در خاطرات و تجارب سیاسی مردم فرانسه شریک بودند. به علاوه، استفاده عمومی از مفاهیمی مانند «مردم» و «ملیت» که در بردارنده رابطه قومی و خویشاوندی تصور می‌شوند به شدت با کنش و تجربه سیاسی یک گروه قومی در ارتباط است؛ «استفاده از این گونه اصطلاحات معمولاً یا دال بر وجود جامعه سیاسی در حال حاضر است و مهم نیست میزان انسجام و سازمان‌یافتگی آن چه اندازه باشد یا نشانگر خاطرات سیاسی بسیار دور یک جامعه است» (Weber, 1948, p. 1779). از این رو، گرچه هستی یافتن قومیت به عقیده به نیای مشترک وابسته است، ولی این عقیده تنها در نتیجه اقدام سیاسی مشترک قابل ایجاد و تداوم است. در احساسات قومی، از نظر جامعه‌شناختی، هیچ چیز منحصر به فردی وجود ندارد. تقریباً هر انجمنی می‌تواند «خودآگاهی اجتماعی گسترده‌ای» ایجاد کند که «بر اساس عقیده به قومیت مشترک، به نوعی احساس برادری را شکل می‌بخشد» (Weber, 1968, p. 389). به عبارت دیگر، احساس بستگی قومی در ایدئولوژی‌های قومی توسعه می‌یابد و افسانه‌های مربوط به اصالت قومی مشترک تنها پس از یا در حین وقوع بسیج سیاسی گروهی فعال می‌گردند یا از نظر جامعه‌شناختی معنادار می‌شوند. اگرچه رهبران سیاسی و روشنفکران همیشه مدعی «ازلی بودن» گروه قومی «خود» هستند، این گونه عقاید تنها وقتی معنادار و عمومی می‌شوند که گروه (به مثابه یک گروه) فرایند تهییج سیاسی و اقدام اجتماعی را آغاز کرده باشد. به زبان وبر، «تمامی تاریخ نشان می‌دهد که اقدام سیاسی می‌تواند به راحتی به عقیده به رابطه خونی تبدیل شود، مگر آن که تفاوت‌های انسان‌شناختی مانع از آن شود» (Ibid, p. 393).

3-1-8-2. نو مارکسیسم و قومیت

پس از سده نوزدهم میلادی، یکی از هدف‌های عمده نظریه مارکسیستی ارائه پاسخی مناسب به این مسئله بود که چرا قومیت و نژاد در دنیای معاصر، در مقایسه با طبقه، برخلاف پیش‌بینی‌های مارکسیسم کلاسیک، به منابع بسیار قوی‌تری برای همبستگی گروهی تبدیل شده است. پاسخ این پرسش به دو شکل مطرح شده است و به توسعه دو گرایش کاملاً مختلف از نو مارکسیسم انجامیده است؛ یکی از این گرایش‌ها تأکید خود را بر اقتصاد سیاسی نابرابری گروه‌های قومی گذارد و دیگری به روابط بین ایدئولوژی، تفاوت فرهنگی، و شکاف‌های طبقاتی علاقه‌مند شد. این دو سنت پژوهشی همچنین از نظر روش‌ها و اهداف تحلیل با یکدیگر فرق دارند؛ در عین این که دیدگاه اقتصاد سیاسی می‌کوشد تا تبیینی علمی برای طرد اجتماعی و

نابرابری قومیتی بیابد، دیدگاه فرهنگی بیشتر به بررسی راهبردها و تاکتیک‌های مبارزه طبقاتی و قومیتی علاقه‌مند است. جامعه‌شناسی نو مارکسیستی وظیفه خود را گسترش تحلیل‌های مطرح در مارکسیسم کلاسیک به شیوه‌ای می‌داند که با به‌کارگیری نقادانه انگاره‌های اصلی کلاسیک‌ها، گام‌هایی فراتر از آنها بردارد و نظریه‌های مارکسیست روابط قومی بر مارکسیسم کلاسیک فائق آیند. از این رو، با قبول مقدار معینی از آن می‌کوشند تا بر تقلیل‌گرایی طبقاتی فرهنگ به صورت عام و روابط قومی به صورت خاص خودمختاری به عنوان عامل مارکسیسم کلاسیک در پیش‌بینی قدرت وابستگی‌های قومی را رفع سازند. همچنین آن‌ها می‌کوشند در این ناتوانی آشکار به دنبال منابع دیگری برای خصومت گروهی قومی در دنیای معاصر باشند. اما هر دو سنت تحلیل مارکسیستی شدیداً مدیون استدلال‌ها و تحلیل‌هایی است که در اصل مارکس و پیروان بلا فصل وی ارائه کرده‌اند. کلاسیک‌ها، در بررسی‌های خود، اولویت را به سرمایه‌داری و تحلیل عوامل اقتصادی ساختار اجتماعی و کنش اجتماعی داده‌اند.

نو مارکسیسم به مثابه تلاشی برای غلبه بر نارسایی‌های رهیافت مارکسیسم کلاسیک در تبیین قومیت ظهور کرد. موضع سرسختانه مارکس مبنی بر تقدم زیربنای اقتصادی بر روبنای قومی و غلبه تاریخی طبقه بر قومیت با رواج مفهوم‌ها و الگوهای جدیدی مانند «استعمارگری داخلی»، «شکاف بازار — کار»، «اقتصاد سیاسی کارگران مهاجر»، یا «استقلال نسبی و مطلق قومیت از طبقه» نرم‌تر شد.

نو مارکسیسم واقعیت‌های اجتماعی دنیای معاصر را پذیرفته است و اذعان می‌دارد که قومیت برخلاف تصور اولیه مارکسیست‌ها پدیده‌ای بسیار برجسته و ستبر است. تحقیقات معاصر نو مارکسیستی زمانی که به صورت تجربی پرده از الگوهای نابرابری قومی مبتنی بر طبقه و رابطه آن‌ها با سیاست‌های تبعیض‌آمیز دولت در نظام سرمایه‌داری برمی‌دارد و هنگامی که به مواردی اشاره می‌کند که کارویژه‌های دولت به عنوان حوزه‌ای برای بازتولید روابط ساختارمند قومی (مانند دولت افریقای جنوبی و نقش آن‌ها در نهادینه‌سازی نظام آپارتاید) اشاره می‌کند بسیار موفق بوده است. با این حال، نو مارکسیسم هنوز هم در این دیدگاه مارکسیست‌های کلاسیک شریک است که هیچ‌گونه مشکلی در پیکارهای قومی یا نژادپرستی وجود ندارد که بتوان آن را جدای از ویژگی‌های ساختاری جامعه سرمایه‌داری تصور کرد (Solomos, 1986, p. 107). اگرچه روابط قومیتی از نظر تاریخی معین و خاص و به همین سان نسبتاً مستقل تلقی می‌شوند، ولی هنوز هم مستلزم تبیینی تصور می‌شوند که تنها می‌تواند از طریق تحلیل تاریخی و با تمرکز بر چگونگی ظهور و گسترش سرمایه‌داری و نابرابری‌های طبقاتی حاصل شود. نو مارکسیسم، به‌رغم پالایش ابزارهای نظری و پژوهشی خود، عمیقاً اقتصادباورانه و طبقه‌محور است و از این رو، به ایجاد نظریه‌ای متوازن و جامع برای تبیین روابط قومی که می‌تواند چندگانه باشد و به شکل‌های گوناگون بروز کنند قادر نیست.

4-1-8-2. کارکردگرایی و قومیت

کارویژه‌گرایی دیدگاه جامعه‌شناختی کلانی است که دل‌مشغله‌اش یافتن الگوهای ارزشی کلی سامانه‌های اجتماعی (مانند کارویژه‌گرایی ساختاری) است یا این‌که می‌کوشد به رده‌بندی صرف چنین سامانه‌هایی (مانند رهیافت جامعه‌متکثر) دست بزند (مالشویچ، 1390). کارویژه‌گرایان جوامع را در حال پیشرفت از سادگی به پیچیدگی و از جوامع پیشرفته به سوی جدایش‌پذیری عملکردی هرچه بیشتر می‌پندارند که در این فرایند، سامانه‌های کهن فعالیت انسانی دستخوش سوءعملکرد می‌شوند و مستمراً جای خود را به سامانه‌های تخصصی‌تر و سازگارتر فرعی جدید می‌بخشند. برای آن‌که سامانه‌های فرعی کاملاً عملکردی و کارآمد باشند، باید سازگاری ارزشی خود را با دیگر سامانه‌های فرعی و با کل سامانه اجتماعی کلی تحت عنوان تمامیت نشان دهند. در این طرح، فضای چندانی برای قومیت باقی نمی‌ماند. تعهدات قومی عمدتاً همچون وابستگی‌های ازلی تصور می‌شوند که هرچند از قدرت و تحرک برخوردارند، ولی سرانجام با سامانه ارزشی عمومی جامعه هم‌سان خواهند شد. قومیت چیزی بیش از بازمانده‌ای بدشگون از گذشته نیست. در عبارت‌های یکی از شارحان این نظریه، برداشت مزبور به خوبی خلاصه شده است: «رهیافت کارویژه‌گرایی روابط نژادی و قومی را معضلی برای ادغام و همگرایی، همسان‌سازی، یا سازگاری‌یابی اقلیت‌ها در جامعه‌ای می‌داند که بر سامانه عمومی ارزش‌های مشترک مبتنی است» (Berting, 1980, p. 183). روابط قومی مورد تحلیل و تبیین قرار نمی‌گیرند، زیرا «ما» قومی نیستیم، بلکه «آن‌ها» اقلیت‌های قومی¹ هستند که باید از طریق فرایند هم‌سان‌سازی یا فرهنگ‌آموزی در تمامیت جامعه ادغام و «گنجانیده» شوند. اگرچه تحقیقات کارویژه‌گرایان به فهم ما از تغییرات اجتماعی بنیادینی که مدرنیته در شیوه‌های سنتی زندگی پدید آورده است و همچنین تأثیر ژرفی که نوسازی بر دگرگونی پیوندهای قومی داشته است کمک شایانی نموده است، ولی کارویژه‌گرایی، در هر دو شکل خود، تحلیلی یکجانبه دارد. این رهیافت بر هنجارها و ارزش‌های سامانه‌های اجتماعی بیش‌ازحد تأکید دارد و قادر نیست انگیزه‌های کنش فردی و گروهی، مانند بسیج گروه‌های قومی، را درک و تبیین کند. اگرچه قومیت، همچنان‌که کارویژه‌گرایان به درستی گفته‌اند، سرچشمه سرشاری برای هم‌بستگی گروهی و همگرایی معنوی است، مطمئناً پدیده‌ای فراتر از این تعریف است که کارویژه‌گرایی به درک این مطلب قادر نیست، زیرا قومیت چیزی بیش از هم‌بستگی ازلی نمادین است. به همین دلیل، کاملاً با مدرنیته سازگار است. تحرک اجتماعی و تقسیم پیچیده و فزاینده کار و نبرد وحشیانه بر سر منابع کمیاب عوامل تبدیل مدرنیته به عرصه‌ای ایده‌آل برای بیان خواست‌های سیاسی فردی و گروهی همچنین خواست‌های فرهنگی بوده‌اند. نوسازی به‌جای آن‌که تعهدات و وابستگی‌های قومی را محدود سازد باعث تشدید آن‌ها شده است،

به گونه‌ای که سیاست همواره (به صورتی موفقیت‌آمیز) تحت لوای قومیت به جریان افتاده و از پویایی برخوردار شده است.

2-8-2. قومیت در نظریهٔ برد متوسط

نظریهٔ برد متوسط¹ نقطهٔ تلاقی طرح‌های مفهومی جهانی نظریهٔ کلان مخصوصاً طرح‌های نظری تالکوت پارسونز با تصمیم تجربی پژوهش‌های واقعی است. نظریهٔ برد متوسط در باب مسائل واقعی تعمیم‌های انتزاعی بیشتری صورت می‌دهد. در نگاه مرتن²، تنها پس از انباشت نظریه‌های برد متوسط می‌توان منتظر ظهور نظریهٔ انیشتین³ نظریهٔ جامعه‌شناسی بود. این استراتژی منجر به تولید «نظریه‌های حدّ متوسط...» شد. (جای خالی را با حوزه‌های مهم و بنیادینی پر کنید، مثل خانواده، انحرافات اجتماعی، تعارض نژادی، نابرابری جنسیتی، و...) نظریه‌هایی که در این زمینه‌ها ارائه شدند در واقع، تعمیم‌هایی تجربی بودند که همچون نظریه به نظر می‌رسیدند (جلایی‌پور و همکاران، 1388، ص 104).

مرتن بر این باور است که در جامعه، خرده‌فرهنگ و خرده‌گروه‌های بسیاری وجود دارند که — آن گونه که پارسونز و دیگر تجدیدگرایان و کل‌گرایان معتقد بوده‌اند — نتوانسته‌اند در نظام اجتماعی جای گرفته و سازگار شوند و به این ترتیب، هریک به نوعی از نظام اجتماعی جدا مانده‌اند. از آنجایی که بررسی این گروه‌ها به نسبت هم‌آوازی و سازگاری با راه‌ها و اهداف نظام اجتماعی و ساخت کلان جامعه انجام می‌پذیرند، نمی‌توانند در قلمرو جامعه‌شناسی فرد قرار گیرند، هرچند که به دلیل همین انحراف از راه‌ها و اهداف ساخت کلان، در قلمرو تحلیل‌های کلان هم نمی‌گنجند. بر این اساس، مرتن در جامعه‌شناسی خود به دامنه‌ای میان دو قلمرو خرد و کلان توجه می‌کند، توجهی که نقطهٔ عزیمت وی از مکتب ساخت‌گرا — کارکردگرایی سنتی را تشکیل می‌دهد (تنهایی، 1391، ص 773).

اگرچه مرتن مشخصاً در چارچوب نظریهٔ خود به موضوع قومیت و هویت قومی نپرداخته است، این رویکرد راهگشای متفکرانی شد که مسئلهٔ قومیت را در سطح میان‌برد یا تلفیقی (تلفیق خرد و کلان) مورد واکاوی قرار دادند؛ از جمله متفکران این حوزه می‌توان به گیدنز و بوردیو⁴ اشاره کرد. بنابه نظریهٔ گیدنز، دولت — ملت⁵ها بر ساختهٔ مدرنیته است که وی تداوم و بقای آن را در ایجاد انسجام و یکپارچگی از طریق هویت همگون می‌داند. به باور گیدنز، قومیت‌هایی که خارج از گود هویت ملی قرار گیرند همواره دولت — ملت را تهدید می‌کنند. این نظریه را از آن جهت می‌توان میان‌برد یا برد متوسط تلقی کرد که

-
1. Middle-range theory
 2. Robert K. Merton
 3. Albert Einstein
 4. Pierre Bourdieu
 5. Nation-state

براساس آن، اقوام در قالب سوژه خودمختار و فعال در مقال ساختار کلان دولت — ملت واکنش نشان می‌دهند و به کنش اجتماعی اقدام می‌کنند.

بورديو یکی از نظریه‌پردازانی است که در آثار خود تلاش کرده است تا نظریه را با عمل تلفیق کند. کتاب تمایز¹ بورديو به صورت کاملاً عملیاتی با روش کمی و کیفی نظریه‌هایش را در عمل پیاده کرده است. اما مفهوم عادت‌واره بورديو که با ترجمه‌های متفاوتی همچون ساختمان ذهنی و منش نیز شناخته می‌شود، کمتر مورد توجه جامعه دانشگاهی کشور [ایران] قرار گرفته است. با استفاده از این مفهوم بورديو، قومیت و قوم‌گرایی برخی گروه‌ها را می‌توان تحلیل کرد (خنده‌رو و رضایی، 1396).

یکی از ویژگی‌های مهم عادت‌واره² آن است که تحقق یافته است و تنها از نگرش‌های ذهنی و ادراکی تشکیل نمی‌شود. بورديو می‌نویسد که عادت‌واره از طریق شیوه‌های بادوام ایستادن، صحبت کردن، راه رفتن، و در نتیجه، احساس و تفکر بیان می‌شود (Bourdieu, 1990, p. 70).

مفهوم عادت‌واره نقش محوری در کار پی‌یر بورديو بازی می‌کند. برای بورديو، این مفهوم نشان‌دهنده مجموعه‌ای از تمایلات و شیوه‌های تضمین‌شده از تفکر و عمل است که افراد به تدریج در طول زمان گسترش می‌دهند و آن بازتابی است از تجارب هر روز و مجموعه روزمره‌شان از ارتباطات اجتماعی که آن‌ها در داخل عادت‌واره جاسازی شده‌اند. به این ترتیب، عادت‌واره عبارت از «ساختارهای روانی یا شناختی» است که انسان‌ها به وساطت آن‌ها با جهان اجتماعی روبه‌رو می‌شوند. انسان‌ها از یک سری طرح‌های درونی شده‌ای برخوردارند که از طریق آن‌ها به ادراک، فهم، و ارزیابی جهان اجتماعی می‌پردازند. از طریق چنین طرح‌هایی است که افراد عملکردهایشان را ایجاد و آن‌ها را ادراک و ارزیابی می‌کنند. با این حال، عادت‌واره «نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه [است] که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود (حوزه علمی، اقتصادی، ورزشی، هنری، سیاسی، و...) را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جا بیفتد و منشأ اثر شود» (بورديو، 1380).

در ارتباط با موضوع این تحقیق و ارتباط آن با این مفاهیم بورديو می‌توان از عادت‌واره قومی بحث کرد. مفهوم عادت‌واره قومی چارچوب مفهومی بسیار مفیدی برای فهم چگونگی اکتساب هویت‌ها و نگرش‌های قومی افراد و این‌که افراد چه ماهیت و اشکالی به خود می‌گیرند را فراهم می‌کند. در تأکید اهمیت بافت اجتماعی، عادت‌واره قومی به‌طور مستمر به ما یادآوری می‌کند که به فهم هویت‌ها و نگرش‌های قومی در حال ظهور در افراد به‌عنوان یک پیامد درگیری فعالشان در مجموعه خاصی از ارتباطات اجتماعی و

1. Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction*, Routledge
2. Habitus

همچنین تعاملشان با محیط‌های اجتماعی خاص (مانند خانه و هم‌سایه‌های محلی) نیاز داریم. علاوه بر این، مفهوم عادت‌واره قومی ما را تشویق می‌کند تا روش‌های پیچیده‌ای را مطالعه کنیم که در آن قومیت آمده است، به وسیله افراد کسب شده است و از طریق شیوه‌هایی بیان شده است که آن‌ها بدان صحبت، احساس، و عمل می‌کنند. برای مثال، می‌توان به نقل قول هیوز در آغاز این مقاله اشاره کرد. در این معنا، عادت‌واره قومی می‌تواند به‌عنوان نمایش کلیت اعمال اجتماعی و تمایلات فرهنگی تعریف شود که اغلب به‌وسیله گروه قومی مولد که فرد به آن تعلق دارد تولید و اعطا شده است (Connolly, Kelly, Smith, 2009, p. 220 & 221). مفاهیم علمی علاوه بر طرح نظری باید بتواند به سنجش نیز پردازد. به عبارت دیگر، جهت اعمال آن در بین انسان و جوامع انسانی لازم است از طریق آن مفهوم، عینیات اجتماعی را مورد بررسی قرار داد. کونولی¹ و همکارانش برای سنجش عادت‌واره قومی چهار عنصر را در نظر گرفته‌اند: ترجیحات قومی²، آگاهی قومی³، هویت‌های قومی، و تعصبات قومی⁴ که برای این ابعاد می‌توان سنجه‌های متناسب با آن را ساخت (Ibid, p. 222 & 223).

عادت‌واره قومی تحت تأثیر ارتباطات اجتماعی و تعامل فرد با محیطی است که شخص در آن زندگی می‌کند. هرچه افراد درگیری و فعالیت بیشتری در یک محیط قومی داشته باشند، نگرش‌های قومی بیشتری را به‌عنوان یک عادت‌واره قومی کسب می‌کنند و در مقابل، تعامل کمتر با محیط‌های قومی عادت‌واره قومی افراد را تضعیف می‌کند.

1-2-8-2. فاصله اجتماعی

اصطلاح فاصله اجتماعی⁵ را برای اولین بار پارک و برگس⁶، از جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو، به مجموعه واژگان جامعه‌شناسی وارد کردند. بوگاردوس⁷، از شاگردان پارک، در ادامه فعالیت‌های جامعه‌شناسان این مکتب، در بررسی علمی مسائل شهری، موضوع مهاجرت خارجی‌ان متعلق به نژادها و اقوام مختلف به ایالات متحده و مسائل و کشمکش‌هایی را که به‌هنگام جذب و درهم آمیخته شدن آن‌ها در جامعه و فرهنگ امریکا پیش آمد مورد بررسی قرار داد. بوگاردوس بر آن بود تا شیوه‌ای بیابد که به‌وسیله آن بتواند میزان تمایل اعضای گروه‌های مختلف قومی را نسبت به برقراری روابط اجتماعی با یکدیگر مورد سنجش قرار دهد و همچنین میزان فاصله‌ای را که اعضای یک گروه قومی معین نسبت به گروه غیر خودی احساس می‌نماید مشخص کند. وی، در این راستا، مقیاس فاصله اجتماعی را ابداع نمود (رفیع‌پور، 1384، ص 208).

1. Connolly Mark Thomas
2. Ethnic preferences
3. Ethnic awareness
4. Ethnic prejudices
5. Social distance
6. park & Burgess
7. Emory Bugardos

امروزه این مقیاس برای بررسی میزان فاصله و تضاد بالقوه و واقعی بین گروه‌های فرهنگی، اجتماعی، قومی، و دیگر گروه‌ها و اقوام به کار می‌رود.

هویت جمعی افراد با کم‌وکیف فاصله اجتماعی آنان از دیگران رابطه دارد. توجه به مفهوم مذکور در بررسی تعاملات و روابط بین قومی اقوام ایرانی بسیار ضروری به نظر می‌رسد. اقوام ایرانی اگرچه در عمل کمتر دچار تنش و تضاد فرهنگی می‌شوند، از نظر فرهنگی تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد و عموماً قومیت مرز تعیین خود و غیر خودی محسوب می‌شود.

2-8-2-2. احساس محرومیت نسبی

تأثیر متغیر احساس محرومیت نسبی¹ بر هویت ملی و قومی از سوی بسیاری از صاحب‌نظران مورد توجه است. در بحث‌های اریکسون در باب نحوه شکل‌گیری هویت، متغیر احساس محرومیت بسیار برجسته است و در ایجاد و توسعه مدل‌های کراس² (1991) و فینی³ (1989) نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده است. صاحب‌نظران دیگری همچون تاجفل، ترنر، و برانسکام⁴ (1999) بر نقش احساس محرومیت در برجسته شدن هویت قومی و تضعیف هویت ملی و پیوند هویت ملی و قومی تأکید داشته‌اند (Buurih, 1997, p. 589).

رابرت گار⁵، از نظریه‌پردازان رهیافت محرومیت نسبی، احساس محرومیت نسبی را نتیجه احساس وجود شکاف غیرقابل تحمل بین توقعات ارزشی و قابلیت‌های ارزشی می‌داند که بسته به شدت پای‌بندی به ارزش موردتوقع، مشروع دانستن محرومیت، فرصت‌های بدیل ممنوع شده، و دفعات محرومیت باعث نارضایتی و خشم می‌گردد (مقصودی، 1380، ص 204). از نمودهای احساس محرومیت نسبی احساس تبعیض است. رابرت گار سه نوع تبعیض را نام می‌برد: تبعیض اقتصادی⁶، تبعیض سیاسی⁷، و تبعیض فرهنگی⁸ (قاسمی، 1381، ص 129). فرض اصلی رابرت گار این است که احساس محرومیت نسبی پیش شرط کشمکش‌های داخلی خشونت‌آمیز است. صاحب‌نظران دیگر نیز تأکید نموده‌اند که هر قدر میزان احساس محرومیت در یک قوم بیشتر باشد و آن قوم احساس کند فرهنگ، زبان، و ارزش‌هایش مورد تبعیض و استحاله قرار گرفته است، گرایش به حفظ فرهنگ و آداب و رسوم قومی در آن تشدید می‌شود که در

-
1. Relative deprivation
 2. Cross models
 3. Finnish models
 4. Mark Broscom
 5. Ted Robert Gurr
 6. Economic discrimination
 7. Political discrimination
 8. Cultural discrimination

حالت افراطی، به صورت قوم‌مداری متجلی می‌شود (قیم، 1380، ص 212).

3-2-8-2. تعامل‌گرایی نمادین، ساخت اجتماعی، و قومیت

تعامل¹ از اولین مفاهیمی است که نظریه اجتماعی²، در مسیر گذار از کلان‌اندیشگی و کلان‌نگری به خردنگری و فهم کیفی‌تر واقعیت اجتماعی، بدان پرداخته است و براساس آن، اندیشه تعامل‌گرایی³ مکتب جدیدی را در جامعه‌شناسی رقم زده است و نظریه‌هایی چون تعامل‌گرایی، کنش متقابل⁴، کنش متقابل نمادین⁵، و... ساخته و پرداخته شده است. هدف تعامل‌گرایی نمادین⁶ اثبات این اندیشه است که حیات اجتماعی در اثر کنش تعریف می‌شود؛ یعنی حیات اجتماعی همواره در سیلان است و همیشه در حال ظهور، در حال شدن، و در حال دگرگونی است. از دیدگاه تعامل‌گرایان، کارگزاران فردی و جمعی مخلوقات نمادین و نمادسازند و در تمامی زمان‌ها، درگیر تعامل‌اند و همواره از وجود «دیگری» آگاه هستند. بدین‌سان تعامل‌گرایان روابط قومی را همچون فرایندی مستمر و انعطاف‌پذیر و وضعیتی تحلیل می‌کنند که از نظر آن‌ها، همواره دستخوش تغییرات روی‌داده در تعریف جمعی از واقعیت گروه قومی قرار می‌گیرند و از آن تأثیر می‌پذیرند. هویت قومی تنها بخشی از هویت اجتماعی عمومی‌تر فرد و ابژه دگرگونی و گفت‌وگو است. از دیدگاه پارک و همچنین بلومر⁷، تفسیر ذهنی واقعیت گروهی بین قومیت‌ها بر تغییرات عینی در ساختار اجتماعی، قدرت، یا روابط اقتصادی بین گروه‌های قومی تقدم دارد. هرچند تعامل‌گرایی نمادین کمک زیادی به روشن شدن نقش ادراک‌های فردی و گروهی در تعیین کنش گروهی قومی داشته است، این نظریه منطقی به شدت آرمان‌گرایانه و نسبی‌انگارانه دارد و دریافت عمیقی از نقش زور، قدرت، اقتدار، و دیگر واقعیت‌های اجتماعی در روابط گروهی قومی ارائه نمی‌کند. تعامل‌گرایی نمادین به سبب تأکید بیش‌ازحد بر دیدگاه‌های کارگزار معمولاً قادر نیست تغییرات ساختاری چشمگیر مؤثر بر روابط میان‌گروهی را تبیین کند. تلاش برای یافتن راه‌حل‌های خرد برای مسائل کلان اغلب تلاشی پوچ از کار درمی‌آید. اگرچه ادراک‌های فردی و گروهی منبع مهمی برای کنش هستند، در آخرین مرحله، خود کنش معلول نیروهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی است.

3-2-8-2. فمینیسم و قومیت

در عصر جهانی شدن و در کنار هویت‌های قومی، مقوله هویت‌های جنسیتی نیز سر برآورده است و قومیت

1. Interaction
2. Social theory
3. Interactionism
4. Interaction theory
5. Symbolic interaction

6. که عمیقاً ریشه در میراث زیمل دارد.

7. Herbert Blumer

و جنسیت به کنشگران مؤثر اجتماعی تبدیل شده‌اند. اکنون یک سؤال وجود دارد: آیا مناسبات این دو مقوله، در همه جوامع انسانی، همواره باعث تقسیم‌بندی دوگانه و فرهنگی زن و مرد و شکل‌گیری مجموعه‌ای از پندارها و انگاره‌ها درباره رفتارهای مناسب مردانه و زنانه می‌شود و براساس این بخش‌بندی دنیای اجتماعی، پسران و دختران به شیوه‌های متفاوت جامعه‌پذیر می‌شوند (Helman, 2000, p. 146). در جوامع چندقومیتی، افراد عموماً به دو گروه قومیتی و جنسیتی تقسیم می‌شوند. این دو تعریف هویتی با یکدیگر روابط معینی را پیدا می‌کنند که به راحتی در رفتارها و انتظارات مشاهده و طبقه‌بندی نمی‌شوند. جنسیت مجموعه‌ای از ارزش‌ها و رفتارهای مربوط به تفاوت‌های اجتماعی زن و مرد و ساختاری اجتماعی است که روابط بین زن و مرد را محدود می‌سازد (Krieger, 1996) و به این ترتیب، نباید به عنوان تفاوت‌های اجتماعی واقعی بین دو جنس لحاظ شود، بلکه باید آن را شیوه بیان مرتبط با گروه‌های فاعلی در نقش‌های اجتماعی تعریف شده خود که در تضاد با موقعیت اقتصادی، قومی، و نژادی آنان است در نظر گرفت. هویت‌های اجتماعی بر مبنای خصوصیت اجتماعی و فرهنگی شان شالوده کنش‌های اجتماعی را می‌سازند که به نوبه خود جهت‌گیری افراد نسبت به دیگران به عنوان ابژه اجتماعی و بازشناسی و ابراز خودشان به عنوان سوژه در تعامل با همدیگر و تعامل با دیگران را تعیین می‌کند.

هویت اجتماعی جنسیتی به نوبه خود و در تعامل با سایر هویت‌های چندگانه افراد در بازتعریف و تمایز شان مؤثر واقع می‌شود. هویت و مناسبات جنسیتی همچون هویت و مناسبات قومی و طبقاتی در مرزبندی حوزه عمومی و خصوصی در جامعه تأثیرگذارند. هرچند تعیین حدود حوزه‌های خصوصی و عمومی متأثر از جنسیت است، اما جنسیت مستقل از سایر عوامل عمل نمی‌کند. در کشورهای چندقومیتی، همچون ایران، به دلیل بافت پدرسالارانه تاریخی، تبعیض جنسیتی عامل مؤثری در تمام قلمروهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی است و در همه جنبه‌های مذکور تفاوت بارزی در بین دو جنس دیده می‌شود. در این شرایط، هویت جنسیتی زنانه ممکن است از درون حوزه خصوصی به شیوه‌ای فعال ولی ناپیدا عمل کرده و در شکل‌دهی به برخی نگرش‌ها از جمله نگرش و هویت قومی نقش داشته باشد (قانع‌راد و همکاران، 1386).

پیت¹، در مقاله‌ای با عنوان «هویت و زبان: بررسی زنان ولزی»، اهمیت زبان مادری و قومیت را در بساخت هویت جنسیتی و سیاسی در بین زنان ولز بررسی می‌کند. او با تأکید بر تأثیر زبان و قومیت در تشکیل جنسیت زنانه، نقش مادری و کنش سیاسی را تحلیل می‌کند. مطالعه او نشان می‌دهد که جنسیت در بین زنان ولز به طور سنتی محدود شده است و در زبان و فرهنگ ولزی، احتمال بیان آن کمتر از زبان و فرهنگ انگلیسی وجود دارد. همچنین به طور سنتی، مادران ولزی مسئول انتقال زبان مادری و فرهنگ ولزی

به فرزندان خود هستند و به همین دلیل، بُعد جدیدی به نقش مادری اضافه می‌شود. زنان ولزی در حفظ سنن ولزی به لحاظ سیاسی فعال‌اند و نقش عمده‌ای در ساخت و حفظ هویت قومی و بسط اشکال فمینیسم خاص این هویت ایفا می‌کنند (Piette, 1997, p. 129-137).

کاروالهو¹ و همکارانش، در مقاله‌ای که در سمینار انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی آمریکا ارائه داده‌اند، جنسیت را به منزله عاملی مهم در شکل‌دهی تجربه جمعی تحلیل کرده‌اند. آنان معتقدند که جنسیت در حکم یکی از ابعاد اساسی تولید تجربه متمایز به ساخت و ظهور سوژه‌ها و کنش‌های جمعی منجر می‌شود. آن‌ها این نظر را مطرح می‌کنند که سوژه‌های جمعی از کثرت موقعیت‌ها، و نه صرفاً طبقه اجتماعی، حاصل می‌شوند و نشان می‌دهند که هویت‌های جمعی به تجربه سرهم‌بندی شده (شبیبه به بحثی که ابزارگرایان در دستکاری نمادهای قومی ارائه می‌کنند) وابسته‌اند. جنسیت یکی از ابعادی است که در کنار سن، قومیت، و طبقه اجتماعی به این تجربه اجتماعی شکل می‌دهد. در این مقاله، استدلال شده است که در کشورهای پیرامونی، مثل برزیل که در آن‌ها شرایط طرد افراطی طبقات عامه غالب است، مشکلات ویژه زنان و مبارزات آنان، حتی در بین رهبران و فعالان زن، به موقعیت در جه‌دوم تنزل یافت است (Carvalho, 1994).

در برخی از مطالعات مربوط به جنسیت و قومیت، بر اثر وجود برخی نگرش‌های خاص در میان گروه‌های قومی، نابرابری زنان در کانون توجه قرار گرفته است. این نوع مطالعات بیش از آن‌که به مسئله نقش جنسیت در احیای هویت قومی پردازند، نابرابری جنسیتی را بر حسب وضعیت فرهنگی گروه قومی توضیح می‌دهند. سیمپسون² با استفاده از داده‌های جمعیتی، در مورد جمعیت گروه‌های قومی در برادفورد انگلیس، به این نتیجه رسید که برخی نگرش‌ها نسبت به زنان مانع دسترسی آن‌ها به آموزش شده است. وی با تحلیل نسبت جنسی در بین دانش‌آموزان به این نتیجه رسیده است که پانصد دختر مسلمان در سنّ مدرسه، به دلیل نگرش والدینشان در مورد مناسب نبودن مدرسه برای دختران، در مدرسه ثبت نام نکرده‌اند (Simpson, 1997, p. 89-109).

کولیک³ در مطالعه خود، به بررسی اثر قومیت و جنسیت بر نگرش به نقش جنسیتی و شغل مناسب زنان می‌پردازد. او با استفاده از داده‌های حاصل از اجرای پرسشنامه‌ای برای نود و دو نفر اسرائیلی و صد و چهار نفر مهاجر شوروی سابق که در دانشگاه‌های اسرائیلی ثبت نام کرده بودند این موضوع را بررسی می‌کند. یافته‌های او نشان می‌دهد که نگرش دانشجویان اسرائیلی به نقش جنسیتی لیبرال‌تر از دانشجویان مهاجر است. علاوه بر آن، آن‌ها شمار زیادی از مشاغل را بیشتر زنانه می‌دانستند. همچنین زنان نسبت به

-
1. Carvalho
 2. Simpson
 3. Kulik

مردان نگرش لیبرالی‌تری به نقش‌های جنسیتی داشتند و تمایل بیشتری داشتند که مشاغل دارای وجهه اجتماعی را زنانه ارزیابی کنند. همچنین نتایج یافته‌های او حاکی از آن است که در فرایند انتقال فرهنگی، هویت قومی اثر بیشتری بر نگرش در مورد کار نسبت به فرهنگ جنسیتی دارد (Kulik, 1995, p. 199-215).

بخش دیگری از مطالعات درباره جنسیت و قومیت این دو متغیر را به‌عنوان عامل توزیع درآمد و امکانات بررسی کرده‌اند. در این مطالعات، جنسیت در حکم عامل نابرابری در کنار عوامل دیگر، از جمله قومیت، دیده شده است و در کنار این عوامل، به یک شیوه مطالعه و سنجیده می‌شود. در این بررسی‌ها، موقعیت فرودست زنان شبیه موقعیت فرودست گروه قومی انگاشته شده است. در واقع، جنسیت در ردیف عوامل قومیت و طبقه شمرده شده است و هم‌عرض بودن این سه عامل و نه تقاطع آن‌ها مدنظر بوده است. این نگاه بیشتر توصیفی است و رابطه دو مفهوم را مورد توجه قرار نداده است. این مطالعات نشان می‌دهد که زنان گروه‌های قومی، به دلیل تعلقات قومیتی خود، در موقعیت سخت‌تر و ناعادلانه‌تری قرار گرفته‌اند و نابرابری مضاعفی را در مقایسه با مردان و زنان گروه‌های مسلط تحمل می‌کنند.

در مطالعه دیگری، داده‌های سرشماری سال ۱۹۸۶ میلادی کانادا برای بررسی روابط بین قومیت، بر ساخت اجتماعی جنسیت، و پیامدهای بر ساخت متفاوت برای پایگاه اجتماعی اقتصادی و تحرک در کانادا به کار گرفته شده است. تأکید این بررسی بر عوامل و پیامدهای تفاوت قومی است که بر میزان مشارکت زنان متأهل نیروی کار دستمزدی اثر می‌گذارد. داده‌ها به صورت مجزا برای کل اجتماعات قومی، مهاجران آن‌ها، و بخش‌های بومی گزارش شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که میزان مشارکت زنان متأهل در نیروی کار دستمزدی خارج از خانه برحسب قومیت و بومی بودن متفاوت است و این تفاوت‌ها پیامدهای مهمی برای پایگاه اجتماعی - اقتصادی خانواده‌های قومی دارد. به نظر محقق، چنین تفاوت‌هایی احتمالاً بازتاب تفاوت‌های قومی در انتظارات هنجاری مرتبط با جنسیت است (Geschwender, 1994, p. 53-73).

در تحقیق دیگری در مطالعات فمینیستی در زمینه پایگاه زنان در زیمباوه، پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که الگوهای طرد اجتماعی و پویایی جامعه نژادی، که برتری نژادی نهادینه شده را به‌عنوان ایدئولوژی سازماندهی زندگی اجتماعی به کار گرفته‌اند، به ندرت بررسی شده‌اند. به اعتقاد آنان، نظریه پردازان فمینیست تاکنون پایگاه زنان را با این فرض تحلیل می‌کردند که پدرسالاری یگانه منبع ستم بر زنان است. آن‌ها، با کاربرد ایده جامعه نژادی، عملکرد ستم جنسیتی را در زمینه تاریخی زیمباوه بررسی کردند و نشان دادند که در جامعه نژادی، جنسیت و نژاد و قومیت و طبقه به طرز پیچیده‌ای با هم عمل می‌کنند و زنان آفریقایی را به پایین‌ترین پایگاه اقتصادی و اجتماعی تنزل می‌دهند (Moyo, 2002).

برخی محققان غیبت زنان گروه‌های قومی در مطالعات قومی را ناشی از چشم‌پوشی بر تمایزهای درونی جمعیت زنان به نفع زنان طبقه متوسط گروه قومی می‌دانند. راید و کلی¹، در مقاله خود با عنوان «تحقیق درباره زنان رنگین پوست: از غفلت تا آگاهی»، نشان می‌دهند که پارادایم معطوف به مطالعه زنان به صورت کلی عملاً بر زنان سفیدپوست طبقه متوسط متمرکز شده است. آن‌ها تحولات روش‌شناختی و نظری مطالعات و میزان توفیق محققان در لحاظ کردن قومیت در مطالعه موضوعات جنسیتی را ارزیابی کرده‌اند (Reid & Kelly, 1994, p. 477-486).

مک گوایر²، در مطالعه‌ای، به بررسی رابطه بین جنسیت، نژاد قومیت، و شبکه‌ها می‌پردازد و سازوکارهای غیررسمی منجرشده به نابرابری را روشن می‌کند. او، با به‌کارگیری نظریه‌های شبکه و ساخت پایگاه، جریان‌هایی را بررسی می‌کند که از طریق آن‌ها جنس و نژاد / قومیت شاغلان بر پایگاه اعضای شبکه آن‌ها اثر می‌گذارد. تحلیل او نشان می‌دهد که زنان و افراد رنگین‌پوست در شبکه‌هایی عضوند که پایگاه پایین‌تری در مقایسه با پایگاه مردان و سفیدپوستان دارند. در نتیجه، موقعیت‌هایی را اشغال کرده‌اند که توانایی آن‌ها در جذب شاغلان قدرتمند را محدود می‌کند. پژوهشگر نتیجه می‌گیرد که طرد ساختاری، که محصول ساختارهای کلان اجتماعی و در ورای افراد است، بیشتر از طرد شخصی می‌تواند تفاوت‌های جنسیتی و نژادی / قومیتی را در پایگاه اعضای شبکه تبیین کند (McGuire, 2000, p. 500-523).

نژاد و قومیت نقش مؤثری در تعیین نگرش به نقش‌های جنسیتی دارد. اگرچه در گذشته، نژاد و قومیت از منظر بیولوژیکی مورد بررسی قرار می‌گرفتند، اکنون به‌عنوان یکی از ساختارهای مهم اجتماعی و فرهنگی در مطالعات اجتماعی مدنظر قرار می‌گیرند. قومیت نیز همچون مذهب نقش تعیین‌کننده‌ای بر نگرش به نقش‌های جنسیتی دارد و از مهم‌ترین علل آن می‌توان به دراقلیت بودن، ساختار خاص فرهنگی، و همگنی زیاد آن‌ها اشاره کرد. همین ویژگی‌ها باعث شده است تا طیفی متفاوت از نگرش‌ها و انتظارات از نقش‌های مختلف در قومیت‌ها وجود داشته باشد که برای مثال، در برخی از قومیت‌ها، مشارکت زنان در نقش‌های مردانه، همچون دفاع و جنگ، امری پذیرفته شده است و در برخی دیگر از قومیت‌ها، تفکیک کامل جنسیتی در نقش‌ها وجود دارد و زنان درگیر نقش‌های کاملاً سنتی‌اند. این درحالی است که در طی قرون گذشته، تحولات ناشی از صنعتی شدن جوامع تأثیر فراوانی بر ساختار اقتصاد و جامعه ایجاد کرده است و باعث تغییرات فراوان در بازار کار و مشاغل و در نتیجه، تقسیم نقش‌های جنسیتی شده است. در رویکرد فمینیستی، نقش‌های جنسیتی از دسترسی نابرابر به منابع و فرصت‌ها ناشی شده است و توانمندسازی بهترین شیوه ارتقای مشارکت زنان در امور اجتماعی و اقتصادی محسوب می‌شود که به

1. Reid & Kelly
2. McGuire

کنترل بیشتر زنان بر منابع محدود و در نتیجه، برابری در نقش‌های جنسیتی می‌انجامد.

2-8-4. پست‌مدرنیسم و قومیت

رویکرد پست‌مدرن¹ بر مبادی یا بر نتایج متفاوت در عرصه‌های روابط قومی از منظر فرهنگ و ارتباطات پای می‌فشارد. مبادی متفاوت بدین صورت که نه ضرورتاً توسعه و گسترش روابط فرهنگی و ارتباطات در جوامع بلکه شقاق، شکاف‌ها، و خلأهای فرهنگی و ارتباطی نظیر خلأ عقیدتی پس از کمونیسم یا بحران تمدن‌ها در سطح جهانی در ارتباطات با بحران‌های قومی مورد توجه قرار گرفته است. نتایج متفاوت بدین صورت که ضرورتاً بر بروز بحران‌های قومی به‌عنوان نتیجه بست فرهنگی و ارتباطات تأکید نمی‌شود، بلکه خلق مفاهیم و جوامع جدید مانند جوامع قومی، مجازی، و اجتماع تصویری از زاویه گسترش فرهنگ و ارتباطات مورد توجه قرار می‌گیرد (نقدی و همکاران، 1392).

از منظر پست‌مدرن، هویت نیز روایت‌های متعددی را از خود دارا خواهد شد. همان‌طور که سرعت و دامنه پیچیدگی جوامع مدرن افزایش می‌یابد و هر لحظه بر شتاب و شدت آن افزوده می‌شود، آنچه به نام هویت خوانده می‌شود نیز هرچه بیشتر و بیشتر ناپایدارتر و شکننده‌تر می‌شود و در وضعیت پست‌مدرن، هویت‌های کلان، تجویزی، یکپارچه، و واحد به تدریج رنگ می‌بازند و در بستر مناسبات کثرت‌گرایانه، تردیدآمیز، نسبی، و دائماً در حال تغییر و تحول، قاطعیت و وجه غالب خود را از دست می‌دهند و رو به افول و زوال می‌گذارند و جای خود را به هویت‌های خُرد، بومی / محلی، منطقه‌ای، متنوع، متفاوت، و هویت‌های طرد و سرکوب‌شده و به‌حاشیه‌رانده‌شده سابق می‌دهند؛ یعنی جای خود را به هویت‌هایی می‌دهند که تا پیش از این اساساً به چشم نمی‌آمدند و نه هویت که ضد هویت محسوب می‌شدند. در کنار این هویت‌های خُرد و متکثر، هویت‌های جدید و نوظهور دیگری نیز سر برمی‌آورند و در عین حال، زمینه برای هویت‌های خُرد آتی و در حال ظهور بی‌شمار و متنوع دیگر نیز فراهم می‌شود. آنچه گفتمان‌های نظری پست‌مدرن در چنین وضعیتی صورت می‌دهند حمله و انتقاد علیه گفتمان‌ها و منظومه‌های نظری و فلسفی کلاسیک و مدرن درباره هویت یا، به تعبیر دیگر، به زیر سؤال بردن قرائت‌ها و روایت‌های غالب موجود درباره هویت است. هسته و محور اصلی این فرایند تعریض عبارت از زیر سؤال بردن اصل مفهوم هویت است؛ بلا تکلیف و پادرها ساختن آن و قرار دادنش در نوعی وضعیت تعلیق و تعویق و بالاخره اقامه این داعیه شالوده‌شکن و بنیان‌برانداز که تمامی آنچه از سپیده‌دمان تاریخ و تمدن و فرهنگ تاکنون به نام هویت به ما تلقین و تحویل شد جز افسانه و توهم چیز دیگری نیست.

پسا ساختارگرایان² با حمله به مفاهیم سوژه، هویت، و «خود» بر این عقیده‌اند که هویت سوژکتیو یا

1. Postmodernism
2. Poststructuralists

ذهنی افسانه یا اسطوره‌ای بیش نیست و بر ساختهٔ زبان و جامعه است، توهمی است نتیجهٔ چندین عامل مبنی بر این‌که هر شخص حقیقتاً یک سوژهٔ واقعی و اساسی است و دارای یک هویت ثابت است (Kellner, 1992, p. 143). بر این مبنا، ادعا می‌شود که در فرهنگ پست‌مدرن، سوژه دستخوش چندپارگی می‌شود و به‌صورت جریانی از شوروشوق‌های نشاط‌آور و نشئه‌آمیزی درمی‌آید که مدام در معرض تحول و دگرگونی قرار دارد. داعیهٔ شالوده‌شکنانهٔ دیگر آن است که خود فاقد مرکز پست‌مدرن، برخلاف خودِ واجد مرکز مدرن، دیگر دچار اضطراب و آشفتگی نمی‌شود، بلکه اختلال و درهم‌آمیختگی را متوجه خودِ متمرکز و منسجم و یگانه‌ای می‌سازد که تاکنون وجه غالب حضور را در سیطرهٔ خود داشته است. پست‌مدرن فاقد هرگونه عمق، اصالت، اعتبار، اقتدار، جوهرمندی، و انجام است، زیرا همهٔ این ویژگی‌ها را دستاوردهای آرمانی و عارضی خودمدرن و نشانگان آسیب‌شناسانهٔ هویت مدرن می‌داند. داعیهٔ دیگر نظریه‌پردازان پساخترگرا و پسامدرن آن است که سوژه‌ها در طی یک فرایند انفجاری درونی از حالت سوژه خارج و به توده تبدیل شده‌اند و آن حالت یکدست، هدفمند، آگاهانه، و ارادی خود را از دست داده‌اند و به‌صورت توده‌های پراکنده، فاقد انسجام، بی‌شکل چندپارچه و تکه‌پاره‌شده و درعین حال، متکثر درآمده‌اند. این موارد، هم شاخص تجربیات ذهنی¹ آن و هم شاخص متون و بسترهای آن، ویژگی‌های بنیادین فرهنگ پست‌مدرن به‌شمار می‌روند.

برخی از نظریه‌پردازان در تعبیرهایی فروکاهنده و از زوایایی متفاوت به بررسی این مسئله پرداخته‌اند که چگونه «خود»های تحقق‌یافته و تکمیل‌شده در صورت‌بندی مدرنیته در آستانهٔ ظهور مصرف‌گرایی، تولید انبوه، فرهنگ توده‌ای، و روند روبه‌رشد بوروکراتیزه شدن زندگی رو به افول نهاده است. فردریک جیمسون²، ژان بودریار³، گای دیور⁴، و دیگران، هریک، از منظر خاصی به این نکته پرداخته‌اند. برای مثال، ژان بودریار عقیده دارد که در جامعهٔ اطلاعاتی و رسانه‌ای پست‌مدرن، فرد یا شخص چیزی جز حداکثر یک واژه یا اصطلاح در پایانه نیست (Baudrillard, 1983). ژاک لاکان⁵ و میشل فوکو⁶ نیز عقیده دارند که خودِ پایدار، باثبات، و یکپارچه چیزی جز توهم نبوده است. گرچه هویت در زندگی روزمره به صورت موضوع مناقشه‌برانگیزی باقی خواهد ماند، نظریه‌پردازان پست‌مدرن هرگونه تلقی از خود را به‌عنوان مقوله‌ای اساسی و بی‌زمان تلقی می‌کنند. در نزد این دسته از فلاسفه و متفکران نیز همانند دیگر هم‌قطاران‌شان، به‌جای جست‌وجو و پویش مشتاقانهٔ مدرنیستی به‌منظور یافتن خودِ عمیق و معتبر و اصیل، با نوعی تأیید و تحسین

-
1. Subjective
 2. Frederik Jameson
 3. Jean Baudrillard
 4. Guy Dior
 5. Jacques Lacan
 6. Michel Foucault

پراکندگی‌ها، چندپارگی‌ها، امیال ازهم‌گسسته و سطحی، و صوری بودن همه امور روبه‌رو می‌شویم. تکثر در این رویکرد تأیید و پسندیده دانسته می‌شود. در این عرصه، هویت نیز مانند هر کالای دیگر در بازار مکاره کثرت‌گرا و نسبی‌گرای ارزش‌ها و هنجارها خریدنی است (Ward, 1997).

ژیل دلوز¹ و فلیکس گتاری²، با توجه به وجوه مختلف روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی فرهنگ عامه، به بررسی و تحلیل تأییدآمیزی از پراکندگی‌ها و نابسامانی‌های شیروئیدی و آشفته و آواره میل و ذهنیت، ارزش‌گذاری و تثبیت روند فروپاشی پراکنش، و گم‌گشتگی سوژه مدرنیته می‌پردازند. اساساً در رویکردهایی که از منظر پست‌مدرنیته به فرهنگ عامه صورت گرفته است، از آن، به‌منزله عرصه انفجار درونی و فروپاشی و درهم‌ریزی هویت و تجزیه و تکه‌پاره شدن سوژه یاد شده است و از این بابت، برای فرهنگ عامه ارزش و جایگاه خاصی قائل‌اند. البته مطالعات نظام‌مند چندان درخور توجهی از این زاویه درباره فرهنگ عامه صورت نگرفته است. فردریک جیمسون و عده‌ای از نظریه‌پردازان برجسته پست‌مدرن به پاره‌ای مطالعات نظام‌مند درباره متون و کارت‌های اصلی فرهنگ عامه مبادرت ورزیده‌اند. در این میان، پاره‌ای از آن‌ها بسیار اجمالی و شتاب‌زده و نارسا هستند، برای نمونه، ارجاعات محدود بودریار به مصنوعات و آثار هنری واقعی فرهنگ عامه. پاره‌ای دیگر جنبه‌های جدی‌تر و عمیق‌تری دارند، مانند کارها و تحقیقات ژیل دلوز³ درباره فیلم. وی مطالب بسیار زیاد و ارزشمندی را در این زمینه به رشته تحریر درآورده است، ولی آن‌ها را به‌عنوان آثار پست‌مدرن تلقی نمی‌کنند (Kellner, 1992, p. 143). فوکو و لیوتار⁴، مانند اغلب اندیشمندان پست‌مدرن و تفکرات برآمده از آن‌ها، فرهنگ عامه را چندان جدی نمی‌گیرند، حتی به اعتقاد گلنر⁵، آن را تقریباً به‌طور کامل نادیده گرفته‌اند. ژاک دریدا⁶ براساس رویکرد روش‌شناسانه رادیکال پست‌مدرن، که به شالوده‌شکنی موسوم شده است، به شرح و بسط دقیق مفهوم «هویت» و «خود» پرداخته است. از منظر شالوده‌شکنی، مفهوم «خود» قلمرو باز و گسترده‌ای است که درهای آن به‌رویی غیر بودن یا دیگربودگی⁷ باز است. ورود غیرها یا دیگران به عرصه «خود» آزاد است و هیچ ممنوعیتی وجود ندارد. همه امکان دسترسی و ورود به آن را دارند. «خود» در اختیار همه است. همه حتی دیگران یا غیرها نیز واجد «خود» یا هویت هستند. بنابراین «خود» ملک انحصاری هیچ جریان خاصی نیست، اما نکته مهم این است که این مفهوم «خود» یا هویت در گفتمان نظری پست‌مدرن به‌ویژه نزد دریدا در پیوند با مفهوم تعیین‌کننده دیگری قرار دارد که دریدا از آن تحت عنوان «متن‌مندی» یاد می‌کند.

1. Gilles Deleuze

2. Félix Guattari

3. Gilles Deleuze

4. Jean-François Lyotard

5. Gellner

6. Jacques Derrida

7. Otherness

به اعتقاد دریدا، از آن جاکه هر نوع فعالیت یا خلاقیت، هر نوع اثر یا موجودیت، هر نوع پدیده، و، به تعبیر دقیق، هر نوع تجربه زنده و زیست‌گونه بلافاصله به متن تبدیل می‌شود، در نتیجه، چیزی خارج از متن وجود ندارد. شاید بتوان چنین اندیشید که «خارج از متن چیزی وجود دارد که من نمی‌دانم چیست (یا می‌دانم که چه چیزی نیست)، ولی منبع تقویت و تحکیم متن است. البته دریدا صراحتاً چنین مطلبی را اظهار نمی‌کند. به نظر وی، حتی سوژه متکلم (آگاه و اندیشنده) نیز تابع زبان است و کارویژه‌ها و کارکردهایی که از او سر می‌زند کارکردهای زبانی است. در نتیجه «خود به حضوری»، آگاهی بیانگر همان مسائلی است که هر متن دیگر در پی دارد، به طوری که در خصوص تقدم، یکپارچگی، و کلیت آن تردیدهایی ایجاد می‌شود. قطعاً این نکته به معنای آن نیست که سوژه نفی می‌گردد، بلکه برعکس در معرض اصلاح و تعدیل قرار می‌گیرد (Reese, 1996, p. 167). سوژه مورد نظر پست‌مدرنیست‌ها فاقد ثبات و تعیین‌گری مدرن است و از سیالیت و پیش‌بینی ناپذیری برخوردار است و پدیده‌های اجتماعی را در تکوینی فرهنگی - اجتماعی مجسم می‌نماید، بدین گونه است که بحث قومیت و روابط قومی را نیز در بستری سیال و بری از ساخت‌های متعین پیش‌ساخته در آن ارتباط قابل بحث و بررسی می‌دانند.

5-8-2. ماهیت قومیت و ناسیونالیسم

بازتاب مجادله در ادبیات انسان‌شناسی فرهنگی بر سر هویت قومی تقسیم‌بندی مهمی در مطالعه ملی‌گرایی به وجود آورده است که با این سؤال مرتبط است که هویت ملی از کجا می‌آید. به طور کلی موضع‌گیری‌های متفاوت در مورد شکل‌گیری هویت‌های قومی و ملی می‌توانند در درون سه چشم‌انداز نظری رقیب تقسیم‌بندی شوند:

رهیافت اول، که بیشتر از آن با عنوان رهیافت دیرینه‌گرایی یاد می‌شود، هویت ملی را امری طبیعی می‌داند که بر اساس عناصری ریشه‌دار مانند نژاد، زبان، مذهب، و سایر خصوصیات فرهنگی دیگر بنا شده است. این رویکرد بیشتر با نام آنتونی اسمیت گره خورده است که چنین استدلال می‌کند که ملت‌ها دارای هسته‌های قومی‌اند و قومیت‌ها به چندین عنصر مشترک تقسیم می‌شوند (Barrington, 2006, p. 13). برای دیرینه‌گرایان، روان‌شناسی تکاملی نشانگر انطباق موفقیت‌آمیز بشر با شرایط به وجود آمده در طی دوران ماقبل تاریخ بوده است (Kaufmann, 2015, p. 194). در این جا، شاکله فرهنگی ثابتی متصور است که کنشگران قومی آن را قوام بخشیده‌اند و معنابخشی مستدامی در طول نسل‌ها میسر شده است.

دومین رهیافت نظری برای درک شکل‌گیری هویت ملی ابزارگرایی است. بر اساس این رویکرد، هویت ملی به عنوان ابزار مشاهده می‌شود و به وسیله نخبگان تغییراتی در آن ایجاد می‌شود. بر طبق دیدگاه ابزارگرایی، قومیت منبعی است که به وسیله نخبگان برای تعریف هویت گروهی، تنظیم عضویت و مرزهای گروه، و ساخت دعاوی و استخراج منابع استفاده می‌شود (Brown & Langer, 2010, p. 413).

تقسیم‌بندی این دیدگاه، براساس میزان کنشگری در عینیت بخشیدن به سازوکار ساختار قومیتی، نقش گروه نخبه را پیشرو می‌داند و نقش عامه مردم بیشتر انجام کنش‌هایی است که براساس معناهایی که آن نخبگان از کنش‌ها و مناسبات معطوف به قومیت ساخته و پرداخته کرده‌اند. آنتونی اسمیت، در مقاله «افسانه ملت مدرن و افسانه‌های ملت‌ها» که در سال ۱۹۸۸ نوشته است، بیان داشته است که افسانه ملت‌ها، به‌ویژه از زمان جنگ جهانی دوم، مورد توجه محققان به‌خصوص در علوم اجتماعی قرار گرفت و این افسانه‌های جدید تحت عنوان ابزارگرایی مطرح شدند که ویژگی‌ها و اختلافات فرهنگی را به‌عنوان موضوعی برای دستکاری به‌وسیله نخبگان و گروه‌های ذی‌نفع به‌حساب می‌آوردند (Smith, 1998, p. 2). مطابق برخی از نظریه‌های ملی‌گرایی، فرایند اتحاد ملی با بسیج فرهنگی آغاز می‌شود و به خودآگاهی فرهنگی منجر می‌شود. برای مثال، میروسلاو هروس در یافتن الگوهای مشترک برای توسعه جنبش‌های ملی‌گرایانه توانایی داشت. براساس دیدگاه وی، جنبش‌های ملی از حلقه‌های کوچکی از روشنفکران (محققان، نویسندگان، هنرمندان، و غیره) که برای بسط ایده ملت تلاش دارند آغاز می‌شود. این الگو نشان‌دهنده پیوندی خطی و ساده میان سیاست‌های نخبگان و جنبش‌های توده‌ای است (Chkllai Tishvili, 2013, p. 195-196).

آخرین رویکرد نظری مهم و در ضدیت با دیرینه‌گرایی سازه‌انگاری نامیده می‌شود. از اوایل دهه هشتاد میلادی، چشم‌انداز سازه‌انگار به بانفوذترین رویکرد در مطالعه قومیت‌ها تبدیل شد. در تقابل با دیرینه‌گرایی، سازه‌انگاری بر تمرکز بر فرایندهایی که از طریق آن‌ها گروه‌های قومی ظهور می‌یابند تأکید می‌کند. همان‌گونه که رابرت بیلز^۱ استدلال می‌کند، رویکرد برساخت‌گرا به قومیت عناصری از هر دو رویکرد دیرینه‌گرا و ابزارگرا را دربر می‌گیرد (Brown & Langet, 2010, p. 413). رهیافت برساخت‌گرا استدلال می‌کند که هویت ملی مانند هویت گروه‌های دیگر، شامل آن‌هایی که دیرینه‌گرایان به‌عنوان نشانه‌های هویت ملی برمی‌شمرند، یک سازه اجتماعی است.

جان کاماروف^۲ چندین مسیر را در برساخت‌گرایی (فرهنگی، سیاسی، و غیره) برمی‌شمرد، اما چنین استدلال می‌کند که آن‌ها، همه، براساس ایده‌ای مشابه این ایده که هویت‌های اجتماعی محصول کارگزار انسانی‌اند، شکل گرفته‌اند (Bairington, 2006, p. 13). رویکرد برساخت‌گرا روی دو گزاره اساسی توافق می‌کند: اول افراد دارای هویت‌های قومی چندگانه‌اند؛ دوم هویت با آنچه افراد به‌صورت متفاوت شناسایی می‌کنند به برخی از متغیرهای ویژه وابسته است. تغییرات در ارزش چنین متغیرهای علی ممکن است به تغییرات در هویت‌یابی افراد منجر شود. بنابراین رویکرد برساخت‌گرا از این‌که افراد هویت‌های قومی چندگانه دارند و گروه‌های قومی ساخته می‌شوند و هم‌زمان با تغییر هویت‌های افراد به‌طور مجدد ساخته

1. Robert Bales
2. John Kamarav

می‌شوند جانب‌داری می‌کند (Bayar, 2009, p. 1642 & 1643).

1-5-8-2. رویکرد دیرینه‌گرا

در این رویکرد، هویت قومی دراصل نوعی همانندسازی با گروه مبدأ است که به‌مانند تعلق خاطر به خانواده است. به‌طور طبیعی، احساس تعلق قومی پس از متولد شدن فرد در یک گروه قومی به‌وجود می‌آید. در نتیجه، هویت قومی هویتی «دیرین» تلقی می‌شود که به‌سبب تولد در میان یک قوم، در فرد شکل می‌گیرد. در این دیدگاه، نکته مهم آن است که هویت قومی بر پیوندهای خونی یا خویشاوندی تأکید دارد. در این رویکرد، آن‌چنان بر طبیعی و مادرزاد بودن هویت قومی تأکید شده است که اساساً هویت قومی شخص در زمان تولد تثبیت می‌شود و تغییرپذیر نیست. دیرینه‌گرایان حس تعلق به یک گروه قومی را احساسی می‌دانند که ریشه در تاریخ و گذشته دارد، زیرا تنها پیوندهای خانوادگی اعضای گروه است که چنین احساسی را در آن‌ها به‌وجود می‌آورد. قومیت هر فرد براساس قومیت پدر و مادرش تعیین می‌شود. به همین جهت، باید همانند جنسیت یا سن آن را صفتی انتسابی دانست. البته در این باره، دیرینه‌گرایان اختلاف‌نظرهایی نیز دارند. مثلاً درمقابل کسانی که کاملاً بر تغییرناپذیری هویت قومی اصرار دارند، بعضی از دیرینه‌گرایان منعطف‌تر تغییر هویت‌های قومی افراد را تحت شرایط خاصی ناممکن نمی‌دانند. برای مثال، فرد در دوره کودکی به‌لحاظ زبانی و فرهنگی این توانایی را دارد که کاملاً با یک فرهنگ قومی دیگر سازگاری یابد و هویت قومی جدیدی کسب کند. اما انعطاف‌پذیرترین دیرینه‌گرایان همچنان بر این باورند که فرصت‌های واقع‌بینانه، برای این که فرد بتواند هویت قومی خود را تغییر دهد، بسیار کم است و مطابق این باور، مهم‌ترین عاملی که دیرینه‌گرایان را از سایر نظریه‌پردازان قومیت و ملی‌گرایی تفکیک می‌کند انتسابی بودن هویت قومی است (Sandra, 2003, p. 20 & 21).

دیرینه‌گرایان در مورد منشأ احساس تعلق قدرتمندی که فرد نسبت به گروه قومی خود دارد دیدگاه‌های متفاوتی ابراز داشته‌اند. برخی بر ریشه‌های زیست‌شناختی، برخی بر تاریخ مشترک، و برخی بر فرهنگ مشترک اعضای گروه تأکید می‌ورزند. در تبیین‌های زیست‌شناختی، ادعا می‌شود که وجود قوم‌مداری تقریباً در همه اقوام در طول تاریخ قاعدتاً معرف نوعی خصلت زیست‌شناختی در انسان است. ترجیح خویشاوندان بر دیگران فرصت‌های گروه خویشاوندی برای بقا را بیشتر می‌کند. قدرت این گروه‌های خانوادگی یا، به زبان بیولوژیکی، «شایدستی» گروه نسبت به گروه‌هایی که پیوندهای خویشاوند قومی ندارند سبب می‌شود تا گروه‌های خویشاوند، در فرایند انتخاب طبیعی، احتمال بیشتری برای بقا داشته باشند. از آن‌جا که گروه‌های خویشاوندی به تدریج به گروه‌های قومی تکامل یافته‌اند، پس مبنایی زیست‌شناختی برای وجود و عمومیت قوم‌مداری در میان همه اقوام وجود دارد (سیدامامی، 1387).

همه دیرینه‌گرایان تبیین‌های زیست‌شناختی را نمی‌پذیرند. دیرینه‌گرایان فرهنگی قوم‌مداری یا ترجیح

هم‌جنسان بر دیگران را ناشی از انگیزه‌های عمیق بیولوژیکی نمی‌دانند، بلکه آن را امری آموخته‌شده در جریان جامعه‌پذیری دوران کودکی می‌دانند. مثلاً در دیرینه‌گرایی فرهنگی کلیفورد گیرتز¹، به‌جای آن‌که بر صفات زیست‌شناختی تأکید شود، نتایج عضویت در یک گروه خاص با همهٔ ویژگی‌ها و کردارهای فرهنگی آن، مثل زبان و مذهب و آداب‌ورسوم، برجستگی می‌یابد.

درواقع، فرد با اعضای گروه خویشاوند خود و با همسایگان و هم‌کیشانش پیوندی فی‌نفسه می‌یابد، نه به‌دلیل علاقهٔ شخصی، ضرورت عملی، منافع مشترک یا تعهدات بلکه دست‌کم تا حدود زیادی به شکرانهٔ نوعی اهمیت بنیادین که برای خود پیوند مذکور قائل است. برخی از دیرینه‌گرایان فرهنگی زبان را در میان همهٔ صفات فرهنگی عاملی ویژه در ایجاد احساس تعلق قومی می‌یابند. به باور آنان، هویت قومی اساساً بر پایهٔ زبان به‌عنوان اصلی‌ترین شناسهٔ منشأ قومی شکل می‌گیرد. قومی را نمی‌توان یافت که فاقد زبانی مشترک باشد، درحالی‌که اشتراک در سایر صفات فرهنگی مثل مذهب یا آداب‌ورسوم الزاماً در همه‌جا وجود ندارد. ازطرفی نیز تمرکز جغرافیایی افراد هم‌زبان معمولاً بیشتر از تمرکز افراد هم‌کیش یا هم‌نژاد در یک سرزمین است. بنابراین زبان در احساس تعلق دیرینی که میان اعضای یک قوم وجود دارد به‌طور ویژه ایفای نقش می‌کند (همان).

در دیرینه‌گرایی تاریخی، پیوندهای دیرین میان اعضای یک گروه قومی، بیشتر از آن‌که ناشی از علاقه‌های خونی یا میراث فرهنگی باشد، از تاریخ و افسانهٔ سرزمین مادری مشترک درطول تاریخ سرچشمه گرفته است. اصولاً این تبیین بدین معناست که عناصر معرف هویت قومی زیست‌شناختی نیستند، بلکه روان‌شناختی و عاطفی‌اند. دیوید میلر²، از مشهورترین دیرینه‌گرایان تاریخی، یکی از ابعاد اصلی وجود یک قوم یا ملت را هویتی می‌داند که «تجسم‌کنندهٔ تداوم تاریخی» است، حتی اگر برخی از خاطرات گذشته در غبار زبان گم شده باشد. در برداشت اسمیت از اجتماعات قومی و ملت‌ها نیز وجود خاطرات، اسطوره‌ها، و تاریخ مشترک شرط وجود هویت‌های ملی یا قومی به‌شمار می‌روند (Smith, 1986, p. 24 & 25) و در برداشت واکر کانر³، مهم‌ترین رکن تعریف یک ملت و نیز یک قوم وجود «اسطوره‌ای از اجداد مشترک» نزد آنان است که درطول تاریخ شکل گرفته است (کارنر، 1379، ص 246).

در جمع‌بندی از دیدگاه دیرینه‌گرایی باید گفت احساس پرقدرت تعلق خاطر به گروه قومی از قبل در ذهن اعضای گروه شکل گرفته است و باور به تبار، زبان، فرهنگ، مذهب مشترک، و حتی شناسه‌های فیزیکی مربوط به نژاد اصول تنظیم‌کنندهٔ گروه‌بندی فرد درکنار تجارب تاریخی و اجتماعی گروه به‌شمار

1. Clifford Geertz
2. David Miller
3. Walker Connor

می‌روند. بنابراین برای اعضای یک گروه قومی کاملاً طبیعی است که بر پایه خصوصیات مادرزادی و از پیش تعیین شده گروه خود، احساس قوی تعلق خاطر به گروه قومی در شکل ملی‌گرایی قومی در آنان داشته باشد.

2-8-5-2. رویکرد ابزارگرا

رویکرد ابزارگرا در میان طیفی متشکل از نظریه‌پردازان نخبه‌گرا در یک‌سو و تئوریسین‌های انتخاب عاقلانه از سوی دیگر دیده می‌شود. قومیت از نظر این صاحب‌نظران ذخیره‌گاهی اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی محسوب می‌شود که در موقع مقتضی می‌توان از آن، برای بسیج احساسات گروهی، عناصری را بیرون کشید و مورد استفاده قرار داد. طرح گسترده مسائل قومی و پررنگ شدن هویت‌های قومی معمولاً در زمانی صورت می‌گیرد که نخبگان قومی برای پیشبرد برخی خواسته‌های سیاسی بخواهند از این منبع استفاده کنند. بنابراین قومیت اساساً ابزاری است برای بسیج اجتماعی و سیاسی اعضای گروهی خاصی در جهت تأمین خواسته‌های سیاسی مشخص. در رویکرد ابزارگرا تأکید بر اهدافی است که از سوی گروه‌های قومی یا بهتر است بگوییم از سوی رهبران و نخبگان آن‌ها دنبال می‌شود و موضوع پیدایش گروه‌های قومی یا منشأ آن‌ها در کانون توجه قرار ندارد. در نتیجه، هویت قومی صفتی نیست که فرد از آغاز تولد کسب کرده باشد و در طول زمان یکسان باقی بماند. در برخی مواقع، بنابه ضرورت‌های سیاسی و ابزاری، قومیت اهمیت می‌یابد و در مواقع دیگر ممکن است اصلاً تأکیدی بر آن وجود نداشته باشد (سیدامامی، 1387).

قومیت را می‌توان به طبقه تشبیه کرد. طبقات اجتماعی¹ به‌طور عینی وجود دارند و تا هنگامی که اعضای یک طبقه بر محور منافع مشترک و برای پیشبرد هدف خاصی سازمان نیافته‌اند، اهمیت آن در زندگی اجتماعی و سیاسی چندان مشهود نیست. اما در شرایطی که تشکیل‌یابی بر پایه طبقه اجتماعی بتواند ابزاری برای پیشبرد یک هدف خاص باشد، مثلاً گرفتن سهم بیشتری از منابع اجتماعی از طبقات فرادست، در آن صورت، هویت طبقاتی اهمیت می‌یابد و فعالان طبقه می‌کوشند بر پایه شکافی که میان طبقات اجتماعی موجود است، اعضای طبقه را سازماندهی کنند. تقریباً در همه کشورهای غربی که انتخابات برگزار می‌شود، احزاب سیاسی و نامزدهای انتخاباتی به فراخور شرایط از تفاوت‌های طبقاتی و قومی استفاده می‌کنند و می‌کوشند با برجسته کردن تفاوت‌ها، آرای طبقه یا یک گروه قومی خاص را به خود جلب کنند.

قومیت از دید ابزارگرایان یک گروه‌بندی خنثی و بی‌حاصل از نظر سیاسی نیست و از آن، در مبارزه قدرت و در تلاشی که گروه‌ها برای پیشبرد منافع خود به‌عمل می‌آورند استفاده می‌شود. در این دیدگاه، منافع فردی یا گروهی همواره یکی از انگیزه‌های مهم در برانگیختن احساسات قومی یا همانند سازی با

1. Social classes

هویت قومی محسوب می‌شود. رهبران قومی، با برجسته کردن تفاوت‌های قومی و محرومیت‌های ناشی از سلطه یا رقابت گروه یا گروه‌های دیگر، به احساسات قومی دامن می‌زنند و تلاش می‌کنند با بهره‌برداری از نیروی اجتماعی حاصله به اهداف سیاسی خود برسند. توده‌ها نیز، از طریق همانند سازی با گروه قومی خویش، در قدرت جمعی گروه و منافع آن که امیدوارند در جریان مبارزه نصیب‌شان گردد سهیم می‌شوند. البته در این میان، رهبران گروه معمولاً در موقعیت بهتری قرار دارند که منافع خود را تعریف و پیگیری کنند. بنابراین عجیب نیست که در دیدگاه ابزارگرا تأکید زیادی بر رهبری گروه‌های قومی و نقش آنان در بسیج و سازماندهی هویت‌های قومی مبذول می‌شود. قومیت همواره محمل بسیار خوبی برای بسیج سیاسی مردم و پیشبرد اهداف سیاسی خاص، برای گروه یا نخبگان یا هر دو به شمار می‌آید. برای اغلب مردم، قومیت به‌عنوان یک گروه خودی — که به‌هر حال، انواع تفاوت‌های فرهنگی و زبانی با گروه‌های دیگر دارد — به‌سهولت قابل فهم و تشخیص است و می‌تواند ابزاری پر قدرت در برانگیختن مردم به عمل سیاسی باشد (اسمیت، 1383؛ احمدی، 1378).

پیروان رویکرد ابزارگرا به قومیت را می‌توان در دو گروه ذیل قرارداد:

1. عده‌ای همانند سازی با قومیت را صرفاً جلوه‌ای از ستیزهای اساسی‌تر سیاسی یا اقتصادی در نظر می‌گیرند؛

2. عده‌ای دیگر قومیت را نوعی هویت غیر بنیادین در میان اعضای گروه می‌دانند که به‌وسیله نخبگان دارای دستور کار سیاسی یا شخصی برانگیخته می‌شود. هرگونه استفاده دولت از ملی‌گرایی در دسته‌بندی دوم قرار می‌گیرد.

در هر صورت، موضوع هویت قومی با رویکرد ابزارگرایی به‌طور کامل توضیح داده نمی‌شود. مثلاً ابزارگرایان از توضیح وجود دل‌بستگی‌های گسترده قومی در مواردی که اهداف وسیع سیاسی در بین نخبگان قومی یا خود اعضای گروه دیده نمی‌شود وامی‌مانند. در ضمن، آن‌ها توضیح پذیرفتنی‌ای درباره این مطلب ارائه نمی‌دهند که چرا احساسات و تعلقات قومی در طول زمان پایدار می‌ماند. اهداف و دستورات کارهای سیاسی نخبگان یا افراد در بازه زمان، در واکنش به شرایط تغییر یابنده اقتصادی و سیاسی تغییر می‌کند، اما معمولاً تعلقات قومی در طول زمان پایدار می‌ماند (Jiroman, 2003, p. 51 & 52).

3-5-8. رویکرد برساخت‌گرا

این شیوه ارزیابی، که تبارروشنفکرانه آن ممکن است به کارهای پیشگامانه ارنست رنان¹ در باب خاستگاه ملت و ناسیونالیسم برگردد، شامل دو پیش‌فرض اساسی می‌شود: اول این‌که ملت‌ها تاریخ خود را تحریف می‌کنند، و دوم این‌که این تحریف تاریخی پیش‌شرط ضروری ایدئولوژی ناسیونالیستی

1. Ernest Renan

است... . ملت مسلماً نه یک چیز کهن سو بژکتیو¹ بلکه یک برساخت سیاسی مدرن است (ولی، ۱۳۹۷، ص ۹۳). در این دیدگاه، برخلاف دیرینه‌گرایان که قومیت و پتانسیل آن برای تبدیل شدن به ملی‌گرایی را یک جوهر یا ماهیت از پیش تعیین شده می‌بینند، برساخت‌گرایان ناسیونالیسم یا ناسیونالیسم قومی را امری ساخته و پرداخته شده در جریان فرایندی از تبادل معنا در میان اعضا در نظر می‌گیرند. تاریخ ناسیونالیسم نشان می‌دهد که این پدیده مدرن و متعلق به قرون اخیر بوده است و به‌عنوان یک برساخته اجتماعی که اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی را تأمین می‌کرده، توسط نخبگان و سایر سخنگویان «ملت» خلق شده است. در ادبیات ناسیونالیسم، به پدیده «ملت‌سازی» اغلب پرداخته شده است. به‌طور مثال، بندیکت اندر سون ملت را یک «اجتماع تخیلی» تعریف می‌کند که به کمک برخی تکنولوژی‌ها، از جمله صنعت چاپ، به‌طور بیناذهنی در میان افرادی که پیش از آن، خود را متعلق به اجتماعات قومی، محلی، و مذهبی جداگانه‌ای می‌پنداشتند، «تصور» شده است. در جریان ساخته شدن ملت، از انواع اسطوره‌ها و افسانه‌ها به‌خصوص افسانه‌هایی دربارهٔ مبدأ ملت (قوم) بهره‌گیری می‌شود (سیدامامی، ۱۳۸۷). بدین‌سان معنابخشی کنش‌های قومی و تعلقات قوم‌مداران با مدد تخیلات صورت می‌گیرد و تداوم فرهنگی مبتنی بر ناسیونالیسم قوام می‌یابد.

به موازات رشد دیدگاه برساخت‌گرا در علوم اجتماعی، تحلیلگران مسائل قومی، در چند دههٔ اخیر، به‌طور روزافزونی، از بینش‌های این دیدگاه در تبیین قومیت و جنبش‌های قومی استفاده کرده‌اند. در دیدگاه برساخت‌گرا، ماهیت هویت‌های قومی سیال و غیرتثبیت‌شده از پیش فرض می‌شود. این رویکرد از جهاتی شبیه رویکرد ابزارگراست، زیرا بر نقش عوامل سیاسی و اقتصادی در پدید آوردن قومیت صحنه می‌گذارد. باین‌همه، برساخت‌گرایی صرفاً به انگیزه‌های ابزاری در برساخته شدن قومیت تأکید ندارد و روابط و تعاملات میان اعضای گروه را عامل اصلی در حل و فصل هویت‌های قومی و برساخته شدن آن به‌شمار می‌آورد. زبان، مذهب، آداب و رسوم، و سایر شناسه‌های فرهنگی و حتی جسمانی یک گروه مجموعه‌ای از منابع یا ذخایر را در اختیار اعضای گروه قرار می‌دهد تا بر پایهٔ آن، در شرایط خاصی که قرار دارند، هویتی قومی یا ملی برای خود برسازند. مردم از میان مجموعهٔ مؤلفه‌های هویتی که در اختیار دارند، گاه بر هویت‌های قومی خود تأکید می‌کنند و این البته بستگی به وضعیت‌های اجتماعی خاصی با شرایط سیاسی و اقتصادی نیز دارد (همان).

برساخت‌گرایی اجتماعی، برخلاف دیرینه‌گرایی، قومیت را ماهوی نمی‌پندارد، بلکه ساخته‌شده در جریان تعامل اجتماعی میان افراد می‌داند و برخلاف ابزارگرایی، تأکید خاصی بر اهداف یا انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی در شکل‌گیری هویت قومی ندارد. باوجود آن‌که گزینه‌های نامحدودی برای

هویت‌سازی موجود نیست، نفس وجود گزینه‌های گوناگون از میان مؤلفه‌های مختلف هویتی برای برساختن هویتی خاص را نمی‌توان انکار کرد. در واقع، در عصر جهانی شدن و ارتباطات گسترده میان مردم با پیشینه‌های فرهنگی گوناگون، دایره انتخاب‌های هویتی برای افراد بسیار زیاد شده است. کل تاریخ ملت‌سازی در اروپا و نقاط دیگر جهان شاهدهی است بر این مدعا که چگونه به کمک مطبوعات، نظام آموزشی متمرکز و واحد و ابزارهای دیگر یک زبان واحد به‌عنوان «زبان ملی» ترویج و آرام‌آرام هویتی ملی در میان گروه‌های بسیار متفاوتی که به گویش‌های مختلف سخن می‌گفتند و آداب‌ورسوم جداگانه داشتند خلق شد. در جریان فروپاشی برخی کشورها در چند دهه اخیر نیز شاهد شکل‌گیری ملت‌های جدیدی بودیم که پیش از آن هرگز خود را به‌عنوان ملت تصور نکرده بودند. به‌طور مثال، پس از فروپاشی یوگسلاوی، مسلمانان بوسنی و هرزگوین - که منشأ قومی صرب دارند و به زبان صربی سخن می‌گویند - تفاوت مذهبی را عاملی برای برساختن یک هویت ملی نو قرار دادند. این تلاش به‌خصوص پس از آن شدت گرفت که صرب‌های ارتدکس، با مرزبندی میان خود و مسلمانان، گروه اخیر را مطرود و سزاوار قوم‌کشی دانستند.

یکی از برداشت‌های سودمند از رویکرد برساخت‌گرایی این است که با وجود تفاوت‌های زبانی و فرهنگی ریشه‌دار در میان اقوام، امروزه بسیج گروه‌های قومی تحت شرایط سیاسی و اقتصادی حال حاضر صورت می‌گیرد و از آن تأثیر می‌پذیرد و چنین شرایطی، حتی بدون تحریک رهبران یا فعالان گروه، ممکن است سبب تشکیل یک گروه جدید گردد ولی درنهایت، باید گفت همان‌طور که عباس ولی (۱۳۹۷، ص ۹۷) اذعان داشته است، رویکردهای برساخت‌گرا به هویت ملی به یک اندازه تاریخ‌گرا هستند، چون مفهوم‌سازی هویت ملی گفتمان را به شرایط تاریخی شکل‌گیری آن تقلیل می‌دهد. این تاریخ‌گرایی، که گفتمان ناسیونالیستی را متعین می‌کند، از شناخت‌شناسی تجربی آن جدایی‌ناپذیر است و هردو با هم دو ستون ذات‌گرایی برساخت‌گرایانه هستند. این رویکرد نمی‌تواند بین ناسیونالیسم به‌عنوان گفتمان خاستگاه و ناسیونالیسم به‌عنوان گفتمان هویت تفکیک قائل شود.

9-2. نظریه‌های سیاسی شدن قومیت

جنبش‌های قومی¹ یا ملی و کاربرد سیاسی آن‌ها محصول دوران مدرن و پس از پیدایی دولت-ملت‌های مدرن است. جریان‌های قومی پدیده‌ای بسیار قدیمی هستند و جدایی هر قوم از اقوام دیگر، به کمک خصوصیات فرهنگی خود، مسئله‌ای تاریخی است، اما ادعای سیاسی اقوام برای به دست گرفتن قدرت مسئله‌ای جدید محسوب می‌شود. ظهور ناسیونالیسم² به صورت پدیده‌ای اجتماعی - سیاسی با تأسیس

1. Ethnic movement

2. برای مطالعه بیشتر، رک:

Armstrong (1982), *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press; A. D. Smit

نخستین موج دولت‌های ملی در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم هم‌زمان است، اما در نظر گرفتن آن به شکل امری چالش‌برانگیز به دهه‌های 1920-1930 برمی‌گردد (اوز کریملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱). هرگاه عناصر قومی مبنایی برای مطالبات سیاسی شوند، هویت‌طلبی قومی و سیاسی شدن قومیت (قوم‌گرایی سیاسی) پدیدار می‌شود. این وجه از قوم‌گرایی مرز ملت را با مرز گروهی قومی و خاص مشخص و محدود می‌کند (ماتیل، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱۱).

نظریه‌های سیاسی دربارهٔ مسائل قومی به بررسی نقش عنصر قدرت و بی‌قدرتی در تبیین این پدیده می‌پردازند. بر مبنای این نظریه‌ها، اگر در جامعه فرصت دسترسی به منابع قدرت برای قومیتی کم شده باشد، این قومیت ممکن است در واکنش به این وضعیت به سراغ هویت‌طلبی برود. یکی از صاحب‌نظران اصلی این رویکرد مایکل هکتر^۱ است. هکتر هویت‌طلبی قومی و سیاسی شدن قومیت در رابطه با «استعمار داخلی و تقسیم فرهنگی کار» را توصیف و تبیین کرده است (Hechter, 1975, p. 14 & 15). بر اساس نظر او، موج نامتوازن نوسازی در جامعه موجب می‌شود تا منابع قدرت بین گروه‌ها و اجتماعات مختلف جامعه به شکل نامتساوی توزیع شود، به گونه‌ای که در صورت بندی کلی اقلیت افراد از این منابع به صورت زیاد و اغلب مردم از آن‌ها به صورت کم برخوردار می‌شوند. اگر تفاوت‌های فرهنگی با نابرابری‌های اقتصادی عجین شود، تقسیم فرهنگی کار به وجود می‌آید و به تبع آن، جذب و ادغام سیاسی اجتماعات حاشیه‌ای در جامعه ملی به کمترین حد ممکن می‌رسد. ساختار قشر بندی مذکور ممکن است از لحاظ حقوقی تضمین شود و دولت از طریق اعمال سیاست‌های تبعیض‌آمیز، یعنی دسترسی متفاوت به نهادهای آموزشی و مذهبی نظام، نقش‌های اجتماعی ارزشمند را به اعضای اجتماعات محروم اختصاص ندهد. جایگاه گروهی در تقسیم فرهنگی کار بر فرصت‌های زندگی اعضای گروه اثر می‌گذارد و پایین بودن کیفیت زندگی، احساس محرومیت شدید، تبعیض بر مبنای زبان، مذهب، و دیگر اشکال فرهنگی را به دنبال خواهد داشت. تقسیم فرهنگی کار به تمایزات فرهنگی صبغه عینی و سیاسی می‌بخشد. به نظر مایکل هکتر، هنگامی که ساکنان قلمرو فرهنگی متمایزی در برابر ادغام در دولتی متمرکز مقاومت نمایند و برای حفظ نشانگرهای هویتی خود تلاش کنند، ملی‌گرایی حاشیه‌ای به وجود می‌آید و در سایه آن، نشانگرهای هویتی و فرهنگی گروه‌های قومی و نژادی صبغه سیاسی به خود می‌گیرند (Ibid, 2005, p. 39-60).

فنتون^۲ برای شناخت و تبیین منازعات قومی به دنبال تبیین این مسئله است که آن‌ها چگونه به وسیله

(J 1986), *The Ethnic: Origins of Nations*, Penguin; A. D. Smit (J 1991, 1986), *National Identity*, Oxford

1. Michael Hechter

2. Stephen C. Fenton

همبستگی قومی (نگاه به درون) یا خصومت قومی (نگاه به بیرون) برانگیخته می‌شوند. براساس باور فنتون، برای تبیین منازعات قومی ضرورت دارد به فراتر از مدل «خودقومیت» یعنی به وضعیت بیرونی قابل تشخیصی نظر بیندازیم که مرزهای تمایز را به مرزهای جنگ مبدل می‌کند. هویت‌خواهی قومی و تمایزات فرهنگی در هر جامعه‌ای وجود دارد، اما مناسبت آن با فعالیت، به دلایلی که خارج از خودقومیت جای دارد، به‌طور چشمگیری کاملاً تغییر می‌کند. یکی از این دلایل، تضعیف و بی‌ثباتی نظام‌های دولتی و تمام شدن نظم‌های امپریالیستی است. دلیل دیگر تشدید رقابت برای منابع و تحقیر فرهنگی و مادی، به‌دلیل وضعیت نامساعد اقتصادی و محرومیت گروه‌های قومی، است (Fenton, 2004, p. 179) که همین‌ها، خود، مقوم هویت‌خواهی و جنبش‌های قومی و ملی می‌گردند.

نظریه‌پردازانی همچون آنتونی اسمیت، آسفا¹، و پل براس² نقش نخبگان را در جنبش‌های ناسیونالیستی مهم و حیاتی ارزیابی کرده‌اند. اسمیت به نقش روشنفکران بومی اشاره می‌کند که با زبان و فرهنگ قوم اکثریت آشنایی دارند. به نظر او، گسترش دامنه کنترل دولت بر اقوام پیرامونی و گرایش روزافزون دولت به همگون‌سازی به واکنش گروه‌های هدف انجامیده است و وضعیت لازم را برای بسیج توده‌ای آن‌ها با کمک نخبگان قومی و روشنفکران علمی فراهم آورده است (Smith, 1998, p. 186). پل براس، همچون هر ابزارانگار دیگری، ناسیونالیسم و جنبش ناسیونالیستی را پدیده‌ای مربوط به نخبگان می‌داند که در هر زمانی، حتی در مراحل اولیه دگرگونی قومی، ظاهر می‌شود. به نظر او، نخبگان قومی، با استفاده از میراث فرهنگی و منابع جامعه، هویت قومی را شکل می‌دهند و در صورت لزوم، برای نیل به قدرت سیاسی بین گروه‌های قومی شکاف ایجاد می‌کنند. تام نیرین³، روشنفکر مارکسیست اسکاتلندی، با طرح ایده «توسعه نامتوازن»، قصد داشته است پدیده ناسیونالیسم را تحلیل و تبیین کند. او معتقد است ناسیونالیسم را باید برحسب ماتریالیسم درک کرد. نظریه توسعه نامتوازن به عواملی چون وضعیت طبیعی و جغرافیایی، جمعیتی، ساختار برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری‌ها، و سیر و هدف سرمایه‌گذاری بخش خصوصی توجه دارد و برای برخی مناطق کشور، توسعه اقتصادی و برای تعدادی دیگر از مناطق، عقب‌ماندگی را به همراه می‌آورد (مقصودی، 1380، ص ۱۳۸). بر این مبنای صاحبان قدرت، به‌علت تعلقات قومیتی، به صورتی تبعیض‌آمیز امکانات را در مناطق مختلف به‌کار برده‌اند و موجب نابرابری گشته‌اند که خود مقوم ناسیونالیسم است. به عبارت دیگر، وجود اندیشه ناسیونالیستی در ساختار حکومت نیل به توسعه متوازن را غیرممکن می‌سازد.

بعضی از محققان ارتباطات را عاملی برای همگرایی ملی و بعضی دیگر آن را عاملی برای واگرایی

-
1. Jas Asfa
 2. Paul Barras
 3. Tom Nirin

ارزیابی می‌کنند. کارل دویچ¹ در زمره صاحب‌نظرانی است که نقش ارتباطات را در رستاخیز قومی مؤثر می‌داند. او ملت را به صورت جامعه‌ای به هم پیوسته تعریف می‌کند که ارتباطات اجتماعی دارد و بر اساس باور او — همان‌گونه که ارتباطات از طرق مختلف، مانند آگاهی دادن، نفوذ در دیدگاه‌ها و تغییر ایستارها و طرز تلقی‌ها به بروز ملی‌گرایی و کاهش مناقشات قومی و نژادی و فرهنگی منجر شده است — ادامه این روند موجب همبستگی و پیوند نزدیک‌تر در مقیاس جهانی خواهد شد (همان، ص 182). طبق اعتقاد واکر کانر نیز ارتباطات، به‌طور مهمی، در خلق آگاهی قومی نقش ایفا می‌کند. این امر زمانی مهم‌تر خواهد بود که دولت مرکزی بخواهد نفوذ فرهنگی خویش را در مناطق قومی گسترش دهد (سیدامامی، ۱۳۷۹، ص 252-256). از نظر کاستلز، فرایند جهانی شدن و به تبع آن، جامعه شبکه‌ای، به دو دلیل، به تضعیف دولت ملی و هویت ملی مرتبط با آن می‌انجامد. در این فرایند، دولت ملی سلطه انحصاری و تا حدودی نفوذ خود را بر ابزارهای اجبار حفظ خواهد کرد. با جهانی شدن اقتصاد و سرمایه، دولت کنترل خود را بر اقتصاد ملی تا حد زیادی از دست می‌دهد. با گسترش و پیشرفت رسانه‌های جمعی و ارتباطی، فرهنگ از حیطه دستکاری و نفوذ دولت خارج می‌شود و با شکل‌گیری اجتناب‌ناپذیر شبکه‌ها و سازمان‌های جهانی و اتحادیه‌های منطقه‌ای، بسیاری از حیطه‌های استقلال دولت در زمینه سیاست‌گذاری داخلی و خارجی از میان می‌رود و همچنین با برجسته شدن بسیاری از هویت‌های خاص در داخل کشور، سلطه دولت و نقش آن در تعریف هویت ملی به چالش کشیده می‌شود. از جمله این هویت‌ها هویت‌های قومی و مذهبی‌اند. جریان‌های جهانی سرمایه، کالا، خدمات، تکنولوژی، ارتباطات، و اطلاعات به‌طور فزاینده‌ای کنترل دولت را بر زمان و مکان تضعیف کرده‌اند. مطابق باور آنتونی اسمیت، قومیت از راه سیاسی کردن گروه‌های قومی به رقابت منجر می‌شود. ناسیونالیسم قومی خصلتی مهم و ذهنی دارد. این ذهنیت آن دسته از عوامل قومی را برمی‌گزیند که مناسب سیاسی کردن هستند. این پارادایم بر عناصر ذهنی تأکید می‌کند که وجود عوامل عینی را بی‌اهمیت نمی‌داند یا آن‌ها را از قلمروی تحلیل خود کنار نمی‌گذارد، بلکه در این پارادایم، به عناصر ذهنی خاطره، ارزش‌ها، احساسات، اسطوره، و نماد بیشتر اهمیت داده می‌شود و از این طریق تلاش می‌کند به دنیا‌های درونی قومیت وارد شود و آن‌ها را بفهمد (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۸۶).

سمبل‌ها نشانه‌های مختلفی از قبیل پرچم، توتم، سکه، آداب و رسوم، نام‌ها، اشعار، موسیقی، رنگ‌ها، بناها، و یادمان‌های خاص و استفاده از پوشش خاص قومی معین هستند. تکلم به گویش و زبان مادری نشانه بقا و استمرار قوم و رمز بالندگی و همبستگی است. این عوامل خصلتی نمادین دارند. براساس نظریه

1. Karl Deutsch

محرومیت نسبی¹ رانسیمان²، منشأ تضاد قومی ناشی از مقایسه وضعیت قوم خود با دیگران است. افراد جامعه زمانی احساس بی‌عدالتی یا محرومیت نسبی خواهند کرد که ۱. منابع بین افراد و گروه‌های اجتماعی قومی کمیاب باشد و آن‌ها برای استفاده از آن محدودیت داشته باشند؛ ۲. برای دستیابی به این منابع رقابت وجود داشته باشد؛ و ۳. چنانچه فرد یا گروه به وسیله‌ای نیاز داشته باشد یا به آن احتیاج پیدا کند و این موضوع را بفهمد یا ببیند که دیگران (افراد یا گروه‌های دیگر) بدان دست یافته‌اند و او، با وجود تمایل به آن، امکان به دست آوردنش را نداشته باشد (رفیع‌پور، ۱۳۶۴، ص ۲۰). این احساس عقب‌ماندگی از دیگران که در نتیجه مقایسه خود با دیگران به وجود می‌آید، در مقیاس فردی، به پیدایش بغض، حسادت، و دیگر واکنش‌های عاطفی علیه فرد یا گروه رقیب منجر می‌شود و در مقیاس اجتماعی، به تشدید تضادهای بین‌گروهی می‌انجامد (صالحی امیری، ۱۳۸۵). نظریه‌های چند عاملی در زمینه به وجود آمدن قومیت بر مجموعه‌ای از عوامل تأثیرگذار تأکید دارند. اسملسر^۳ قوم‌گرایی را نوعی رفتار جمعی می‌پندارد که ناشی از مجموعه عواملی چون وضعیت ساختی، محرومیت عینی اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی ناشی از وضعیت ساختی و آگاهی از احساس محرومیت است (مقصودی، ۱۳۸۰، ص ۸۹). ماهیت شناسه‌ها و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اجتماع و گروه قومی قدیمی‌گرایانه است، اما به تبعیت از فنتون، برای تبیین دگردیسی مرزهای تمایز به مرزهای خصومت، در درجه نخست، ضرورت دارد به فراتر از مدل خودقومیت یعنی به وضعیت بیرونی مشخصی توجه کنیم که مرزهای تمایز را به مرزهای خصومت تبدیل می‌کند.

1-9-2. بسیج قومی

در مورد بسیج قومی^۴ رهیافت‌های گوناگونی وجود دارد. در همه این مکاتب نظری تلاش گردیده است علل و شیوه‌های سیاسی شدن وابستگی‌های کهن و بسیج قومی در دوران جدید تبیین شود. در حالی که اغلب نظریه‌های بسیج قومی در مقوله رهیافت نوگرایانه جای می‌گیرد، کهن‌گرایی نیز تبیین خاص خود را در این مورد ارائه می‌دهد. استدلال اساسی این رهیافت - که در آثار گیرتزه^۵ و برگه^۶ به آن برمی‌خوریم - این است که هویت و احساسات کهن در یک گروه باعث بسیج جمعی قومی می‌شود (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۳ و ۱۵۴) و می‌توان از قدرت هدایت اجتماعی تعلقات قومیتی بحث کرد که در لحظات تاریخی سیاسی مردمانی را همسو می‌کند و تحرکاتی را رقم می‌زند.

1. Relative deprivation theory
2. Runciman
3. Neil Smelser
4. Ethnic mobilization
5. Jo Girtze
6. Veins Rgah

2-9-2. رقابت بر سر منابع

براساس این رهیافت، ادغام سیاسی گروه‌های قومی در داخل یک دولت — ملت خاص چارچوبی فراهم می‌سازد که در آن، رقابت بر سر منابع، به‌ویژه مشاغل دولتی، انگیزه عمده کشمکش میان‌قومی را به‌وجود می‌آورد (Coughlan, 1985, p. 414).

هویت‌یابی قومی به‌عنوان اساس اقدام جمعی زمانی تحقق می‌پذیرد و حفظ می‌شود که امتیازات آشکاری وجود داشته باشد که با تکیه بر هویت قومی بتوان برای دست یافتن به آن‌ها با دیگران رقابت کرد. این رقابت میان گروه‌های قومی عامل بسیج قومی است و به تشکیل سازمان‌های قومی و افزایش هویت‌های قومی منجر می‌شود (Nagel & Olzak, 1982, p. 214). اقدام جمعی قومی — نژادی زمانی روی می‌دهد که دو گروه قومی یا بیشتر بر سر منابعی با ارزش یکسان با یکدیگر رقابت کنند. رقابت قومی نیز زمانی به‌وجود می‌آید که گروه‌های قومی سعی دارند بر سایر گروه‌های قومی اکثریت یا اقلیت در دستیابی به همان منابع پیشی بگیرند. در شرایطی که منابع پایدار یا ناپایدار مطرح باشد، این رقابت به اقدام جمعی قومی می‌انجامد (Olzak, 1985, p. 76). به‌صورتی که جمعی که خود را با شاخصه‌هایی در تعلقات هویتی همسان می‌داند و خود را در نسبت با دیگری مورد تبعیض تشخیص داده است یا مستحق بهره‌مندی بیشتری می‌داند احتمال همبستگی و شکل‌گیری رقابت را تشدید می‌کند.

2-9-3. استعمار داخلی

نظریه‌پردازان استعمار داخلی¹ در نظریه‌سازی مباحث و نیز تعمیم روابط نابرابر میان استعمارگران و مستعمرات به حوزه مناسبات داخلی وامدار اصطلاح «استعمار» به معنای کلی و کلاسیک آن‌اند. استعمار در مفهوم کلاسیک به استعمار خارجی یا گسترش طلبی‌ها در سرزمین‌های آسیایی، آفریقایی، و آمریکایی ناظر بوده است که از قرن پانزدهم میلادی آغاز شده و عملاً اقتصاد و سیاست جهانی را تحت تأثیر قرار داده است (Feagin, 1978, p. 37). استعمارگران اروپایی اعم از پرتغالی، اسپانیایی، بلژیکی، هلندی، انگلیسی، و فرانسوی از راه غلبه کاربرد زور و خشونت، با تحت انقیاد درآوردن مردمان بومی، محدود کردن تحرک اجتماعی و سیاسی و تحقیر فرهنگی آن‌ها، و استقرار روابط مهتر — کهتری، به استثمار مردمان بومی و غارت مواد خام سرزمین‌های یاد شده پرداختند و با فتح بازارهای محلی، روند انقلاب صنعتی و توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشورهای خود را سرعت بخشیدند (Cashmore, 1996, p. 178).

نظریه استعمار داخلی با تعمیم این مناسبات به داخل کشورها بر وجود روابط نابرابر فرهنگی بین فرهنگ سلطه‌گر و فرهنگ‌های زیرسلطه در درون جوامع تأکید دارد. این مباحث ابتدا در آثار

1. Internal colonialism

مارکسیست‌هایی همچون لنین¹ و گرامشی² مطرح شد و سپس به وسیله غیرمارکسیست‌هایی مانند روبرت بلونر³ و مایکل هکتر به کار گرفته شد و گسترش یافت (Muir, 1997, p. 201).

در فرایند پدید آمدن مفهوم استعمار داخلی به شکل متأخر آن (از اواخر دهه 1960 و اوایل دهه 1970 میلادی) دو جریان عمده به موازات هم بیشترین تأثیر را داشته است: اول شرایط ناپسامان اقلیت‌های قومی و نژادی در ایالات متحده آمریکا و عدم جذب، ادغام، و استحاله کامل آن‌ها در قالب ارزش‌های آنگلو ساکسونی، دوم استمرار وضع نامطلوب مردم بومی آفریقا پس از خروج استعمارگران از این قاره.

نظریه‌پردازی‌های سنتی درباره روابط نژادی و قومی در ایالات متحده آمریکا بر «ادغام و جذب» تأکید داشته است. نمونه شاخص این نوع نگرش نظریه «هماندسازی» است که همسان‌سازی و شبیه‌سازی گروه‌های قومی و نژادی مختلف در آمریکا را در قالب فرهنگ و ارزش‌های گروه مرکزی (آنگلو ساکسون‌ها) مهم‌ترین عامل در این مناسبات برمی‌شمارند. از لحاظ لغوی، ریشه لاتین واژه Assimilate به معنی مشابه‌سازی و شبیه‌گردانی است که در مناسبات اجتماعی و سیاسی به مشابه‌سازی یک گروه با دیگر گروه‌ها اطلاق می‌شود (Feagin, 1978, p. 27).

میلتون ام. گوردون⁴، جامعه‌شناس آمریکایی و از جمله نظریه‌پردازان در زمینه «هماندسازی»، درباره تعمیم این دیدگاه به جامعه آمریکا چنین توضیح می‌دهد که در برخورد با ساخت پیچیده قومی در آمریکا، سه مرحله از یکدیگر قابل تمیز است: مرحله اول یا مرحله «همنوایی با ارزش‌های آنگلو ساکسون» مستلزم این بود که مهاجر «میراث آبا و اجدادی خود را نفی کند و رفتار و ارزش‌های گروه مرکزی آنگلو ساکسون را بپذیرد». مرحله دوم بر ایده «دیگ هفت جوش»⁵ مبتنی است و مقصود از آن «ادغام بیولوژیک مردم از آنگلو ساکسون‌ها و دیگر گروه‌های مهاجر در یکدیگر و ترکیب فرهنگ‌های آن‌ها در فرهنگ آمریکایی» است. او ضاع حاضر سومین مرحله را مشخص می‌نماید و آن عبارت است از: «حفظ زندگی گروهی و حفظ بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از فرهنگ گروه‌های مهاجر جدید در چارچوب تابعیت آمریکایی و ادغام سیاسی و اقتصادی در جامعه آمریکایی» (اتوکلاین، 1361، ص 9).

این جامعه‌شناس آمریکایی، در کتاب معروف خود با عنوان همانندسازی در زندگی آمریکایی، مراحل جذب گروه‌ها و همگون‌سازی آن‌ها با هسته مرکزی جامعه را در هفت مرحله به شرح ذیل شناسایی می‌کند:

- همانندسازی فرهنگی،

1. Vladimir Lenin
2. Antonio Gramsci
3. Robert Blauner
4. Milton M. Gordon
5. Melting pot

- همانندسازی ساختاری،

- همانندسازی مادی،

- همانندسازی هویتی،

- همانندسازی ایستاری (بینشی)،

- همانندسازی رفتاری،

- همانندسازی مدنی (Milton, 1964, p. 71).

فرض اصلی در این نظریه‌پردازی‌ها بر جذب و ادغام اقلیت‌های قومی، نژادی، و دینی مبتنی بود، حال آن‌که عدم جذب و ادغام کامل بسیاری از اقلیت‌ها چون بومیان آمریکا، سیاهان، مکزیکی‌ها، چینی‌ها، و مسلمانان در ارزش‌های آنگلو ساکسون و حتی در مواقع بروز بحران‌های مقطعی در این کشور نظریاتی مانند «نظریه همانندسازی» میلتون ام. گوردون را با چالشی بزرگ روبه‌رو کرد. در واقع، ناتوانی تئوری‌های سنتی درباره روابط نژادی و قومی، در توجیه شرایط جدید، راه را برای ظهور نظریه استعمار داخلی هموار ساخت (مقصودی، 1378). نظریه استعمار داخلی از این زاویه علل عدم موفقیت فرایند همسان‌سازی در جامعه آمریکا را متأثر از ساختار مبتنی بر سلطه مهاجران غیرسفید اروپایی در عرصه سیاست، آموزش و پرورش، مالکیت، و دستگاه اداری بر مهاجران غیرسفید (غیراروپایی) می‌داند که نتیجه طبیعی آن مقاومت اقلیت‌های بر شمرده شده در برابر همانندسازی و تلاششان برای حفظ ارزش‌ها و هویت‌های ویژه خود می‌باشد.

روبرت بلونر معتقد است در جامعه آمریکا، وضعیت اقلیت‌های مستعمره با دیگر مهاجران کاملاً متفاوت است. در حالی که وضعیت ایرلندی‌ها، ایتالیایی‌ها، لهستانی‌ها، و دیگرانی که از جوامع پیشرفته به این سرزمین مهاجرت کرده‌اند بسیار بهبود یافته است، سیاهان و بومیان آمریکایی و مکزیکی‌ها با داشتن پشتکار و تلاش بسیار موفق نشده‌اند پیشرفت کنند. پیامد چنین وضعیتی واکنش و مقاومت این اقلیت‌هاست که در اصل در عملکرد نژادپرستانه و ساختار روحی — روانی مهاجران سفید و جامعه آمریکا ریشه دارد (Cashimore, 1996).

مایکل هکتر، از جمله پیشگامان نظریه استعمار داخلی، در کتاب خود با عنوان استعمار داخلی، این مناسبات را به جامعه آمریکا محدود نمی‌داند و با گسترش این دیدگاه به عرصه‌های وسیع‌تر، بر این باور است که وجود شکاف‌های قومی در کشورهای غربی نیز بازتابی از سلطه امپریالیستی یک گروه قومی بر گروه‌های دیگر است که از طریق نهادهای بوروکراتیک و دولتی تحکیم می‌شود (Muir, 1997).

دومین عاملی که در نضج نظریه استعمار داخلی تأثیر بسزا داشته اوضاع و احوال نابسامان مردم قاره سیاه پس از خروج استعمارگران از این قاره می‌باشد. در استعمار کلاسیک، عقب‌ماندگی قاره آفریقا معلول

سیاست‌های استعماری قلمداد می‌شد. لذا بسیاری از اندیشمندان، سیاستمداران، و مبارزان راه آزادی چاره مشکلات را خروج بدون قید و شرط استعمارگران از مناطق اشغال‌شده می‌دانستند، اما پس از رهایی مستعمرات از چنگال استعمارگران، این جوامع نه تنها به سوی توسعه و جبران عقب‌ماندگی‌ها رهنمون نشدند، بلکه بسیاری از کشورهای آفریقایی در گرداب عمیق‌تری از مشکلات، تنگناها، و عقب‌ماندگی‌ها گرفتار آمدند (مقصودی، 1378).

در فهم چرایی و علل تداوم بحران، برخی از پژوهشگران با تغییر دادن کانون توجه از استعمار خارجی به استعمار داخلی، دولت را ابزار دست عناصر واپس‌گرا، غیرمولد، فاسد، و وابسته به طبقات سلطه‌گری می‌دانند که با بهره‌گیری از ساختارها، نهادها، و ابزارهای دولتی به انباشت سرمایه شخصی، واپس‌زنی، استثمار، توقیف، و به‌حاشیه‌رانی توده‌ها مبادرت می‌ورزند. در همین جهت، شمار زیادی از دولت‌های آفریقایی ابزار سیاسی تحکیم، تثبیت، و استثمار برخی از گروه‌های قومی در مقابل گروه‌های دیگر و احیاناً رقیب هستند. در برابر خشونت، سرکوب، و طبیعت استثمارگرانه دولت، مردم نیز با بازگشت به هویت‌های قومی و مذهبی خویش و با تجهیز و بسیج امکانات و نیز استعانت از سازمان‌های بشردوستانه، به طرق مختلف، از جمله ستیزه‌های قومی، به مقابله با این جهت‌گیری‌ها برمی‌خیزند.

2-9-4. رقابت نخبگان

نظریه پردازانی چون هانس کوهن¹ و به‌شکل منظم‌تری آنتونی اسمیت نقش نخبگان را در جنبش‌های ناسیونالیستی تحلیل کرده‌اند. به نظر اسمیت، نقش روشنفکران شهری در جنبش‌های ناسیونالیستی اهمیت ویژه و حیاتی دارد. گسترش دامنه کنترل دولت و گرایش بیشتر به جانب تمرکز باعث ایجاد شرایط مناسب برای بسیج ایدئولوژیک توسط «روشنفکران علمی» شده است. جان ویرویلی² نیز ناسیونالیسم را شکل ویژه و موفقیت‌آمیزی از سیاست‌های مدرن می‌داند که نخبگان از آن برای گرفتن قدرت دولت از دست طبقات حاکم استفاده می‌کنند (احمدی، 1397، ص ۱۶۰).

2-9-5. انتخاب عقلانی

نظریه‌های مبادله و انتخاب عقلانی³ ریشه در سنتی دیرپا در علوم انسانی دوران مدرن از جمله اقتصاد، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، و فلسفه دارند. انتخاب عقلانی از اندیشه‌های نظریه مبادله تغذیه می‌کند و در مواردی با هم‌پوشی بین آرای آن‌ها روبه‌رو هستیم که در این‌جا نیز شاهد آن خواهیم بود. رشد و گسترش عقلانیت به معنای عقلانیت ابزاری و بری در دوران جدید موجب شده است که کنش انسان‌ها با

1. Hans Kuhn
2. John Viruili
3. Rational Choice

یکدیگر و نیز با ساختارهای اجتماعی دگرگون شود و از این رو، تحلیلی جدید می‌طلبد. نظریه‌های انتخاب عقلانی بر آن اند که با تبیین‌های بدیع و متفاوتی که از رفتار آدمی، ساختارهای اجتماعی، و تعامل این دو با یکدیگر دارند، دریچه تازه‌ای در جامعه‌شناسی بگشایند که دیگر نظریه‌ها تاکنون از عهده آن به درستی بر نیامده‌اند. آثار معروف نظریه مبادله و انتخاب عقلانی در دهه 1960 و پس از افول چندین ساله نظریه سودباوری در میان جامعه‌شناسان به رشته تحریر درآمده است. در رشته‌های دیگر علوم اجتماعی، این نظریه‌ها از مقبولیت بیشتری برخوردار بودند. شاید بتوان گفت که چون رهیافت انتخاب عقلانی در دیگر رشته‌ها ثمربخش بوده، اکنون علاقه تازه‌ای به آن در میان جامعه‌شناسان پدید آمده است. با این که در این رهیافت، تحلیل رفتار فردی و گروه‌های کوچک مهم تلقی می‌شود، موضوعات نهادی و سطح کلان نیز مورد توجه قرار گرفته است. به‌ویژه کار بزرگ «جیمز کلمن»¹، بنیادهای نظریه اجتماعی در تبیین نظام‌های اجتماعی، نظریه رفتار فردی عقلانی را مورد استفاده قرار داده است.

در این میان، مایکل هکتر یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی است که نقش مهمی در معرفی و گسترش حیطه‌های مطالعاتی این نظریه داشته است. انتقادات بسیاری که از جانب جامعه‌شناسان، از سنت‌های دیگر جامعه‌شناسی، بر نظریه مبادله و انتخاب عقلانی وارد شد باعث گردید که این نظریه‌ها به محاق فراموشی سپرده شوند. هکتر با ارائه آرا و نظریه‌های بدیع و گسترش آن‌ها به حوزه‌ها و قلمروهای گوناگون سعی در احیای این نظریه‌ها داشته است. حوزه‌های مختلف و متنوعی مثل جامعه‌شناسی سیاسی، جنبش‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی دین، جمعیت‌شناسی، مطالعات قومی که او بدان‌ها پرداخته است و نیز تلفیق سطوح خرد و کلان در جامعه‌شناسی حیطه علایق و گستره مطالعات وی را نشان می‌دهد. از این رو، شناخت و استفاده از نظریه‌های وی در تحلیل و تبیین مسائل اجتماعی اهمیت بسزایی دارد. جامعه‌شناسان اولیه توجه اندکی به موضوع مبادله نشان دادند و در این میان، تنها استثنای عمده جورج زیمل است که علاقه‌مند به شناخت ویژگی‌های عام رفتار انسانی بود. وی به‌ویژه به این مسئله علاقه نشان داد که چرا و چگونه افراد به اشکال مختلف از حالت انزوا اقدام به رابطه با یکدیگر می‌کنند. همانند نظریه‌پردازان نوین مبادله اجتماعی، زیمل بر این باور است که انگیزه آدمیان ارضای نیازها و تعقیب اهداف فردی است (مقدس و اسلام، 1385).

در جامعه‌شناسی معاصر، نظریه انتخاب عقلانی ابتدا در متن نظریه مبادله ظهور یافته است و از این رو، شباهت‌های بسیاری بین آن‌ها وجود دارد. هر دو نظریه مبادله و انتخاب عقلانی تحلیل خود را با کنش‌ها و تعاملات افراد و به عبارت دیگر، فردگرایی روش شناختی آغاز کرده است، سپس به تبیین‌هایی در سطح نظام‌های اجتماعی بزرگ‌تر می‌پردازند. به گفته جیمز کلمن، کلیت نظام‌های اجتماعی را به سختی می‌توان

مورد مشاهده قرار داد، درحالی که کنش‌ها و تعاملات کنشگران درون نظام را می‌توان به راحتی مشاهده نمود. بر اساس مشاهده این کنش‌ها و تعاملات، قادر خواهیم بود استنباط‌هایی در مورد کلیت نظام‌های اجتماعی به عمل آوریم. این نظریه‌های مبادله و انتخاب عقلانی، با تحلیل نظام‌های اجتماعی کوچک‌تری چون یک سازمان یا یک جنبش اجتماعی خاص، سازوکار نظام‌های اجتماعی بزرگ‌تری چون جوامع ملی و یا بین‌المللی قابل فهم خواهد بود.

اما گذشته از این تشابهات بنیادین، این دو نظریه تفاوت‌های آشکاری نیز با یکدیگر دارند. در نظریه انتخاب عقلانی، بر تعیین مسیرهای عقلانی کنش در شکل انتزاعی آن و سپس مقایسه رفتار واقعی انسان‌ها با آن کنش‌ها تأکید بیشتری می‌شود. این مقایسه‌ها نشان می‌دهد که با شناخت دقیق منافعی که کنشگران تعقیب می‌کنند و نیز تلفیق منابع و محدودیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند، می‌توان کنش آن‌ها را پیش‌بینی یا تبیین نمود. از تفاوت‌های مهم این دو رهیافت این است که درحالی که نظریه مبادله بر روابط بین افراد تأکید می‌کند، نظریه انتخاب عقلانی اغلب بر تأثیرات کنش متقابل افراد بر نظام اجتماعی کل را مورد توجه قرار می‌دهد (Calhoun, 2002, p. 18).

به گفته کالینز¹، تأکیدی که در این نظریه بر انتخاب عقلانی می‌شود، آن را از نظریه مبادله گسترده‌تر می‌سازد. طرفداران نظریه انتخاب عقلانی، هرچند «هومنز»² را یکی از پیشگامان خود می‌دانند، برخی دیدگاه‌های وی را نیز به نقد می‌کشند. در این نظریه، بر آن کنشگر فردی تمرکز می‌شود که قادر است در میان گزینه‌ها، آگاهانه و مطابق با منافع خویش دست به انتخاب بزند. این امر گسستی عمده از «رفتارگرایی اجتماعی» هومنز است که در آن، وی تلاش می‌کند آگاهی را از مدل خود حذف نماید و تنها به رفتارهای مشهود توجه کند. درنهایت، به عقیده کالینز، نظریه انتخاب عقلانی، هرچند به طور ضمنی، مدلی از آگاهی انسانی در موقعیت‌های اجتماعی ارائه می‌دهد (Collins, 1997, p. 253). البته توجه به کنشگر فردی در این نظریه به معنای تبیین رفتار افراد خاص بر حسب احساسات یا انگیزش‌های شخصی آن‌ها نیست، بلکه الگوهای جمعی کنش در نظام‌های اجتماعی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

بدین منظور غالباً فرض‌های ساده‌شده‌ای در مورد رفتار به کار گرفته می‌شود که از همه مهم‌تر اصل موضوعه عقلانیت است که براساس آن، افراد کنشگران هدفمند در نظر گرفته می‌شوند که به دنبال بهینه‌سازی منافع خویش‌اند. مطابق با این نظریه، افراد، با توجه به مجموعه‌ای از کنش‌های بالقوه، کنشی را برمی‌گزینند که برای آن‌ها بهترین نتیجه را دربر داشته باشد.

در این نظریه، فرض بر این است که انسان‌ها عقلانی هستند و کنش آن‌ها مبتنی بر شناختی است که

1. Randal Collins

2. George Casper Homans

تحت شرایط خاصی از مؤثرترین و سایل جهت نیل به اهداف خود دارند. در جهانی که منابع کمیاب است، لازم است پیوسته و سایل مختلف برای رسیدن به اهداف مختلف و نیز انتخاب بین آنها مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد. اصطلاح انتخاب عقلانی نیز از همین بنیان ناشی می‌شود (Wallace & Wolf, 1999, p. 492).

براساس اصل موضوعه عقلانیت، فرض‌هایی ساخته می‌شود که قابل تعمیم بر کنش اجتماعی و سطوح ساختاری و نهادی است. «ترنر»¹ فرض‌های نظریه انتخاب عقلانی را به‌قرار زیر فهرست کرده است (Turner, 1998, p. 431).

الف) انسان‌ها هدف‌دار و هدف‌جو هستند.

ب) انسان‌ها دارای مجموعه‌ای از ترجیحات با منافع‌اند که به‌شکل سلسله‌مراتبی تنظیم شده‌اند.

ج) انسان‌ها در گزینش مسیرهای رفتاری خود، به آشکال زیر، به محاسبه عقلانی می‌پردازند:

1. سود مسیرهای مختلف رفتار با توجه به سلسله‌مراتب ترجیحات؛

2. هزینه‌های هر گزینه بر حسب منافع صرف نظر شده؛

3. بهترین راه پیشینه‌سازی منافع.

د) بازتولید پدیده‌های اجتماعی چون ساختارهای اجتماعی، تصمیم‌های جمعی و نیز رفتار جمعی

نتیجه انتخاب‌های عقلانی افرادی است که به دنبال پیشینه‌سازی هستند.

هـ) پدیده‌های اجتماعی نوظهوری که از انتخاب‌های عقلانی ناشی می‌شوند مجموعه‌ای از عوامل را

برای انتخاب‌های عقلانی بعدی افراد فراهم می‌کنند، به نحوی که عوامل تعیین‌کننده زیر را مدنظر دارند:

1. توزیع منابع در میان افراد؛

2. توزیع فرصت‌ها برای مسیرهای مختلف رفتار؛

3. توزیع و نوع هنجارها و تعهدات در یک موقعیت.

همان‌گونه که پیداست، هرچه از فرض «الف» به سمت فرض «هـ» و زیرمجموعه‌های آنها نزدیک‌تر

می‌شویم، سطوح ساختاری و نهادی اهمیت بیشتری می‌یابند. ادعای طرفداران نظریه انتخاب عقلانی در

تحلیل مسائل سطح کلان اجتماعی با فرض‌های ساده و قابل‌آزمون دقیقاً در این فرض‌های طرح‌شده

به‌وسیله ترنر آشکار است.

به‌دلیل تأکید بسیاری که در نظریه انتخاب عقلانی بر فردیت و عقلانیت می‌شود، می‌توانیم با اطمینان

بگوییم که بین ماهیت مدرنیته و این نظریه پیوند و رابطه وجود دارد (کرایب، 1378، ص 78). به عقیده

«مارگارت آرچر»، ادعای گزافی نیست اگر بگوییم که انتخاب عقلانی بر نظریه بزرگ¹ مدرنیته متأخر² استوار است. فراروایت‌های این نظریه اساساً به عقلانی شدن پیشرونده غرب و سپس باقی جهان مربوط می‌شود. به همین دلیل است که این رهیافت در نهادهای اقتصادی و مالی بین‌المللی تا این حد نفوذ یافته است. مادام که نیروهای جهانی دست‌اندرکار افسون‌زدایی هستند، این نظریه می‌تواند گامی بزرگ و این چنین مؤثر بردارد (Archer & Tritter, 2001, p. 1).

همان‌گونه که پیشتر گفتیم، در بین جامعه‌شناسان کلاسیک تنها زیمل بود که به مبادله اجتماعی و روابط میان آدمیان در جامعه مدرن توجه نشان داد. اما هم به علت عدم بازپرداخت دقیق نظری آن و هم به علت بی‌توجهی جامعه‌شناسان پس از وی، به این وجه از جهان اجتماعی توجه نشد. بعدها جامعه‌شناسان به اهمیت آن پی بردند و با الهام از دیدگاه‌ها و حوزه‌های گوناگون، نظریه‌هایی دقیق در باب آن ساخته و پرداخته‌اند. تأثیرات فکری مهم بر نظریه انتخاب عقلانی عمدتاً از حوزه‌های دیگر علوم اجتماعی همچون روان‌شناسی، اقتصاد، انسان‌شناسی، و از همه جدیدتر، نظریه انتخاب عمومی در علوم سیاسی و نیز نظریه بازی‌ها سرچشمه می‌گیرد.

به‌ویژه در تحلیل رفتار فردی و پیامدهای آن، دو نفوذ عمده بر رهیافت انتخاب عقلانی وجود دارد؛ روان‌شناسی رفتارگر در توسعه گونه‌های اولیه نظریه مبادله نقش مهمی داشت، در حالی که در سال‌های اخیر، مفاهیم و مدل‌های طراحی شده بر اساس نظریه بازی‌ها به‌طور فزاینده‌ای مورد اقتباس قرار گرفته‌اند (Wallace & Wolf, 1999, p. 203).

در ادامه، به تأثیرپذیری نظریه انتخاب عقلانی از هریک از این دیدگاه‌ها و حوزه‌ها اشاره خواهیم کرد. یکی از موارد مهم نظریه انتخاب عقلانی تأثیرپذیری آن از نظریه رفتارگرایی در روان‌شناسی آمریکاست. در نظریه رفتارگرایی، روان‌شناسانی چون «جان بی. واتسون»³ و «بی. اف. اسکینر»⁴ بر ابعاد قابل مشاهده و آزمون‌پذیر رفتار انسانی تأکید می‌کردند و از تحلیل پدیده‌های ذهنی سر باز می‌زدند. در این نظریه، انسان‌ها موجودات منفعلی در نظر گرفته می‌شوند که تحت تأثیر ساینق‌ها یا محرک‌هایی رفتار می‌کنند. اما نظریه پردازان بعدی مبادله، از جمله نظریه پردازان انتخاب عقلانی، علاوه بر این که تأکید نظری مکتب رفتارگرایی را در مورد قضایای تئوریک می‌پذیرند، گزاره‌هایی نیز در مورد پدیده‌های غیر قابل مشاهده به‌ویژه در مورد ارزش‌های افراد ارائه می‌دهند.

آنچه نظریه انتخاب عقلانی را از نظریه‌های رفتارگرایی روان‌شناختی و نیز نظریه مبادله متمایز می‌سازد،

-
1. Grand theory
 2. High modernity
 3. John B. Watson
 4. Burrhus Frederic skinner

توجه به ویژگی‌های جمعی و متنوع کنش‌های اجتماعی است. در این نظریه، بیش از آن که به کنشگران اجتماعی توجه شود، به خود کنش، ویژگی‌ها، و نتایج حاصل از آن توجه می‌شود. نظریه پردازان انتخاب عقلانی سؤال‌هایی را در این مورد مطرح می‌کنند که چگونه کنش با توجه به انواع متفاوت انگیزش‌ها، فرهنگ‌ها، یا گروه‌ها تنوع می‌پذیرد. این نوع نگاه توجه را از خود مبادله برمی‌دارد و به نتایج کنش متقابل جلب می‌کند. بنابراین آنچه برای یک فرد و حتی همه افراد گروه عقلانی تصور می‌شود، ممکن است به عقلانیت کلّ گروه منجر نشود. به عنوان مثال، اگر سه مغازه در سر چهارراهی رقیب یکدیگر باشند، شاید برای یکی عقلانی باشد که برای جلب مشتری بیشتر قیمت‌ها را پایین آورد، ولی اگر هر سه این شیوه را به کار بندند، قیمت‌ها به طرز نامطلوبی کاهش می‌یابد. بهترین راه برای این سه مغازه این است که با انجام توافقاتی، قیمت‌ها را در سطح بهینه‌ای نگه دارند. نکته‌ای که در این جا به لحاظ جامعه‌شناختی اهمیت دارد این است که چه وقت و چگونه گروه‌ها می‌توانند برای دستیابی به این منافع جمعی با یکدیگر همکاری کنند. درست است که در این جا، همه مغازه‌داران به سود می‌اندیشند که یک امر اقتصادی است، اما پرسش جامعه‌شناختی این است: چگونه نمونه‌ای از کنشگران سودطلب می‌توانند نیروهای اجتماعی و فرهنگی را به وجود آورند؟

تمایز بین عقلانیت فردی و گروهی به وسیله «منکور السون»¹، اقتصاددان، در کتاب مشهور وی منطبق کنش جمعی، مطرح گردید و بعدها بسیار مورد استفاده نظریه پردازان انتخاب عقلانی به ویژه مایکل هکتر قرار گرفت. السون با تحلیل موقعیت‌هایی دقیقاً شبیه همان موقعیت مغازه‌های رقیب و نیز جنبش‌های اجتماعی در سطحی گسترده‌تر نشان داد که وجود منابع مشترک در میان گروهی از افراد برای ایجاد کنش جمعی که آن منافع را تحقق بخشد، کافی نیست. هنگامی که کالایی غیرقابل تقسیم باشد، یعنی هنگامی که کالایی جمعی است و هرکس، قطع نظر از این که در تولید آن مشارکت کرده، از آن نفع می‌برد و نیازی به گزینش عقلانی مشارکت در تولید کالا نیست. این بدان علت است که هزینه‌های تولید کالا تنها بر دوش کسانی می‌افتد که مشارکت می‌کنند و از این رو، افراد ترجیح می‌دهند دیگران کالا را تولید کنند. البته وقتی همه این گونه عمل کنند، هرگز کالایی تولید نمی‌شود. هر فروشنده‌ای دوست دارد دیگران قیمت‌های کلی را بالا نگه دارند و تنها خود او این فرصت را داشته باشد که قیمت‌ها را پایین آورد. با نشان دادن این نکته که منافع کاملاً مشترک، در برخی موارد، به کنش جمعی گروه برای دستیابی به آن منافع منجر نمی‌شود، السون توجه تحلیل‌گران را به شرایطی جلب می‌کند که تحت آن، افراد در تولید کالاهای جمعی مشارکت می‌کنند. یک راه حل این است که همکاری را در گروه‌های کوچک‌تری سازماندهی کنیم که در آن گروه‌ها، هرکسی می‌تواند نحوه مشارکت دیگران را ببیند. به عبارت دیگر، روابط بین شخصی یا مبادله‌های اجتماعی برای

ایجاد کنش‌های جمعی اهمیت دارند (Calhoun, 2002, p. 48-58).

به نظر منکور السون، دولت‌ها یا سازمان‌های دیگر تنها کالاهای عمومی یا جمعی تولید می‌کنند. حکومت‌ها اغلب کالاهایی غیرفردی همچون برق را تولید می‌کنند و دقیقاً مثل شرکت‌های خصوصی در بازار می‌فروشند. به‌علاوه، سازمان‌های بزرگی که نمی‌توانند عضویت اجباری داشته باشند، باید برخی کالاهای جمعی برای دادن انگیزه به اعضای بالقوه جهت پیوستن بدان‌ها تولید نمایند. این است که کالاهای جمعی خاص کالاهای سازمانی هستند، چراکه کالاهای غیرجمعی معمولی را می‌توان همیشه از طریق کنش فردی به دست آورد و تنها هنگامی که اهداف مشترک یا کالاهای جمعی مورد نیاز است، کنش سازمانی یا گروهی ضروری می‌یابد (Olson, 2002, p. 129 & 130).

نظریه‌ی السون از حیث اهمیت آن بسیار بر نظریه‌ی انتخاب عقلانی تأثیر گذاشت و همان‌گونه که خواهیم دید، هکتر در نظریه‌ی انسجام گروهی خویش بسیار از آن بهره برد.

نظریه‌ی انتخاب عقلانی، بنابه ماهیت خود، پیوند تنگاتنگی با اقتصاد و دانش اقتصادی دارد، اما این سخن بدان معنی نیست که پدیده‌های صرفاً اقتصادی مانند تولید، اشتغال، و فروش تنها واقعیت‌های مهم در تبیین رفتار اجتماعی هستند. به عقیده‌ی نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی، فهم بسیاری از رفتارهای آدمیان در قبال یکدیگر با توجه به در نظر گرفتن آن‌ها به‌عنوان تصمیم‌گیرندگان عقلانی در جهان، با منابع کمیاب امکان‌پذیر است.

نظریه‌های اقتصاددانان بزرگی چون «آدام اسمیت»¹، «دیوید ریکاردو»²، و «کارل منگر»³ بر فرض‌های خاص در مورد روان‌شناسی فردی و تضمین‌های آن برای رفتار انسان در بازار استوار است. نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی نیز کار خود را با روان‌شناسی فردی آغاز می‌کنند و همان فرض‌ها را در مورد رفتاری که مستلزم مبادله‌ی کالاهای مادی برای پول، تولید کالا برای فروش، یا کنش‌های غیراقتصادی به کار می‌برند. آنان نیز همچون اقتصاددانان، بر اهمیت این نکته تأکید می‌کنند که ما در جهانی با منابع کمیاب زندگی می‌کنیم و نمی‌توانیم همه‌ی کالاها یا منزلت‌ها یا تأمین عاطفی دلخواهمان را داشته باشیم. نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی چهار قضیه اساسی را از نظریه‌های اقتصادی اتخاذ می‌کنند:

1. افراد عقلانی و خواهان بیشینه‌سازی سود خویش هستند و بر اساس سلیقه‌ها و ترجیحات خود تصمیماتی اتخاذ می‌کنند؛

2. هرچه فردی چیزی را بیشتر داشته باشد، جذابیت آن برای وی کمتر می‌شود؛

3. قیمت‌هایی که کالاها و خدمات براساس آن‌ها در بازار آزاد فروخته می‌شوند مستقیماً از طریق سلايق

1. Adam Smith
2. David Ricardo
3. Carl Menger

خریداران و فروشندگان بالقوه تعیین می‌شود. هرچه تقاضا برای کالایی بیشتر شود، آن کالا ارزشمندتر است و قیمت آن افزایش می‌یابد. هرچه عرضه بیشتر شود، ارزشمندی آن کالا کمتر است و قیمت آن کاهش می‌یابد؛

4. در صورتی که کالایی فقط به وسیله یک انحصارگر بدون رقیب عرضه شود، در مجموع، گران‌تر خواهد بود (Wallace & Wolf, 1999, p. 992).

نظریه پردازان انتخاب عقلانی نیز از نظریه بازی‌ها و نظریه تصمیم بهره برده‌اند، گرچه این نظریه‌ها در اقتصاد و علوم سیاسی کاربرد وسیعی دارند (Abel, 2003, p. 817).

نقش انسان‌شناسی را نیز در نظریه‌های مبادله و انتخاب عقلانی نمی‌توان انکار کرد. بسیاری از انسان‌شناسان بزرگ قرن بیستم، به ویژه «مالینوفسکی»¹، بر نقش مبادله در زندگی اجتماعی تأکید داشته‌اند. اما در بررسی مبادله، باید بین نهادهایی که هدفی غیر از مبادله یا دهش ندارند با مبادله ابزاری که ویژگی تعاملاتی است که بدو انجام می‌شوند تا افراد خواسته‌های مورد علاقه خود را به دست آورند تمایز قائل شد. انسان‌شناسی به مورد نخست توجه ویژه‌ای مبذول داشته است، اما نظریه‌های مبادله و انتخاب عقلانی بر مبادله نوع دوم انگشت گذاشته‌اند. انسان‌شناسان و نظریه‌پردازان مبادله و انتخاب عقلانی، هر دو، معتقدند ویژگی اساسی چنین مبادله‌هایی شیوه‌ای است که آن‌ها جامعه را از طریق تعهدات متقابل به یکدیگر پیوند داده‌اند. بنابراین موجب افزایش همبستگی اجتماعی می‌شوند. انسان‌شناسانی چون «مارسل موس»² و «مارشال سالیس»³ از رابطه بین قدرت و مبادله هدایا آگاه بوده‌اند. این توجه به نقش مبادله در ایجاد روابط قدرت مورد اقتباس نظریه‌پردازان مبادله و انتخاب عقلانی قرار گرفته است (Wallace & Wolf, 1999, p. 892-992). یکی از ویژگی‌های نظریه‌های مبادله و انتخاب عقلانی توجه به هنجارهای عمومی و تکراری آن است که بر مبادله حاکم می‌شود. در این نظریه‌ها هنجار الزام‌آور دادوستد بسیار مورد استناد قرار گرفته است و از همین حیث نیز مدیون انسان‌شناسی است. دادوستد قاعده‌ای است که به وسیله جامعه اعمال می‌شود.

بر اساس آنچه درباره نظریه انتخاب عقلانی بیان شد، می‌توان گفت همین فرایند انتخاب عقلانی در میان حکومت و گروه‌های قومی و اقلیتی نیز برقرار است. به این صورت که هر یک از آن‌ها، با برآورد شرایط و سیاست‌گذاری‌های گروه دیگر، به اخذ تصمیمات و انتخاب‌های عقلانی دست می‌زنند. طبیعتاً سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی در جهت تحکیم هویت و انسجام ملی است و در این رابطه نیاز دارد تا مطالبات گروه‌های قومی را بشنود و در راستای تحقق آن‌ها گام بردارد. از دیگر سو، گروه‌های قومی نیز

1. Bronisław Malinowski
2. Marcel Mauss
3. Marshall Sahlins

براساس نوع سیاست‌گذاری‌های حکومتی به انتخاب دست می‌زنند. تاریخ گذشته کشور ایران نشان از آن دارد که این انتخاب‌ها شامل مواردی همچون اقدام مسلحانه، کناره‌گیری و انزوا از مشارکت‌های ملی و عمومی، یا همسویی با سیاست‌های کلی نظام بوده است.

6-9-2. بین‌المللی شدن قومیت - جهانی شدن قومیت

جهانی شدن دارای ویژگی‌های گوناگون و عدیده‌ای است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها اصالت داشتن تنوع‌ها و تفاوت‌ها از منظر نظریه مزبور است. در عصر جهانی شدن، تفاوت‌ها و تنوع‌ها در قالب هویت‌های مختلف امکان بروز و ظهور می‌یابند. هویت‌ها دیگر تصلب سابق را نداشته و خاصیت متحول‌شوندگی و سیالیت پیدا می‌کنند، چنان‌که کاستلز معتقد است، تمام هویت‌ها برساخته می‌شوند (کاستلز، 1380، ص 23).

مهم‌تر این‌که در عصر جهانی شدن، به واسطه گسترش تعاملات و ارتباطات میان کنشگران اجتماعی، امکان برساخته شدن هویت‌های فردی و جمعی به‌طور هم‌زمان توسعه یافته و به‌طور مداوم، در حال دگرگونی‌اند. در مقوله جهانی شدن، نوعی یگانگی از یک‌سو، و گونه‌ای تفاوت از سوی دیگر، شبکه اصلی اندیشیدن را تشکیل می‌دهد و انسان‌ها خصوصیات و بینش‌های مشترکی پیدا می‌کنند، ضمن این‌که برای حفظ هویت و تشخیص، بینش‌ها، رفتارها، و فرهنگ‌های متفاوت نیز تداوم می‌یابند. یان کلارک¹، در کتاب جهانی شدن و نظریه روابط بین‌الملل، می‌نویسد: تحولات جهانی حاکی از آن است که دو فرایند جهانی شدن و ازهم گسیختن به‌طور هم‌زمان اتفاق می‌افتند و رویدادهای جهان چهره‌ای متناقض می‌یابند. برای مثال، در دهه 1990 میلادی، در عرصه اقتصاد، فرایند جهانی شدن غلبه داشت، در حالی‌که در عرصه سیاست، ناسیونالیسم قومی تشدید شد (قریشی، 1379، ص 39).

پژوهشگران علوم اجتماعی، در اوایل قرن بیستم، علایق و هویت‌های نژادی، قومی، و زبانی را اغلب نوعی واپس‌گرایی و نابهنجاری تاریخی قلمداد می‌کردند که یا در برابر کمونیسم تسلیم و نابود شده و یا در چارچوب نهادهای لیبرال دموکرات ادغام و حل می‌شوند. قومیت بازمانده مراحل اولیه تحول جامعه انسانی به‌شمار می‌آید که دیر یا زود از میان خواهد رفت (گل‌محمدی، 1381، ص 159). در ابتدا برخی از نظریه‌پردازان حوزه جهانی شدن بر این باور بودند که فرایند مزبور و متعاقب آن جهانی شدن فرهنگ موجب غلبه و سلطه فرهنگ واحد جهانی خواهد شد و در نتیجه، فرهنگ‌های محلی و بومی و خرده‌فرهنگ‌های قومی در درون فرهنگ مسلط جهانی حل خواهند شد.

امروزه جهانی شدن صرفاً عامل همگون‌کننده و همانند ساز تلقی نمی‌شود، زیرا جهانی شدن به‌طور

1. Ian Clark

مطلق مخالف محلی شدن نیست. این دو مقوله ارتباط تنگاتنگی با هم دارند و توسط یک پویایی واحد ایجاد شده‌اند که گاهی با واژه جهانی — محلی شدن شناخته می‌شوند. به اعتقاد رونالد رابرتسون¹، جهانی شدن همواره در چارچوبی محلی به‌وقوع می‌پیوندد، درحالی‌که در همان حال، چارچوب محلی، خود، از طریق گفتمان‌های جهانی شدن ایجاد می‌شود. وی معتقد است که نباید جهانی شدن را صرفاً فرایندی تلقی کنیم که محل‌های ازپیش‌موجود را به هم پیوند می‌دهد. وی واژه جهانی — محلی شدن را ترجیح می‌دهد، چراکه این اصطلاح، در تعریف اصیل خود، به معنای یک دیدگاه جهانی است که شرایط محلی را نیز مدنظر دارد. بنابراین ناهمگونی همواره و به‌طور مداوم از طریق فرایندهای جهانی شدن، تولید و بازتولید می‌گردد (نش، 1380، ص 111).

فرایند جهانی شدن با فشردگی زمان و مکان، نسبی شدن فرهنگ‌ها، تعدد مرجعیت‌های اجتماعی، هویت‌سازی معنایی، روش‌های سنتی را سخت و دشوار و حتی غیرممکن می‌کند (گل محمدی، 1381، ص 245). به‌واسطه ابزارها، امکانات، و فرصت‌های ناشی از فرایند جهانی شدن، گروه‌های فراملی، با داشتن امکانات متنوع و وسیع رسانه‌ای، نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ‌سازی در سطوح محلی، ملی، و بین‌المللی ایفا می‌کنند. این فرهنگ‌سازی و هویت‌سازی می‌تواند در پاره‌ای از مواقع با فرهنگ واحد جهانی و فرهنگ ملی هم‌راستا و همگرا باشد و در بعضی از مواقع، نسبت به فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی حالت واگرایی پیدا کند. با درک و پذیرش وضعیت متناقض‌گونه‌ای که فرایند جهانی شدن برای قومیت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های محلی ایجاد می‌کند، یعنی به‌طور هم‌زمان، هم موجب همگرایی قومیت‌ها و فرهنگ‌های بومی و محلی با فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی شده است و هم باعث ایجاد واگرایی میان فرهنگ‌های محلی و بومی با فرهنگ‌های ملی و جهانی می‌شود و به‌روشنی می‌توان به تجزیه و تحلیل و بررسی چالش‌ها و فرصت‌هایی که فرایند جهانی شدن در حوزه قومیت‌ها و فرهنگ‌های محلی خلق می‌کند واقف شد. فرایند جهانی شدن، دست‌کم در حوزه تعامل میان فرهنگ قومی و بومی با فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی، می‌تواند تأثیر دوگانه‌ای داشته باشد؛ یعنی می‌تواند هم موجب همگرایی و هم واگرایی شود. چنانچه در سطح ملی و در چارچوب نظریه‌های جهانی شدن، اصالت تکثرگرایی مورد تأکید این نظریه را بپذیریم، می‌توان به تحقق الگوی تکثرگرایی و در نتیجه، ایجاد همگرایی و انسجام میان گروه‌های قومی و محلی با فرهنگ ملی کمک کرد و از فرصتی که جهانی شدن در این حوزه ایجاد می‌کند، بهره لازم را برد.

10-2. صلح پایدار

صلح پایدار به وضعیتی گفته می‌شود که صلح برای همیشه در یک منطقه برقرار شده باشد. صلح پایدار با محوریت عدالت همان صلح عادلانه است و بنابراین برای تحقق آن باید با دیپلماسی انقلابی، روش‌های عادلانه برای حل و فصل بحران‌ها را یافت و بر اجرای آن تأکید کرد. مفهوم صلح پایدار نخستین بار، در قرن هجدهم میلادی، در مقاله‌ای با نام «طرح برای صلح پایدار» مطرح شد. این مقاله به صورت گمنام منتشر شد. باین حال، این مفهوم تا اواخر قرن هجدهم میلادی مورد توجه قرار نگرفت. عبارت صلح پایدار پس از انتشار رساله صلح پایدار اثر ایمانوئل کانت¹ در اروپا شناخته شد.

صلح پایدار واژه‌ای است که نزدیک به سه قرن پیش امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، در کتابی با همین نام مطرح کرد و پیش شرط‌های تحقق آن را عدم مداخله در کشورهای دیگر و منع تمسک به زور دانست. این واژه بعدها نیز بارها تکرار شد و به‌عنوان یکی از شعارهای مطرح برای حل مناقشه و منازعات بین‌المللی مورد استفاده یا سوءاستفاده قرار گرفت. براساس این نظریه، صلح پایدار باید همراه با عدالت باشد و صلح بدون عدالت ممکن نیست که پایدار باشد و چاره‌درد حل بحران‌های کنونی نیست. امروز جهان بیش‌ازپیش به تحقق صلح عادلانه و به عبارت دیگر، صلحی مبتنی بر عدالت نیاز دارد. صلح عادلانه به‌صورت یک اندیشه ساختارمند، به‌وسیله نخبگان قادر است به یک گفتمان تبدیل شود و در عرصه اجتماع وارد و به یک رفتار یا کارکرد بین‌المللی مبدل گردد.

کانت، در رساله کم‌حجم ولی بسیار پراهمیت صلح پایدار، در صدد ارائه طرحی ماندگار برای اتحاد ملل در جهت ایجاد و پاسداری از صلح در سطح جهان و در نتیجه، هدایت جامعه جهانی به سوی یک جمهوری جهانی است. کانت اصولاً جنگ را بزرگ‌ترین شری می‌داند که ممکن است دامن بشریت را بگیرد. از این رو، در این اثر، تلاش کرده است تا طرحی ارائه کند که به از بین بردن این شر بزرگ بینجامد. کانت در پیش‌شرط‌های مقدماتی به دنبال تعلیق هرچه بیشتر جنگ‌ها و درگیری‌هاست، ولی از آن‌جاکه تعلیق صرف جنگ به خودی خود ضامن بقای صلح نیست، در ادامه، به بیان ارکان اصلی صلح می‌پردازد که تحقق آن‌ها به نهادینه شدن صلح منجر می‌شود.

از نظر کانت، برقراری صلح پایدار شش پیش‌شرط دارد (براتعلی‌پور، 1394، ص 41 و 42) که عبارت‌اند از:

1. برای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن، به‌طور ضمنی، دستاویزی برای جنگ در آینده باشد معتبر نخواهد بود؛
2. هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن تحت مالکیت کشور دیگری درآمده و استقلال و

1. Immanuel Kant

حاکمیت هیچ دولتی نباید نابود شود؛

3. ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم باید به تدریج کاملاً برچیده شوند. به عبارت دیگر، رقابت‌های نظامی گرایانه و تسلیحاتی ممنوع می‌باشند؛
4. مقروض شدن یک دولت به خاطر ثروتمند کردن دولت دیگر ممنوع می‌باشد؛
5. هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز در امور سایر کشورها را ندارد؛
6. هنگام جنگ، دست زدن به اقداماتی همانند شکستن پیمان و تحریک اتباع که صلح را دشوار و ناممکن می‌سازد ممنوع است.

شرط اولیه رعایت این نکات شش‌گانه این است که به‌طورکلی حداقل قصد و نیت دولت‌ها باید بر الزام اخلاقی مبتنی باشد. لازم به یادآوری است که در میان این پیش‌شرط‌ها، هیچ‌گونه تئوری یا طرح اقتصادی که منجر به یک نظم اقتصادی شده و درنهایت، به امنیت و عدالت اقتصادی منتهی شود به چشم نمی‌خورد. این امر شاید به دلیل ایراد کلی طرح صلح پایدار کانت، به‌عنوان یک طرح روبنایی و نه زیربنایی باشد. در ادامه، کانت (1380) سه رکن بنیادین را در تحقق صلح پایدار بر این پیش‌شرط‌ها می‌افزاید. این ارکان عبارت‌اند از:

1. قانون اساسی شهروندی در هر کشور می‌بایست جمهوری باشد؛
 2. حقوق ملت‌ها می‌بایست بر شالوده فدرالیسمی از دولت‌های آزاد استوار گردد؛
 3. حق جهان‌شهری به شرایط میزبانی یا مهمان‌نوازی جهانی محدود می‌باشد (همان، ص 42).
- از دیدگاه کانت، «حکومت جمهوری» نوع حکومتی است که در آن، قانون محور زندگی انسان‌هاست. این نوع حکومت صلح پایدار جهانی را تضمین می‌کند. ایجاد حکومت جمهوری براساس یک قانون اساسی حاکی از این است که افراد، به حکم عقل عملی خود، یک قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند. این نظام تبلور اراده عمومی همگان است. جمهوری بر سه بنیاد استوار است:

1. اصل آزادی برای تمام اعضای جامعه به‌عنوان انسان؛
 2. تعلق همه افراد به یک قانون واحد به‌عنوان اتباع؛
 3. اصل برابری قانونی برای هر فرد به‌عنوان شهروند.
- بنابراین رعایت حقوق بشر و حقوق شهروندی مبتنی بر تعلق سیاسی به دولت، هردو، از بنیان‌های نظام جمهوری به‌شمار می‌آیند (میرمحمدی، 1390، ص 123).

صلح پایدار بدون برپایی نظام جمهوری، که در آن قوای سه‌گانه اجرایی و تقنینی و قضایی دارای استقلال‌اند، تحقق نمی‌یابد، اما ایجاد چنین نظامی، خود، به عقلانیت، عدالت‌محوری، بلوغ فکری، سلوک اخلاقی، و قدرت‌مداری براساس قانون مشروط است. به بیان کانت، صلح پایدار مانند کودکی

است که در یک لحظه به دنیا می‌آید، اما سال‌ها طول می‌کشد تا این کودک بر اثر مراقبت و آموزش به بلوغ برسد.

سلسله‌مراتبی که کانت در بیان ارکان ضروری برای تحقق صلح پایدار بیان می‌کند حاکی از آن است که وی صلح را ابتدا در «خانه» و سپس در «فراسوی مرزها» دنبال می‌کند. کانت باقی‌ماندن دولت‌ها در شرایط طبیعی، بی‌قانونی، و تعارض منافع را منجر به جنگ می‌داند. راه‌چاره را نیز در ایجاد و پیوستن به یک فدراسیون جهانی می‌داند (همان، ص 124).

1-10-2. صلح در اندیشه دین‌محور اسلام

محققان مطالعات صلح در روابط بین‌الملل معاصر نگاه بنیانی به موضوع صلح دارند. یوهان گالتونگ¹، پدر مطالعات صلح، اغلب بین «صلح منفی» و «صلح مثبت» تمایز قائل است. صلح منفی درباره وجود نداشتن خشونت صحبت می‌کند. به این معنی که آتش‌بس را وضعیت صلح منفی می‌دانند، زیرا چیزی که نامطلوب اتفاق می‌افتاده است را متوقف کرده است. اما صلح مثبت هنگامی اتفاق می‌افتد که زمینه‌ها و علل جنگ از بین برود. در این دیدگاه، باور بر این است که صلح واقعی به معنای رفع اساسی زمینه‌ها و علل جنگ و نبود خشونت ساختاری است (Galtung, 1985, p. 65).

اسلام به‌عنوان یک دین الهی، در نظام معرفتی خود، دین و سیاست را دو مقوله جدا از هم نمی‌داند. در تعریف جامعه سیاسی اسلامی، تعامل انسان‌ها و دوری از جنگ و خشونت همواره یک دال مرکزی بوده است (چینی‌چیان، ۱۳۹۶، ص ۲). در مبانی هستی‌شناسی مکتب اسلام، انسان‌گرایی فطری به‌سمت صلح دارد.

مفهوم عدالت در تفکر اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. عدل از اصول دین به‌شمار می‌رود و ریشه در قرآن و سنت دارد. خداوند می‌فرماید برپایی عدالت از اهداف رسالت و نزول قرآن است (سوره حدید، آیه ۲۵؛ سوره آل‌عمران، آیه ۱۰۳).

صلح فضیلتی است که از عدالت برمی‌خیزد. در قرآن، اشارات متعددی به قبول تکثرگرایی شده است که چگونه تکثرگرایی سیاسی موجب وحدت می‌شود و آن را بر مبنای اصل وحدت می‌داند که حداقل اجماع لازم برای شکل‌گیری زندگی سیاسی و همچنین گسترش مفاهیم و زبان مشترک به‌عنوان دو شرط بنیادین تحقق مشارکت سیاسی شکل می‌گیرند. آگاهی به علایق مشترک موجب گسترش حس اعتماد متقابل و به‌طورکلی هویتی متکی بر اخوت و تألیف قلوب متقابل می‌گردد (فیرحی، 1390، ص 80). با این اوصاف، در بین متفکران مسلمان، درباره موضوع جنگ و صلح، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و دو نظریه در این

1. Johan Galtung

زمینه قابل ذکر است: گروهی از جریان‌های اسلامی براساس نگرش خاص به بنیادهای احکامی و شرعی اسلام مراجعه می‌کنند و با ارائه تفاسیر ظاهرگرایانه از متون دینی، همچون آیات قرآن درباره جهاد و مقاتله با کفار و مشرکان، مسیر جریانات سلفی، تکفیری، وهابی، جهادی، و جریاناتی همچون القاعده و داعش را در پیش می‌گیرند. بخش زیادی از متفکران مسلمان، با نقد دیدگاه گروه اول، بر اصالت صلح و همزیستی در اسلام تأکید می‌کنند. این گروه همچنین در اثبات مدعای خود به آیات متعددی از قرآن استدلال می‌نمایند که در آن آیات، بر اولویت صلح تأکید دارند و جنگ را در صورتی تجویز می‌کنند که راهی برای صلح باقی نمانده باشد. به علاوه، استفاده غیر مشروع از خشونت را حتی علیه دشمن نیز مخالف آموزه‌های اسلامی می‌دانند.

در اسلام، سرشت انسان دارای دو بُعد خیر و شر است، به گونه‌ای که زمینه‌های صلح‌خواهی یا جنگ‌طلبی بالقوه در او وجود دارد. در جهان‌بینی اسلامی، انسان صرفاً حیوان مادی نیست، بلکه شامل ارزش‌های الهی — انسانی نیز می‌باشد. در قاموس اسلامی، آنچه اصالت دارد ارزش‌ها و سجایای معنوی است. از این رو، حرکت تکاملی انسان و جامعه بشری را به سمت ثبات، صلح و عدالت می‌راند (ستوده، 1382، ص 204).

از این منظر، تمام تمایلات و گرایش‌های انسان در بدو خلقت ظهور و بروز و جهت‌گیری خاصی ندارند. ذات آدمی مستعد شکوفایی هردو سنخ از تمایلات حیوانی و انسانی است. عقل و دین، هردو، به عنوان عوامل مؤثر بر شکوفا شدن خواست‌های متعالی انسان و زمینه به فعلیت رساندن فطرت الهی عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان موجودی است مرگب از نیروهای خیر و شر که اساس روابط انسان‌ها بسته به وضعیت این نیروها بر جنگ و صلح استوار می‌شود. بنابراین رهیافت شیعی نه خوش‌بینی افراطی ایده‌آلیسم در مورد پاک بودن سرشت انسان را می‌پذیرد و نه بدبینی تفریطی رئالیسم و فرض شیرین بودن ذاتی انسان را (دهشیری، 1379، ص 297).

با توجه به سلطه تفکر شیعی بر حاکمیت سیاسی امروزی در ایران، باید گفت متفکران شیعه عدالت و صلح را دو مسئله مرتبط به هم می‌دانند و صلح بدون عدالت را ناپایدار و ناکافی می‌شمارند. در این نگرش توحیدی، انبیای الهی با هدف برقراری عدالت و صلح مبعوث شده‌اند. صلح بدون عدالت خاستگاهی مادی‌گرایانه دارد. عدالت در اسلام به این معنی است که هرچیز در جای خود قرار گیرد. بنابراین صلح عادلانه وضعیت متعادلی است که در آن، همه مردم از حقوق حقه خود بهره‌مند می‌شوند. از آن‌جا که اسلام دینی جهانی است و در عین حال، مبانی و الگوهای صلح عادلانه را در تعالیم خود جای داده است، صلح عادلانه را می‌توان نسخه‌ای از صلح اسلامی تلقی کرد که همه جوامع بشری را خطاب قرار می‌دهد.

متفکران شیعی تحقق صلح عادلانه در عرصه داخلی و بین‌المللی را در تحقق عدالت جست‌وجو

می‌کنند. در این دیدگاه، حقّ بر صلح حقی و وضعی و عارضی است و نمی‌توان آن را ذاتی تلقی کرد، اما عدالت امری ذاتی است. به همین دلیل، صلح پایدار و جهانی بر عدالت بنا می‌شود.

مطهری اصل توحید را اساسی‌ترین اصل برای ایجاد صلح و آرامش می‌داند، زیرا اعتقاد به خدای عادل موجب تقوا، ایثار، دوری از خصومت، صلح، و عدالت می‌شود (مطهری، 1374، ص 35-40).

از نظر متفکران شیعه، عدالت طلبی با فطرت انسان عجین گشته است؛ یعنی عدالت طلبی مبتنی بر ساختار وجودی انسان است. در عین حال، جهان هستی در خلقت، تحقق، و کمال یافتن و نیز در تبدیل شدن از حالت قوه به فعل و از استعداد به کنش، در ابعاد فردی و اجتماعی، موضوع عدالت هستند. «هست‌ها در خلقت از نوعی تعادل و توازن برخوردارند و وجود نظم در جهان هستی حاکی از آن است که انسانی که خود موضوع عدالت قرار گرفته پیرامون و اطرافش نیز موضوع عدالت‌اند و در رابطه انسان با انسان و انسان با هستی، نوعی تعادل برقرار است» (صدر، 1360، ص 176).

مهم‌ترین تأثیری که میل فطری عدالت طلبی به دنبال دارد، ثبات و دوام آن میل در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست. انسان فطرتاً در مقابل قسمت عادلانه خاضع است و فطرتاً از جور و بی‌عدالتی گریزان و متنفر است. از فطرت‌های الهیه — که در کمون ذات بشر مخمر است — حبّ عدل و خضوع در برابر آن و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است. اگر خلاف آن را دید، باید بداند در مقدمات نقصی است، چون عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری امری فطری است که مرور زمان آن را کهنه نمی‌کند، بلکه اصلی دائمی و مستمر است.

یکی از دلایل عمده پایداری و جاودانگی اسلام و آسیب‌ناپذیری احکام آن ارتباط عقل و شرع با یکدیگر است، زیرا اسلام، به عقیده متفکران شیعی، دینی عقلانی است. در نتیجه، در هیچ عصری با مشکل و بحرانی مواجه نخواهد شد، به‌ویژه آن‌که تشخیص مصالح و مفاسد اجتماعی و سیاسی مردم در هر دوره به فقها و کارشناسان دین ارجاع داده شده است. این سازوکار، به روش عقلایی، بر تشخیص مصلحت‌ها و مفاسدها صحه می‌گذارد.

در اسلام، عقل زمینه‌ساز تبلور و به‌فعلیت رساندن فطرت است. بدون عقل — که خداوند آن را به‌عنوان حجت درونی هم‌پای پیامبران، به‌عنوان حجت بیرونی، قرار داد — فطرت عدالت طلب به‌فعلیت نخواهد رسید. بنابراین با وجود این‌که انسان به‌واسطه نیازهای فطری خود از برخی حقوق برخوردار است، اما نقش عقل در راهنمایی انسان در جهت ایفای حقوق فطری او انکارناشدنی است. انسان عقل و اراده دارد و با نیروی عقل و اراده باید کار کند. از این‌رو، تا تکلیف خود را انجام ندهد، نمی‌تواند از حقّ خدادادی خود استفاده کند.

از نگاه متفکران شیعه، هدف شریعت تحقق عدالت در میان تک‌تک اعضای جامعه و نیز در کلّ جامعه

است. عدالت افراد زمینه ساز عدالت اجتماعی است و عدالت اجتماعی موجب گسترش عدالت در بین افراد خواهد بود.

واقعیت جامعه بین‌المللی نشان می‌دهد تا زمانی که عدالت در سطح داخلی پیاده نشود و الگوهای آن در قالب یک فرهنگ ارزنده به سطح بین‌المللی انتقال نیابند، صلح پایدار آرمانی خام بیش نخواهد بود. بنابراین در این حوزه، سطح نگاه از فرد آغاز می‌شود و سپس به دولت می‌رسد و در نهایت، جامعه بین‌المللی را فرامی‌گیرد. بر این اساس، در تحقق صلح پایدار، ضرورت وجود یک رویکرد جزء به کل برای رسیدن به مطلوب احساس می‌شود.

اگر سازوکارهایی که یک دولت برای تحقق عدالت به آن‌ها توسل می‌جوید ضمن توجه واقع‌گرایانه به سرشت دوگانه انسان مبتنی بر قوانین برگرفته از عقل و فطرت آدمی باشند، سازوکارهای پایدار و کارآمدی خواهند بود، زیرا منشأ آن‌ها همان قواعد فطری باثباتی‌اند که خداوند در سرشت همه قرار داده است. در نتیجه، ثبات منشأ به دوام نتیجه منجر خواهد شد و در نهایت، تالی موردنظر، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، ثبات خود را حفظ خواهد کرد و حاصل آن صلح عادلانه بلندمدت خواهد بود.

2-11. عدالت اجتماعی

می‌توان اذعان داشت که مهم‌ترین آرمان بشر در طول تاریخ عدالت اجتماعی است. ناعدالتی موجب نابرابری‌های بی‌شماری شده است و شکاف‌های طبقاتی معضلات اجتماعی را تشدید نموده است. علاوه بر این، تاریخ بیانگر آن است که ناعدالتی منشأ بسیاری از کشمکش‌ها و اقدامات خشونت‌بار از جانب محرومان و به حاشیه‌رانده‌شدگان بوده است. بر این اساس، در علوم انسانی، وجوه مختلف عدالت اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است و نظریه‌های متعددی پرورش یافته است، به گونه‌ای که از گفتمان‌های لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، سوسیالیستی، جامعه‌گرایی، و دینی (اسلامی، مسیحی، و...) درباره آن می‌توان یاد کرد و براساس نظر اختری و ذوالفقاری (۱۳۹۶، ص ۱۱۶-۱۱۹)، گفتمان‌شناسی زیر قابل ذکر است:

جدول شماره 2-6: گفتمان‌شناسی از منظر مکاتب جامعه‌شناسی

| اسلامی | جامعه‌گرایان | راولزی | سوسیالیستی | نئولیبرالیستی | لیبرالیستی | مفاهیم و گفتمان |
|--|--|---|----------------------------------|--|--|-----------------|
| مخالف وجود هرگونه تضاد طبقاتی | مخالف وجود فاصله طبقاتی | فاصله طبقاتی در حدی که برای پیشرفت ضروری باشد. | مخالف وجود فاصله طبقاتی | مقصر دانستن فقر برای فقرشان | ضرورت وجود فاصله طبقاتی برای پیشرفت | فاصله طبقاتی |
| عملکرد معتدل دولت متناسب با شرایط زمان | دخالت گسترده دولت | محدود بودن دخالت دولت در حد کاهش شکاف طبقاتی | دخالت دولت در همه امور | کاهش نقش دولت در اقتصاد | عدم دخالت دولت در اقتصاد و اقتصاد آزاد | دخالت دولت |
| توجه | توجه | توجه | توجه | عدم توجه | عدم توجه | طبقات محروم |
| فردگرایی و جمع‌گرایی | جمع‌گرایی | فردگرایی و جمع‌گرایی | جمع‌گرایی | فردگرایی | فردگرایی مبتنی بر فایده‌گرایی | هستی‌شناختی |
| وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محور | فضیلت‌محور | وظیفه‌گرایی | وظیفه‌گرایی | فایده‌گرایی | فایده‌گرایی | فلسفه اخلاقی |
| خصوصی و عمومی | عمومی (خیرات اجتماعی) | رسیدن به عدالت توزیعی بدون الغای مالکیت خصوصی | عمومی | خصوصی | خصوصی | مالکیت |
| برخوردارانی برابر | توزیع یکسان | توزیع یکسان | برخوردارانی برابر | برخوردارانی نابرابر | برخوردارانی نابرابر | امکانات |
| اختلاف درآمد به شکاف طبقاتی منجر نشود. | بازتوزیع درآمد برای کم‌درآمدها | اختلاف درآمد تا حدی که برای پیشرفت جامعه نیاز باشد. | بازتوزیع درآمد برای کم‌درآمدها | ضرورت وجود | ضرورت وجود | اختلاف درآمد |
| رقابت اقتصادی آزاد | رقابت اقتصادی آزاد | شرایط برابر رقابت با تعدادی محدودیت | عدم ضرورت رقابت اقتصادی آزاد | آزادی کارآفرینانه و مهارت فردی | فرصت برابر رقابت اقتصادی | رقابت اقتصادی |
| حقوق طبیعی برابر و تفاوت در حقوق اکتسابی متناسب با کار و انجام وظایف | توزیع عادلانه قدرت سیاسی به معنای توزیع عادلانه دیگر مواهب نیست. | برابری در آزادی‌های سیاسی اجتماعی با توجه به اصل نخستین | برابری در همه حقوق سیاسی اجتماعی | توجه بیش از حد به فعالیت‌های اقتصادی و کاهش حقوق | تقدم با حقوق اساسی و آزادی‌های سیاسی اجتماعی | برابری حقوقی |

وقتی از عمل عادلانه سخن می‌گوییم یعنی عملی که ظالمانه نیست. بالطبع وقتی عدالت را متصف به صفت اجتماعی می‌سازیم، یعنی در عدالت اجتماعی باید به سراغ این مضمون برویم که قوانین و مقررات اجتماعی را باید به شکلی وضع کرد که منجر به ظلم نشود و عدالت تأمین گردد. به عبارتی، عدالت اجتماعی به معنای رعایت مساوات در جعل قانون و اجرای آن است؛ یعنی این که قانون، برای همه، امکانات مساوی جهت پیشرفت و استفاده از امکانات رفاهی و سیر مدارج ترقی قائل شود. عدالت اجتماعی از لحاظ اجرا و عمل وظیفه دولت‌هاست. لذا دولت باید در عمل برای افراد، تفاوت و تبعیض قائل نشود و امکان پیشرفت و رفاه اجتماعی آنان را فراهم آورد (مطهری، 1382، ص 253).

متغیرهای عدالت اجتماعی را می‌توان کاهش فقر و محرومیت، اشتغال، تأمین نیازهای اساسی (مانند مسکن، بهداشت، و آموزش)، ثبات قیمت‌ها متناسب با دستمزدها، توزیع عادلانه درآمد و ثروت، برقراری امنیت و نظم، تأمین حقوق همه‌جانبه افراد، تأمین اجتماعی، و خدمات رفاهی دانست.

می‌توان ابعادی را برای عدالت اجتماعی ذکر کرد (پور سعید و زهیری، 1391، ص 61) که عبارت‌اند

از:

1. برابری

برابری از مهم‌ترین ابعاد و بلکه اصلی‌ترین بُعد عدالت است. معنای برابری این است که همه افراد صرف‌نظر از ملیت، جنس، نژاد، و مذهب در ازای کار انجام‌شده، از حق برابر به‌منظور استفاده از نعمت‌های مادی و معنوی موجود در جامعه برخوردار باشند. مبنای برابری این است که انسان‌ها برحسب گوهر و ذات برابرند، نه بر حسب جایگاه و شرایط خاص. برابری در سه عرصه سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی نمود می‌یابد. دیدگاه افراد نسبت به مفهوم عدالت به پایگاه اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی آنان بستگی دارد. بی‌گمان دریافت شهری و روستایی، دارا و ندار، دانش‌آموخته و کم‌سواد از مفهوم عدالت یکسان نیست. بنابراین می‌توان گفت عدالت نیز مقید به زمان و مکان و نوع روابط نظامات و ساختارهای سیاسی است.

2. مشارکت سیاسی

روندی است که طی آن قدرت سیاسی میان افراد جامعه توزیع می‌شود، به این معنا که تمام شهروندان از حق تصمیم‌گیری، ارزیابی، انتخاب، و انتقاد بهره‌مند می‌شوند و در این مسیر با یکدیگر برابر تلقی می‌شوند.

3. عدالت اقتصادی

توزیع عادلانه ثروت در جامعه، سوءتدبیرهای دولت و رفتارهای خلاف قانون و ناعادلانه برخی افراد جامعه از اسباب اصلی تأمین نشدن عدالت اقتصادی در جامعه به‌شمار می‌روند. افراد جامعه باید مشارکت اقتصادی مفید داشته باشند و دولت را در حل معضلات اقتصادی یاری کنند و در مقابل، دولت باید، با همه امکانات خود، مشکلات مطرح‌شده در سه عرصه تولید، توزیع، و مصرف را حل نماید. تحقق عدالت اقتصادی از مبنای تحقق عدالت در روابط تولید می‌گذرد.

4. عدالت فرهنگی

به‌دنبال یافتن راه‌هایی است که در شکل‌گیری ذهنیت‌ها و تغییر آن‌ها و در نتیجه، در نوع رفتار افراد، عدالت برقرار گردد. زمینه تحقق عدالت فرهنگی برابری افراد در بهره‌مندی از علم و معرفت و به تعبیر کلی‌تر، آموزش مطابق با ذوق و علاقه آن‌ها می‌باشد.

5. عدالت قانونی

عبارت است از برابری همه افراد جامعه در پیشگاه قوانین، اما باید دانست که پایگاه اساسی وجود و

اجرای عدالت قانونی وجود و اجرای عدالت اجتماعی بر پایه حاکمیت و مالکیت جامعه است و اگر این پایگاه نباشد، قانون بیان‌کننده خواست‌ها و منافع یک اقلیت، چه حاکم و چه مالک، خواهد بود.

6. عدالت توزیعی

هایک¹ از مخالفان سرسخت عدالت و از مدافعین سرشناس اندیشه لیبرال است. او معتقد است که واژه عدالت میراث دوران نخستین تاریخ بشر یعنی دوره‌ای است که زندگی اجتماعی در جماعت‌های کوچک انسانی جریان داشته است. این جماعت دارای هدف‌های مشترک بودند. به همین دلیل، دارای حس همبستگی نیرومندی بودند. اما در جوامع پیچیده مدرن، مسئله به کلی عوض شده است؛ در این جوامع، هر فرد، ضمن دنبال کردن هدف‌های خود، به کوشش‌ها و دانش‌های میلیون‌ها فرد دیگر وابسته است که اصلاً آن‌ها را نمی‌شناسد و آن‌ها نیز او را نمی‌شناسند. در چنین جوامعی، نمی‌توان خواهان عدالت بود، بی‌آن‌که روح تمامیت‌خواهی از انواع استالینی یا فاشیستی آن را فراخواند. باید برای بداقبال‌ترین افراد نظام خودانگیخته یک درآمد حداقلی را در نظر گرفت.

عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آرمان‌های بشری از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران قرار گرفته است. در اندیشه شرق باستان، عدالت اجتماعی از جایگاه والایی برخوردار بوده است. یکی از قدیمی‌ترین آثاری که به مسئله عدالت اجتماعی پرداخته است مجمع‌القوانین حمورایی است.

در اندیشه سیاسی غرب نیز می‌توان طرح مسئله عدالت اجتماعی و اهمیت آن را مشاهده کرد. در دوران یونان باستان، عدالت اجتماعی به محور اصلی فلسفه سیاسی تبدیل می‌شود. در این دوران، دغدغه اصلی سقراط و افلاطون مسئله عدالت است. از ابتدای دوره مدرنیته نیز هرچند عدالت اجتماعی محوریت خود را در فلسفه سیاسی از دست داده است، اما همچنان یکی از مباحث مهم در فلسفه سیاسی مدرنیته باقی مانده است. مارکس و انگلس از جمله اندیشمندان دوران مدرن‌اند که در بحث‌های خود با رویکرد خاصی به عدالت اجتماعی پرداخته‌اند. در قرن بیستم نیز عدالت اجتماعی همچنان در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد که به‌عنوان نمونه می‌توان در تئوری جان راولز²، برجستگی بحث عدالت اجتماعی را مشاهده کرد. در اندیشه سیاسی اسلام نیز عدالت اجتماعی از جایگاه والایی برخوردار بوده است. فیلسوفان سیاسی مسلمان از جمله فارابی، ابن‌سینا، و به‌ویژه خواجه نصیرالدین طوسی به مبحث عدالت اجتماعی توجه داشتند. البته عدالت اجتماعی در آثار اندیشمندان مسلمان با رویکرد خاصی مطرح شده است.

1. Friedrich Hayek

2. John Rawls

از نظر راولز، نظریه پرداز عدالت معاصر، جامعه بشری با دو خصیصه عمده شامل تضاد و اشتراک منافع مشخص می‌شود. در هر جامعه، هم تضاد منافع وجود دارد و هم اشتراک منافع. تضاد منافع به این معناست که هرکس می‌خواهد بیشترین سهم را در همکاری با دیگران به دست آورد. اشتراک منافع ناشی از این واقعیت است که در شرایط همکاری اجتماعی، همگان از زندگی بهتری بهره‌مند می‌شوند و در واقع، همگان از همکاری سود می‌برند.

برای سامان دادن وضع جامعه، باید مجموعه‌ای از قواعد و اصول را تنظیم کرد که با توجه به دو انگیزه تضاد و همکاری، بهترین شیوه توزیع منابع ثروت را همراه داشته باشد. این اصول را می‌توان اصول عدالت اجتماعی نام نهاد. در این وضعیت، اشخاص به‌عنوان طرف‌های توافق می‌خواهند درباره اصول عدالت و این‌که عدالت و بی‌عدالتی چیست به توافق برسند. راولز می‌گوید مواهب اجتماعی بنیادین باید به صورت برابر توزیع شود، مگر آن‌که توزیع نابرابر آن به نفع همه باشد.

بدین لحاظ، اصول عدالت اجتماعی (همتی، 1386) عبارت‌اند از:

1. نیازهای اولیه یا بنیادین مادی همه افراد جامعه باید تأمین شود؛
 2. هر شخص حق برابر نسبت به طرح مناسبی از آزادی‌های بنیادین دارد؛
 3. فرصت‌ها برای دستیابی به مواهب ثروت اجتماعی باید به‌وجهی توزیع شود که فرصت نابرخوردارترین اقشار جامعه به حداکثر برسد؛
 4. نابرابری‌های اقتصادی باید به‌وجهی سامان یابد که ثروت فقیرترین اقشار جامعه به حداکثر برسد.
- نظریه عدالت جان راولز دارای دو اصل مهم و کلیدی است. البته به عقیده راولز، عدالت اصول دیگری نیز دارد، اما این دو اصول تعیین‌کننده و اساسی عدالت به‌شمار می‌روند. به‌موجب اصل اول، هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت یا تحت تأثیر آن واقع است نسبت به گسترده‌ترین آزادی که با آزادی‌ای مشابه برای همه سازگار باشد حقی برابر دارد. دوم این‌که نابرابری‌ها بی‌وجه‌اند، مگر این‌که این انتظار معقول باشد که نابرابری‌ها به نفع همگان بینجامد، به شرط آن‌که مقامات و مناصبی که نابرابری‌ها بدان وابسته‌اند یا از طریق آن‌ها حاصل می‌توانند شد، در اختیار همه باشند. این اصول بیانگر عدالت‌اند، به‌عنوان مفهومی مرکب از سه جزء آزادی، برابری، و پاداش برای خدماتی که در جهت خیر همگان است. نظریه عدالت راولز ریشه کانتی دارد. لذا معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تعیین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را مشخص می‌کنند.

براساس اصل اول عدالت راولز، ضروری است که ثروت از طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این

منظور، در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد کند. اما طبق اصل دوم عدالت، این گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی کاهش پیدا کند و انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب ببیند. به بیان دیگر، مداخله دولت از یک سو، باید به قدری وسیع باشد که تمرکز ثروت بیش از حد معین را از بین ببرد. از سوی دیگر، به قدری کم باشد که کارایی و انگیزه فعالیت از بین نرود. وقتی اصل دوم برقرار می شود که امکان این مسئله نباشد که وضع فقیرترین افراد در نظم موجود، در هیچ نظم دیگری، بهتر شود. به نظر راولز، عدالت تبلور مفهوم انصاف است. او می گوید مردمان عاقل در شرایط ویژه به گونه ای توافق بر سر اصول عام عدالت می رسند. شرایطی که وی مطرح می کند در ادامه سنت قرارداد اجتماعی است.

در ادبیات راولز، «عدالت توزیعی» به همان معنای جامع (اعم از مادی و غیرمادی) به کار رفته است. در ذیل (خان افضلی، 1386)، دیدگاه های اساسی در باب عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی به اجمال بررسی می شوند:

1. عدالت چون نفع متقابل

یکی از نظریات پرطرفدار در حوزه عدالت اجتماعی نظریه «نفع متقابل» است. براساس این دیدگاه، هر فرد انسانی تلقی خاصی از «خیر» دارد و نقش عدالت کمک به دستیابی به آن خیر است. بنابراین عدالت زمینه ساز نوعی شیوه زندگی است که در آن، افراد بهترین فرصت ها را برای رسیدن به اهداف خود، که نوعاً متفاوت اند، در اختیار دارند. هرکس برداشت و تلقی خاص خود را دارد و می کوشد با توجه به شرایط عدالت، بدان دست پیدا کند. فرض کنید جامعه ای دو عضو دارد و هرکدام تلقی خاصی از خیر دارد؛ یکی خیر را در ثروت اندوزی و انباشتن سرمایه می داند، و دیگری خیر را در اشتغال به معنویت و بریدن از زخارف دنیا. براساس دیدگاه نفع متقابل، هرکدام باید به تلقی دیگری احترام بگذارد، زیرا در غیر این صورت، نفع خود او نیز از سوی رقیبش، که مورد تهدید قرار گرفته است، در معرض خطر قرار می گیرد. حفظ منافع خود او اقتضا می کند که نسبت به منافع طرف مقابل چشمداشتی نداشته باشد و بلکه نسبت به آن احترام بگذارد. روشن است که این نظریه در جایی پاسخگوست که قدرت چانه زنی به گونه ای یکسان وجود داشته باشد و هرکدام که قصد تجاوز به حقوق دیگری را داشته باشد این احتمال را بدهد که او با انجام این کار، درست، منافع خود را در معرض خطر قرار می دهد. اما در جایی که برخی از اعضا از قدرت و امکانات بیشتری برخوردار باشند و برخی در فقر و بدبختی به سر برند، روشن است که مسئله عدالت دیگر نمی تواند مطرح باشد.

2. عدالت چون فرجام گرایی

یکی از شایع ترین و مشهورترین نظریات مطرح درباره عدالت توزیعی نظریه «فرجام گرایی» است.

براساس این نظریه، عادلانه بودن هرگونه قانون، سنت، یا رفتار فقط با توسل به یک قدرت بیرونی قابل توجیه است. منظور از «قدرت بیرونی» هر امری است که بتواند فرجام و غایت یک رفتار قرار گیرد، هرچند غالباً منظور از آن قدرت الهی است. نظریه «فرجام‌گرایانه» معمولاً به دو صورت الهی و مادی در تاریخ ظهور پیدا کرده است. براساس تقریر خداپاورانه از فرجام‌گرایی، رفتاری عادلانه است که مطابق قوانین وضعی باشد و قوانین وضعی نیز، به‌نوبه خود، مطابق قوانین طبیعی باشند. قوانین طبیعی از طریق عقل فهم می‌گردند.

گرچه طراح اولیه این نظریه رواقیون بودند، اما تبیین این نظریه به بهترین صورت ممکن به‌وسیله سیسرون¹ صورت گرفت. بنابراین «عدالت» یعنی سازگاری با قانون طبیعت. لازم به ذکر است که در یونان باستان، قانون طبیعی حکم قانون الهی را داشت.

تبیین مادی از فرجام‌گرایی را می‌توان در «سودگرایی» جست‌وجو کرد. بر پایه این دیدگاه، عادلانه بودن نهادهای اجتماعی بر پایه نقشی که آن‌ها در تأمین سعادت انسان ایفا می‌کنند ارزیابی می‌گردد. براساس این دیدگاه، سعادت انسان را خود انسان تعریف می‌کند، نه خدا و اگر خداوند طرح و برنامه‌ای درخصوص سعادت انسان داشته باشد، این طرح و برنامه با توجه به عقل انسان نه قابل اثبات است و نه قابل اجرا. بنابراین سعادت انسان در قالب رفاه، خوشی، یا سودی که نصیب او می‌شود تعریف می‌گردد، نه در قالب‌های انتزاعی و متافیزیکی که از فهم او خارج‌اند. هرگاه سود و نفع افراد با یکدیگر تعارض پیدا کند، معیار عمل سود و نفع جمعی است. چه رفتاری سود جمعی را به حداکثر می‌رساند؟ هر حرکت و رفتاری که این معیار را واجد باشد، براساس نظریه این مکتب، عادلانه و اخلاقی است و رفتاری که نمی‌تواند بر وفق این معیار انجام گیرد ناعادلانه و غیراخلاقی. از نظر این مکتب، فقط یک ارزش وجود دارد که حائز اهمیت است و آن به حداکثر رساندن سود و فایده است. سودگرایی مانند هر مکتب دیگری شاخه‌های زیادی دارد که در جای خود بیان گردیده است.

3. عدالت چون عرف‌گرایی

برخی دیدگاه‌ها، به‌خصوص دیدگاه‌های قدیمی‌تر، درباره عدالت توزیعی تحت عنوان «عرف‌گرایی» قابل طرح است. براساس عرف‌گرایی، نهادها، سنت‌ها، و نظام‌های حقوقی جوامع معیار تشخیص عدالت توزیعی هستند و با مراجعه به این امور، می‌توان حقوق افراد را تعیین و پاسخ پرسش‌های مربوط به عدالت توزیعی را پیدا کرد. سفالوس² و پولمارکوس³، دو تن از هم‌سخنان سقراط⁴، این دیدگاه را در یونان باستان

1. Cicero
2. Cephalus
3. Polemarchus
4. Socrates

مطرح کردند. از نظر پولمارکوس، «عدالت» یعنی اعطای حق و دین و معیار آن نیز روشن است؛ عرف و قوانین رایج در یونان آن روز. از نظر پولمارکوس و سیمونیدس¹ - که پولمارکوس قول او را به صورت تأییدآمیز نقل می‌کند - «عدالت» عبارت است از این که «شخصی دینی را که به دیگران دارد ادا کند». گرچه پولمارکوس بیان نمی‌کند که مبنای ادای دین چه چیزهای می‌توانند باشند، اما گویا برای اطراف گفت‌وگو روشن بوده که مبنای ادای دین عرف و قوانین حاکم بر جامعه آن است.

تبیین و تقریر دیگری از «عرف‌گرایی»، که نسبتاً پیچیده و دشوار است، از سوی والتزر²، یکی از متفکران قرن بیستم، ارائه گردیده است. مایکل والتزر بر این باور است که در جامعه، قلمروهای متفاوتی وجود دارند و این قلمروها را توافق عمومی، فرهنگ عمومی یا به تعبیر دقیق‌تر، فهم مشترک از آنچه او «خیرات اجتماعی» می‌نامد تعیین می‌کند. برای مثال، ممکن است تعریفی خاص از «پول» مورد اجماع همه ما قرار بگیرد و بگوییم پول وسیله‌ای است که دادوستد را تسهیل می‌کند و از این رو، تعریف پول در قلمرو خاصی می‌تواند عمل کند. از منظر والتزر، اگر بتوان ترتیبی اتخاذ کرد که هرکدام از خیرات اجتماعی در قلمرو خاص خود فعال باشد و عرصه‌های دیگر را تحت سلطه و استیلای خود قرار ندهد، آنگاه عدالت اجتماعی برقرار خواهد شد. بنابراین جامعه عرصه‌ها و قلمروهای گوناگونی دارد و هر قلمرو معیار خاص خود را دارد که فقط به درد همان قلمرو می‌خورد و در جای دیگر کارایی ندارد. همچنین در یک قلمرو نیز ممکن است فهم‌های مشترک متفاوتی وجود داشته باشند و بر اساس شعار والتزر، «این جا و اکنون» فهم مشترک هر جامعه‌ای برای خود آن جامعه حجیت دارد و قابل تعمیم به جاهای دیگر - که آن فهم مشترک را از آن قلمرو ندارد - نیست و «هر جامعه‌ای باید نیازهای اعضای خود را بر اساس فهم مشترکی که از آن نیازها دارند، برآورده سازند». برای نمونه، عمل «جارو کردن» را نمی‌توان به بهانه این که کاری پست است، تحقیر کرد. «اصولاً هیچ کاری ذاتاً پست نیست. تحقیر برخی از کارها ریشه فرهنگی دارد.» نتیجه‌ای که از این نقل قول‌ها می‌توان گرفت آن است که هیچ‌کسی و هیچ جامعه‌ای حق ندارد فهم خود را نسبت به یک خیر اجتماعی و همچنین معیار خود را برای توزیع آن خیر بر دیگران، که دیدگاه‌های دیگری دارند، تحمیل کند. لازم به ذکر است که والتزر یکی از جامعه‌گرایان پرآوازه است.

4. عدالت چون شرایط منصفانه

«عدالت» به این معنا طیف وسیعی از دیدگاه‌ها، به ویژه دیدگاه‌های معاصر، را دربر می‌گیرد. نقل و بررسی کامل این دیدگاه‌ها گرچه در حوصله این نوشتار نیست و مجال وسیعی می‌طلبد، اما به نظر می‌رسد اشاره گذرا به آن‌ها خالی از فایده نباشد:

1. Smonides
2. Michael Walzer

الف) وظیفه‌گرایی: وظیفه‌گرایی را می‌توان طی دو محور بررسی کرد: وظیفه‌گرایی کانت، و وظیفه‌گرایی راولز. کانت «عدالت» را به مثابه و وضعیت آزادی می‌داند. فهم این دیدگاه مستلزم مروری کوتاه بر فلسفه او است. کانت بین عالم واقع (بودها) و پدیده‌ها (نمودها) تفکیک قائل می‌شود. به این معنا که شناخت واقع ممکن نیست، بلکه فقط می‌توان پدیده‌ها را شناخت. شناخت پدیده‌ها مستلزم شناخت اصولی است که باید مقدم بر تجربه و ترکیبی باشند. نقد عقل محض کوششی است برای رسیدن به قضایای ترکیبی ماتقدم در حوزه علوم تجربی، اما نقد عقل عملی تلاشی است برای رسیدن به همین سنخ گزاره‌ها در حوزه فلسفه عملی. در حوزه فلسفه عملی، فقط یک گزاره است که هم ترکیبی است و هم ماتقدم و آن چیزی به این مضمون است که اراده آدمی بر انجام کاری زمانی مورد ستایش قرار می‌گیرد که از سر وظیفه باشد، نه مطابق وظیفه. این گزاره، به گمان کانت، هم ترکیبی است، چون مفاد محمول غیراز مفاد موضوع است و از دل آن بیرون نمی‌آید و هم ماتقدم، چون تأیید آن به تجربه وابستگی ندارد.

بنابراین در فلسفه عملی نیز مانند فلسفه نظری گزاره‌ای داریم که هردو معیار اساسی کانت را واجد است و از این رو، می‌تواند مبنای فلسفه عملی قرار گیرد. فلسفه عملی دو بخش دارد: اخلاق، و حقوق. اخلاق به امور درونی مربوط می‌شود و حقوق به امور بیرونی. هم اخلاق و هم حقوق هردو باید به امر مطلق، که همان انجام عمل از سر وظیفه است، منتهی و از آن استخراج گردند. امر مطلق تقریرهایی متفاوت دارد، ولی نقطه اشتراک همگی آن‌ها وظیفه‌گرایی است. این قانون «فقط براساس قانونی عمل کن که براساس آن، تو در آن زمان بخواهی که این قانون لزوماً قانون عام برای همه باشد» که «قانون عمومی عدالت» نام دارد از امر مطلق استخراج گردیده است. قوانین فرعی عدالت همانند قانون آزادی مدنی، قانون حقوق برابر، و قانون آزادی سیاسی، همه، منبعث از همین قانون عام هستند. قوانین فرعی عدالت اعتبار خود را از قانون عام عدالت می‌گیرند و قانون عام عدالت، که در واقع، حکم حدّ و سط برهان را دارد، اعتبار خود را از امر مطلق به دست می‌آورد. امر مطلق اعتبار خود را مدیون شهود و اراده نیک است. از میان سه قانون فرعی، به نظر می‌رسد آزادی اهمیت بیشتری به خود اختصاص می‌دهد و ظاهراً به همین دلیل هم هست که از دیدگاه کانت، از عدالت به عنوان «وضعیت آزادی» یاد می‌شود. از «واقعی بودن»، برخلاف وضع طبیعی که فرضی است، «مربوط بودن به آزادی‌های بیرونی مشروع» (آزادی منفی) و «ارتباط داشتن با شکل روابط» می‌توان به عنوان برخی از شاخص‌های اصلی نظریه «عدالت» کانت نام برد. اما وظیفه‌گرایی راولز را اندکی بعد تحت عنوان عدالت چون انصاف مرور خواهیم کرد.

ب) عدالت چون مساوات طلبی: «مساوات طلبی» یکی از دیدگاه‌های رایج در بحث عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی است. دست‌کم دو رهیافت عمده در بحث مساوات طلبی وجود دارد. این دو رهیافت ضمن تأکید بر اصل «مساوات و برابری»، مسیرهای خاص خود را دنبال می‌کنند و از این رو،

فیلسوفان اجتماعی از آن‌ها تحت یک عنوان بحث نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را تحت دو عنوان مستقل ذکر کرده‌اند. این دو رهیافت را به‌طور اجمال گزارش می‌کنیم:

1 — ب) مساوات‌طلبی حداکثری: براساس این دیدگاه، یکی از ساده‌ترین اصول عدالت توزیعی اصل «برابری حداکثری» است که بر پایه آن، باید همگان سهم یکسانی از کالاها و خدمات دریافت کنند. مبنای این دیدگاه این است که افراد از حق احترام مساوی برخوردارند و چون احترام مساوی در سایه توزیع مساوی کالاها و خدمات میسر می‌شود، بنابراین باید تمهیداتی اندیشید تا توزیع کالاها و خدمات به‌طور مساوی انجام پذیرد.

این نظریه با آن‌که ساده و بسیط است، ولی با دو مشکل اساسی مواجه است: یکی تعیین شاخصی برای اندازه‌گیری دقیق، و دیگری مشکل تعیین چارچوب زمانی. برخی به‌خصوص با توجه به این‌که این کالاها شامل فرصت‌ها نیز می‌گردند، «پول» را به‌عنوان شاخص اندازه‌گیری در نظر گرفته‌اند و برابری را فقط به‌عنوان شروع کار شرط دانسته‌اند. از ریچارد ارنسون¹، جی. ای. کوهن²، و امارتیا کی. سن³ می‌توان به‌عنوان برخی از معتقدان به اصل برابری یاد کرد.

محدود کردن آزادی، احترام نگذاشتن به افراد، تعارض با نظریه «استحقاق»، و تعارض با رفاه اجتماعی برخی از نقدهایی هستند که نسبت به این نظریه مطرح شده‌اند.

2 — ب) مساوات‌طلبی منابع محور: «مساوات‌طلبی مبتنی بر تساوی منابع» نظریه‌ای است که بر پایه آن، باید تمهیداتی اندیشید تا منابع به‌طور یکسان در میان افراد توزیع گردند. اگر منابع در میان افراد به‌طور مساوی توزیع شوند، آنگاه عدالت برقرار می‌شود و افراد باید نتایج و عواقب گزینش‌های خود را در زندگی بپذیرند. براساس این دیدگاه، افرادی که بیشتر کار می‌کنند تا درآمدی بیشتر داشته باشند نباید به آن‌هایی که کمتر کار می‌کنند و بیشتر به تفریح و سرگرمی‌ها روی می‌آورند، یارانه پرداخت کنند، چراکه بنابر فرض، هر دو گروه منابع یکسانی در اختیار داشته‌اند و هرکدام، به دلخواه خود، از منابع موردنظر استفاده کرده‌اند و باید عواقب آن را نیز بپذیرند. همچنین بر مبنای این دیدگاه، باید نابرابری‌های طبیعی را جبران کرد. اگر آقا یا خانم «الف»، برای مثال، از نوعی معلولیت یا نقص عضو مادرزادی، فقدان سلامت، یا کمبود استعداد رنج می‌برد، نباید او را به بوتۀ فراموشی سپرد. در مقابل، باید دست او را گرفت و به او کمک رساند تا او نیز بتواند مانند دیگران از منابع و امکانات طبیعی مساوی برخوردار گردد. برجسته‌ترین طراح این دیدگاه رونالد دورکین⁴ است. وی معتقد است افراد با امکانات مساوی زندگی‌شان را آغاز می‌کنند و به نتایج و پیامدهای

-
1. Richard Arneson
 2. G.A. Cohen
 3. Amartya K. Sen
 4. Ronald Dworkin

متفاوتی که حاصل تصمیمات خود آنها بوده است، منتهی می‌گردند. دورکین به نفع تساوی منابع استدلال می‌کند.

بنابراین دیدگاه «منابع محور» دو ویژگی بسیار مهم دارد: نخست این که نسبت به اهداف و خواست‌های افراد حساسیت نشان می‌دهد و این خواست‌ها را در موفقیت با شکست (نابرابری‌ها) افراد دخیل می‌داند، و دیگر این که نسبت به مواهب طبیعی حساسیت دارد؛ یعنی مواهب طبیعی، که عادتاً متفاوت‌اند و به طور یکسان توزیع نگردیده‌اند، نباید عاملی تعیین‌کننده باشند. نابرابری‌های طبیعی را باید با دخالت‌های هدفمند کاهش داد تا افراد بتوانند از منابع یکسانی برای شروع زندگی برخوردار باشند.

در مقام نقد این دیدگاه، باید گفت بسیاری از نقدهایی که نسبت به اصل تمایز راولز صورت می‌گیرند بر این دیدگاه نیز واردند، زیرا خاستگاه و انگیزه طرح هر دو دیدگاه یک امر مشترک است و آن کاهش نابرابری است. علاوه بر این، رفع کامل نابرابری‌های طبیعی با دخالت هدفمند انسان‌ها میسر نیست. برخی از نابرابری‌ها مانند معلولیت را می‌توان با دخالت و اقدامات جبرانی کاهش داد و یا از بین برد، ولی برخی از نابرابری‌های طبیعی با وجود اهمیت و نقشی که دارند، همچنان ناشناخته یا مغفول باقی می‌مانند.

ج) عدالت چون استحقاق: این نظریه، که در اصل از آن روبرت نوزیک¹ آزادی خواه است و اکنون همه آزادی خواهان آن را قبول دارند، یکی از نظریات پرتطرفدار در باب «عدالت توزیعی» به شمار می‌رود. این نظریه از سه بخش تشکیل شده است:

الف) اگر انسان چیزی را براساس اصل مالکیت عادلانه در اختیار گیرد، مستحق آن به شمار می‌آید.
ب) اگر انسان چیزی را براساس اصل دادوستد عادلانه در اختیار گیرد، مستحق آن به حساب می‌آید.
ج) هیچ کس جز از طریق اعمال بندهای «الف» و «ب» مالک چیزی تلقی نمی‌گردد. به دیگر سخن، براساس اصل عدالت توزیعی نوزیک، توزیعی عادلانه است که هر کس مستحق بخش مربوط به خود باشد و اصول عدالت، چه در ناحیه تملک و چه در ناحیه دادوستد، رعایت گردد. اگر غیر از این باشد، آن توزیع عادلانه نخواهد بود.

اصل عدالت در ناحیه دادوستد تا حدی روشن است و منظور تعیین قراردادهای عادلانه از یک سو، و رد مبادله کالا از راه‌هایی همچون سرقت، کلاهبرداری، و مانند آن از سوی دیگر است. اما اصل نخست که مربوط به تملک اشیا می‌شود تا حدودی ابهام دارد. چگونه می‌توان مالک طبیعت شد؟ چگونه می‌توان بخش‌هایی از عالم طبیعت را در اختیار گرفت و دیگران را از تصرف در آن منع کرد؟ اصل مزبور در واقع، پاسخی به این قبیل پرسش‌هاست؛ یعنی ما زمانی می‌توانیم نسبت به عالم طبیعت تصرف مالکانه داشته باشیم که تملک ما نسبت به آن عادلانه باشد. حال، تملک عادلانه به چه صورت است؟ از نظر نوزیک،

1. Robert Nozick

تملك عادلانه از طريق امتزاج كار با طبيعت به دست مي آيد. به نظر مي رسد نوزيك در ارائه اين دیدگاه از لاک¹ ملهم باشد. لاک، در رساله معروف خود در باب حكومت، تصريح مي كند كه انسان مالك خود است و چون انسان مالك خود است، پس مالك فعاليت هاي جسمي و ذهني خود نيز هست. وقتي انسان در طبيعت كار مي كند، در واقع، نیروهای خود را با طبيعت عجین مي كند و طبيعت به اين صورت تبديل به بخشی از وجود او مي گردد و در نتیجه، منحصراً در اختيار او قرار مي گيرد و ديگران حق دخالت در آن را ندارند. اما پرسشي كه در اين جا مطرح مي شود و نوزيك آن را به درستي مطرح مي كند اين است كه چرا عجین شدن كار با طبيعت موجب تملك مي شود و بعكس، موجب از دست رفتن و هدر دادن انرژی نمي گردد؛ چرا علي، في المثل، پس از ريختن يك شيشه دوغ در يك درياچه و حل مولكول هاي آن در آب درياچه، مالك آن درياچه مي شود و اين كار بعكس، موجب هدر دادن آن شيشه دوغ نمي گردد. پاسخي كه خود نوزيك مي دهد اين است كه هر نوع مزج و اختلاطي موجب تملك نمي گردد؛ تنها اختلاطي موجب تملك مي شود كه با انجام آن، ارزش آن شيء، كه كار با آن عجین مي گردد، افزوده گردد. فقط در اين صورت است كه عجین كردن كار با يك شيء موجب تملك آن شيء مي گردد. نوزيك شرط ديگري را نيز اضافه مي كند. از نظر او، تملكي عادلانه است كه با انجام آن وضع افراد كم درآمد بدتر نشود.

كمليكا² تقرير ديگري از اصل «تملك» ارائه مي كند كه اندكي با تقرير پيشين تفاوت دارد:

(الف) انسان ها مالك خود هستند.

(ب) جهان، در آغاز، بدون مالك است.

(ج) انسان مي تواند بخشی عظيم از جهان طبيعت را در اختيار گيرد، مشروط به اين كه اين كار او موجب بدتر شدن وضع ديگران نگردد.

(د) در اختيار گرفتن يا تملك بخش عظيمي از جهان كار دشواري نيست.

(ه) وقتي مالكيّت خصوصي مشخص گرديد، اخلاقاً بازار آزاد كار و سرمايه ضرورت پيدا مي كند.

به دليل آن كه بسياري از دارايي هاي موجود در اثر تملك يا نقل و انتقال غير عادلانه به وجود آمده، جاي اصل اصلاحي به عنوان متمم اصل «عدالت» نوزيك خالي است، زيرا تا زماني كه چنين اصلي وجود نداشته باشد، نمي توان بي عدالتي هايي را كه در گذشته در خصوص نقل و انتقال دارايي ها و يا در خصوص تملك دارايي ها صورت گرفته اند جبران كرد. نوزيك خود به اين مطلب اعتراف مي كند.

با توجه به آنچه گفته شد، نظريه «استحقاق» نوزيك چندان كارساز نيست و در خصوص جوامع واقعي چندان کاربردي ندارد. دیدگاه نوزيك براي آزادي خواهان از جهات متعدد الهام بخش بوده است. با عنايت

1. John Locke
2. Will Kymlicka

به همین دیدگاه است که آزادی خواهان نظریه «دولت حداقلی» را مطرح کرده و نسبت به توجیه مالکیت خصوصی مبادرت ورزیده اند.

د) عدالت چون بی طرفی: در یونان باستان، می توان از ارسطو به عنوان طرفدار نظریه «عدالت به مثابه بی طرفی» یاد کرد. گرچه ارسطو بحث بی طرفی را مطرح نکرده، ولی این نظریه از کلمات او در اخلاق نیکوماخوس قابل اصطیاد است. از منظر ارسطو، عدالت یعنی با گزینه های مساوی، مساوی برخورد کردن و با گزینه های نامساوی، نامساوی برخورد کردن. آدمی در صورتی می تواند، فی المثل، با گزینه های مساوی، به طور مساوی برخورد کند که سیاست بی طرفی را حفظ نماید و با حفظ بی طرفی، به قانون مراجعه کند. در این صورت است که عدالت رعایت شده است.

در دوره جدید، گرچه بسیاری حتی سودگرایانه خود را طرفدار بی طرفی می دانند، اما در واقع، این پیروان مکتب کانت هستند که بیش از دیگران به نظریه بی طرفی جامه عمل پوشانده اند.

ه) عدالت چون انصاف: این نظریه که از آن جان راولز است نیز عضو خانواده بزرگ «عدالت چون شرایط منصفانه» است و بلکه بانی و مؤسس آن به شمار می رود. از آن جاکه این دیدگاه را در جای دیگر تبیین و ارزیابی کرده ایم، اکنون از طرح مجدد آن اجتناب می ورزیم. دیدگاه های دیگری نیز در این زمینه وجود دارند که به خاطر اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می شود.

بر پایه چند دیدگاه اخیر، عدالت چارچوب منصفانه ای را فراهم می آورد که در سایه آن، فرصت ها به گونه ای منصفانه در میان افراد توزیع می گردند. به دیگر سخن، هرکس، با توجه به فرصت هایی که در اختیار او قرار می گیرد، قادر است آنچه را او خیر و سعادت تلقی می کند دنبال نماید. حقوق افراد بر مبنای این نظریه از طریق عرف، فرجام گرایی، یا نفع متقابل تعیین و تأمین نمی گردند، بلکه افراد از یک حق اولیه برابر نسبت به مزایا و خیرات اجتماعی برخوردارند و بر اساس همین حق برابر است که اختلاف ها در دامنه و ماهیت این برابری مشاهده می شوند. انسان ها از منظر این دیدگاه، که تا حدی کانتی است، هرکدام دارای غایت فی نفسه اند و دارای ارزش. از این رو، نمی توان از عده ای به عنوانی پللی برای رسیدن به اهداف خاصی استفاده کرد. این دیدگاه، فی الجمله، با برخی تعالیم دینی نیز سازگار است.

بالاخره در انتها، دیدگاه اسلام در مورد عدالت مورد بحث قرار می گیرد. اسلام اهمیتی فراوان برای عدالت قائل است. هم در قرآن و هم در حدیث به طور مفصل به بحث «عدالت» پرداخته شده است. به قول شهید مطهری، در اهمیت عدالت همین بس که هم در جهان بینی مطرح است هم در حقوق و هم در اخلاق. با وجود این، نظریه ای مستقل در این باب وجود ندارد. شهید صدر علت عدم تعریف «عدالت» از سوی اسلام (یا دانشمندان مسلمان) را جلوگیری از تفسیرهای ناروا از «عدالت» می داند.

اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل گیری خط مشی اقتصادی اش می داند آن را با

مفهوم تجریدی مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز بدان دعوت نکرده تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آن را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون عدالت دارند و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات، آن را معنا می‌کنند نیز واگذار نکرده است

اما ایشان معتقد است: اسلام گرچه عدالت را در قالب یک نظریه معرفی نکرده، اما آن را در ضمن، یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه نموده که توانسته است پس از آن، این ایده را در واقعیتی زنده مجسم سازد، واقعیتی که تمامی تاروپودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است.

ظاهراً منظور شهید صدر این است که دانشمندان مسلمان با توجه به ملاحظاتی که داشته‌اند در باب عدالت اجتماعی نظریه‌پردازی نکرده‌اند و آگاهانه از این کار سر باز زده‌اند، زیرا اگر منظور آن باشد که اسلام در باب عدالت نظریه‌پردازی نکرده است، باید گفت که شأن اسلام نظریه‌پردازی در این باب نیست و اگر منظور آن باشد که متفکران مسلمان اصلاً درباره عدالت بحث نکرده‌اند، باز هم قابل تأمل است، چراکه درست است که متفکران مسلمان مستقلاً وارد این باب نشده‌اند، اما به گونه‌ای ضمنی به آن پرداخته‌اند. دیدگاه‌های اشاعره و معتزله در باب عدالت از این باب هستند. آنان گرچه در باب عدالت الهی بحث کرده‌اند، اما این بحث می‌تواند با بحث عدالت اجتماعی نیز ارتباط پیدا کند و مبنای آن قرار گیرد، به‌ویژه با عنایت به این اصل که اصول و فروع اسلام کاملاً به هم تنیده‌اند. اکنون باید این دو دیدگاه، یعنی دیدگاه اشاعره به‌عنوان دیدگاه «خدا محور» و دیدگاه معتزله به‌عنوان «مصلحت محور»، مورد بررسی قرار گیرد، زیرا هم اشاعره و هم معتزله عدالت الهی را قبول دارند، منتها در تفسیر آن اختلاف دارند.

الف) عدالت چون خدا محور: گفته شد که هم اشاعره و هم معتزله «عدل الهی» را می‌پذیرند، اما در تعبیر و تفسیر آن اختلاف نظر دارند. بر پایه نظریه اشاعره، فقط خدا محوریت دارد؛ خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، انصاف و بی‌انصافی، همه و همه، دایر مدار خدا و حکم خدا هستند. اگر خداوند به چیزی امر کرد، آن چیز نیکو و عادلانه است و اگر از چیزی نهی کرد، آن چیز زشت و ناعادلانه است. عدالت میزانی مستقل نیست که بتوان اعمال همگان (از جمله اعمال خداوند) را براساس آن سنجید، بلکه معیار و میزان سنجش عدالت خود فعل الهی است. صرف تعلق اراده الهی به انجام یک چیز حسن آن چیز را ایجاب می‌کند. بنابراین به‌جای این‌که به خود زحمت دهیم و دنبال ملاک و معیار در بیرون از افعال الهی بگردیم، بهتر است تلاش‌های خود را بر روی افعال الهی متمرکز کنیم و از طریق آن‌ها به حسن و قبح اشیا برسیم.

چرا باید خدا را ملاک معرفی کنیم؟ مگر خود عقل بشر قادر نیست فارغ از اوامر و نواهی الهی، حسن و قبح اشیا را تمیز دهد و بر مبنای آن تصمیم بگیرد؟ اشاعره بر این باورند که عقل انسان توان درک حسن و قبح اشیا را ندارد و از این رو، آن‌ها خداوند را ملاک قرار می‌دهند، زیرا از نظر آن‌ها و همچنین از نظر دیگران، البته با تفسیر دیگر، خداوند مالک همه چیز از جمله خود ماست. به دلیل آن‌که تصرف مالک در ملک خود

— به هر نحوی که باشد — مجاز و قانونی است. بنابراین دستورات الهی در مورد اشیا، که خود نوعی تصرف است، نیز قانونی و عادلانه است.

دیدگاه اشاعره ممکن است جذائیتی خاص داشته باشد به خصوص برای آن‌ها که ذوق عرفانی دارند، چراکه در این دیدگاه، خدا محور قرار گرفته است، امری که به نوبه خود، با شعار «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تناسب و سازگاری خاصی دارد. اما باید پرسید: اشاعره چگونه به نظریه خدامحوری رسیده‌اند؟ آیا آن‌ها به صورت غریزی و فطری به این سمت و سو هدایت شده‌اند یا یک برهان نهان در ناخودآگاهشان آن‌ها را به پذیرش و ترویج این نظریه سوق داده است؟ به نظر می‌رسد گزینه دوم قابل قبول‌تر است، زیرا تأمل در کلمات اشاعره نشان می‌دهد که آن‌ها خداوند را، به طور خودسرانه و بدون دلیل، محور همه امور نمی‌دانند، بلکه دلایلی قاطع برای اثبات آن اقامه می‌کنند. یکی از دلایل — که پیشتر نیز به آن اشاره شد — این است که آن‌ها مانند دیگران قائل به مالک‌الملک بودن خداوند هستند؛ یعنی چون خداوند مالک همه اشیا است، بنابراین می‌تواند به دلخواه خود در اشیا تصرف کند و ما از نحوه تصرف او عدالت را انتزاع می‌کنیم. اما آیا این خود نوعی نظریه پردازی در باب عدالت نیست؟ اگر این نظریه پردازی نیست، پس نظریه پردازی کدام است؟ از این استدلال به خوبی استفاده می‌شود که معیار عدالت و انصاف محق بودن و حق داشتن است؛ یعنی «عدالت» به معنای «عمل به حق» است. اگر کسی در چارچوب حق حرکت کند، به عدالت عمل کرده است. اما «حق» کدام است؟ آیا حق همان است که جامعه می‌گوید یا آنچه خدا بیان می‌کند؟ اشاعره می‌گویند: حق همان است که خدا می‌گوید. اما باید پرسید: حقانیت خدا را که تعیین می‌کند؟ ظاهراً پاسخ آن است که عقل درک می‌کند که تعیین حق با خداست. با وجود این، آیا می‌توان ادعا کرد که بحث «عدل» ربطی به عقل ندارد و باید یکسره دنبال نقل رفت؟

ب. عدالت چون مصلحت‌محوری: معتزله تفسیری دیگر از عدل الهی ارائه می‌کنند که از آن به عنوان نظریه «مصلحت‌محوری» یاد می‌شود. این دیدگاه توسط معتزله مطرح شد و با تلاش‌های فلاسفه و حکمای اسلامی نضج پیدا کرد. بر پایه این دیدگاه، «مصلحت» مدار و محور همه چیز است. عقل آدمی نیز می‌تواند آن را درک کند. حکم الهی جعل مصلحت نمی‌کند، بلکه تابع مصلحت است. به قول شهید مطهری، اصل عدالت «در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات [آن‌ها]؛ نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید.» به سخن دیگر، عدل اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است؛ یعنی معیار اصلی و محوری عدالت است و همه چیز را باید براساس آن ارزیابی کرد. اما عدل چیست و چگونه می‌توان آن را تشخیص داد؟ تأمل در کلمات معتزله و پس از آن‌ها، حکمای اسلامی نشان می‌دهد که «عدل» یک مفهوم بدیعی است و از این رو، نیاز به تعریف ندارد. ملاک عادلانه یا غیرعادلانه بودن یک فعل تلائم و عدم تلائم آن فعل با بعد مثالی و معنوی وجود انسان است. تشخیص

ملائمت یا عدم ملائمت یک فعل با بُعد معنوی وجود انسان فقط از طریق عقل عملی امکان پذیر است. این اصل، که شبیه «قانون عمومی» عدالت کانت یا «امر مطلق» اوست، می تواند مبنا و مصدر احکام جزئی در حوزه اخلاق و سیاست قرار گیرد. عمل قانون و سیاستی عادلانه است که تلائم و سازگاری با جنبه معنوی انسان را حفظ کرده باشد.

بنابراین اصل عدل بدیهی است و عقل عملی به بداهت آن شهادت می دهد، اما کسانی که این اصل بدیهی را انکار و فهم معنای آن را به فهم دستورات دینی موکول می کنند، در واقع، از پذیرش حسن و قبح عقلی سر باز می زنند و کسانی که حسن و قبح عقلی را نمی پذیرند بسیاری از ضروریات دیگر از جمله لزوم ارسال رسل و انزال کتب، معناداری حسن و قبح، و جز این ها را نیز نباید منطقاً بپذیرند.

به نظر می رسد نظریه معتزله نسبت به نظریه رقیب آن جامع تر و معقول تر است، اما به هیچ وجه نمی توان آن را از عیب و ایراد به کلی مبرا دانست، زیرا این نظریه برخلاف نظریه پیشین که برای تشخیص عدالت، بر روی یک معیار ملموس (خدا) تأکید می کرد، عدل را به بدیهیات ارجاع می دهد. ارجاع خود عدل به بدیهیات شاید پذیرفتنی باشد، اما ارجاع معنای خاص از عدل (سازگاری با بُعد معنوی) به بدیهیات به نظر نمی رسد چندان گره گشا باشد. ساده ترین اشکالی که فراروی این تلقی از عدالت قرار دارد این است که اگر وضع از این قرار است، پس چرا همگان عدالت را به همین صورت فهم نمی کنند؟ اصل عدالت ممکن است مورد توافق باشد، اما تفسیر عدالت به هیچ روی اجماعی نیست. آنچه اثبات می شود به کار ما نمی آید و آنچه به کار ما می آید اثبات شدنی نیست. به بیان دیگر، درست است که عدل نزد همگان نیکوست، اما آیا این بدان معناست که معیار عدالت نیز نزد همگان مساوی است؟ شاید ملتی عدل را به معنای رعایت قانون بدانند و از این رو، ستایش از عدل را به معنای ستایش از قانون محوری تلقی کند. از سوی دیگر، شاید هم کسانی حسن عدل را به معنای حسن فایده ارزیابی کنند. بنابراین آیا از صرف حسن عدل نزد همگان می توان حسن عدل به معنای خاص را استنباط کرد؟ به نظر می رسد این نظریه نیز خالی از دشواری نباشد (خان افضلی، 1386).

فصل سوم: نتایج و یافته‌های تحقیق

مقدمه

در دو فصل قبلی، مباحث نظری درباره مفاهیم هویت و قومیت مورد بحث قرار گرفت و دیدگاه‌های مختلف در مورد این دو مفهوم تشریح شد. همچنین نشان داده شد که برخلاف نظریه‌های مختلف درباره تضعیف این مفاهیم، هریک از آن‌ها همچنان از قدرت برخوردارند و گروه‌های مختلف قومی به انحای گوناگون برای متمایز کردن خود و مقابله با تلاش‌هایی که در پی همانند کردن آن‌ها با قدرت غالب دارند در تلاش‌اند. در واقع، تلاش تفکرهای قومی برای ایجاد هژمونی فرهنگی همچنان ادامه دارد و موجب مسائل خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در عرصه جغرافیایی کشور ایران شده است. در فصل کنونی، تلاش خواهد شد تا یافته‌های به دست آمده از مصاحبه با گروه‌های قومی مورد مطالعه و نظر آن‌ها درباره مفاهیم هویت و قومیت تشریح شود. مصاحبه‌ها با نگاه به نخبگان قومی و مردم سازمان یافته‌اند. از مطالبات آن‌ها که عمدتاً در جهت تحقق عدالت و برابری اجتماعی است بحث به میان خواهد آمد و از نقشی که دولت‌ها در جهت تحقق این مطالبات می‌توانند داشته باشند سخن خواهیم راند. همچنین بحث خواهیم کرد که تلاش در جهت رفع نابرابری‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، زبانی و دیگر موارد می‌تواند به شکل‌گیری اتحاد، وفاق و انسجام ملی، و دستیابی به صلح پایدار کمک کند و نادیده گرفتن این مطالبات می‌تواند همه اقوام و در مجموع، کشور را به قلمرو بحران و فروپاشی برساند. بر این اساس، از یافته‌های به دست آمده هفت محور شکل گرفت که هریک از آن‌ها دارای مقولات متعددی‌اند و توضیح هریک از این موارد در ادامه خواهد آمد. محقق پس از گردآوری مفاهیم و استخراج مقولات و زیرمقولات جزء و کل، بر روی داده‌ها، سه مرحله کدگذاری انجام داده است و در نهایت، پدیده مرکزی و برآمدن پدیده محوری با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای¹ مرتبط با تحقیق را ارائه کرده است.

نکته مهم دیگر در مورد جنسیت افراد مصاحبه شونده، به ویژه در بخش مصاحبه با نخبگان قومی است. در مطالعه انجام شده، یافتن مصاحبه‌شوندگان زن بسیار سخت‌تر از مصاحبه‌شوندگان مرد بود. فضای بیشتر دانشگاه‌ها و انجمن‌های محلی و نهادهای مدنی و دیگر مراکز و محافل مراجعه‌شده تحت سلطه استادان و صاحب‌نظران مرد بود و شمار صاحب‌نظران زن به هیچ وجه قابل مقایسه با مردان نبود. بخشی از دلیل این امر به ساختار کلی کشور در ابعاد مختلف بازمی‌گردد که نتوانسته است فضای مناسب و برابری برای زنان همچون مردان ایجاد کند و فرصت‌های مختلف همواره به تعداد بیشتری در اختیار مردان قرار گرفته است. البته در یک دهه اخیر، از لحاظ فضای ورودی به دانشگاه‌ها، شمار پذیرفته‌شدگان دختر رشد چشمگیری داشته است، ولی این گروه هیچگاه نتوانسته‌اند از لحاظ کاری و دایره عمل، همسان مردان باشند. به نوعی

1. Granded theory

می‌توان گفت کنشگری اجتماعی زنان چه به لحاظ ساختارهای غالب اجتماعی و چه به لحاظ ترجیحات و عملکردهای خود آنان بیشتر به حوزه علم و آکادمی محدود مانده است. البته شاید بتوان گفت بخش دیگری از این نابرابری به خود جامعه زنان مربوط می‌شود که تلاش لازم را جهت تحصیل در مقاطع تحصیلی بالاتر نداشته‌اند و عمدتاً به دریافت مدارک تحصیلی کارشناسی و حداکثر کارشناسی ارشد کفایت می‌کنند، هرچند بخشی از دلایل این امر باز به شرایط مردسالارانه و تکالیف همسری و مادری زنان بازمی‌گردد. بر همین اساس، در پژوهش حاضر و خارج از اراده پژوهشگر، نوعی ناهمسانی در تعداد مصاحبه‌شوندگان دیده می‌شود و به نظر می‌رسد بیانگر نابرابری جنسیتی به‌ویژه در حوزه اشتغال باشد.

1-3. تعامل یا تقابل هویت دینی و هویت ملی

در فضای اجتماعی بعد از انقلاب 57 و دینی شدن حکومت ایران، موضوع تعامل یا تقابل هویت دینی و هویت قومی به موضوع مورد بحث صاحب‌نظران تبدیل شد. بر این اساس، عده‌ای این دو موضوع را در تقابل با هم می‌دانستند و عده‌ای دیگر نیز از تعامل آن‌ها با یکدیگر سخن می‌گفتند. جدا از بحث تعامل یا تقابل، موضوع دیگر تقدم و تأخر آن‌هاست که عده‌ای تقدم را به هویت ملی و عده‌ای دیگر به هویت دینی می‌دهند. البته در این بین، کسانی نیز هستند که به دلیل جدا بودن جنس هرکدام از این دو مفهوم، به همسویی و پیوند دیالکتیک میان آن‌ها اعتقاد دارند. افزون بر این، گروهی نیز با گذر از این دوگانه، میان هویت دینی و هویت ملی، هویت نوینی مبتنی بر مختصات فردی و جایگاه اجتماعی شهروندان، در زیست مدرن، برای خود قائل شده‌اند.

یحیی شریعت‌نیا، حقوق‌دان و مشاور حقوقی از تهران

این آداب ملی نیست و هرکس به سبک خودش اجرا می‌کند و در اسم مشترک‌اند. این‌ها در طول تاریخ دگرگون شده‌اند، همین‌طور در حوزه دین. من قبل از دانشگاه، حوزه بودم و دسترسی خوبی به منابع داشتم و فهمیدم بسیاری از آنچه از دین داریم ساخته و پرداخته افراد

مرد فروشنده 50 ساله از مشهد

دین، از نظر من، فقط خداشناسی است. همه دین‌ها در خداشناسی مثل هم‌اند. مثلاً باید به مظلوم ظلم نکنیم و به ظالم باج ندهیم. خود پیامبر، هم علی در لشکرش بود و هم عمر. دین آدم‌ها فرقی نمی‌کند، مهم خداشناسی است و همه آدم‌ها مثل هم‌اند. این مهم است.

با توجه به این که گروهی بر این باورند که در دوران رژیم پهلوی، مفاهیم ملی و تاریخی در اولویت قرار

داشتند و عده‌ای دیگر نیز بر این باورند که با انقلاب 57، امر دینی بر امر ملی تقدم پیدا کرد، در این بخش، جایگاه این مفاهیم و موضوع تعامل یا تقابل آن‌ها بررسی می‌شود. در بخش اول، در قالب عنوان «نهادهای ملی و مذهبی»، باور و گرایش مردمان گروه‌های قومی مورد مصاحبه درباره این دو مفهوم مورد بحث قرار می‌گیرد. در بخش «هویت ملی»، از این موضوع بحث می‌شود که گروه‌های قومی ایرانی عمدتاً هویت خود را در قالب مفهوم ملی و ایرانی تعریف می‌کنند و در عنوان مفهومی «استراتژی فرهنگ ایرانی — اسلامی» جریان حاکمیت غالب در هریک از دو حکومت پهلوی و جمهوری اسلامی بررسی می‌شود. در عنوان بعدی، یعنی «هزینه اهداف ایدئولوژیک»، از هزینه‌ای که تقدم یکی از این گرایش‌ها و کنار گذاشتن دیگری می‌تواند در پی داشته باشد سخن گفته می‌شود. سپس یافته «نماد ابزار هویت خاص» و نقشی که نمادهای محلی و قومی در بازتعریف هویت قومی گروه‌های مورد تحقیق می‌توانند داشته باشند بررسی می‌شود. در آخر نیز نقش «نمادهای رسمی به منزله عامل همبستگی» از نظر حاکمیت و تأثیری که نمادهای رسمی، همچون سرود ملی و یا پرچم کشور، در مقابله با تفکرات محلی و همچنین نقشی که در انسجام و وفاق ملی می‌توانند داشته باشند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از دیگر نگاه‌هایی که به‌ویژه در میان نخبگان مورد مطالعه در این پژوهش مورد توجه است رویکردهای مبتنی بر منافع انسان در جهان است. این تمایلات جهان‌وطنانه اغلب در کنار تمایلات ملی‌گرایانه، اما با عطف بر مصالح انسان در جهان قرار دارند.

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران

ما باید ملی‌گرایی را بپذیریم. ملی‌گرایی یک پارامتر تأثیرگذار و مهم است. علاوه بر این و افزون بر این، من سعی کرده‌ام همیشه جهان‌وطنی فکر کنم. ما باید ملی‌گرایی را بپذیریم و در کنار آن، منافع مشترک میان همه انسان‌ها را فراموش نکنیم. این مسئله‌ای است که بسیاری از ابرقدرت‌های جهانی، به آن بی‌توجه هستند.

این رویکرد در نگاه به اقوام نیز حضور دارد. به این معنا که افرادی، با دارا بودن زمینه‌های تفکر مدرنیستی، نگاهی فراقومی و فراملتی به مسائل جوامع و ارتباطات میان انسان‌ها دارند و بر همین اساس، کنش‌های فردی و اجتماعی خود را سامان می‌دهند.

رسول نامی، طراح فرش از تبریز

زمین و مرزهای جغرافیایی تعیین‌کننده انسانیت نیستند. دوست دارم با محبت و مهر با هر انسانی از هر قومی آشنا شوم.

3-1-1. نهادهای ملی و مذهبی

علاوه بر این که دین مجموعه‌ای از آداب، احکام، و راهکارهایی برای زندگی فردی و اجتماعی به دست می‌دهد، دین‌ورزی و اندیشه‌ورزی دینی به‌عنوان فعالیتی فکری در بردارنده قابلیت‌هایی برای اندیشیدن و بیان اهداف و آمال والای انسانی است که درباره عقلانیت بشری، وجوه و زمینه‌های متنوعی برای تفکر و عقلانیت‌ورزی ایجاد می‌کند که در طول تاریخ، محلّ تعاملات و تبادلات و مناقشات متنوعی بوده است و به‌علاوه، در این ارتباط، نحله‌های مختلف اندیشه‌ای، هم در حوزه دین و هم در حوزه‌های خارج از دین، شکل گرفته است و در مورد دستاوردهای پژوهشی این تحقیق، می‌توان گفت که در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و مدیریتی نیز گرایش‌ها و انشعاب‌های خود را ایجاد کرده است، خصوصاً در جامعه‌ای که اکثریت افراد آن مذهبی‌اند و از آن مهم‌تر این که حکومت آن دینی است و داعیه‌های فراملی و جهانی نیز دارد. همین امر تأثیرگذاری دین بر سایر عرصه‌ها را پراهمیت‌تر می‌کند، به‌گونه‌ای که لازم شد محقق تمامی جوانب آن را در مراحل مختلف کار خویش لحاظ کند.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان

من اگر در یک خانواده مسیحی به دنیا بیایم، مسیحی می‌شوم و دین یک جنبه موروثی دارد... این دین را من رد می‌کنم، چون تفکر در آن وجود ندارد. در حالی که دین اکتسابی است و باید در درون فرد شکل بگیرد.

در این راستا، شکل‌گیری شیوه‌های نوین گرایش به مذهب به موازات رشد فردگرایی محسوس است، به‌گونه‌ای که بسیاری از افراد تلقی‌های خاص خود از مقوله مذهب اعم از گزینشی، روشنفکرانه، سنت‌گرایانه، و ... را دارند.

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران

تغییری هم به واسطه نظام‌های شناختی جدید در عرصه دینداری ایجاد شده و می‌شود. سعی می‌کنم دین را عقلانی‌تر و میان‌فرهنگی‌تر بسازم و تجربه کنم. مذهب یک انتخاب درون‌شخصی است، اما بعد از انتخاب، باید قواعد آن را رعایت کنیم.

درست و سنجیده اندیشیدن در گروه عقلانیت‌ورزی آزاد و رهایی از قیومیت‌های مختلف فکری است (Kant, 1989) و باید گفت که عقلانیت آزاد عقلانیتی است که برای هر مدعایی، برهان عقلی طلب می‌کند و در عموم مسائل، برای خویش صلاحیت داوری قائل می‌شود. از این نوع عقلانیت‌ورزی به «عقلانیت خودبنیاد» و یا «آزاداندیشی» نیز تعبیر می‌شود. براساس این روش، تجربه راهی است که

«فراگیر» و «قابل دسترس برای همگان» بوده و به آدمی اجازه می‌دهد واقعیت را آن‌چنان‌که هست بشناسد، نه آن‌چنان‌که دلخواه دیگران و یا دلخواه اوست (وارناک، 1372؛ قریشی، 1386، 66-69).

محسن گودرزی، جامعه‌شناس، پژوهشگر و مدرس دانشگاه از تهران

واکنش جمعی خردی وجود دارد در تلاش برای اصلاح حوزه‌هایی از حیات اجتماعی از طریق تلاش‌های فردی با همیاری با دیگران، کمک گرفتن، و کنشگران همبستگی ساز هنوز قدرت کافی را ندارند.

معروف‌ترین نظریه‌پرداز عقلانیت آزاد، ایمانوئل کانت، در مقاله معروف «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، ضمن این‌که گوهر روشن‌نگری و یا به تعبیر این مقاله، گوهر عقلانیت آزاد را اندیشیدن مستقل و نفی هرگونه قیّم فکری معرفی می‌کند، خود مؤمن به اعتبار ایمان خویش است که بنابه دلایل و عوامل مختلف، از جمله اعتماد به قول انبیا، به آن دست یافته است، تمامی اجزای وحی را باور دارد و روشن‌نگری او خدشه‌ای در این زمینه ایجاد نمی‌کند. اما همان‌گونه‌که اشاره شد، این روشن‌نگری او را وادار می‌کند که هرچیزی را به نام وحی نپذیرد و هر سخنی را به‌عنوان سخن خداوند لازم‌الاتباع نپندارد و از همین رو است که اندیشه‌های معطوف به دین را نقد عقلانی می‌کند و گفته‌های خود را نیز قابل نقد عقلانی می‌داند (قریشی، همان).

لیلا شفاعی، وکیل پایه یک دادگستری از تبریز

ما هویت‌های متنوعی در جامعه ایران داریم که همه قابل احترام هستند. چیزی که مهم هست ایجاد هم‌افزایی بین این‌ها برای رسیدن به اهداف جمعی است.

درحالی‌که ملی‌گرایان بر قوانینی که به‌وسیله افراد وضع شده‌اند و دنیوی هستند اشاره دارند، اسلام‌گرایان آموزه‌ها و قوانین اسلامی دارای منشأ الهی را الگو قرار می‌دهند.

ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم از عشق، علاقه، و تعلق خاطر داشتن یک ملت به سرزمین، زبان، فرهنگ، تاریخ، و یا نژادشان سرچشمه می‌گیرد که همین وابستگی‌ها باعث می‌شود آن ملت از این خصایص دفاع کرده و آن‌ها را حفظ کنند. از دیگر سوی، اسلام‌گرایی نیز نه در ظاهر ولی به‌گونه‌ای به سیاسی شدن اسلام و یا مطرح شدن اسلام سیاسی اشاره دارد. در طول زمان و در زمینه رابطه ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی، هر دوی این مفاهیم تغییر یافته و به مثابه ایدئولوژی سیاسی به‌نوعی با هم در تضاد و تقابل قرار می‌گیرند، اما اگر از منظر یک نهاد و مذهب تنها به اسلام نگاه کنیم، می‌بینیم که ملی‌گرایی و ارزش‌های آن در کنار عقیده به اسلام تضادی نمی‌یابد، لیکن تقابل از آن‌جایی شروع می‌شود که اسلام رسالت خود را به‌مانند دینی

جهان‌شمول برپایی گفتمان وحدت می‌داند و ملی‌گرایی را به‌عنوان عاملی که تفرقه و جدایی بین ملل مسلمان ایجاد کند نمی‌پذیرد (شهرام‌نیا و همکاران، 1392، ص 198).

میثم سفیدخوش، مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی از تهران

مذهب را سنجی از تشریفات و مراسم می‌دانم. ایمان به امر ناکرآنمند می‌تواند از این مراسم بیرون بیاید و این خیلی عمیق و انسانی است و من برایش احترام قائل هستم. گاه مذهب هم می‌تواند حامل تعارض باشد.

البته در این بین، نظریاتی از تعدادی متفکر اسلامی وجود دارد که با قائل شدن ملی‌گرایی به دو وجه مثبت و منفی، بین تفکر اسلامی و ملی‌گرایی مثبت، تقابل، تضاد، و منافاتی نمی‌بینند. مرتضی مطهری از جمله این متفکران است که در این باره معتقد است: ناسیونالیسم اگر تنها جنبه مثبت داشته باشد، یعنی موجب همبستگی بیشتر و روابط حسنه شود، ضد عقل و منطق نیست، ولی آنگاه که جنبه منفی به خود می‌گیرد و ملیت‌های مختلف را از هم جدا می‌کند مذموم است (همان). راشد الغنوشی¹، متفکر تونسی، نیز در این باره چنین بیان می‌کند: «تا زمانی که ناسیونالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی در مقابل اسلام قرار نگیرد، مورد قبول است و اگر ناسیونالیسم با نفی حاکمیت الهی در عرصه دنیا و استغناء بشر از وحی جلوه‌گر شود، این تناقض بین ناسیونالیسم و دین است، چنان‌که به قومیت توجه کند، منهی نفی وحی در این حالت چارچوب دین می‌تواند پذیرای او باشد؛ یعنی این‌که هر قوم و نژاد دارای فرهنگی هستند و آن هم مورد احترام است.»

در همین رابطه، بعضی از متفکران اسلامی همچون محمدجواد حجتی کرمانی، در اثری به نام مرزهای ایدئولوژیک، کوشیده است تا مفاهیم و حدود ناسیونالیسم را مشخص کند؛ ایشان بعد از بحث‌های مفهومی، ناسیونالیسم را به دو نوع سازنده و ویرانگر تقسیم می‌کند و از نظر وی، تضاد در صورتی حاصل می‌شود که ناسیونالیسم در یک زمان برای مبارزه با استعمار و استقلال و آزادی نیروهای مردمی به کار می‌رود و در جای دیگر، اگر ملتی بر اساس احساسات و فلسفه ناسیونالیسم سازمان یافت، خود به صورت قدرت مخرب درمی‌آید. بنابراین شکل ویرانگر افزون‌طلبی ملت‌هاست. ایشان ناسیونالیسم را به‌عنوان اندیشه روبه‌نابودی معرفی می‌کند که در برابر ارزش‌ها و جاذبه‌های انترناسیونالیسم قرار دارد. به نظر وی، جامعه اسلامی حامل رسالت جهانی است و باید در سراسر جهان حاکم شود و بشریت را در پرتو حکومت خود از اسارت نجات بخشد و چون ایدئولوژی ما جهانی است، بنابراین هدف آن برانداختن هرگونه اختلاف از میان جامعه‌های بشری است. بر این اساس، واحد تحلیل آن جهانی است. ایدئولوژی اسلامی

1. خبرگزاری بصیرت، شناسه خبر: ۲۶۴۹۹۲

در ایجاد یک زندگی انسانی تفاوتی بین بیرون خود و دیگران نمی‌شناسد و رسالت جهانی خود را ایفا می‌کند.

در برخی نگاه‌های موجود در خصوص مرزهای ایدئولوژیک، ترکیب ایدئولوژی و مرزبندی‌های سیاسی نادرست و موجب خدشه‌دار کردن هر دو حوزه دانسته شده است.

مظفر احمدی دستگردی، مدیر عامل شرکت سه‌اند گریکس از اصفهان

من به مذهب احترام می‌گذارم، ولی به‌طور کلی چیزی که با خرد و عقل جور درنیاید را خیلی معتقد نیستم. هر موقع که ما مذهب را ایدئولوژیک کردیم، به آن آسیب رساندیم...، مثل صفویه و حالا که به این دامن می‌زنیم.

ملی‌گرایی یعنی مشروعیت¹ حکومت بر اساس آرای مردم که در چارچوب قانون است و نوعی پیروی از نظام لیبرالی غربی همراه با نفی دین محسوب می‌شود که تقریباً از زمان مشروطه خودنمایی کرده است. بنابراین گروهی از علما در دوران مشروطه، ضمن همکاری با روشنفکران در جهت مقابله با استبداد قاجاریه، نسبت به اندیشه ناسیونالیسم نظری خوش‌بینانه داشتند، اما این خوش‌بینی دیری نپایید که تحت‌الشعاع دغدغه‌های دینی قرار گرفت و بعد از آرامش سیاسی حاصل شده، از سوی رئیس حکومت پهلوی، به عنوان ایدئولوژی جایگزین مطرح شد که این روند تأثیر عمیقی بر تضاد میان اندیشه میهنی و مذهبی داشت.

اولین جلوه ملیت ایرانی را در نهضت تنباکو می‌توان مشاهده کرد، واقعه‌ای که رهبر آن یک مرجع دینی بود. در ایران، ناسیونالیسم نخست با گرایش به لیبرالیسم در عصر مشروطه به شکل سطحی مطرح شد، اما در عصر رضاشاه شدت یافت و به بزرگداشت تمدن ایران پیش از اسلام پرداخت و اسلام را با دیده مهاجم نگریست و ارزش‌های اسلامی را تحقیر کرد. ناسیونالیست‌ها، با تقدیس آداب و مظاهر باستانی و تلاش برای طرد لغات عربی از زبان فارسی و احیای امت به جای اسلامیت، تلاش‌های فرهنگی فراوانی را با پشتیبانی زورگویی‌های رضاخان پی گرفتند. آنان به جای این که با استعمار غربی و حاکمیت پنهان آن‌ها بر امور کشور مبارزه کنند به جنگ با اسلام برخاستند (بصیرت‌منش، 1375، ص 45-51). حامیان اولیه ملی‌گرایی و یا، به عبارت دیگر، اولین دانشجو یان ایرانی در اروپا افرادی همچون میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان نوری، و فتحعلی آخوندزاده بودند. آن‌ها حاکم شدن آموزه‌های غربی را عامل پیشرفت و راه‌حل مشکلات جامعه می‌دانستند و بر عقل‌گرایی، دین‌ستیزی، تساهل مذهبی، لیبرالیسم، و تجددگرایی

تأکید می‌کردند.

در زمان پهلوی دوم نیز ناسیونالیسمی با عنوان ناسیونالیسم مثبت مطرح بود و ملی‌گرایی به صورت ناسیونالیسم مثبت در کشورمان چونان اهرمی درمقابل دین به کار گرفته شد. نوعی دیگر از ملی‌گرایی، که ناسیونالیسم استقلال طلب نیز گفته می‌شود، مدت کوتاهی در ایران ظهور کرد و آن در دوران ملی شدن صنعت نفت بود. زمانی که استقلال و موجودیت کشور به مخاطره افتاد و بیداری اسلامی لازم در مردم پیدا شده بود، حاکمان و روشنفکران ایرانی از ایدئولوژی برای مبارزه با استعمار و سلطه خارجی بهره گرفتند، اما نتوانستند نتیجه مطلوبی بگیرند و امپریالیسم حکومت را به سمت ناسیونالیسم مثبت کشانیده و این روند تا انقلاب سال 57 ادامه یافت. بنابراین ملی‌گرایی تا قبل از انقلاب در ایران، در پی تحولات جامعه و مواجهه با افکار و اندیشه‌های مختلف صورت‌های مختلفی به خود گرفت و به اشکال چپ توده‌ای، نژادگرا، قومی، و غرب‌گرا ظاهر شد (بابایی زارچ، 1383، ص 72).

در جریان انقلاب اسلامی، ایدئولوژی اصلی اسلام بود و ملی‌گرایی رنگ و بویی چندان جدی نداشت. در بطن ایدئولوژی اسلامی، این ایده که علاقه به کشور و وطن منافاتی با ایدئولوژی اسلامی (اسلام‌گرایی) ندارد تقویت می‌شود و این چیزی غیر از ناسیونالیسم است. به عبارت دیگر، باید بین میهن پرستی و ناسیونالیسم فرق قائل شد و آنچه در جریان انقلاب اسلامی به همراه ایدئولوژی اسلامی بیشتر خود را نشان می‌دهد میهن دوستی است، نه ملی‌گرایی و ناسیونالیسم. بنابراین با وجود پیشینه قوی ملی‌گرایی در ایران، وجود عواملی همچون وقوع انقلاب اسلامی، رهبری مذهبی آیت‌الله خمینی، و برجسته بودن عامل مذهب و اسلام‌گرایی پس از انقلاب اسلامی 1357 سبب کم‌رنگ شدن نقش ملی‌گرایی در وجه منفی آن شده است. در نهایت، در این دیدگاه، فرض بر این است که با وجود عدم تقابل صرف میان این دو جریان فکری و پذیرش ناسیونالیسم مثبت و متعادل و غیرافراطی، همچنین تأکید بر اصل وحدت امت‌ها به جای ملی‌گرایی در اندیشه‌های اسلامی و اهمیت امت (که مطلوب جامعه اسلامی است) است و از انترناسیونالیسم اسلامی به مثابه ایدئولوژی موافق با آموزه‌های اسلامی استقبال می‌شود.

پس از انقلاب مشروطه، قدرت سیاسی علما در دستگاه حکومت تا اندازه‌ای جنبه غیر رسمی یافت و بر طبق قانون اساسی، مقرر شد هیئت پنج نفره‌ای از علما مسئولیت تطبیق قوانین مجلس با موازین شرع را عهده‌دار شوند. در عمل هیئت پنج نفره مذکور تشکیل نشد و با ورود افکار و اندیشه‌های غربی گسترش نفوذ گروه‌های روشنفکری مدرن و تشدید روند نو سازی ایران، نفوذ روحانیون رو به کاهش گذاشت. در دوران رضاشاه، در نتیجه نو سازی ایران به سبک غربی، بر موقعیت اجتماعی و نفوذ سیاسی روحانیون آسیب‌هایی وارد شد. اقتباس از قوانین غربی در حوزه‌های مختلف نقش و اهمیت شرع اسلام را در زندگی اجتماعی و سیاسی کاهش داد. در سال‌های 32-1320، با فروپاشی ساخت دولت رضاشاهی، نیروهای

اجتماعی — سیاسی سرکوب شده و از آن جمله، روحانیون رها شدند و بخشی از نفوذ ازدست رفته را دوباره به دست آوردند. در دهه 1330 به طور کلی روحانیون گرایش سیاسی فعالانه‌ای نداشتند. در این دوره، علمای برجسته‌ای مانند آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله شهرستانی، و آیت‌الله بهبهانی در صحنه سیاسی وارد نشدند. در واقع، پس از کودتای 1332 تا سال 1342 میان دربار و روحانیت شکاف و کشمکش سیاسی پیدا نشد. اما نقض قانون اساسی و تشدید روند نوسازی به شیوه غربی به وسیله دربار از سال 1342 به بعد واکنش‌های منفی در بین بخش‌هایی از روحانیت برانگیخت و در نتیجه، میان دولت و مذهب شکافی پیدا شد که یکی از زمینه‌های عمده انقلاب سال 1357 را تشکیل داد. پس از انقلاب اسلامی، بخش‌هایی از علما و روحانیت سازماندهی و تشکل بیشتر و گسترده‌تری پیدا کردند و حکومت را به دست گرفتند. با طرح اندیشه ولایت فقیه و تصویب آن به عنوان یکی از اصول قانون اساسی جدید سازمان دولتی خصلتی مشخصاً مذهبی پیدا کرد (بشیریه، 1385، ص 141-145).

مرد 42 ساله بختیاری از اهواز

این که همه چیز به سیاست مربوط باشد اصلاً خوب نیست. مثلاً این که عرب‌ها یا فارس‌ها یا ترک‌ها و هر قوم دیگری چه آداب و رسوم دارند، اصلاً سیاسی نیست. با سیاسی شدن خراب می‌شوند.

در مجموع، می‌توان گفت که گرایش‌های سیاسی داخل کشور همواره یکی از دو حالت ملی یا مذهبی داشته است و اگر قدرت صبغه‌ای ملی یافته است، مجال قدرت‌ورزی سیاسی برای دین محدود شده است و در دوره جمهوری اسلامی نیز شاهد محدودیت‌ها و تنگ‌نظری‌هایی نسبت به برجسته شدن حضور ملی‌گرایان وجود دارد. البته در برهه‌هایی از تاریخ، همانند نمونه مصدق و آیت‌الله کاشانی در قضیه نهضت ملی شدن صنعت نفت، شاهد تعامل آن‌ها هستیم که آن هم در شرایط وجود دشمن مشترک متحقق شده است و هرچه نیاز به اجماع در امورات خردتر بیشتر شده، اختلافات برجسته‌تر شده است¹. در تاریخ ایران و به خصوص در یک صد سال اخیر که گرایش‌های ناسیونالیستی اهمیت پیدا کرده، نخبگان این گفتمان کمتر دغدغه مذهبی داشتند و بیشتر در تلاش بودند تا گرایش‌های ناسیونالیستی خود را با تجدید غربی هم‌سو کنند و از مذهب، که همواره گرایش به سنت و گذشته تاریخی را در ذهن متبادر می‌سازد، دوری کنند.

1. برای مطالعه بیشتر در این باره، بنگرید: همایون کاتوزیان (۱۳۷۹)، م‌صدق و نبرد قدر (ترجمه احمد تدین)، تهران:

رسا؛ پرواند آبراهامیان (۱۳۷۸)، ایران بین دو انقلاب (ترجمه گل محمدی)، تهران، نی

مظفر احمدی دستگرددی، مدیر عامل شرکت سهند گریبکس از اصفهان

احساس من همیشه این بوده که من اول ایرانی ام و بعد مسلمان. هر چند که برای هر دو احترام زیادی قائل هستم.

از دیگر سوی، تا حدود پنجاه سال پیش، روحانیان مذهبی چندان وارد گفتمان سرزمینی و دیدگاه امامت دینی نشده بودند و عمده فعالیت‌های آن‌ها مقابله با دیدگاه تجدد ملی‌گرایان بود. اما با وقوع انقلاب اسلامی و حاکمیت دیدگاه امامت دینی در قالب ملی، آن‌ها صاحب قدرت شدند و بعد از قدرت‌یابی، بیشتر در تکوین اندیشه‌های دینی گام برداشتند و مفهوم ملی‌گرایی آن قدرت سابق خود را از دست داد. نتایج به دست آمده از مصاحبه با گروه‌های قومی تحقیق حاضر نیز نشان از گرایش مردم به یکی از دو جبهه ملی — مذهبی دارد و آنچه اصطلاحاً ملی — مذهبی خوانده می‌شود، به جز در موارد معدودی، در بین افراد پا سخگو یافت نمی‌شود. افزون بر این، نگاه فرا ملی — مذهبی نیز در برخی افراد مصاحبه شونده وجود داشته است.

حسن همتی، عضو هیئت علمی دانشگاه یزد از سمنان

هیچ قومی و هیچ گروهی نسبت به قوم دیگر برتری ندارد... برتری آن به دانستی‌ها و آگاهی‌هایش بستگی دارد و نمی‌توان گفت ترک بر دیگری یا فارس بر دیگری برتر دارد، در سطح خارجی هم همین‌طور.

شاهین سپنتا، دامپزشک، نویسنده و فعال مدنی از اصفهان

زبان و آداب و رسوم ملی به دو بخش تقسیم می‌شوند: ملی، و مذهبی. بخش ملی‌اش را که من از دوستان و مبلغین و مدافعانش هستم و حدوداً 20 سال است که من در زمینه آداب و رسوم ملی فعالیت می‌کنم و کتابی هم در دست انتشار دارم به نام جشن‌های ایرانی... در بحث سنت‌های مذهبی، نه این‌که من مخالف آن باشم، به هر حال، بخشی از جامعه ما مذهبی هستند و به هر حال، اگر ما به آزادی اندیشه و دموکراسی باور داشته باشیم، آن‌ها هم محترم است و ما نمی‌توانیم مخالفتی کنیم، ولی من از مبلغین و گسترش‌دهنده آن نیستم.

عوام، از سیستان و بلوچستان

چون روحانیون و علما از اول انقلاب رشد می‌کنند، انسان‌های شاخصی که توده مردم به آن‌ها اعتماد کردند علما هستند. بافت دینی بافت قوی‌ای هست و مردم تعصب خاصی نسبت به مذهب و آیین‌های مذهبی دارند.



تصویر شماره 3-1: مصاحبه با شاهین سپینتا

نتیجه چنین سیاستی به جای این که به ضعف و کناره‌گیری تفکر ملی منجر شود، خود اندیشه‌های مذهبی را بیشتر دچار ضعف کرد. برخلاف سال‌های اول انقلاب که جوّی به شدت مذهبی بر سراسر کشور حاکم بود و مساجد و اماکن عمومی مملو از جوانان پر شور و شوق و پر ذوق جهت انجام مناسک و مظاهر دینی بود، امروزه دیگر خبری از آن فضا نیست و مساجد و دیگر مکان‌های مذهبی روز به روز خلوت‌تر می‌شوند و جوانان حضور کم‌رنگ‌تری در این مکان‌ها دارند. از دیگر سو، برخلاف همان سال‌های اول انقلاب که بحث‌های چندانی از تاریخ باستان و گذشته تاریخی و شخصیت‌های آن زمان نمی‌شد، امروزه و به‌هنگام سالگرد تولد کوروش، خیابان‌های منتهی به شهر شیراز و پاسارگارد مملو از جوانان می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد شاهد یک چرخش در جهت‌گیری‌های معنایی در این حوزه بوده‌ایم.

عبدالسلام بزرگ‌زاده، برنامه‌ساز رادیویی و تلویزیونی از زاهدان (سیستان و

بعد از روی کار او مدن نظام اعتقادی بعد از انقلاب، باید هم‌بستگی ملی کمتر می‌شد، اما بیشتر شده. علتش چیه؟ بحث قانون عمل و عکس‌العمل نیوتنه. شما به هر چیزی که کم پردازید و در مظلومیت قرار بگیره، آن مظلومیت و اقلیت متحد می‌شه و رشد می‌کنه.

جواد حصاری، روزنامه‌نگار و فعال سیاسی - اجتماعی از مشهد (خراسان رضوی)

گرایش‌های مذهبی در تقابل با مسائل ملی نیستند، ولی اگر جاهایی به تعارض برسند، آسیب‌پذیری مسائل مذهبی بیشتری از مسائل قومی و هویتی است.

2-1-3. نقش هویت ملی

دغدغه‌های هویتی عمری به‌درازای حیات آدمی و به تعبیر واقع‌بینانه‌تر، به‌درازای تاریخ بشری دارند. انسان تنها موجودی است که بدون درک از چیستی و کیستی خود نمی‌تواند حیات داشته باشد. با این حال، همواره در سایه چالش‌ها و دگرگونی‌های فکری و اجتماعی است که این مهم نمود می‌یابد. آنتونی اسمیت¹ بر این باور است که از میان تمام هویت‌های جمعی که امروزه افراد در آن سهیم‌اند، هویت ملی عنوان عالی‌ترین سطح هویت را دارد (احمدی، 1388). بحث درباره این که ما که هستیم و چگونه خود (مؤلفه‌های هویتی) را مورد تعریف قرار می‌دهیم یک مسئله بنیادی است. هویت ملی فرایند پاسخگویی آگاهانه یک ملت به پرسش‌هایی درباره خود، زمان، تعلق، خاستگاه، حوزه تمدنی، جایگاه و ارزش‌های ملهم از هویت تاریخی یک ملت است (باوند، 1377، به نقل از خرمشاد و همکاران، 1397، ص 24).

آنچه، امروزه و از قرن بیستم میلادی به این سو، از تعبیر «ملت» در نظر گرفته می‌شود بر عنصر «شهروندی»² یک کشور مبتنی است. به این ترتیب، «ملت» یک کلیت است و تمامی اعضا و شهروندان یک کشور را صرف‌نظر از مشخصات قومی (مشخصات زبانی، نژادی، دینی، و غیره) دربر می‌گیرد. مثلاً «ملت آمریکا» شامل همه شهروندان ایالت متحده آمریکا از جمله سفیدپوستان آنگلو ساکسون، بومیان آمریکایی، آمریکاییان سیاه‌پوست، هیسپانیک‌ها، شهروندان دراصل مهاجر از آسیای شرقی و جنوب شرقی و دیگر شهروندان مهاجر، و در ضمن، مسیحیان، بوداییان، مسلمانان، و بی‌دینان می‌شود. بنابراین مفهوم ملت و هویت منتسب به آن به‌عنوان یک عرصه کلان در مباحث هویتی مورد توجه قرار دارد.

1. Anthony Smith
2. Citizenship

مرد 36 ساله طالقانی، ساکن کرج

ما همه هم وطن هستیم. بقیه اقوام و مذاهب هم وطن ما هستند. من دوستان ارمنی و اهل سنت زیادی دارم و هیچ حس غریبی با آنها ندارم. سنتی ها که اصلاً مسلمان اند و مثل خودمان هستند.

درباره تفاوت ملت از قومیت می توان گفت که اگر ملت و ملیت به گونه ای با مرزهای سیاسی - جغرافیایی تعریف می شود، قوم و قومیت بیشتر بر بنیاد شناسه های فرهنگی شناخته می شود. گاه شناسه های فرهنگی در تلقی ایرانیان از قومیت و نیز ملیت، هم راستا و دارای هم پوشانی با یکدیگر هستند. قومیت به واقع ادراک هویت قومی است و هویت قومی نیز، خود، بر بنیاد و جوهری از فرهنگ یعنی زبان، مذهب، آداب و رسوم و مسائل این چنینی شکل می گیرد.

قطب الدین صادقی، نویسنده، فیلم نامه نویس و کارگردان تئاتر از کردستان

وقتی از سنندج به تهران آمدم، فهمیدم چقدر کرد هستم و وقتی از تهران به فرانسه آمدم، فهمیدم چقدر ایرانی ام! هرچه فاصله من بیشتر شد، آگاهی بر ریشه هایم بیشتر شد.

قوم با تمسک به هویت خویش می تواند در چارچوب نظام سیاسی مطرح شود یا حتی فراتر از آن، در راستای کسب حقوق ویژه ای عنوان گردد. تحرک نهفته در این گام زدن ها بضاعت آن را دارد که خود را به سطح آگاهی جمعی برساند و خواسته های سیاسی ویژه ای را طلب کند. آنگاه که قومی موفق می شود تا کشوری با مرزهای شناخته شده سیاسی برپا کند و حاکمیت کامل خویش را در درون این مرزها اعمال کند، در آن حالت است که قوم دیگر به هیئت ملت درمی آید و هویتش نه دیگر هویت قومی که هویتی ملی خواهد بود. خلاصه کلام آن که اگر هویت فرهنگی حوزه فرهنگی را دربر می گیرد که متعلق به سرزمینی ویژه است (مثلاً نجد ایران و فرهنگ ایرانی و ایران زمینی)، هویت ملی در چارچوب مرزهای سیاسی متعین می شود. همچنین در متن همین هویت ملی است که می توان از هویت قومی سراغ گرفت. به عبارت دیگر، هویت قومی زیر مجموعه ای از هویت ملی است. بنابراین رابطه و بستگی میان هویت ملی و هویت های متکثر و متنوع قومی ناگزیر و از ویژگی های ماهوی آنهاست.

زنی 40ساله، خانه‌دار از زابل (سیستان و بلوچستان)

ما همه چیز فرهنگمان را دوست داریم و با آن زندگی می‌کنیم. مثلاً این که یک فرهنگ خیلی کهن داریم. آداب و رسوم می‌داریم... ما بدون این‌ها در واقع، معنی نداریم.

عوامل اجتماعی، تاریخی، و فرهنگی در تعیین «هویت» قومی و ملی هر فرد و گروه اجتماعی اهمیت زیادی دارند و ذهن تاریخی و خاطره و گذشته مشترک می‌تواند در تعریف قومیت نقش اساسی بازی کند. آلمانی‌ها، اتریشی‌ها، و سوئیسی‌های آلمانی‌زبان از نظر زبان و دین مشترکات بسیاری دارند، اما به سبب فرهنگ و تاریخی متفاوت، هر کدام خود را قوم دیگری می‌شمارند. با امعان نظر به عدم قطعیت تام در علوم انسانی و این که بیشتر پدیده‌های انسانی ریشه‌ای هم‌زمان در تاریخ و روان‌کنشگران دارند، از یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق قابل استنباط است که اقوام مورد مطالعه در این تحقیق، جدا از بافت‌های فرهنگی و قومی مجزا، خود را در بافت فرهنگی مشترک با سایر اقوام و در قالب مفهوم ملت در چارچوب هویت ملی (ایرانی) تعریف می‌کنند. به عبارت دیگر، اعتقاد به انسجام اجتماعی و زیست در کلان هویت جمعی ایران‌مدار، با لحاظ شروطی از جانب اغلب کنشگران و شهروندان قومیت‌ها، قابل قبول است که محور اساسی این شروط قبول هویت جمعی اقوام و اعاده حقوق قانونی هویت جمعی قوم‌مدار آن‌هاست.

پیمان‌ه روشن‌زاده، پزشک متخصص زنان و نویسنده از سمنان

من معتقدم که هرکسی به آیین خودش و به‌جای خودش و همه ایرانی‌اند و این مهم است و چتری که بر فراز ایران باید باشد ایرانیت است و هرکسی آزاد است در دین خودش. ما نمی‌توانیم بگوییم ما برتریم... .

در تعریف هویت ملی، اصل و نسب، ظاهر بیولوژیک، و، به اصطلاح، نژاد نیز نقش دارند. مثلاً اگرچه آلمانی‌ها با اقوام همسایه بسیار آمیخته‌اند، اما وقتی از یک فرد «آلمانی» صحبت می‌شود، معمولاً انسانی «آسیایی» مانند چینی‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. بر همین اساس، بسیاری بر این باورند که در ایران، مسئله‌ای به نام قومیت، به طوری که مجزا از بدنه ملت و مسائل کلی و ملی باشد، وجود ندارد. به نظر آن‌ها، اگر بخواهیم از قوم در ایران نام ببریم، شاید هم میهنان ترکمن که از زمان یورش مغول در ایران ساکن شده‌اند و تا حدودی فرهنگ خود را حفظ کرده‌اند نیز شایسته چنین تعریفی باشند یا بخشی از هم میهنان عرب که در واقع، طایفه‌های مهاجر عرب بوده‌اند و تا حدودی فرهنگ طایفه‌ای خود را حفظ نموده‌اند نیز در خارج از این قالب بگنجانند. البته لازم است یادآوری شود که در مصاحبه‌هایی که در جنوب ایران با عرب‌ها انجام شد، بسیاری معتقد بودند که مهاجر بودن آن‌ها به لحاظ تاریخی صحیح نیست و آن‌ها زبان

عربی را کسب کرده‌اند و ایرانی هستند. فکر غالب¹ این است که بقیه اقوام خود را از نژاد آریایی می‌دانند که در سه موج عمده مهاجرتی به نام‌های ماد، پارس، و پارت به ایران آمده‌اند. این‌ها تیره‌های ایرانی هستند و در طی هزاره‌ها درهم آمیخته شده‌اند.²

عزیز نعمتی، شاعر و زبان‌شناس از ارومیه (آذربایجان غربی)

ما ایرانیان زبون ما به ریشه داره، به‌غیر از زبون عربی. همه ریشه پهلوی داره، پهلوی اوستایی. یکی پهلوی اشکانیه، یکی پهلوی باستانی یا اوستاییه.



تصویر شماره 2-3: مصاحبه با عزیز نعمتی

توافق عمومی بر آن است که هویت یک گروه اجتماعی، مثلاً، یک قوم فقط در تمایز و تفاوت آن گروه با یک گروه یا گروه‌های دیگر است که می‌تواند مطرح شود و تنها در مقایسه مشخصات گروهی است که تمایزها خود را نشان می‌دهند و هویت درونی شکل می‌گیرد. با امعان نظر به این که هویت جمعی وجهی اثباتی و سلبی دارد، باید گفت در تعریف ماهیت یک قوم و تحدید حدود آن، لازم است اشتراکات

1. در این زمینه، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که تصور مهاجرتی بودن اقوام ایرانی را در حدود سه هزار سال پیش قبول ندارند و تاریخی شش هفت هزار ساله برای خود متصورند و گروه قومی خود را از بومیان اصلی فلات ایران می‌دانند.
2. برای مطالعه بیشتر، مراجعه کنید به: میخائیل دیاکونف (1382)، تاریخ ایران باستان (ترجمه روحی ارباب)، تهران: علمی و فرهنگی؛ جرج کمرون (۱۳۸۱)، ایران در سینه‌دم تاریخ (ترجمه حسن انوشه)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

فرهنگی - اجتماعی و تمایزات این وجوه و سایر عناصر لازم هویت‌شناختی در نظر گرفته شود. بر این اساس، همان‌گونه که قبلاً نیز در بحث هویت ملی و هویت قومی آمده است، مشخصات قومی عبارت از زبان، دین، و عوامل دیگری مانند بیولوژی («نژاد»)، تاریخ، فرهنگ، و جغرافیای مشترک است. در مورد هر قوم، یک یا چند مشخصه از این مشخصات می‌توانند نقش مهم و اساسی بازی کنند، در حالی که بعضی از این عوامل ممکن است اساساً اهمیتی نداشته باشند. در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی مدرن، امروز سه نوع نگاه قوم‌گرایی، یعنی «قوم‌گرایی قانون‌مدارانه»، «قوم‌گرایی قوم‌ستایی»، و «قوم‌گرایی قوم‌مداری»، وجود دارد. با نگاهی به میزان گرایش به این سه نوع وجه قومی، میزان دوری و نزدیکی آن با هویت ملی را می‌توان تشخیص داد.

نازیلا جلیل‌زاده، پژوهشگر فلسفه، عرفان و ادیان از تبریز

من به این جمله سقراط ارجاع می‌دهم که «من شهروند دنیا هستم». فرهنگ آذری در ریشه من است، اما در خصوص این مسئله نگاهی جهان‌شمول دارم.

قوم‌گرایی قانون‌مدارانه، علاوه بر عنصرهای نژاد، فرهنگ، تمدن، مذهب، تاریخ، و اصول فرهنگی و مذهبی که ساختار یک قوم را تشکیل می‌دهد، عناصر تشکیل‌دهنده اقوام دیگر را نیز همچون یک اصل می‌پذیرد و آن را رد نمی‌کند. در این نوع قوم‌گرایی، هویت قومی در راستای هویت ملی پیش می‌رود. همان‌طور که بیان شد، غالب رهیافت گروه‌های قومی در این چارچوب قرار می‌گیرد.

مسعود زالی‌زاده، پژوهشگر و نویسنده از اهواز (خوزستان)

یکی از ویژگی‌های بختیاری‌ها تأکید بر هویت ملی است. در سال‌هایی که در مناطق بختیاری نشین درس می‌دادم، شاهنامه در بین آن‌ها خیلی نقش دارد. اکثر پیرمردها قسمتی از شاهنامه را حفظ بودند. می‌دیدم که دانش‌آموزان هم در بحث شاهنامه و فردوسی احساس همدلی می‌کردند.

در قوم‌گرایی قوم‌ستایی، مردمی که در یک جامعه زندگی می‌کنند فرهنگ، زبان، تبار، نژاد، و مذهب خودشان برایشان بسیار ارزشمند است، اما نسبت به تبار و مذاهب و فرهنگ اقوام دیگر به دیده منفعلانه می‌نگرند و در این راستا، هویت قومی در راستای هویت ملی پیش نمی‌رود، بلکه مرحله سکوت را اختیار می‌کند. نمود عینی این نوع رفتار عمدتاً در مورد برخی از مردم عرب دیده می‌شود که غالب گروه‌های قومی آن را از بافت ملی کشور جدا می‌دانند.

عبدالقادر سواری، پژوهشگر از خوزستان

در دانشگاه تهران که بودم، با دوستان عرب غیرایرانی که رفاقت داشتیم، به من می‌گفتند عرب و به بقیه می‌گفتند ایرانی...؛ یعنی که ما جزئی از هویت دیگری بودیم.

انسجام و همبستگی اجتماعی یکی از نیازهای اساسی و رمز تداوم و بقای جامعه است.¹ دورکیم معتقد است که همبستگی اجتماعی روابط اجتماعی و تعهدات متقابل با یکدیگر رابطه دارند و قواعد حقوقی تنظیم‌کننده این روابط اند که بهترین معرف و شاخص همبستگی اجتماعی به حساب می‌آیند. براساس نظریه انسجام اجتماعی دورکیم، هرگاه هنجارهای اجتماعی اعتبار و قدرت خود را در تنظیم و شکل‌دهی به رفتار افراد جامعه از دست دهند، انتظارات و تمایلات افراد قواعد خود را از دست خواهد داد و افراد به آرزوهای دست‌نیافتنی تمایل پیدا می‌کنند. در چنین شرایط و وضعیت نابهنجاری، احتمال شکست برنامه‌های افراد شدیدتر می‌شود و در نتیجه، امکان افزایش سرخوردگی تشدید خواهد شد. پیش‌بینی می‌شود در این بستر آنومیک، با افزایش سرخوردگی عمومی، نارضایتی عمومی نیز در جامعه افزایش یابد و احساس تعلق به هویت جمعی در جامعه کاهش یابد. پارسونز² نیز معتقد است هرچه هنجارها و قواعد اجتماعی بیشتر مورد پذیرش قرار گیرد، همبستگی میان افراد بیشتر خواهد بود. از نظر وی، حقوق، قوانین، و نهادهای حقوقی وظیفه ایجاد همبستگی و انسجام در بین اعضا را برعهده دارند. انسجام یا همبستگی اجتماعی مفهومی را می‌رساند که بر پایه آن، در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته‌اند و به‌طور متقابل به یکدیگر نیاز دارند. روی دیگر این مسئله زمانی اتفاق می‌افتد که همگرایی اجتماعی با احساس تعلق اجتماعی در جامعه کاهش می‌یابد. مصادیق این نظریه‌های کلاسیک درباره روابط بین‌قومی و مرکز - حاشیه (قومیت‌ها - پایتخت) ایران قابل ذکر است.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان

اصالت هر ایرانی با آداب و رسوم مشخص می‌شود. ما هم جشن‌هایی داشتیم که متأسفانه این‌ها حذف شده‌اند، مثل مهرگان و جشن‌های دوهزارساله باستانی.

باید گفت در کشور ایران که تنوع قومی و مذهبی زیاد است، عدم وجود هنجارهای مشترک و تبعیض‌های قومی به خدشه‌دار کردن همبستگی و انسجام ملی می‌انجامد. چنین وضعیتی پدیده قوم‌مداری را به وجود می‌آورد. قوم‌مداری نوعی تلقی فرهنگی است که براساس آن، اعضای یک قوم ارزش‌ها،

1. Durkheim
2. Parsons

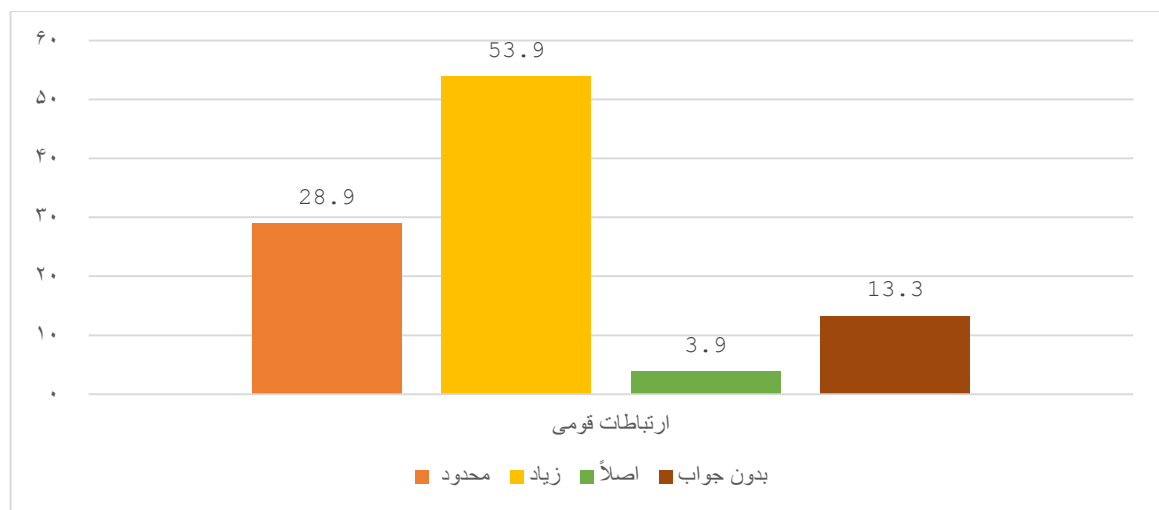
هنجارها، و شیوه زندگی قوم خود را برتر از دیگر اقوام می‌دانند و براساس دیدگاه‌های قالبی، درباره دیگر اقوام قضاوت می‌کنند. به همین جهت، در جوامع چندقومی، قوم‌مداری یک مانع فرهنگی برای شکل‌گیری و گسترش روابط بین‌قومی است. قوم‌مداری ازسویی، سبب تضعیف روابط همزیستانه اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی می‌شود و ازسوی دیگر، باعث تشدید روابط تعارضی در بین اقوام می‌گردد. همچنین قوم‌مداری از شکل‌گیری تنوع هویت جمعی (قومی) در شبکه روابط بین‌قومی جلوگیری می‌کند.

پسر بلوچی 25 ساله، از زاهدان

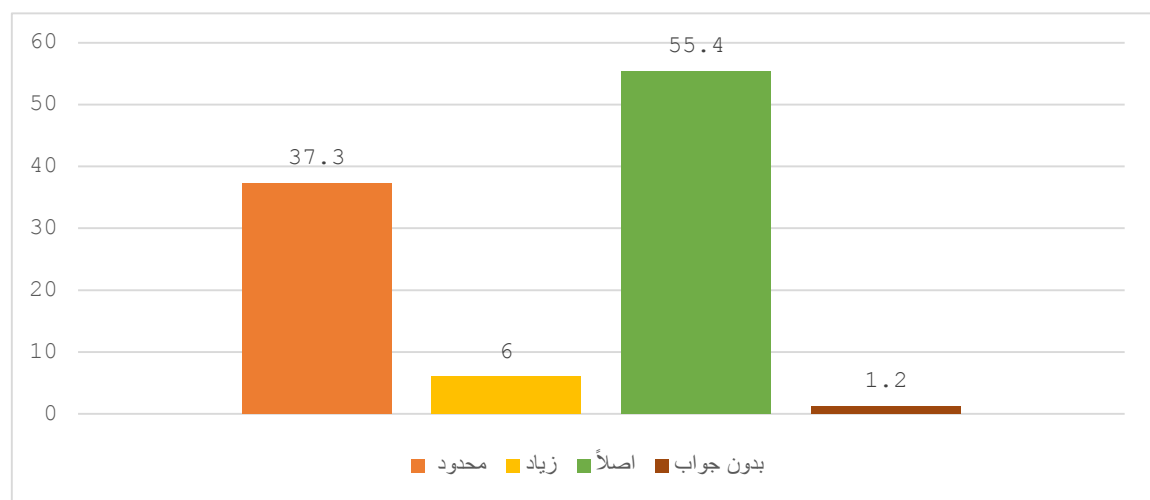
جوون‌تر که بودم، خب خیلی غیرتی‌تر بودم انگار. بعداً که تجارت کردم و بقیه اقوام رو دیدم و باهاشون رفاقت کردم، عوض شدم؛ یعنی الان قوم خودم، که بلوچ هس، خیلی برام ارزش داره. اما این جووری نیس که فکر کنم بقیه خوب نیستن یا مثلاً ما بهتریم.

در ایران، روابط قوم‌مدارانه بین گروه‌های قومی ساکن در مرزهای کشور با هم‌قومی‌های خود در آن سوی مرزها شدت زیادی دارد و میزان این وفاق در بین آن‌ها تا حدی است که نگاه آن‌ها همواره به آن سوی مرزها است و بیشتر پیگیر اخبار مربوط به گروه هم‌قوم خود هستند تا گروه‌های قومی داخلی شدت این روابط تا حدی است که در موارد متعددی، به ایجاد پیوندهای خانوادگی به‌خصوص در شهرها و روستاهای مرز نشین می‌انجامد، امری که به مقدار کمتری در بین گروه‌های قومی داخلی صورت می‌گیرد و در این زمینه، مذهب عامل مهمی به‌شمار می‌رود. در سال‌های اخیر و با شکل‌گیری فرایندهای ارتباطی ساده‌تر و ورود جوانان به فضاهای دانشگاهی و پادگان‌های سربازی و نیز شرایط کاری، وضعیت ارتباطات بین‌قومی تا حدودی بهبود پیدا کرده است.

نمودار 1-3 و نمودار 2-3 میزان ارتباطات قومی را نشان می‌دهند. بر این اساس، 53.9 درصد از نخبگان بیان کرده‌اند که ارتباط زیادی با اقوام دیگر داشته‌اند و 28.9 درصد نیز بیان کرده‌اند که ارتباط کمتری داشته‌اند. در میان عامه نیز ارتباطات قومی کمتری وجود داشته است و 55.4 درصد بیان کردند که ارتباط قومی ندارند و 37.3 درصد ارتباط قومی کمی داشتند.



نمودار شماره 3-1: ارتباطات قومی - خواص



نمودار شماره 3-2: ارتباطات قومی - عوام

3-1-3. استراتژی فرهنگی ایرانی - اسلامی

برخی از اندیشمندان در پاسخ به سؤال عناصر متشکل هویت ایرانی، بر عنصر ملیت تأکید کرده‌اند و سایر عناصر را به حاشیه رانده‌اند. عده دیگری نیز، با جهان ذهنی متفاوت، عنصر مذهب را برجسته نموده‌اند. به سبب ماهیت اقتدارگرایانه ساخت سیاسی قدرت در ایران، قرائت و تفسیر متفاوت نخبگان اجرایی از مفاهیم ملیت و مذهب، در هر دوره‌ای، عناصر خاصی از هویت ملی ایرانی برجسته شده‌اند و از این طریق، هویت ملی به شکلی ایدئولوژیک در خدمت سیستم سیاسی تجلی یافته است. شواهد تاریخی حاکی از آن است که عنصر دین به صورت پویا در شکل دهی به هویت جمعی در

سرزمین ایران نقش آفرینی نموده است. سطوح این هویت سازی از جامع ترین شکل هویت ملی (ایران) تا خُردترین سطوح هویت سازی ملموس است. به عبارتی، از دینی جامع (زرتشت، اسلام، و ...) که شاخصه دینی ایرانیان را تشکیل داده است و ایرانی را از غیرایرانی متمایز می کند، در داخل هر یک از اقوام و قبایل و عشایر و حتی هویت های جمعی خُردتر نیز این سازمان دهی، در هر یک از آن سطوح، قابل ذکر است، به صورتی که اگر اسلام وجه دینی همسانی درون هویتی است، علاوه بر دو تقسیم بندی سنی / شیعه، شُعب و فرقی و تقسیم بندی های دیگری بر اساس فقه و امامان و دیگر عوامل، وجه دینی تشابهات و تمایزات هر یک از آن هویت های جمعی در سطوح خُردتر است. عنصر اساسی دیگر هویت جمعی در تاریخ ایران ملیت است. در تاریخ معاصر ایران، بروز آشکار این دو از دوران ملی شدن صنعت نفت و همکاری آیت الله کاشانی و دکتر مصدق آغاز شد و به جدایی از هم کشید، اتفاقی که خود بیانگر ریشه اتحاد و افتراق دین و ملیت در ایران است. به واقع در تاریخ ایران، این دو وجه هویت جمعی در برابر اتفاقات، مشکلات، و بحران هایی متحد شده اند که دارای سطحی کلان تر از خود بوده اند، ولی خود با یکدیگر اختلافات اساسی ای دارند و این در تاریخ ایران و در دوره های مختلف جمهوری اسلامی نیز به صورت های مختلف نمایان شده است. همان طور که در بخش پیشین بیان شد، در دوران قبل از انقلاب اسلامی، مذهب جایگاهی در گفتمان سیاسی نداشت و حکومت های پهلوی اول و دوم با برگزاری جشن ها و مناسبت های مختلف بر رویکرد ملی تأکید داشتند و مذهب در جایگاه حاشیه ای قرار داشت، اما با پیروزی انقلاب اسلامی، حاکمیت هنجارهای اسلامی در عرصه عمومی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی باعث جامعه پذیری جدید در ایران شد (Bowen, 2015, p. 2). در این دوران، سنت گرایی ایدئولوژیک در واکنش به گفتمان ضد مذهبی پهلوی پیدا شد و برخی روشنفکران مذهبی و روحانیان آن را مطرح کردند. در این دوران، آیین های اسلامی از اولویت برخوردار شد و نمادهای ملی به حاشیه رانده شدند.

مردی 25 ساله، اهل رباط کریم و ساکن تهران

زیاد مذهبی نیستم. حالت تعادل دارم. نه زیاد گیرم رو مذهب، نه زیاد اون وری م. به هر حال، احترام می دارم. هر کسی دینی که داره و مذهبی داره مربوط به خودشه. این که من به دین اون کار داشته باشم درست نیس. البته من خیلی برخوردارم با بقیه دینا نداشتم و نمی دونم چقدر با ما متفاوتان، اما بهشون احترام می دارم.

از لحاظ اجتماعی، سنت گرایی ایدئولوژیک بازتاب علایق و ارزش های طبقات روبه افول جامعه سنتی است که از فرایند نو سازی به سبک غربی آسیب هایی دیده بودند. از سوی دیگر، پیدایش جامعه توده ای، به واسطه نو سازی در عصر پهلوی، زمینه مساعدی برای پذیرش و گسترش سنت گرایی ایدئولوژیک فراهم

می ساخت (بشیریه، 1383، ص 125). با توجه به این که جریان فکری سنت‌گرای ایدئولوژیک در دهه 1360 شمسی قدرت را در دست داشت، تلاش کرد تا با تسلط بر نهادها و ارگان‌های هویت‌ساز حکومتی، همچون آموزش و پرورش، آموزش عالی، و دیگر نهادها، شکل خاصی از هویت خالص و ناب مبتنی بر گزاره‌های اسلام سیاسی - فقهاتی ایجاد کند. با شروع جنگ عراق علیه ایران، تمام امکانات کشور برای دفع دشمن خارجی به کار گرفته شد و در چنین وضعیتی، سایر جریانات فکری به مثابه خرده‌هویت‌ها به حاشیه رفت و طیف اسلام فقهاتی در متن جریانات قدرت قرار گرفت. حمایت آیت‌الله خمینی، رهبر کاریزمای انقلاب اسلامی، از اسلام فقهاتی، کمک زیادی به تثبیت قدرت این طیف فکری کرد. این طیف پس از به قدرت رسیدن خود، از سال 1360 شمسی به بعد، به طور شفاف در دولت موسوی نمود پیدا کرد و رفتاری انقلابی و ماهیتی اصول‌گرا داشت. یافته‌های به دست آمده در تحقیق کنونی نیز نشان از برتری استراتژی اسلامی بر استراتژی ملی در طول این سال‌ها و تأسّف پاسخگویان به سبب نادیده گرفتن بُعد ملی دارد. از دیدگاه انقلابیون، ملی‌گرایی نوعی مکتب مادی و مبتنی بر عناصر شرک‌آلود است و همواره به عنوان رقیبی برای اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و مبتنی بر وحدت امت اسلامی بوده است. در مقابل، آن‌ها بر ولایت و امامت، رعایت ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های سنتی، نخبه‌گرایی سیاسی، و کنترل فرهنگی تأکید کرده‌اند. در نهایت، تسلط این گفتمان در کشور باعث شده است تا تمام حوزه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ، و اجتماع دچار دگرگونی بنیادین شوند.

اشکان زارعی، فعال فرهنگی و میراثی و نویسنده از خوزستان

فرهنگ ایرانی دارای دو بال است: ایرانیت که سابقه‌ای هزاران ساله دارد، و اسلامیت از 1400 سال پیش به این سو. هر دو بال باید حفظ شود. اگر ما بعد از انقلاب یک نوع از خودباختگی فرهنگی یا بیگانگی فرهنگی داریم، همین است که ما به بیچّه بعد از انقلاب اسلامیت را بد آموخته‌ایم و ایرانیت را اصلاً نیاموخته‌ایم.



تصویر شماره 3-3: مصاحبه با اشکان زارعی

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی - اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و

آداب و رسوم ملی هم متأسفانه به خاطر جوّ مذهبی حاکم شده بعد از جمهوری اسلامی کم‌رنگ شده و جوّ مذهبی غالب شده و این جا بیشتر ملاحی ما مخالف آداب ملی گذشته‌اند و تصور می‌کنند که این‌ها بلوچی نیستند. هر کشور و دولتی باید مصالح ملی اش را بر هر چیزی ترجیح دهد و ما تصور می‌کنیم که مصلحت ملی ما در نظر گرفته نمی‌شود و ما بیشتر در دنیا به دنبال منافع خاص مذهبی و تفکرات خاص هستیم و اگر ما آن مصلحت ملی مان را در نظر می‌گرفتیم، این همه با دنیا تنش نداشتیم.

سال‌های بین 1360 تا 1368 شمسی، دوره هویت‌سازی ناب و خالص از طریق جریان اسلام‌گرای فقه‌پرهیزی بود. برخورد با بسیاری از احزاب معارض و حکم به تعطیلی آن‌ها و درمقابل، تأیید احزاب و گروه‌های اسلامی، تهدید مطبوعات، ایجاد تمرکز اداری و سیاسی چشمگیر از طریق نهاد‌های سیاسی — مذهبی مختلف، همچون ائمه‌جماعات، کمیته‌های انقلاب اسلامی، سپاه پاسداران، جهاد سازندگی، بنیاد مستضعفان، بنیاد شهید، سازمان بسیج اقتصادی، و دیگر عواملی که باعث بسیج توده‌ای گسترده‌ای شد، در صدد ایجاد نوعی مرز‌سازی و تمایز‌سازی جدید در انقلاب اسلامی ایران برآمدند. به عبارتی، در این دوره، تلاش شد تا نوعی هویت ایدئولوژیک مبتنی بر عناصر و مؤلفه‌های اسلام سیاسی در جامعه ایران ایجاد شود.

در دوران هاشمی رفسنجانی (سال‌های 1368-1376 شمسی)، به علت تفوق گفتمان «توسعه

اقتصادی» و تکیه بر نظریه اقتصاد بازار، هویت جامعه از حوزه ارزش‌های معنوی اسلامی دهه اول انقلاب به حوزه اقتصاد با مؤلفه محاسبه‌گرایی و عقلانیت متمایل شد. در این دوران، هویت مبتنی بر عناصر ملی‌گرایی، ارزش‌های مادی، عرف‌گرایی، و غرب‌گرایی ضعیف‌جانشین هویت مبتنی بر عناصر اصول‌گرایی، معناگرایی، و امور ماورایی شد. این هویت در اثر تحولاتی در داخل و خارج از کشور روی داد. در این دوره، فن‌سالاران و تخصص‌گرایان جای معناگرایان و تعهدگرایان را گرفتند.

ملی‌گرایی ایرانی با روی کار آمدن سید محمد خاتمی (1376-1384 شمسی) از ظهور و بروز آشکارتری برخوردار شد. در گفتمان خاتمی، هویت ملی و تاریخی ایران به‌گونه‌ای با هویت دینی و ارزش‌های اسلامی درهم آمیخت که شناسایی و تمیز آن‌ها از یکدیگر ممکن نبود و روح ایرانی با هر دو نمادهای ملی و دینی الفتی یافت که جدا کردن هر کدام از آن‌ها از فرهنگ این سرزمین جریحه‌دار کردن روح کلی ایرانیان تلقی شد (زهیری، 1381، ص 201). یادآوری تمدن گذشته و افتخار به آن برای خاتمی جزء لوازم قدرت و نفوذ محسوب می‌شد.

به قدرت رسیدن اصول‌گرایان به رهبری آقای محمود احمدی‌نژاد (سال‌های 1384-1392 شمسی)، بعد از حدود سه دهه از عمر انقلاب اسلامی، نشان داد که نظام جمهوری اسلامی کماکان دغدغه ارزش‌ها و آرمان‌های اسلامی را در دنیای کنونی دارد. اصول‌گرایان با نفی دولت‌های گذشته جمهوری اسلامی و انتقادات شدید به دولت‌های هاشمی و خاتمی، هدف خود را برقراری عدالت و دولت اسلامی اعلام کردند. مؤلفه‌های فکری طیف احمدی‌نژاد رگه‌های فکری‌ای از اسلام سیاسی، پوپولیسم، گفتمان سنت‌گرای ایدئولوژیک، ضدیت با غرب، و مدرنیته را در خود نهفته داشت. احمدی‌نژاد با شعارهای انقلابی مثل بازگشت به اندیشه‌های امام و همچنین تأکید بر ارزش‌های مذهبی و اسلامی به قدرت رسید.

مجموع این وقایع باعث شد تا مردم از دولت فرهنگ‌محور خاتمی و دولت مهرورز احمدی‌نژاد (به‌خصوص دوران اول ریاست جمهوری وی) روی‌گردان شوند و به یک دولت جدید با گرایش پراگماتیسم اعتدال‌گرا — که متفاوت با پراگماتیسم افراطی آقای هاشمی بود — روی آورند و جمع آزادی و عدالت در جمهوری اسلامی به اعتدال تبدیل شود. در نتیجه، دولت آقای روحانی به هیچ‌کدام از دولت‌های پیشین شبیه نبوده است، بلکه ترکیبی از هر سه دولت گذشته است. به همین سبب و به‌خصوص در اوایل، هر دو گروه اصول‌گرا و اصلاح‌طلب این دولت را متعلق به خود می‌دانستند.

دولت روحانی مؤلفه پراگماتیسم به معنای عقل عملی را از دولت‌های هاشمی رفسنجانی گرفته است و مؤلفه فردگرایی را از اصلاح‌طلبان اخذ کرده و مؤلفه عدالت را از دولت احمدی‌نژاد گرفته است.

اصل و اساس همه این دولت‌ها بنیه اسلامی و فقهی دینی با شدت و حدت متفاوت بوده است. در بعضی از دوران‌ها، همچون دهه اول انقلاب، استراتژی دینی در اوج خود قرار داشت و گفتمان ملی را

به حاشیه رانده بود و در دوران‌هایی همچون هشت سال حکومت اصلاح‌طلبان، تعادلی نسبی میان این دو گفتمان شکل گرفت. ولی اوج شکل‌گیری بحث‌ها و جدل میان این دو نوع استراتژی به دوران دوم زمامداری محمود احمدی‌نژاد مربوط است که با مطرح کردن اصطلاح «مکتب ایرانی»، مباحث مختلفی میان حامیان هریک از این دو دیدگاه صورت گرفت.

احمدی‌نژاد تلاش کرد تا با تأکید بر عناصر خاصی از تاریخ باستان ایران، مانند منشور حقوق بشر کوروش و سلسله هخامنشیان، و ترکیب آن با عناصر اسلام سیاسی امروزی، همچون انداختن چفیه بسیجی بر مجسمه کوروش، قرائت خاصی از ملی‌گرایی را در ایران ارائه دهد. هدف اصلی احمدی‌نژاد از این کار گسترش پایگاه اجتماعی خود و جذب طبقات متوسط در جامعه ایرانی بود. دل بستگی نشان دادن به برخی از وجوه ناسیونالیسم ایرانی، مثلاً طرح مکتب ایرانی به وسیله همفکرانش بخشی از راهبرد محاسبه شده آنان بود که برای قالب‌ریزی ایدئولوژی جدید و مرزبندی ایدئولوژیک میان دولت احمدی‌نژاد با روحانیت در انظار مردم آغاز شد.

با وجود فشارها و اعتراضاتی که بر ضد اصطلاح «مکتب ایرانی» از درون اصول‌گرایان و روحانیان و مراجع صورت گرفت، احمدی‌نژاد و یاران وی نه تنها هرگز در این زمینه حاضر به عقب‌نشینی نشدند، بلکه برعکس، در فرصت‌های مختلف، با علاقه‌مند و نمود کردن خود به مفاخر ایران باستان و کوروش کبیر و منشور او یا دل بستگی نشان دادن به مراسم نوروز، کوشیدند به جامعه پیام دهند که به هویت ملی ایران دل بسته‌اند.

سرآغاز این بحث از جانب اسفندیار رحیم‌مشایی، رئیس دفتر وقت رئیس‌جمهور، در مراسم اختتامیه همایش ایرانیان مقیم خارج از کشور، در ۱۳ مرداد 1389 شمسی، صورت گرفت که در آن مراسم، سخنانی بر زبان راند که سرآغاز انتقادهای جدید از احمدی‌نژاد و دولت شد¹. وی گفت:

دریافت‌های متنوعی از آن (مکتب اسلام) وجود دارد... دریافت ناب از حقیقت ایمان و حقیقت توحید و حقیقت اسلام مکتب ایران است. باید از این پس، ما مکتب ایران را به دنیا معرفی کنیم.

پس از این سخنان، بسیاری از شخصیت‌های سیاسی با انتقاد از سخنان مشایی آن را تقابل با اسلام و انقلاب و ولایت فقیه دانستند. برای نمونه، بیش از صد تن نماینده مجلس و شانزده نفر نماینده روحانی مجلس در نامه‌هایی جداگانه خواستار برخورد رئیس‌جمهور با رئیس‌دفترش شدند². از صریح‌ترین واکنش‌ها، اظهارات آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله احمد خاتمی، احمد توکلی، علی مطهری، سردار

1. خبرگزاری فارس، شناسه خبر: 8905130524

2. خبرگزاری مهر، شناسه خبر: 1134041

فیروزآبادی، حبیب‌الله عسگراولادی، محمدرضا باهنر، و داود احمدی‌نژاد بود.

مشایی در پاسخ به این انتقادات، در مراسم بزرگداشت مقام خبرنگار و شهدای عرصه‌ی خبر و اطلاع‌رسانی (1389/5/16 ش)، مکتب ایران را همان اسلام ناب امام خمینی دانست.¹

وی چند روز بعد، در دیدار جمعی از دانشجویان (1389/5/20 ش)، از «برخورد سطحی، چکشی، و غیرعادلانه از سوی برخی اندیشمندان و فعالان حوزه‌ی دین» ابراز تأسف کرد و برخوردها را «دور از استدلال و فاقد مبانی و آداب نقادی» و «ناسزاگویی، اتهام‌زنی، و بالا بردن صدا» توصیف کرد.²

احمدی‌نژاد نیز تلویحاً از سخنان مشایی دفاع کرد. وی در اجلاس رؤسای آموزش و پرورش کشور (1389/5/16 ش) گفت که «عشق به ایران‌زمین» به معنای «ملی‌گرایی و ناسیونالیسم» نیست و ملی‌گراها دروغ می‌گفتند و با دشمن همراه شده‌اند.

چند روز بعد، رئیس‌جمهور صریح‌تر از مشایی حمایت کرد. وی در حاشیه‌ی جلسه‌ی هیئت دولت (1389/5/20 ش)، در جمع خبرنگاران، تأکید کرد که «من هم گفته‌ام ایران یک مکتب است، یک فرهنگ متعالی و فراتر از جغرافیا و نژاد».

در 19 شهریور 1389 شمسی، ورود منشور کوروش به ایران انتقادات را شدیدتر کرد. در این تاریخ، منشور کوروش (استوانه‌ی باستانی مشهور به اولین متن حقوق بشر در جهان) به ایران آمد. منشور کوروش پس از چندسال رایزنی از موزه‌ای در انگلیس به امانت گرفته شد و به مدت هفت ماه، در تهران، در معرض دید عموم قرار گرفت. در مراسم افتتاحیه‌ی نمایشگاه این اثر باستانی (1389/6/21 ش)، احمدی‌نژاد به گردن کوروش و کاوه‌آهنگر نمادین «چفیه» انداخت.³ در این مراسم، رئیس‌جمهور منشور کوروش را «منشور عشق» و کوروش را «شاه جهان» نامید و محتوای این منشور را «همان چیزی که همه‌ی پیامبران و یگانه‌پرستان فریاد می‌زدند» دانست و رونمایی از آن را «تأکید مجدد بر ارزش‌ها و اصولی که بشر امروز به شدت به آن نیازمند است» عنوان کرد. در این مراسم، به نقل‌هایی که کوروش را همان ذوالقرنین (پادشاهی الهی در قرآن) می‌دانند نیز اشاره شد.

آیت‌الله سید احمد خاتمی، امام‌جمعه‌ی موقت تهران و عضو مجلس خبرگان رهبری، در خطبه‌های نمازجمعه (1389/5/15 ش)، با این تفسیر که مشایی ایران را در مقابل اسلام قرار داده است، سخن وی را «ملی‌گرایی شرک‌آلود» خواند. بعدها در مراسم بزرگداشت آیت‌الله خمینی (1390/3/14 ش)، وی

1. خبرگزاری فارس، شناسه‌ی خبر: 8905160407

2. خبرگزاری مهر، شناسه‌ی خبر: 1132081

3. خبرگزاری فارس، شناسه‌ی خبر: 8906211547

این طرح را «خیانت به انقلاب» و مشابه عملکرد رژیم پهلوی و ملی‌گراها دانست.¹

آیت‌الله محمد یزدی، نایب رئیس مجلس خبرگان رهبری و دبیرکل جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، در گفت‌وگو با خبرگزاری فارس (1389/5/16 ش)، سخنان مشایی را «اظهارنظرهای غلط و نابجا» دانست که «سلطنت‌طلبان و ملی - مذهبی‌ها زده و می‌زنند»².

آیت‌الله مصباح یزدی³ که خود از حامیان و بانیان به‌قدرت رسیدن محمود احمدی‌نژاد بود در این باره معتقد است: «کسانی که بی‌شرمانه مکتب ایران را به‌جای مکتب اسلام معرفی می‌کنند خودی نبوده، غیرخودی اند.» وی با اشاره به این‌که رژیم پهلوی نیز حامی «ناسیونالیسم و ملی‌گرایی مثبت» بوده است، از «فتنه‌ای دیگر در کلاس‌های بالاتر» در آینده خبر داد و معتقد بود که «نص فرمایشات امام راحل این است که ما برای ایران و ایرانی بودن ارزشی قائل نیستیم»⁴.

مکتب ایرانی بعدها عنوان یکی از پرسش‌های مجلس از رئیس‌جمهور شد. طرح سؤال از رئیس‌جمهور، پس از کش‌وقوس‌های چهار ساله، اسفند ماه سال 1390 شمسی اجرا شد. نهمین سؤال از پرسش‌های ده‌گانه این بود:

چرا نظریه «ترویج مکتب ایران به‌جای مکتب اسلام» را که توسط رئیس دفتر شما بیان شد، علی‌رغم ضدیت با مبانی انقلاب اسلامی و مخالفت قاطبه مراجع عظام تقلید و علمای بزرگ و دلسوزان نظام، تأیید و بر آن تأکید کرده، باعث تضعیف جایگاه انقلاب اسلامی و احیای تعصبات قومی در میان مسلمانان و سوءاستفاده مخالفان وحدت اسلامی گردید؟

آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر فعلی انقلاب، اما دیدگاهی متفاوت‌تر با دیگر منتقدان داشت و چند هفته پس از طرح مکتب ایرانی و منتشر شدن انتقادات، در دیدار دانشجویان (1389/5/31 ش)، در پاسخ به پرسشی که از «نزدیکان رئیس‌جمهور» انتقاد شدیدی می‌کردند، بیان داشت:

یکی از دوستان گفتند ما از دست چپ و راست رئیس‌جمهور دلمان خون است. خوب، حالا دل شما خون - که خدا نکند خون باشد - اما به شما عرض بکنم این‌ها جزو مسائل تعیین‌کننده و اصلی نیست. ممکن است ایراد و اشکال وارد باشد - من در این مورد، هیچ قضاوتی نمی‌خواهم بکنم - ممکن است کسی به یک شخصی یا به یک کاری ایراد داشته باشد، منتها باید توجه کنیم که مسائل

1. فردا نیوز، شناسه خبر: 150108.

2. خبرگزاری فارس، شناسه خبر: 8905160548

3. وی که از نمایندگان مجلس خبرگان رهبری بود و بنیانگذار جبهه پایداری است و از حامیان اسلام بنیادگرایانه و طیف اصول‌گرا به حساب می‌آید، در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه (1389/5/19 ش) مباحث فوق را بیان نموده است.

4. جلسه تفسیر قرآن، 1389/6/3 ش؛ خبرگزاری مهر، شناسه خبر: 1145749

را اصلی — فرعی کنیم. مسائل درجه دوم جای مسائل اصلی را در انگیزه‌های ما، در همت ما، در صرف انرژی‌ای که می‌شود، نگیرد. من عرضم فقط این است، والا من نه اعتراض می‌کنم به این که شما چرا از زید یا عمرو خوشتان می‌آید یا بدتان می‌آید؛ نه، ممکن است خوشتان بیاید، ممکن است بدتان بیاید، ایرادی ندارد. و نه اعتراض می‌کنم که چرا آن ایراد را یک وقت به شکلی که یک مفسده‌ای نداشته باشد بر زبان آوردید، آن هم به نظرم اشکالی ندارد. فقط توجه کنید که این جای مسائل اصلی را نگیرد. مسائل اصلی ما چیزهای دیگری است.

در بخش‌های قبلی، اشاره شد که در دوران پهلوی اول و در گفتمان مدرنیزاسیون غربی رضاشاه، استراتژی اسلامی جایگاه آن‌چنانی نداشت. با کنار رفتن رضاشاه از قدرت و در دوران پهلوی دوم، روحانیان تا حدودی نفس کشیدند و به خصوص در دهه اول حکومت‌داری محمدرضا شاه، در امور مختلف کشور اظهار نظر می‌کردند، اما در این دوران نیز غالب روحانیان بزرگ دایره فعالیت‌هایشان به حوزه‌های علمیه محدود بود و، آن‌چنان که باید، در امور اجتماعی و سیاسی کشور دخالت نمی‌کردند. ماجرا در پانزده سال آخر حکومت پهلوی و به خصوص با فعالیت‌های روحانی مذهبی آیت‌الله خمینی — که دغدغه اصلی ایشان جدا از تفکرات غرب‌ستیزی، اهمیت دادن به ایدئولوژی اسلامی بود — فرق کرد. این در حالی بود که ایدئولوژی اسلامی در تفکرات حکومت پهلوی جایگاه آن‌چنانی نداشت و تمام تلاش محمدرضا شاه پهلوی اهمیت دادن به تاریخ و گذشته ایران در قالب جشن‌های دوهزاروپانصدساله و اهمیت به مقبره بزرگان تاریخی، همچون کوروش، و دیگر آثار باستانی بود. از دیگر سو، با پیروزی انقلاب سال 1357 شمسی و قدرت‌گیری روحانیان مذهبی، وضعیت بالعکس شد و گفتمان اسلامی اهمیت پیدا کرد. بنابراین در هر دو دوران قبل از انقلاب و بعد از انقلاب اسلامی و با وجود همه تلاش‌های دولت اصلاحات و بحث‌های محمود احمدی‌نژاد و همفکرانش در باره موضوع مکتب ایرانی، یکی از دو راهبرد، ایرانی / اسلامی، به‌عنوان امری ایدئولوژیک حاکم بوده و ایدئولوژی دیگر به‌کنار گذاشته شده است.

فاطمه (کژال) هواس بیگی، مدرس دانشگاه و فعال فرهنگی از ایلام

از زمان رضاخان و مخصوصاً از سال 1345، سیاست‌های فرهنگی ما هیچگاه در راستای دغدغه‌ها و نیازهای مردم نبوده و براساس آرمان و ایدئولوژی نظام بوده است.



تصویر شماره 3-4: مصاحبه با فاطمه (کزال) هواس بیگی

بر این اساس، نگرش ملت‌اندیشه‌ای غربی و مبتنی بر تعالیم آن است و با مشی اسلامی در تعارض است و در تفکر دینی، جامعه اسلامی همچون امت واحد دیده می‌شود و مرزهای سرزمینی در مرحله دوم اهمیت قرار دارد. در این نگرش، امور تاریخی — ملی نیز اهمیت آن‌چنانی ندارند و به‌جای بررسی زندگی کسانی همچون کوروش، سیره پیامبر و امامان دینی بررسی می‌شود. در این زمینه، ممانعت شدیدی در برابر برگزاری مراسم سالیانه یادبود کوروش انجام می‌شود و دیگر خبری از برگزاری جشن‌های تاریخی نظیر مهرگان و سده و دیگر جشن‌ها نیست. در عوض، مراسم دینی نظیر مراسم ماه محرم و صفر و اعیاد شعبانیه و رجیبه و دیگر مراسم مذهبی و دینی اهمیت زیادی پیدا کرده‌اند.

برخلاف این‌گونه سیاست‌های حاکمیتی، بطن جامعه چیز دیگری را نشان می‌دهد و یافته‌های به‌دست‌آمده در تحقیق حاضر بیانگر آن است که رابطه میان ایرانیت و مذهب در میان اقوام مختلف ایرانی حالت‌های مختلفی دارد. به عبارت دیگر، با قطعیت نمی‌توان گفت در گروه‌های قومیتی نظیر فارس، کرد، و آذری کدام‌یک از این دو گفتمان در اولویت‌اند و هرکدام از آن‌ها طرفداران خاص خود را دارند و مردمان آن‌ها میان این دو نحله فکری پراکنده‌اند، آن‌چنان‌که کسانی که در نحله ملی قرار دارند مذهب دغدغه آن‌ها نیست و مذهبی‌ها نیز دغدغه قومیتی و ملی آن‌چنانی ندارند و بیشتر در قالب مفهوم امت اسلامی فکر می‌کنند. در این میان، در مورد گروه‌های قومیتی عرب و به‌خصوص بلوچ‌ها، می‌توان گفت که در آن مناطق، اولویت اصلی با راهبردهای اسلامی است.

باسم حمادی، پژوهشگر آیین‌ها و موسیقی قومی عرب، مدرس دانشگاه از اهواز (خوزستان)

ما چهارشنبه‌سوری مطلقاً نداریم و اصلاً در فرهنگ ما نیست. بحث سفره هفت‌سین را نداریم، ولی آن را عید ملی می‌دانیم. سیزده‌به‌در را قبول نداریم، ولی همسوی مردم بیرون می‌رویم. ولی عید نوروز را به‌عنوان سال نو و عید ملی برایش احترام قائلیم. اما مهم‌ترین عید ما عید فطر است و بعد از آن، قربان و غدیر است. در ایام محرم هم، به‌خصوص در سال‌های اخیر، شور خاصی داریم و مردم در بحث عزاداری باهم رقابت می‌کنند و خیلی بین مردم محترم است.

مظفر احمدی دستگرددی، مدیرعامل شرکت سهند گریکس از اصفهان

احساس من همیشه این بوده که من اول ایرانی‌ام و بعد مسلمان و درباره مراسم مذهبی به‌عنوان این‌که خیلی‌ها اعتقاد دارند، به آن احترام می‌گذارم.

3-1-4. هزینه اهداف ایدئولوژیک

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نظام حاکم بر ایران را نظام اسلامی می‌شناسد که اساس آن «اصول و ضوابط اسلامی» است. این ویژگی سبب شده است تا دستگاه سیاسی ایران و مناسبات رسمی آن متفاوت با کشورهای باشد که در آن‌ها، نهاد سیاست و دین از هم تفکیک شده‌اند.

آیت‌الله خمینی، بنیانگذار انقلاب اسلامی، در 13 آذر سال 1357 شمسی، در مصاحبه با بی‌بی‌سی، در پاسخ به پرسش «در صورتی که حضرت آیت‌الله در سرنگونی شاه موفق شوند، چه نوع حکومتی را جانشین خواهند کرد؟ آیا یک حکومت نظامی خواهد بود؟» بیان کرده بود: «یک حکومت جمهوری اسلامی. اما جمهوری برای این‌که به آرای اکثریت مردم متکی است و اما اسلام برای این‌که قانون اساسی‌اش عبارت است از قانون اسلام. اسلام در همه ابعاد قانون دارد و به همین جهت، احتیاج به قوانین دیگر نداریم و قانون اساسی قبلی را تصفیه می‌کنیم؛ یعنی نظر می‌کنیم هر مقدارش موافق اسلام باشد حفظ می‌کنیم و هر مقدارش که مخالف قانون اسلام است آن را حذف می‌کنیم (موسوی خمینی، 1389، ص 170).

وجود چنین اهداف ایدئولوژیکی باعث شد تا اقلیت‌های دینی و مذهبی¹ در موارد متعددی احساس نارضایتی کنند و بر این باور باشند که چارچوب ایدئولوژیکی حکومت مشخص شده است و قوانین

1. Minorities religious

وضع شده آن چنان که باید حق و حقوق آن‌ها را مورد توجه قرار نداده است یا این که در مواردی، اگر مشکل از قانون نباشد، به دلیل غالب بودن چارچوب ایدئولوژیک حاکمیت بر مجریان حکومتی اجحافی علیه حقوق آن‌ها صورت گرفته است.

بر همین اساس و تا همین پانزده سال پیش، دیه غیرمسلمانان به میزان یک بیستم مسلمانان تعیین می شد. البته مجلس ششم رأی به برابری دیه مسلمان و غیرمسلمان داد و با وجود مخالفت شورای نگهبان، بر مصوبه خود اصرار کرد، تا این که موضوع به مجمع تشخیص مصلحت نظام کشیده شد و نهایتاً با حکم حکومتی رهبری، دیه مسلمان و غیرمسلمان برابر شد. همچنین در مورد قانون 881 مکرر مدنی، در مورد ارث آمده بود که «کافر» از مسلم ارث نمی برد. علاوه بر این‌ها، در ماده 207 قانون مجازات اسلامی آمده است: «هرگاه مسلمانی کشته شود، قاتل قصاص می شود...». در مواردی که فرد غیرمسلمان عمداً به وسیله مسلمان کشته شود، قضات عموماً براساس این حکم قانونی، رأی به عدم قصاص قاتل می دهند. البته در این موارد، دیه و حبس جایگزین قصاص قاتل می شود.

اگرچه قانون اساسی جمهوری اسلامی به پیروان ادیان زرتشتی¹، مسیحی، و یهودیان اجازه داده است که آداب دینی خود را به جا آورند و حتی دارای نماینده در مجلس هستند، اما واقعیت اجتماعی — سیاسی این است که پیروان این ادیان اجازه عملی چندانی ندارند تا درباره دین خود در جامعه صحبت یا تبلیغ کنند و دایره انجام اعمال دینی آن‌ها به چارچوب عبادتگاه‌هایشان محدود است. این امر در حالی است که پیروان گروه‌های مختلف بر این باورند که این نوع نگاه به آن‌ها منصفانه نیست، چراکه همه آن‌ها خود را ایرانی می دانند و در گذشته نیز این وفاداری را نشان داده‌اند.

در نتیجه چنین سیاستی، در همین چند سال گذشته، نهادهای حکومتی برای انتخاب افراد زرتشتی در شورای شهر مشکل ایجاد کردند؛ برخورد با «سپنتا نیکنام»، عضو شورای شهر یزد، نمونه‌ای از این موارد بود که نشان از تفکر حاکم بر نهادهای به شدت سنتی در جمهوری اسلامی دارد. در مورد دیگری نیز «کارن وفاداری»، از زرتشتیان بازداشت شده که بیشتر اموال و دارایی‌هایش نیز مصادره شده است، در نامه‌ای به هم‌کیشان خود نوشت که انتظار نداشته باشد حقوق شهروندی‌شان از طرف جمهوری اسلامی رعایت شود. یافته‌های به دست آمده در این تحقیق نیز نشان از وجود نگاه ایدئولوژیک دارد که نتیجه آن عدم بهره‌وری مناسب از نخبگان و کنار زدن آن‌ها از بطن جامعه و به حاشیه راندن آن‌هاست.

1. تفاوت دین زرتشتی با سایر ادیانی که در ایران اقلیت محسوب می شوند در این است که دین زرتشت دینی ایرانی است و زرتشت مزدیسنا را بنیان گذاشت و کتاب او اوستا نام دارد.

امیر نبوی، مدرس دانشگاه و پژوهشگر علوم سیاسی از تهران

نگاه ایدئولوژیک در تمام عرصه‌های جامعه موجب ناکارآمدی و به‌حاشیه رانده شدن نخبگان است.

جدا از این اقلیت‌های دینی، اقلیت مذهبی اهل سنت نیز در نتیجه رسمی بودن مذهب تشیع همواره به مواردی از سیاست‌های ایدئولوژیک حاکمیتی که موجب اعمال محدودیت علیه آن‌ها بوده است واکنش نشان داده است و در این زمینه، به مواردی همچون نبود مسجد در تهران، محدودیت سفر رهبران دینی به خارج از استان و کشور، بازداشت جوانان، و دیگر موارد معترض‌اند.

وضعیت جامعه بهایی در ایران بدتر از تمام اقلیت‌های دینی و مذهبی است. مقام‌های حکومتی از بهاییان با عنوان «پیروان فرقه ضاله» یاد می‌کنند و از سال‌های اول انقلاب، برخورد با آن‌ها را آغاز کرده‌اند. این فشارها بر اقلیت‌های مذهبی و قومی ایران موجب مهاجرت گسترده پیروان و اعضای آن‌ها به خارج از ایران شده است، درحالی‌که تا پیش از انقلاب، داشتن باور مذهبی متفاوت یا تعلق به یک اقلیت قومی مشکلی برای افراد از سوی حکومت ایجاد نمی‌کرد، موضوعی که می‌شود آن را برای حاکمیت، هزینه‌بردار دانست و این هزینه جدا از عدم بهره‌وری مناسب از توانایی‌ها و استعداد نیروی انسانی، به مقابله‌های سازمان‌های بین‌المللی حامی حقوق بشر و نگرش بین‌المللی منفی به کشور نیز می‌انجامد.

مشکل دیگری که گاه در مراجعه اقلیت‌های دینی به دادگاه‌ها بروز می‌کند تفسیری است که عموماً قضات از قانون مجازات اسلامی دارند و براساس آن، شهادت اقلیت‌های دینی علیه مسلمانان در محاکم قضایی پذیرفته نمی‌شود. اما آنچه موجب نگرانی نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس و هم‌کیشان آنان می‌شود تبعیض‌های غیرقانونی یا فراقانونی است که گاه در مورد این اقلیت‌ها روا داشته می‌شود. این تبعیض‌ها عمدتاً اعمال نظرهای شخصی و غیرقانونی در سطوح میانی و حتی پایین مدیریتی کشور است. مثلاً درحالی‌که، مطابق قانون، منعی برای ادامه تحصیل یا استخدام اقلیت‌های دینی در ادارات وجود ندارد، اما مسئولانی ناآگاه وجود دارند که با پیشداوری‌های منفی خود در مورد غیرمسلمانان، موجب بروز احساس تبعیض در آن‌ها می‌شوند.

در حکومت ایدئولوژیک جمهوری اسلامی که مذهب تشیع به‌عنوان مذهب رسمی شناخته شده است، پیروان دیگر گروه‌های اسلامی، یعنی جامعه اهل سنت، به‌شدت احساس تبعیض می‌کنند و براساس مصاحبه‌های به دست آمده، بسیاری از آن‌ها و به‌خصوص جوانان نشان نمی‌توانند براساس دانش و تخصص دانشگاهی خود، در سمت‌های اداری، شغلی مناسب داشته باشند. همچنین جامعه درویش پیرو مذهب تشیع نیز احساس نابرابری می‌کنند و نمونه آن را در اعتراضات سال 1397 شمسی، در شهر تهران، می‌توان

مشاهده کرد که به فوت و کشته شدن تعدادی از نیروهای امنیتی و دراویش انجامید. براساس یافته‌های به دست آمده، این نوع سیاست‌های ایدئولوژیک باعث دور افتادن نخبگان در زمینه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی شده است و زمینه توسعه نیافتگی آن‌ها را به وجود آورده است.

جلال جلالی زاده، فعال مذهبی، مدرس دانشگاه تهران و نماینده پیشین مجلس از سنندج (کردستان)

متأسفانه حکومت چون در دست یک مذهب است و تلاش می‌شود که این مذهب در همه آداب و رسوم و مراسم و مجالس و نهادها و ارگان‌های دولتی و حکومتی اعمال بشود، این است که کردها از این نظر احساس تبعیض می‌کنند و این شکاف مذهبی موجب شده که بسیاری از استعدادها و اهل سنت از نظر اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی ایران از بین برود و من فکر می‌کنم این شکاف مذهبی بزرگ‌ترین مانع توسعه ایران مخصوصاً در رشد و ترقی کردهای اهل سنت است.

در ایران، اقلیت‌های دینی و مذهبی به رسمیت شناختن مذهب تشیع جعفری را تبعیض علیه خود می‌دانند. این فاصله مذهبی و تبعیض در اشکال متفاوت گاه موجب شکل‌گیری رفتارهای خشونت‌آمیز می‌شود. تبعیض دینی، براساس تعریف سازمان ملل متحد، عبارت از تبعیضی است که بر فرد به دلیل دین وی تحمیل می‌شود.¹ این تبعیض‌ها می‌تواند در امور اقتصادی و کاری، اجتماعی، رفاهی، و دیگر امور باشد. این نوع از تبعیض در حالت‌های بسیار حاد ممکن است به دستگیری یا کشتار افراد تحت تبعیض بینجامد.

بسیاری معتقدند که تبعیض و شکاف مذهبی ناشی از روح قوانین اساسی است. منع انتخاب رهبر یا عضویت در شورای رهبری ایران به موجب صراحت اصل یک‌صد و هفتم از جمله این موارد است که به موجب این اصل، فقط اندکی از روحانیان شیعه در شرایط خاص از این حق برخوردارند. منع دسترسی به تمامی مناصب سیاسی و مدیریتی و قضایی در تمامی سطوح آن از دیگر موارد است. برای مثال، اصل یک‌صد و پانزدهم قانون اساسی حق نامزد شدن برای ریاست جمهوری را صرفاً برای افراد مذهبی و سیاسی قائل شده است. اصل یک‌صد و بیست و یکم قانون اساسی درباره سوگند رئیس‌جمهور به خصوص آن بخش که او را پاسدار مذهب رسمی معرفی می‌کند از دیگر موارد این تبعیض است.

1. برای مطالعه بیشتر، بنگرید به:

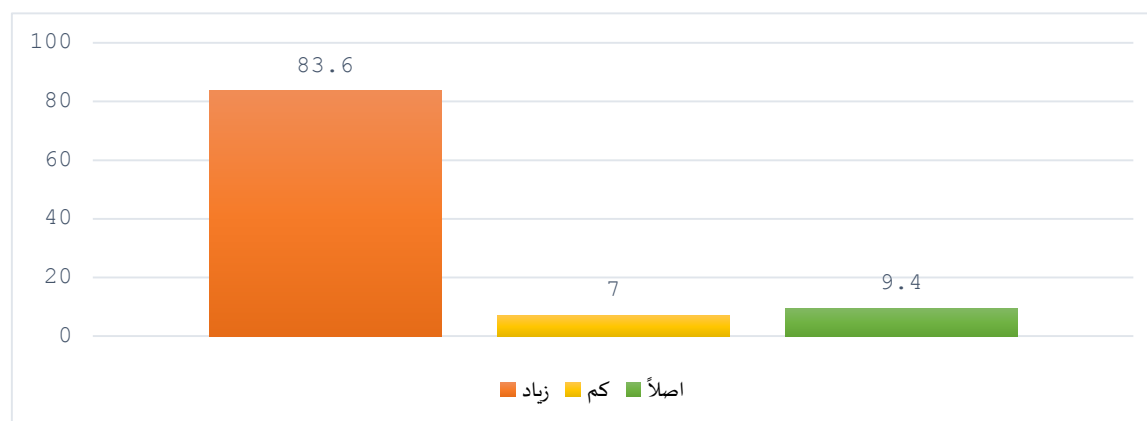
[https://web.archive.org/web/20170115101841/;](https://web.archive.org/web/20170115101841/)

https://www.un.org/en/events/humanrightsday/2009/discrimination_religious.shtml

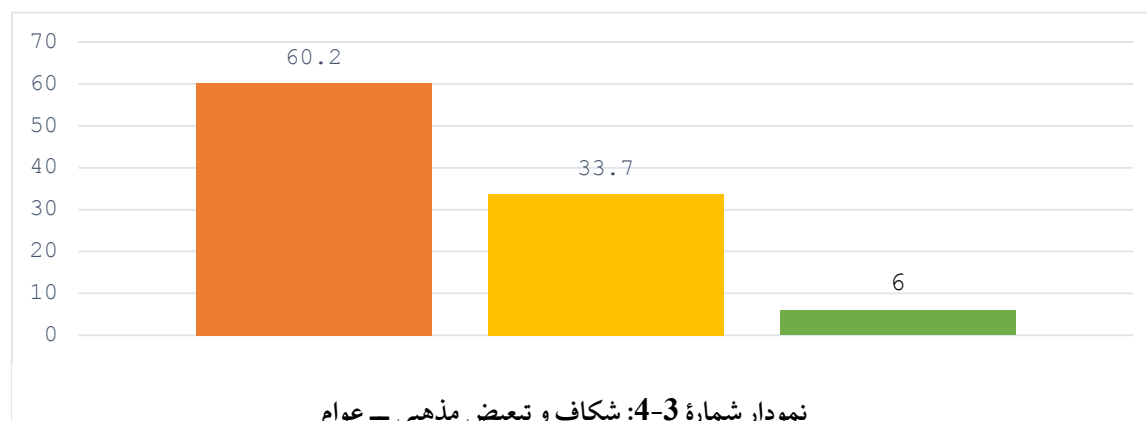
مولانا عبدالحمید اسماعیل زہی، امام جمعہ اہل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

تبعیض‌ها در ایران، نابرابری‌ها در ایران همین شکاف و فاصله را ایجاد کرده است و به‌جای شایسته‌سالاری در مناصب و مسئولیت‌ها می‌بینیم تبعیض‌های مذهبی موجود است و مذهبی بر مذهب دیگر ترجیح دارد. الآن اگر بروید بیمارستان پرونده تشکیل دهید، از شما سؤال می‌کنند مذهب چیست، برای استخدام، تشکیل پرونده دادگستری، و ایجاد احساس فاصله است.

نمودار 3-3 و نمودار 3-4 شکاف و تبعیض مذهبی در ایران را از دیدگاه مصاحبه‌شوندگان نخبه و عوام نشان می‌دهند. 83.6 درصد از نخبگان و 60.3 درصد از عوام معتقدند شکاف و تبعیض مذهبی در جامعه ایرانی وجود دارد. بنابراین از دیدگاه عوام و همچنین بیشتر از دیدگاه نخبگان، اقوام ایرانی از منظر مذهب و دین مورد تبعیض قرار می‌گیرند و میان مذاهب شکاف عمیقی وجود دارد.



نمودار شماره 3-3: شکاف و تبعیض مذهبی — خواص



نمودار شماره 3-4: شکاف و تبعیض مذهبی — عوام

یکی دیگر از موضوع‌هایی که به‌خصوص در سال‌های اخیر مسئله‌دار شده است موضوع حجاب زنان است که براساس قانون، هیچ خانمی نمی‌تواند بی‌حجاب و بدون رعایت حداقلی از هنجارهای اسلامی وارد محیط عمومی شود. این موضوع حتی در مورد گردشگران خارجی هم صدق می‌کند و آن‌ها نیز مجبورند به محض ورود به خاک ایران، از روسری و لباس بلند استفاده کنند. قطعاً این نوع نگاه ایدئولوژیک به صنعت گردشگری¹ کشور آسیب وارد می‌کند و از لحاظ اقتصادی نیز مشکل‌آفرین خواهد بود، از این دیدگاه، بیشتر مشکلات اقتصادی جامعه ایران حاصل تنگ‌نظری‌ها و یا نوع نگرش دینی است که به‌وسیله تعدادی از حاکمان اعمال می‌شود و کشوری را که دارای منابع، معادن، و ذخایر متعددی است و امکان اشتغال‌زایی و تولید زیادی دارد عقیم نموده است، به‌علاوه، منابع انسانی همچون عامل بنیادی در عرصه اقتصادی در مواجهه با تبعیض و نابرابری تنگ‌نظری‌های مذکور از امکان مشارکت و پویا نمودن اقتصاد وامانده است و این چرخه ناکارآمدی، فساد همه‌گیر و فقر اجتماعی را به‌صورتی گسترده دامن زده است.

جواد طریبری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان

شاید خانوم مسلمان برای حجاب مجبور باشه، اما اون توریست خارجی چرا باید حجاب بپوشه؟ بر مبنای فقه نمی‌تونیم اون رو اجبار کنیم، اما نشون می‌ده فقه رو اینا تا منافع خودشون قبول دارن. چرا به صنعت توریسم آسیب می‌رسونیم؟ حوزه ادیان و مذاهب به شدت قطبی و

در موارد بسیاری، برخورد شدیدی با گروه‌های دینی‌ای نظیر پیروان آیین یارسان — که بیشتر در منطقه کرمانشاه ساکن‌اند — و همچنین پیروان آیین بهائیت، که هیچ‌کدام از این‌ها جزو مذاهب و ادیان بهر سمیت شناخته شده کشور نیستند، انجام می‌شود که تمامی این اعمال از دیگر موارد تبعیض به شمار می‌روند.

وجود چنین اهداف ایدئولوژیکی ممکن است امنیت کشور را به‌مخاطره اندازد، چنان‌که ماجرای درویش گنابادی در شهر تهران یا انجام عملیات تروریستی گاه‌به‌گاه در منطقه بلوچستان، یا مواردی نظیر ترور ائمه جماعات در منطقه کردستان و حمله به مجلس شورای اسلامی در سال 1396 شمسی از جمله این مخاطرات است.

3-1-5. نماد؛ ابزار هویت خاص

نماد² عبارت است از یک شیء، ژست، صدا، رنگ، و یا طرحی که چیزی غیر خودش را نشان می‌دهد.

1. Tourism

2. Symbol

نمادگرایی عبارت است از هنر به کارگیری نشانه‌ها یا بیان موضوع نامرئی یا نامشهود به وسیله نمایش موضوع مشهود و یا محسوس. نمادپردازی یعنی نمایش چیزی از طریق نماد که از تداعی معانی و پیوستگی تصورات و تصاویر ذهنی و احساسات به دست می‌آید. نمادپردازی بازتابی ذهنی است که در عرصه حیات عقلانی همان نقش بازتاب فیزیولوژیکی در پهنه حیات نباتی را دارد. نمادها منظومه‌های مادی و غیرمادی هستند که جایگزینی چیزی به جای چیزی دیگر را ممکن می‌سازند. زمانی که از نماد صحبت می‌کنیم، رابطه دو نفر یا دو چیز را در نظر داریم. نمادها رابطه دو چیز با یکدیگر را تعریف می‌کنند یا به ذهن می‌آورند و جایگزینی بین آن دو را ممکن می‌سازند. نمادها قراردادی‌اند و در بستر زمان معنا می‌یابند. در یک تقسیم‌بندی کلی، نمادها را می‌توان به دو گونه طبیعی و فرهنگی تقسیم کرد. نماد طبیعی از ژرفای ناخودآگاه روح انسانی سرچشمه می‌گیرد و بیانگر طیف وسیع و گسترده‌ای از تصاویر و معانی است. معانی این نقوش را تا حدودی می‌توان در کشفیات تصاویر حک شده و به‌جامانده از دورترین نقاط تاریخ در آثار باستانی و در جوامع ابتدایی مشاهده و ردیابی کرد. نمادهای فرهنگی نیز نمادهایی هستند که برای بیان واقعیت‌ها و حقایق زندگی بشر به کار می‌روند و همچنان در بسیاری از مذاهب به کار گرفته می‌شوند (فولادی و همکاران، 1394، ص 137-140).

میثم سفیدخوش، مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی از تهران

در مورد آداب و رسوم احساس دوگانه دارم؛ این رسوم را به این جهت که حاملان احساس و فرهنگ جامعه‌ام هستند دوست دارم و در هر فرصتی سعی می‌کنم در آنها شرکت داشته باشم. جای جغرافیایی اش هم مهم نیست. برایم جذابیت عمیقی دارند و لمس نوعی احساس و تفکر است. اما هم‌زمان در مراسم، بخشی از ذهنم به نقادی می‌پردازد.

نمادها در زندگی اجتماعی بشر ابزار تعامل اجتماعی هستند، به گونه‌ای که اصولاً تصور زندگی اجتماعی بدون تعامل و روابط اجتماعی، که به وسیله نمادها صورت می‌گیرد، بی‌معناست. گویی انسان فاقد نماد و زندگی بی‌نماد غیرممکن است و چنین انسانی به سان مرده‌ای بی‌تحرک است که صرفاً دارای حیات نباتی است. نماد در لغت به معنای مظهر، علامت، و نشانه است. نمادها و اسطوره‌ها با زبانی پیچیده و رمزآلود با انسان سخن می‌گویند و واژگانی ژرف، عمیق، و رازناک را با زبان نمادین بیان می‌کنند. نمادها، افزون بر این که بر بیان معانی عمیق که کشف آنها به شناخت بیشتر کمک می‌کنند اطلاق می‌شوند، اغلب بیانگر تضادها و پیوندها در دنیای اساطیری، افسانه‌ای، قصه‌ها، و حماسه‌ها هستند. در برخی از اسطوره‌ها، تضاد و تقابل خیر و شر، روشنی و تاریکی، زمین و آسمان، باران و خشکی، خورشید و ماه، و ... به گونه‌ای نمادین، مانند جنگ خدایان و اهریمنان، زاغ و بوم، مار و پرنده، قهرمان واژدها، و ... نمایان می‌شود

(ابن مقفع، بی تا). نقشی که این نمادها می‌توانند داشته باشند این است که آنگاه که در فرایند حکومتی، بر ضد تفکری خاص عمل می‌شود، افراد با تمسک به این نمادها سعی در حفظ و نگهداری نگرش خود می‌کنند و با به‌نمایش درآوردن آن‌ها، زنده ماندن خود را بیان می‌کنند. این نمادها می‌توانند نوعی پوشش خاص یا موسیقی و مواردی دیگری از این دست باشند. البته ایدئولوژی حاکم نیز سعی می‌کند که این نمادها را شناسایی کند و آن‌ها را رصد می‌کند و در مواردی، به مقابله عملی علیه آن‌ها می‌پردازد.

بیبا رهسپار، کارشناس آموزش و پژوهش در کانون پرورش فکری از سیستان و بلوچستان

آداب و رسوم مَثِ ریشه‌هایی که ما رو به زمین وصل می‌کنه و ما محکم‌تر می‌شیم و حال دلمون خوب می‌شه، مَثِ لایبی ایه که از مادر بزرگ من رسیده که تو ناخودآگاه من ثبت شده... یا همین لباسایی که ما داریم، خیلی زحمت داره، ولی یه جور مدیتیشن برای ما و من از همه اینا لذت می‌برم و خیلی بهشون احترام می‌ذارم.

امروزه بیشتر به تصاویر و اشکال معنادار نماد گفته می‌شود و این استعمال به دلیل کاربرد زیاد تصویرها و شکل‌ها در نمادسازی است، همچنان‌که پرچم نشان ملی یک کشور و بیانگر ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته شده آن مرز و بوم است یا رنگ نارنجی در هند نشان معنویت و عرفان است. رنگ مشکی در میان شیطان‌گرایان نشانه توجه به جایگاه شیطان در عالم هستی است. ستاره پنج‌پر نشانه بینش اومانیستی است و رود گنگ در نزد هندوها نشان طهارت روحی و زدودن ناپاکی‌هاست و عدد یازده از اعداد مقدس در کابالا است و «کندالینی» و «چاکرا» نماد انرژی حیات در یوگا و بعضی از مکاتب شرقی است (موریس، 1383). اذکار و اوراد و مناسبت‌های آیینی نیز نماد مکتب و نحله‌های دینی محسوب می‌شوند، چنان‌که در ایران اسلامی، شعار «الله اکبر» نماد تفکر توحیدی است یا روز غدیر در اسلام شیعی نشان جایگاه امامت در مکتب شیعه است. در ایران اسلامی، نمونه‌ای دیگر از این نمادها «چفیه» است که گرچه تکه‌ای پارچه است که در صنعت نساجی، فرایند تولید آن تفاوتی با رنگ‌های دیگر همین پارچه ندارد، به دلیل کاربرد آن در دفاع مقدس، به نماد مبارزه، مقاومت، و جهاد تبدیل شده است.

بنابر آنچه گفته شد، ناتوانی سیاست‌های هویت‌سازی رژیم پهلوی در ملت‌سازی براساس هنجارهای دموکراتیک و اصول شهروندی موجب شد تا در ایران، مقوله جدیدی به نام جنبش‌های مقاومت شکل بگیرد. مقاومت و درگیری‌های حکام محلی در مناطق کردنشین، لرنشین، عرب‌نشین، و بلوچ‌نشین با رضاشاه و بحران بزرگ قومی بعد از سقوط رضاشاه که نزدیک بود به جدایی آذربایجان و کردستان از ایران بینجامد در این چارچوب قابل بررسی است.

با برآمدن حکومت پهلوی، ایجاد هویت ملی واحد و سراسری از طریق سیاست‌های هویت‌سازی مبتنی

بر هویت‌زدایی قومی مورد اهتمام جدی قرار گرفت (بشیریه، 1383، ص 122-125). هرچند در مواردی و با سکوت چندساله‌ای که بر جنبش‌های قومی حاکم می‌شود، بسیاری تصور می‌کنند که هویت‌خواهی‌های قدیمی، دیگر، تضعیف شده‌اند و قدرت خود را از دست داده‌اند، اما وجود ناآرامی‌هایی که هرازگاهی در گوشه‌ای از مناطق قومی نشین شکل می‌گیرد این دیدگاه را زیر سؤال می‌برد.

در طول تاریخ، نماد چنان با فرهنگ عامه عجین شده است که در بسیاری از مواقع، برای درک و فهم یک فرهنگ، چاره‌ای جز فهم نمادهای آن نداریم. یک قوم‌شناس خوب و ماهر حتماً باید یک نمادشناس مجرب باشد. اقوام و گروه‌های مختلف نیز با اطلاع از این امر تلاش می‌کنند تا از طریق نمادهای خاص قومی به ابراز هویت خود بپردازند و در مواردی، از این طریق، اعتراض خود را به گوش بالادستان برسانند. یکی از جلوه‌های این امر استفاده از لباس بومی و محلی به‌هنگام برگزاری مراسم خاص و یا روزهای خاص جهانی و منطقه‌ای است که اقوام مختلف در چنین روزهایی تلاش می‌کنند تا از این طریق، خود را از اکثریت جدا نشان دهند و در مقابل سیاست‌های همانندگردی مقاومت کنند. استفاده از رنگ‌های خاص در نوشتار و نیز دستمال‌بند‌های خاص دور گردن برای پوشش از دیگر موارد در این بخش است. از دیگر سو، جریان حاکمیتی نیز به‌شدت با این نمادها مقابله می‌کند. هرچند در این بین، پیروان این گروه‌ها بر این باورند که استفاده از این رنگ‌ها با قصد و هدف خاصی نیست و در این باره برخوردهای حاکمیتی را تقبیح می‌کنند، اما این نماد سازی مربوط به گذشته تاریخی بسیار دور است و خارج از اختیار مردمان امروزین شکل گرفته است.

ایوب مروانی‌پور، فیلم‌ساز از خوزستان

یک‌سری پوشش‌ها در دسر ساز است. مثلاً چغیه قرمز مال جدایی طلب‌هاست. الان چغیه آبی معمولاً می‌گذارند و سیاه و سفید خودمون یا سبز که سیدها می‌گذارند، اما قرمز را گیر

عزیز نعمتی، شاعر و زبان‌شناس از ارومیه (آذربایجان غربی)

همه‌چی رو با عینک سیاسی نگاه می‌کنیم. تو مجله سروه وقتی می‌نوشتیم زرد، می‌گفتن منظور تون اونه. می‌گفتم قرمز، می‌گفتن منظور تون فلائه. می‌گفتم پس چی بنویسم. همه‌چی رو به خود گرفتن، این حساسیتا و بدبینی باعث می‌شه طرف حس بدی داشته باشه.

تقویم‌های محلی و استفاده از اعداد و ماه‌های خاص در این تقویم‌ها و نیز در ادبیات و گفت‌وگوهای محاوره از دیگر موارد نشان‌دهنده نماد به‌عنوان هویت خاص و ویژه است. در واقع، مناسبت‌های خاص و

بیان آن‌ها به‌عنوان یکی از شیوه‌های ابراز هویت‌های خاص (و در این بحث هویت‌های قومی) دارای کارکرد فرهنگی‌اند.

سید عبدالسلام محمودیان، روحانی و فعال مذهبی از سردشت (آذربایجان غربی)

توی جمعه‌ها بحث کردن در مورد یه موضوع ملی و قومی خطّ قرمز مهمیه و من خودم مورد بازجویی قرار گرفتم؛ به‌خاطر این‌که تو نماز جمعه فقط گفتم، مثلاً، سال 2717 کُردی. [گفتند] که شما چرا از تاریخ کردی استفاده می‌کنی!

برگزاری جشن‌های محلی و منطقه‌ای و اسامی خاص جهت نام‌گذاری فرزندان و همچنین استفاده از نام مشاهیر و نخبگان و رویدادهای تاریخی — محلی از دیگر موارد در این زمینه است. در مواردی، گروه‌های قومی در مقابل نام‌گذاری‌های رسمی معابر سیستم حکومتی مقاومت می‌کنند و در زبان محاوره خود، از نامی دیگر که خود انتخاب کرده‌اند استفاده می‌کنند. نمونه موردی این وضعیت استفاده از نام «کوبانی» جهت نام‌گذاری معابر و پل‌های شهری منطقه کردستان بعد از مقاومت مردمان این شهر در مقابل گروه تروریستی داعش در سال 1394 شمسی است. همچنین پیروان مذهبی اقلیت اهل سنت نیز برای شروع ماه رمضان و نیز اعیاد فطر و قربان، خلاف تقویم رسمی کشور و هم‌سو با کشورهای اهل سنت منطقه عمل می‌کنند. نماد دیگری که در سالیان اخیر به مظهر جنبش اعتراضی کردها تبدیل شده است تعطیلی سراسری و یک‌روزه مغازه‌داران و اصناف و بازاریان است که از این طریق می‌خواهند ضمن نشان دادن هویت خاص خود، اعتراض خود به سیاست‌های حکومتی را نشان دهند.

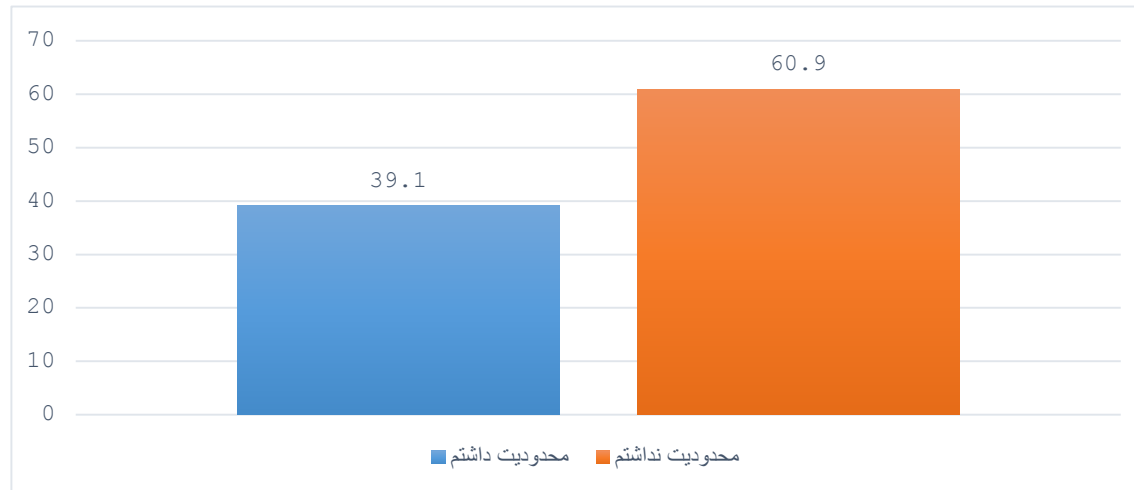
حق انسان بر «بهره‌مندی از پوشاک» در ماده یازدهم میثاق جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ماده بیست‌وپنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر تأکید شده است. ماده یازدهم میثاق جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی اشعار می‌دارد: «کشورهای طرف این میثاق برای هر فرد و خانواده‌اش حق داشتن یک زندگی با معیارهای قابل قبول که شامل خوراک، پوشاک کافی، مسکن، و ادامه بهبود شرایط زندگی است را به رسمیت می‌شناسند.» ماده بیست‌وپنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز این‌گونه بیان کرده است: «هرکس حق دارد که سطح زندگی، سلامتی، و رفاه خود و خانواده‌اش را از حیث خوراک، مسکن، پوشاک، و مراقبت‌های طبی و خدمات اجتماعی لازم تأمین کند و همچنین حق دارد که در مواقع بیکاری، بیماری، نقص اعضا، بیوگی، پیری، یا در تمام موارد دیگری که به عللی خارج از اراده انسان، و سایل امرار معاش او از بین رفته باشد، از شرایط آبرومندانۀ زندگی برخوردار شود.»

بعد از انقلاب اسلامی، ایران در بسیاری از امور همچون سبک پوشش تغییرات اساسی داشته است و قوانین آن، به تبعیت از قوانین اسلامی، سبک پوشش اسلامی را ترویج داده است. البته برای مردان تغییرات

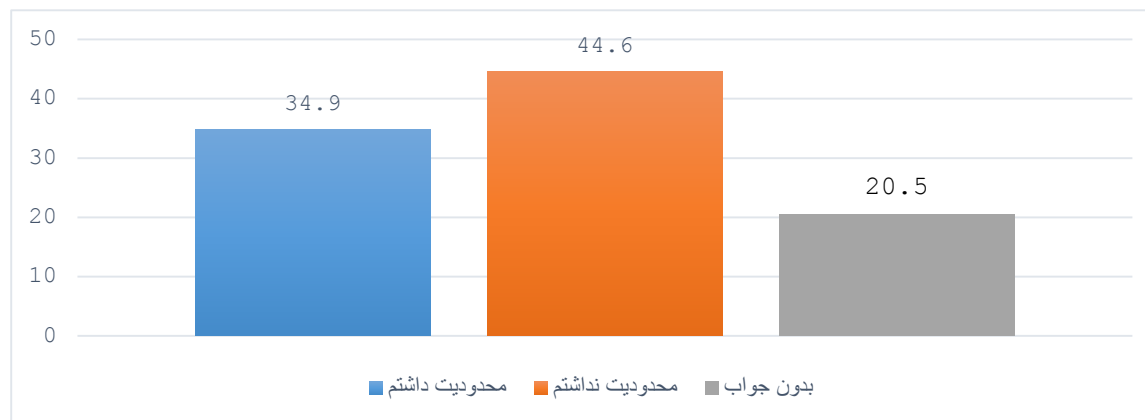
کمتر بوده، ولی برای زنان، حفظ حجاب اسلامی بسیار اهمیت پیدا کرده است. مجلس شورای اسلامی، در طی چهار دهه عمر انقلاب اسلامی، علاوه بر اتخاذ تصمیماتی در حمایت از صنوف و طبقات اجتماعی مختلف، مصوبات تعیین‌کننده‌ای برای «تضمین» اجرای قوانین مختلف داشته است که نمونه آن تصویب قانون مجازات اسلامی و تبصره ماده ۶۳۸ این قانون است که در سال ۱۳۶۲ شمسی، در قالب لایحه‌ای از طریق قوه قضاییه به مجلس فرستاده شد و قوه مقننه نیز برای «تضمین اجرای قانون» و «نشان دادن جدیتش در مسئله پوشش» این تبصره را تصویب کرد. البته این مصوبه دو بار دیگر در دهه‌های ۷۰ و ۹۰ شمسی اصلاح شد. تبصره این ماده چنین تأکید می‌دارد: «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از پنجاه هزار تا پانصد هزار ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد.»

حفظ حجاب اسلامی در جامعه امروز ایران با مخالفت‌هایی به‌ویژه از سوی زنان روبه‌رو شده است و جنبش‌ها و کمپین‌های متعددی در زمینه مخالفت با حجاب اجباری صورت گرفته است و به تبع آن، محدودیت‌های قانونی نیز در مکان‌های عمومی و حتی نهادهایی مانند دانشگاه برای حفظ پوشش اجباری عملیاتی شده است. باورهای مدرنیته و فمینیسم، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، و زمینه‌های سکولاریسم از عوامل متعددی‌اند که پوشش اسلامی را با چالش روبه‌رو کرده‌اند و مروجان و فعالان مذهبی — فرهنگی نتوانسته‌اند الگوی پوشش اسلامی را برای نسل جوان و جامعه امروز توجیه و تبیین کنند.

برخلاف همه این موارد، به‌خصوص در رابطه با اقوام، به‌نظر می‌رسد که کمترین محدودیت اعمال شده بر ضد آن‌ها به همین موضوع پوشش بازمی‌گردد. تقریباً در تمامی مناطقی که گروه‌های قومی در آن جا ساکن‌اند، استفاده از لباس و پوشش محلی هم برای زنان و هم برای مردان وجود دارد. **Error!** **Reference source not found.** 3-5 و نمودار 3-6 همین امر را از دیدگاه نخبگان و عوام نشان می‌دهند. بر این اساس، 60.9 درصد از نخبگان عقیده دارند که در ایران، محدودیت پوشش وجود ندارد و از نظر عوام، این میزان 44.6 درصد است. البته 39.1 درصد از نخبگان و 34.9 درصد از عوام بر این باورند که حق پوشش آزادانه در ایران را ندارند.



نمودار شماره 3-5: میزان محدودیت پوشش - خواص



نمودار شماره 3-6: میزان محدودیت پوشش - عوام

3-1-6. نمادهای رسمی به منزله عامل همبستگی

بنابه گفتهٔ ارنست رنان¹، ملت یک روح و اصل معنوی است و در واقع، تنها دو چیز این روح و اصل معنوی را تشکیل می‌دهد: یکی در گذشته، و دیگری در زمان حال؛ یکی برخورداری از میراثی غنی و مشترک از خاطرات، و دیگری رضایتی واقعی برای با هم زیستن و خواستِ استمرار یافتنِ ارزش میراثی که همگی به‌طور مشترک آن را در اختیار دارند. از نظر وی، هر ملت همبستگی شکوهمندی است که با احساس فداکاری‌هایی شکل می‌گیرد که یک شخص انجام داده است و دیگری به انجام دادن آن تمایل دارد. ملت

1. Ernest Renan

گذشته‌ای را مطلوب می‌انگارد و خود را، به‌ویژه در زمان حاضر، با کرداری محسوس احیا می‌کند. رنان معتقد است وجود یک ملت همه‌پرسی هرروزه است، همانند وجود فرد که تأیید دائمی حیات اوست (Renan, 1882, p. 26-29).

درباره این‌که چگونه بین اعضای جامعه همبستگی به‌وجود می‌آید و موجب تبدیل شدن آن به ملت می‌شود، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. باوجود مکاتب فکری و نظریه‌پردازی‌های مربوط، به‌نظر می‌رسد مجموعه عوامل مؤثر در همبستگی ملی که در دیدگاه‌های مختلف آمده است را می‌توان به‌عنوان معیار و ملاک ارزیابی همبستگی ملی به‌کار گرفت و با تأکید بر آن‌ها، در جهت بررسی همبستگی ملی اقدام کرد. با این دیدگاه، عناصری چون زبان مشترک، نژاد مشترک، قومیت مشترک، فرهنگ واحد، آداب و رسوم مشترک، تاریخ و گذشته مشترک، ارزش‌های مشترک، دلبستگی به سرزمین واحد، برداشت‌های ذهنی و خاطرات مشترک، افتخارات مشترک، منافع و مصالح مشترک، آرمان‌ها و آرزوهای مشترک، همه، عواملی هستند که با استفاده از آن‌ها می‌توان به تجزیه و تحلیل همبستگی ملی در جامعه پرداخت (قاسمی، 1386، ص 321). در واقع، دولت - ملت‌ها به‌عنوان واحدهای ملی تمامی توان و امکانات خود را برای رفع خطرهایی به‌کار می‌گیرند که همبستگی ملی آن‌ها را تهدید می‌کند و می‌کشند تا با روش‌های مختلف و به‌کارگیری ابزارهای مناسب، اتحاد و همبستگی ملی را تقویت کنند. یکی از این روش‌ها که از جانب دولت ملی به‌عنوان جایگزینی در مقابل هویت‌خواهی‌های محلی و نمادهای آن — که در بخش قبلی بیان شد - استفاده می‌شود بهره‌برداری از نمادهای ملی و رسمی کشور است.

هریک از ما در طول روز و شب، به‌صورت آگاهانه یا ناآگاهانه، در گفتار و رفتار و در رؤیاهای خود از نمادها استفاده می‌کنیم. نمادها خواسته‌های ما را به‌صورت ملموس درمی‌آورند، در جریان یک ماجرا، ما را تهییج می‌کنند، به منش و رفتارمان شکل می‌دهند و موجب موفقیت یا شکستمان می‌شوند؛ به این صورت است که نمادها و آیین‌هایی که در میان جوامع شکل می‌گیرند اهمیت کارکردی دارند. آن‌ها از یک سو، نمودار نیاز و ضرورت کارکردی خویش و از سوی دیگر، منعکس‌کننده میزان اهتمام و آگاهی مردم به آن نیاز هستند. وجود هر دو ملاحظه لازم است تا یک کارکرد به‌وجود آید. نیاز و آگاهی بدان نقش مکمل برای یکدیگر را دارند. در موارد بسیاری، به‌دلیل شدت نیاز، عنصر آگاهی در ناخودآگاه اعضای جامعه بر شکل‌گیری یک کارکرد تأثیر می‌گذارد. بنابراین با مطالعه ساختارها، نهادها، نقش‌ها، نمادها، و آیین‌های موجود در جامعه می‌توان از یک سو، به نیازهای اجتماعی آن و از سوی دیگر، به میزان آگاهی مردم در خصوص آن نیازها پی برد.

جورج ریتزر¹، در کتاب نظریه‌های جامعه‌شناس در دوران معاصر، به چند کارکرد نماد اشاره می‌کند که

1. George Ritzer

به‌قرار ذیل‌اند:

— نخست آن‌که نمادها انسان‌ها را قادر می‌سازند که از طریق نام‌گذاری، طبقه‌بندی و یادآوری چیزهایی که در جهان با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند، با جهان مادی و اجتماعی برخورد کنند. بدین شیوه، انسان‌ها می‌توانند جهانی که در غیر این صورت آشفته‌بازاری خواهد بود را سروسامان دهند.

— دوم آن‌که نماد توانایی انسان برای درک محیط را بهبود می‌بخشد.

— سوم آن‌که نماد توانایی اندیشیدن را بهبود می‌بخشد.

— چهارم آن‌که نمادها توانایی حلّ مسائل گوناگون را بالا می‌برند. جانوران بیشتر باید به روش آزمایش و خطا عمل کنند، اما انسان می‌تواند پیش از گزینش یک کنش، درباره‌ی انواع گوناگون کنش‌ها به‌گونه‌ای نمادین فکر کند.

— پنجم آن‌که کاربرد نمادها به کنشگران اجازه می‌دهد تا از زمان، مکان، و حتی شخص خودشان فراگذرند. کنشگران با کاربرد نمادها می‌توانند درباره‌ی چگونگی زندگی در گذشته و یا در آینده تخیل کنند.

— ششم آن‌که نمادها ما را قادر می‌سازند که درباره‌ی یک واقعیت مابعدالطبیعی مانند بهشت یا جهنم تخیل کنیم.

— نکته‌ی هفتم و از همه مهم‌تر آن‌که نمادها نمی‌گذارند انسان‌ها اسیر محیط‌شان شوند. انسان‌ها از این طریق می‌توانند به‌جای منفعل بودن، فعال گردند؛ یعنی در اعمال‌شان متکی به خود باشند (ریترز، 1389، ص 285).

جامعه‌ی ایران ویژگی‌های منحصر به‌فردی دارد که آن را از جوامع دیگر متمایز می‌سازد. با نگاهی جامعه‌شناسانه، ایران جامعه‌ای متکثر به‌شمار می‌آید. وجود قومیت‌ها، زبان‌ها، و مذاهب گوناگون و مختلف از ویژگی‌های جامعه‌ی ایران شناخته می‌شود. به‌لحاظ جغرافیایی و ژئوپولیتیک، ایران در موقعیتی واقع شده است که اجباراً تحت فشار جریان‌ها و نیروهای بوده که از چهار سو بر این جامعه وارد شده است و نیروهای واگرا و گریز از مرکز را با هدف جدا شدن از ایران و منضم شدن به دیگر واحدهای سیاسی و یا تشکیل واحدهای سیاسی جدید فعال و تقویت کرده‌اند (احمدی، 1397، ص 143).

انقلاب اسلامی، با تحولات ساختاری و بسیاری که پدید آورد، فرهنگ جامعه‌ی ایران را نیز تحت تأثیر قرار داد. انقلاب اسلامی ایران دارای شعارها و اهداف دینی بود که به‌دنبال دوره‌ای از حاکمیت خاندان پهلوی و ایدئولوژی غرب‌گرایانه و باستان‌گرایانه آن‌ها، هر دو این ویژگی‌ها، یعنی غرب‌گرایی و باستان‌گرایی، را نفی کرد. اسلام‌گرایی نهفته در ذات انقلاب سال 57، در کنار تلاش‌های اسلام‌ستیزانه دولت در طول نیم قرن پیش از انقلاب، باعث شد تا دولت انقلابی به بازسازی هویت ایرانی اهتمامی بسیار ورزد. هویت جدید هویتی دینی و مبتنی بر اسلام بود که ایرانی بودن تحت‌الشعاع آن قرار می‌گرفت. وجهی از آن را

می‌توان ناشی از تندوری‌های صورت‌گرفته در دوره پهلوی برای نفی عنصر اسلامی دانست که باعث بروز واکنشی در قالب تندروی در نفی عنصر ایرانی، سکولار، و باستانی در دوره پس از انقلاب شد. در این دوران، جدا از این که مظاهر باستانی به حاشیه رانده شد و یا تغییراتی در آن صورت گرفت، باور عده‌ای این است که شاهد تغییراتی در مظاهر دینی نیز بوده‌ایم و شیوه انجام بسیاری از مناسک دینی امروزی با دوره‌های گذشته تفاوت پیدا کرده است. بنابراین تغییرات انجام گرفته در شیوه انجام این مراسم یا حذف و نادیده گرفتن آن‌ها می‌تواند به وحدت و همبستگی ملی آسیب برساند.

باقر صدری‌نیا، عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه از تبریز (آذربایجان شرقی)

آیین‌های کهن را باید به حالت گذشته‌شان بازگرداند. مثل چهارشنبه‌سوری که تغییر شکل پیدا کرده و یا مانند عاشورا که رفتارهای افراطی به اصالت مذهب آسیب زده است. ولی اصل آداب و رسوم بخشی از هویت ملی و وحدت ملی است.

پرچم سه‌رنگ سبز، سفید، و قرمز یکی از نمادهای رسمی کشور ایران است. این سه رنگ اگرچه در طی زمان دستخوش تغییراتی شده است، همچنان کلیت خود را حفظ کرده است. سرود ملی یکی دیگر از نمادهای رسمی کشورهای مختلف است که تمامی کشورها به این گونه نمادها احترام می‌گذارند و هرگونه بی‌حرمتی به این نمادها بی‌احترامی به ملت آن کشور تلقی می‌شود. در نتیجه، این نمادهای رسمی از دیگر عواملی اند که می‌توانند گروه‌های مختلف قومی را در زیر چتر خود گردهم بیاورند و عامل همبستگی آن‌ها باشند.

حسین محمدزاده، مدرس دانشگاه از سنندج (کردستان)

هر کشوری زبان و پرچم و نماد خود را دارد و خیلی طبیعی، شهروند یک کشور تابع قوانین آن کشور با آن تعامل می‌کند.

عبدالحمید ایران‌نژاد، دبیر بازنشسته، فعال فرهنگی و پژوهشگر از سیستان و بلوچستان

ارتباط من با آن‌ها [فارس‌ها] به عنوان یک ایرانی است که این‌ها هم‌زبان و هم‌فرهنگ ما هستند و ما تحت لوای یک پرچم شناخته می‌شویم و همه این‌ها را به عنوان هم‌وطن می‌شناسم و به اعتقاداتشان احترام می‌گذارم.



تصویر شماره 3-5: مصاحبه با عبدالحمید ایران‌نژاد

عصر دیگری که در کشورها معمولاً در جایگاه نماد به کار می‌رود شخصیت‌ها، اعم از اسطوره‌ای و واقعی، هستند، قهرمانانی که الگو هستند و یاد و خاطره آن‌ها برای مردمان آن کشور افتخارآفرین است. این شخصیت‌ها در تاریخ سیر می‌کنند و تنها به دوره‌ای خاص محدود نیستند. پیامبر اسلام یکی از این شخصیت‌هاست. ائمه اطهار، به‌ویژه امام علی و امام حسین، از بزرگ‌ترین این شخصیت‌ها برای جامعه مذهبی اهل تشیع‌اند؛ اینان اگر چه ایرانی نیستند، اما پیروانشان آن‌ها را نماد بزرگی و بزرگواری می‌شناسند. در کنار این شخصیت‌ها، شخصیت‌های ایرانی قرار دارند که برخی ویژگی اسطوره‌ای دارند، مانند قهرمانان شاهنامه، و برخی دیگر واقعی‌اند که در دوره‌های مختلف تاریخ ایران می‌توان نمونه‌هایی از آن‌ها را یافت.

غلامرضا جعفری، فعال محیط‌زیست از نقده (آذربایجان غربی)

اعیاد ملی و آیین ملی - مذهبی در خون مردم عجین شده است. در چهار دهه اخیر خواستند برخی را کم‌رنگ یا پررنگ کنند، ولی نتوانستند. مراسم نوروز را خواستند حذف کنند، نتوانستند.

برگزاری بزرگداشت‌ها و برپایی مراسم و مناسبت‌های آیینی در طی سال همچون اعیاد ملی (مانند عید باستانی نوروز)، اعیاد مذهبی و دینی مانند (میلاد پیامبر و عید فطر و قربان)، مراسم دهه فجر (سالگرد پیروزی انقلاب)، و دیگر مراسم ملی و مذهبی که در قالب جغرافیای سرزمینی ایران قابل احترام‌اند می‌تواند زمینه‌ساز آشنایی و پیوند گروه‌های قومی با هم را فراهم آورد.

منصور رحمانی، فعال حوزه ادبیات کردی از سنندج (کردستان)

بخشی از اعیاد مثل نوروز و چهارشنبه‌سوری و این‌ها وجه مشترک بین جغرافیای فرهنگی ایران است یعنی بلوچ‌ها، کردها، فارس‌ها، آذری‌ها. این‌ها بی‌شک میراث همه این اقوام است، بخشی از مناسبت‌های دیگر مثل عید فطر و این‌ها هم در یکی از مقاطع تاریخی وارد حوزه ایران فرهنگی شده و قطعاً این هم یکی از میراث‌های مشترک بین همه اقوام است.

همان‌طور که بیان شد، نمادها و آیین‌ها می‌توانند به تقویت هویت ملی کمک کنند. منشأ این امر در این نهفته است که بسیاری از رفتارهای انسان سنتی (مبتنی بر عادت) احساسی است و این نمادها و آیین‌ها می‌توانند دو بعد از رفتار انسانی را تحت تأثیر قرار دهند. آن‌ها از یک سو، باعث بنا نهادن سنتی می‌شوند که در تاریخ استمرار می‌یابد و در نسل‌های بعد نیز جریان پیدا می‌کند و از سوی دیگر، هر کدام از آیین‌ها و مواجه شدن با این نمادها حس وطن‌دوستی را برمی‌انگیزند و احساسات را به غلیان درمی‌آورند. بنابراین نمادها و آیین‌ها در مقام بخشی از عناصر تشکیل‌دهنده همبستگی ملی ضرورت دارند.

شاید بتوان نمادهای داخلی کشور ایران را — که حاکمیت می‌تواند از طریق آن‌ها به وحدت و همبستگی جامعه ایرانی کمک کند — به سه بخش تقسیم کرد. بخشی از این نمادها نظیر نوروز، چهارشنبه‌سوری، مهرگان، یلدا، و ... باستانی‌اند و پیشینه آن‌ها به گذشته‌های دور بازمی‌گردد و عمدتاً ریشه در اساطیر ایران باستان دارند. بخش دوم این نمادها نظیر عید فطر، عید قربان، عید غدیر خم، ولادت پیامبر، شهادت امام حسین، و دیگر امامان اهل تشیع مذهبی‌اند و به آیین‌هایی مربوط‌اند که در تفکر دینی جای دارند. دسته سوم نمادها به دوران اخیر مربوط‌اند و از حکومت‌داری انقلاب اسلامی نشئت گرفته‌اند. مراسمی نظیر ایام دهه فجر (سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی)، تظاهرات 13 آبان و روز قدس، پرچم و سرود جمهوری اسلامی، و ... از این نوع‌اند. حال، موضوع مطرح این است که حاکمیت تا چه حدی توانسته است از این نمادها به‌عنوان عاملی در جهت همبستگی ملی استفاده کند.

ایران کشوری است که مردمان آن گرایش‌های مختلف قومی و مذهبی دارند. بر همین اساس، نمادهای مطرح‌شده، از جانب گروه‌های مختلف قومی و مذهبی، تفسیرهای گوناگونی دارند. طبیعتاً جامعه اهل سنت ایران — که در تحقیق حاضر شامل بخشی از استان خوزستان (عرب‌های ساکن در این استان) و استان کردستان و بخش‌هایی از استان‌های آذربایجان غربی و کرمانشاه و نیز بلوچستان است — نمی‌تواند با بسیاری از نمادهای دینی که مربوط به تفکر شیعی است همسو باشد و نمادهایی نظیر غدیر خم یا نیمه شعبان با قالب فکری و ایدئولوژیک آن‌ها تضاد دارد. از دیگر سو، در میان کسانی از آن‌ها که باور و تقید مذهبی دارند مراسم باستانی نظیر نوروز یا چهارشنبه‌سوری و دیگر مراسم ملی نیز جایگاهی ندارد. در

این زمینه، پیروان این گروه به حدیثی از پیامبر اشاره می‌کنند که در آن به جایگزینی دو عید فطر و قربان به جای اعیاد نوروز و مهرگان توصیه شده است¹. پیروان این دیدگاه ریشهٔ مراسمی نظیر نوروز، چهارشنبه سوری و سیزده‌به‌در را مربوط به آیین زرتشتی و در نتیجه، باطل می‌دانند. با توجه به مصاحبه‌های انجام شده می‌توان گفت که این دیدگاه‌ها بیشتر در بین ساکنان منطقهٔ بلوچستان، عرب‌زبانان خوزستان، و نیز اسلام‌گرایان کردستان وجود دارد. به عبارت دیگر، در مناطق کردنشین پیرو اهل سنت که تفکر مذهبی بر تفکر قومی غلبه ندارد، چنین دیدگاهی تنها در میان افراد خاص وجود دارد. به دلیل همین تقدم هویت قومی بر مذهبی و با توجه به تاریخ سیاسی این منطقه، میزان همسویی مردمان مناطق کردنشین با نمادهای ملی و انقلابی به نسبت مردمان دیگر گروه‌های قومی کمتر است.

3-2. مرزهای فرهنگی بین قومی

فرهنگ از جمله عوامل مهمی است که تفکیک‌کنندهٔ گروه‌های قومی از یکدیگر است و بر این اساس، میان گروه‌های قومی مرز می‌گذارد و سنت‌های تاریخی یکی از این عوامل اند که هر یک از گروه‌های قومی بر اساس آن‌ها دور هم جمع می‌شوند و میان خود و گذشته‌شان پیوند ایجاد می‌کنند. پوشش، موسیقی، آرایش بدن، و ... از جمله مواردی است که افراد تلاش می‌کنند تا با داشتن تعصب دربارهٔ آن‌ها و به‌نمایش گذاشتنشان هویت خود را نمود عینی ببخشند و بر این اساس، خود را از دیگر گروه‌های قومی متمایز کنند.

غلامرضا جعفری، فعال محیط‌زیست از نقده (آذربایجان غربی)

اگر بخواهیم فرهنگ را تعریف کنیم چیزهای است که انسان با آن زندگی می‌کند. انسان با آن کار می‌کنند. با آن ازدواج می‌کنند. فرهنگ هر قومی برایش ارزشمند است. بیشتر این فرهنگ‌ها اکتسابی هستند که از پدران و آبا و اجدادمان به‌دست آوردیم و بقیه‌اش را از طریق متون تاریخی و مطالعاتی که داریم به‌دست آورده‌ایم.

بر این اساس، در عنوان سنت به‌منزلهٔ قومیت تلاش خواهد شد تا میزان تعصب گروه‌های قومی مورد مطالعه و نقشی که سنت‌های تاریخی در این بازتعریف ممکن است داشته باشند بررسی می‌شود. موضوع زبان مادری و میزان تعصب روی آن یکی دیگر از مواردی است که تمیزدهندهٔ مرز میان گروه‌های قومی است. مفهوم امت از دیگر مواردی است که می‌تواند عامل تمیزدهندهٔ افراد از یکدیگر باشد. این مفهوم اصطلاحی

1. دو روز را برای شما جانشین دو روز کردم؛ عید فطر و قربان را به جای عید نوروز و مهرگان (میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۶، چاپ آل‌البیت، ص ۱۵۲).

اسلامی است که بر اساس آیات قرآنی، هویت‌بخش کلّ جامعه اسلامی فارغ از هرگونه زبان، نژاد، رنگ و دیگر مؤلفه‌هاست و در این تحقیق، این موضوع که گروه‌های قومی مورد مطالعه تا چه حد روی این اصطلاح تعصب دارند بررسی می‌شود. به بیانی دیگر، میزان ارجحیت این مفهوم بر مفاهیم قومیت و ملیت از زبان مردمان جامعه مورد مطالعه بررسی می‌شود. در بسیاری از نقاط ایران نظیر غرب و شمال‌غرب کشور با ترکیب جمعیتی ترک - کرد یا در جنوب غربی کشور با ترکیب جمعیتی عرب - فارس - لر و نیز شرق کشور با ترکیب جمعیتی بلوچ و سیستانی مواجه‌ایم که این گروه‌های قومی در کنار هم زندگی می‌کنند و بافت فرهنگی درهم تنیده‌ای دارند. موضوع اصالت فرهنگ باعث شده است تا هریک از این گروه‌ها خود را بومی اصلی این منطقه و دیگری را مهاجر بدانند و بر این اساس، ادعای تملک زمینی داشته باشند. در عنوان تملک زمین، این موضوع از نگاه گروه‌های قومی مورد بحث مطالعه و بررسی می‌شود. در نهایت، موضوع آخر به مرزهای سیاسی فعلی در چهار گوشه کشور بازمی‌گردد که بر اساس آن، میان گروه‌های قومی که در گذشته در کنار هم بوده‌اند فاصله افتاده است. در قسمت آخر این بخش، رابطه فعلی میان این گروه‌های قومی و نقش مرزهای سیاسی بررسی می‌شود.

1-2-3. تلقی سنت به منزله قومیت

قومیت گروهی از انسان‌هاست که دارای ویژگی‌های نیایی و اصل و نسبی یکسان یا مشترک هستند. قومیت به فرهنگ و آداب و سنن شخص اطلاق می‌شود که از محیطی که به آن تعلق دارد نشئت می‌گیرد. ویکتور کوزلوف¹ (قوم‌شناس معروف) معتقد است: «قوم یک سازمان اجتماعی تشکیل یافته است که بر پهنه سرزمین معینی قرار دارد و شامل مردمی است که در طول تاریخ باهم پیوندهای اقتصادی، فرهنگی، خویشاوندی، و ... برقرار کرده‌اند؛ دارای زبان، ویژگی‌های فرهنگی، ارزش‌های اجتماعی، و سنت‌های مشترک هستند. در گذشته، مشخصات خونی و نژادی نیز جزو پیوندهای قومی محسوب می‌شدند، اما امروز به دنبال درهم آمیختگی ملت‌ها دیگر به حساب نمی‌آیند.» (ابوطالبی، 1378، ص 131) گیرتز² معتقد است که افراد به عناصر خاصی از فرهنگشان احساس تعلق می‌کنند و فکر می‌کنند که فطری، ازلی، و از پیش تعیین شده است. آن‌ها تارهای معنایی از تعلقات قومی به دور خود می‌تنند (جنکینز، 1381، ص 172).

1. Viktor Kozlov
2. Geertz

مرد 36 ساله طالقانی، ساکن کرج

در خصوص سنت‌ها، گذشته چیزی را به من دیکته نمی‌کند. من مثلاً خودم انتخاب کرده‌ام که به پدر و مادرم احترام بگذارم و این ارتباطی با سنت‌ها ندارد. یا من پوشش‌م را آن طوری که دوست دارم انتخاب می‌کنم. با اقوام دیگر هم خیلی آشنایی نداریم. اما ما همه آدم هستیم و هیچ فرقی با هم نداریم.

در جوامع سنتی پیشامدرن، ویژگی‌های انتسابی عامل اصلی هویت‌بخش و هویت‌ساز به حساب می‌آمد. مؤلفه‌هایی همچون نژاد، قومیت، مذهب، دودمان، و دیگر مؤلفه‌ها مواردی به حساب می‌آمدند که کلیت زندگی را برای فرد معنا می‌بخشیدند و درکی از جایگاهش در جهان به او اعطا می‌کردند، مواردی که نشان می‌دهد در آن زمان صرفاً سنت بود که قومیت را تعیین می‌کرد. اما جوامع مدرن هویت را به‌عنوان امری که از خلال تلاش فردی، خواستن، و منافع فردی قابل دستیابی باشد تعریف می‌کنند.

امیر شاهد، کارشناس تاریخ ایران بعد از اسلام از اصفهان

من محصول خانواده‌ام نیستم. من تربیت‌شده تهران نیستم. تربیت‌شده ایران هم نیستم. ایران وجود خارجی دیگر ندارد و جزئی از کل کره زمین است. ما دیگر دیوار و مرز نداریم... اندیشه‌های من هم ایرانی است. من تربیت‌شده جامعه‌ای هستم که مرز ندارد. من با یک دکمه به دانشگاه سوئد وصل می‌شوم و نمی‌توانم بگویم که این دانشگاه در زندگی من نقشی نداشته و پدر بزرگ من در زندگی‌ام اثر داشته. من به چیزی به نام قوم باور ندارم. قوم تعریف کلاسیک خودش را دارد؛ یعنی نیای مشترک، رفتار مشترک، زبان و لباس مشترک، و مذهب مشترک،... این‌ها دیگر وجود خارجی در هیچ جای ایران ندارند.

در مدرنیته، هویت به‌مانند خود، به یک مسئله، هدف، و پروژه تبدیل شده است. جهان امروز جایی است که با کم‌رنگ شدن مرزهای سیاسی و اقتصادی، ارتباطات را گسترش داده و تعامل فرهنگ‌ها را افزون و اجتماعات و سازمان‌ها را از طریق ترکیبات جدید زمان - فضا از مرزهای ملی خارج نموده است.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان

مدرنیته تغییراتی را ایجاد کرده و ما در ایران، در این زمینه، دچار سردرگمی هویتی شده‌ایم.

در این جهان، هویت مقوله‌ای تمام و کمال و ذاتی نیست، بلکه همیشه تولیدی اجتماعی، سیال، و در حال شکل گرفتن است. هویت مقوله‌ای مربوط به معناست و از آن‌جاکه معنا طبیعت و ذات اشیا نیست

بلکه یک رابطه قراردادی است، بنابراین می‌توان گفت که هویت نیز همواره قرارداد و نوآوری است، همواره تا اندازه‌ای به اشتراک گذاشته می‌شود و تا اندازه‌ای درباره آن چون و چرا می‌شود (جنکینز، 1381، ص 6). هویت را باید محصولی بدانیم که هیچگاه کامل نمی‌گردد و همواره در حال تغییر و شدن است و همواره در داخل بازنمایی و نه خارج از آن ساخته می‌شود (Hall, 1990, p. 222). آنچه در این رابطه اهمیت پیدا می‌کند این است که حالا که انسان‌ها در بازتعریف قومیت خود مختار شده‌اند و دائماً در حال تغییر و شدن آن‌اند، تا چه حد در تعریف آن بر ویژگی‌های سنتی تأکید دارند. براساس یافته‌های به دست آمده، فارس‌زبانان جهت تعریف مبنای هویتی خود عمدتاً نگرش جهانی و فرامحلی دارند و بر این باورند که در دنیای امروزی نمی‌توان براساس ویژگی‌های سنتی برای خود هویت‌یابی کرد.

اکبر یادگاری، نقاش، نویسنده و کارگردان تئاتر از سمنان

چه فرقی می‌کند؛ انسان در یک مجموعه بزرگی به نام جهان زندگی می‌کند و هر اتفاقی که بیفتد برای همه دنیا می‌افتد. در نتیجه، من نباید خودم را به عنوان هویت از جایی دیگر جدا

رحیم موسوی، بازنشسته و کارگردان تئاتر از سمنان

لباس پدرانمان را نمی‌پوشیم، ما مشاغل آن‌ها را نداریم و این‌ها موجب فاصله گرفتن از آن فرهنگ است... ما نمی‌توانیم ادعا کنیم در جامعه‌ای مدرن زندگی می‌کنیم، ولی تفکر ما مدرن نیست. لباس و مشاغل من و شیوه‌های ازدواج و از همه مهم‌تر، سبب‌دگی زبان ما نشان می‌دهد که ما مثل پدرانمان نیستیم. جهانی شدن هم تأثیر گذاشته، چیزی مثل اینترنت وارد زندگی می‌شود.

بسیاری بر این باور هستند که مدرنیسم حمله‌ای همه‌جانبه به وجوه نمادین سنت‌ها و رسوم، مذهب، ویژگی‌های فرهنگی قومی، محلی، و ... بود که هویت سوژه پیشامدرن را تعریف می‌کرد. از دیگر سو، عده‌ای همچون رابرتسون¹ بر این باور هستند که ما، در عرصه جهانی شدن، شاهد تقویت هویت‌های محلی در کنار رشد جهانی هستیم. وی از این نظم به عنوان نظم «جهانی — محلی» یاد می‌کند (کیانی، 1380، ص 29). در چنین جهانی، جنبش‌ها و قومیت‌هایی که تا دیروز امکان ابراز وجود نداشتند امروز با سرعتی خارق‌العاده خود را مطرح می‌سازند. این هویت‌ها تاریخ پنهان خودشان را بازمی‌یابند و آن را از آخر به اول روایت می‌کنند. این موضوع را فهمیده‌اند که تاریخی دارند و می‌توانند آن

1. Robertson

را بازگو کنند، زیرا هیچ وقت فرصتِ روایت کردنِ تاریخِ خود را نداشته‌اند. هویت‌های حاشیه‌ای در تلاش برای پیدا کردن ریشه‌های خود به دنبال کسب جایگاهی از طریق تاریخ پنهان‌شان برای بیان خود می‌گردند. هال¹ با بیان این که این اشتیاق و طلب ریشه‌ها و کسب جایگاه همان مفهوم «قومیت» است، آن را جایگاه یا فضای لازمی می‌داند که امکان سخن گفتن را برای مردم فراهم می‌سازد. این موضوع مرحله مهمی در پیدایش و رشد همه جنبش‌های محلی و حاشیه‌ای است که از بیست سال اخیر، یعنی زمان کشف دوباره قومیت‌هایشان، تصویر دیگری ارائه کرده‌اند (هال، 1383، ص 257). فرایندهایی که امروزه در این ارتباط در جریان هستند از طریق بازسازی زمان و مکان، نفوذپذیر کردن مرزها، و توسعه شبکه‌های اجتماعی به تضعیف منابع سنتی هویت‌سازی منجر شده است. در چنین شرایطی، هویت‌های محلی با آسیب‌های هویت مواجه می‌شوند و از آن‌جا که «هویت سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است» (Castells, 2011)، مردم نمی‌توانند برای مدت زیادی در شرایط آسیب‌زا به سر ببرند. بنابراین بازسازی هویت امری اجتناب‌ناپذیر است. در همین رابطه، نظریه پردازانی مثل خوندکر² (2005، ص 11) و رودمتودوف³ (2003، ص 37؛ 2005، ص 113) معتقدند که درحقیقت، جهان — محلی شدن به امکان همزیستی و دیالکتیک عناصر جهانی و محلی معطوف است که از طریق این فرایندها فراهم شده است. بر همین اساس، امروزه می‌توان از هویت‌های چندبُعدی به جای یک هویت واحد و منسجم سخن گفت. به زعم رابرتسون، نیروهای ادغام‌گر و همگون‌آفرین مکمل نیروهای تفاوت‌زا و جدایی‌ناپذیرند (Robertson & Lechner, 1985, p. 103-105). بدین گونه می‌توان استنباط کرد که امروزه نمی‌توان از یک مدرنیته واحد سخن به میان آورد که ما شاهد شکل‌گیری مدرنیته‌های جهان — محلی هستیم که بر الگوهای متفاوت و بومی شده جهت نیل به توسعه تأکید می‌کنند.

دختری 30ساله، طراح گرافیک از تهران

بینید هم سنت‌ها و فرهنگ‌ها تأثیر دارند و هم آن چیزهایی که خودم در حال حاضر بنا بر افکار و ایده‌آل‌هایم ترجیح می‌دهم. در واقع، فکر می‌کنم انسان مدرن امروزی همین است؛ هم از سنت‌ها تأثیر می‌گیرد هم از ارزش‌های فردی و جهانی و... .

در ایران یک صد سال اخیر و به خصوص در زمان‌های پهلوی اول و دوم، جهت یکسان‌سازی جوامع تلاش‌های زیادی در زمینه گفتمان ناسیونالیسم و انکار سنت‌های گروه‌های قومی شکل گرفته است.

1. Hall
2. Khondker
3. Roudometof

رضاشاه، در قالب الگوی متحدالشکل کردن، مردمان بسیاری از این جوامع را به دور انداختن پوشش سنتی و محلی خود مجبور می‌کرد و آنان را وامی‌داشت تا لباس فرنگی بپوشند. در آن دوران، به تاریخ باستان، که قومیت در آن در میان لایه‌های مختلف حکومت امپراتوری پنهان مانده بود، توجه زیادی می‌شد و تاریخ ایران از آخر به اول روایت می‌گردید. بسیاری از ابنیه و آثار تاریخی بازخوانی شدند و در روایتی منسجم جای گرفتند تا هویت ملی منسجمی را برای ایرانیان بازنمایی کنند. در دهه‌های اخیر، این روایت منسجم و یکپارچه کنار زده شد و گروه‌های مختلف قومی، ضمن پذیرش مبنای هویت ملی، به سمت آداب‌ور سوم خود گرایش پیدا کردند. از دیگر سو، گروه‌های مختلف قومی با سبک‌های مختلف زندگی مردمان جهان آشنایی پیدا کردند. در زمینه مواد غذایی، با بسیاری از غذاهای غربی آشنا شده‌اند و از آن‌ها استفاده می‌کنند. در زمینه پوشاک، براساس بسیاری از مظاهر فرهنگ غربی رفتار می‌کنند و کراوات و پاپیون می‌بندند، اوقات فراغت خود را با بازی‌های غربی نظیر بلیارد سپری می‌کنند، موسیقی‌های پاپ و راک و جاز گوش می‌دهند. اما در کنار همه این موارد، نگاه ویژه‌ای نیز به سبک زندگی اصیل و بومی خود دارند و بر این باورند که آن‌ها درونی شده‌اند و به راحتی نمی‌توانند آن‌ها را کنار بزنند. در واقع، می‌شود گفت که به صورت ترکیبی، به مظاهر قومی، ملی، و جهانی عمل می‌کنند. یافته‌های به دست آمده تحقیق کنونی نیز مؤید این موضوع است.

کتایون ریاحی، بازیگر از تهران

من 40 درصد آداب را مثل گذشتگان رعایت می‌کنم، اما به هر حال، اعتقادات شخصی‌ام بر آن اثر می‌گذارد.

ملا احمد بهرامی، فعال مذهبی - اجتماعی و نماینده پیشین مجلس از جوانرود (کرمانشاه)

من فکر می‌کنم اصل هر ملتی این است که تمام آداب و رسوم قومش را حفظ کند و به این شیوه، زندگی را ادامه بدهد و خود را به ملت‌های دیگر معرفی کند. چرا خانم «بی نظیر» وزیر کشوری 190 میلیونی است و با لباس پاکستانی به تهران می‌آید و هیچ اشکالی ندارد و عیب و ایرادی ندارد؟ چرا «اشرف غنی زی» لباسش از لباس مردم عادی مملکت خودش است؟ چرا حاکمان ایرانی با همان لباسی که دارند و در حجره‌ها و حوزها بدون هیچ مسئولیتی زندگی می‌کنند و هنوز هم این لباس را حفظ می‌کنند؟ چرا من نباید لباس و آداب و رسوم قوم خودم را حفظ کنم؟! [در حالی که] جای افتخار است و هویت ملی من است.

امروزه علی‌رغم خارج شدن انسان‌ها از محیط‌های سنتی و کوچک قدیمی و زندگی در فضای مدرن و

شهرهای بزرگ، همچنان شاهد آن هستیم که بسیاری از این انسان‌ها مظاهر بومی و محلی خود را حفظ کرده‌اند و آن‌ها را همراه خود به این محیط‌های جدید آورده‌اند. به بیانی دیگر، شاهد آن هستیم که علی‌رغم قدرت مدرنیته و فضای رسانه‌ای که حامیان این نگرش جهت جهانی سازی و همانند کردن مردمان جهان در اختیار دارند، بسیاری از اقوام ایرانی همچنان به سنت‌های پدرانشان در نوع پوشش، آیین‌های دینی، مراسم مربوط به ازدواج، و... وفادار مانده‌اند و «ما»ی هویتی خود را براساس این انگاره‌های سنتی بازتعریف می‌کنند. در کلان‌شهری همچون تهران و به‌هنگام عزاداری‌های ایام محرم و صفر یا جشن‌ها و اعیاد، هریک از این گروه‌های قومی مهاجرکننده به این شهر در حسینیۀ مخصوص خود گردهم می‌آیند و این مراسم را همچنان بر سبک و سیاق اجدادشان برگزار می‌کنند. از دیگر سو، با نگاهی به همین مراسم می‌توان شاهد تغییراتی در چگونگی انجام دادن آن‌ها از سوی فرزندانشان باشیم که به‌سمت نوعی یکسان‌سازی می‌رود. به عبارت دیگر، نسل جدید، برخلاف پدرانشان، دیگر مبنای هویتی خود را به صورت انتسابی دریافت نمی‌کنند و خود در جست‌وجو و اکتساب مبنای هویتی خود برمی‌آیند. سنت به‌عنوان ایجادکننده شکاف سیاسی — اجتماعی ماهیتی فرهنگی پیدا کرده است و موضوعی است که در سطح اجتماعی شکافی پدید آورده است. در واقع، شکاف سنت و مدرنیسم از اوایل قرن بیستم میلادی بر دیگر شکاف‌های سیاسی — اجتماعی اضافه شده است (بشیریه، 1382). بر این اساس، عده‌ای همچنان به حفظ آداب و رسوم بومی و محلی خود در عصر جدید در کنار مظاهر مدرنیته که گریز از آن‌ها غیرممکن است تأکید دارند و عده‌ای دیگر بر این باورند که در عصر جدید و در فرایند جهانی شدن، دیگر نمی‌توان در جهت بازتعریف هویت خود بر این مظاهر بومی تأکید داشت.

در یک جمع‌بندی کلی در این بخش، می‌توان گفت فارسی‌زبانان مورد مطالعه عمدتاً «ما»ی هویتی خود را خارج از قلمرو محلی و سنتی تعریف می‌کنند و در نتیجه، همان ویژگی‌های فرهنگی — قومی که در مورد دیگر اقوام صادق است را نمی‌توان در مورد آن‌ها به کار برد و آنان را در قالب یک گروه قومیتی خاص تعریف کرد. بر این اساس، در عمده مطالب آمده این بخش، به جای خطاب قرار دادن آن‌ها با اصطلاح گروه قومیتی، از مفهوم فارسی‌زبانان درباره آن‌ها استفاده خواهد شد. برخلاف فارسی‌زبانان، دایره «ما»ی هویتی کسانی که به گروه‌های قومیتی کرد، ترک، بلوچ، و عرب تعلق دارند بسته‌تر است و برای مردمان این گروه‌ها، ضمن پذیرش تعدادی از مظاهر عصر نوین، آداب و مناسک سنتی در درجه اول اولویت قرار دارد و براساس همین حفظ تفکرات سنتی و تاریخی، میان آن‌ها و دیگر گروه‌های قومی کشور مرز و فاصله ایجاد شده است، چنان‌که می‌توان آن‌ها را از هم تشخیص و تمیز داد.

2-2-3. نقش زبان مادری

جهان امروز جهان انقراض‌هاست، نه تنها انقراض گونه‌های جانوری و زیستی بلکه گونه‌های متنوع زبانی و

فرهنگی نیز در حال انقراض هستند و زبان‌ها یکی پس از دیگری در حال از بین رفتن هستند. در آمریکا، قرن‌ها نسل‌کشی، کوچ اجباری، آزار و ادغام اجباری بومیان باعث شد تا از حدود سیصد زبان بومی کاملاً متفاوت تنها چند زبان قوی باقی بماند و اکنون نیز حدود پنجاه زبان بومی در حال انقراض اند؛ یعنی کمتر از ده گویشور دارند.

امروزه بیش از ۷۰ درصد مطالب علمی دنیا به زبان انگلیسی منتشر می‌شود و پنج زبان اصلی دنیا بیش از ۹۰ درصد تولید مطالب علمی را در انحصار خود دارند. زبان‌های اصلی بین‌المللی مانند انگلیسی، فرانسوی، و اسپانیولی به خاطر موقعیت جهانی خود از غنا و ساختار پیچیده‌ای برخوردار شده‌اند و زبان‌هایی با گویشور کم‌تر توانایی رقابت با آن‌ها در دنیای علمی، ارتباطات، و فرهنگی را ندارند و یکسان‌سازی بیش از به رسمیت شناختن تفاوت‌ها تقویت می‌شود (پیوندی ۱۳۸۹).

بسیاری از استان‌های ایران، در گذشته، دارای گستره و سیعی از زبان‌ها و لهجه‌های متنوع بوده‌اند که اغلب یا از میان رفته‌اند و یا در شرف نابودی‌اند.

رحیم موسوی، بازنشسته و کارگردان تئاتر از سمنان

شما نمی‌توانی در سمنان یک زیر چهل ساله پیدا کنی که سمنانی بلد باشد. زبان‌های موجود در این منطقه اکثراً از بین رفته‌اند.

طرفداران یکسان‌سازی و عدم توجه به آموزش زبان مادری در توجیه دیدگاه خود بیان می‌کنند که اگر کودکی، مثلاً، ترک‌زبان در مدارس به زبان ترکی و نه فارسی تحت آموزش قرار بگیرد، ممکن است درکی از مفاهیمی مانند منافع عمومی و مصالح جمعی پیدا نکند. در این دیدگاه، زبان‌های استاندارد از عناصر مهم کنترل هژمونیک^۱ (تک صدایی اکثریت) هستند. از آن طرف، زبان‌های سرکوب شده نیز حامل مقاومت و اعتراض خواهند شد. در نتیجه، مشاهده می‌شود که در دنیای امروزین، زبان به‌عنوان یک مقوله فرهنگی به چه شیوه‌ای می‌تواند به امری سیاسی میان دو گروه سلطه‌گر و تحت سلطه تبدیل شود. یافته‌های به دست آمده در پژوهش کنونی نیز نشان از سیاسی شدن زبان مادری دارد. به این معنا که گروه‌های قومی محروم ماندن از آموزش به زبان مادری را متوجه حاکمیت می‌دانند و بر این باورند که تا زمان عملی شدن این امر، به مطالبه‌گری از سیستم سیاسی کشور ادامه خواهند داد، زیرا اگر این مطالبه‌گری و مقاومت شکل نگیرد، زمینه همانند شدن آن‌ها در مقابل زبان اصلی فراهم می‌شود.

سعدون مازوچی، فعال مدنی و سیاسی از مهاباد (آذربایجان غربی)

از حق آموزش به زبان مادری برخوردار نیستیم، ولی آن را به عنوان یک حق مطالبه می‌کنیم و این در قانون اساسی کشور هم انعکاس یافته، اما تحقق پیدا نکرده و این عدم تحقق هم برمی‌گردد به اراده دولت‌های مختلفی که در طول تاریخ جمهوری اسلامی سر کار آمدند؛ هیچ‌کدام اراده محکمی برای اجرای این اصل از قانون اساسی را نداشتند و در هر صورت هم این حق مطالبه نشده.

اهمیت زبان مادری به عنوان نخستین زبانی که شخص به وسیله آن با جهان اطراف خود آشنا می‌شود بر کسی پوشیده نیست. زبان‌شناسان احتمال نابودی 40 درصد زبان‌ها را در آینده نزدیک داده‌اند.¹ بر همین اساس، سازمان ملل و یونسکو به تدوین طرحی برای حفظ زبان‌های موجود اقدام کرده‌اند و روز 21 فوریه (2 اسفند) را روز جهانی زبان مادری نام‌گذاری کرده‌اند. بنگلادش در سال 1999 میلادی اولین کشوری بود که این پیشنهاد را به یونسکو ارائه کرد و این موضوع سپس به تصویب نمایندگان کشورهای عضو رسید. مطالبه‌گری آموزش به زبان مادری به وسیله گروه‌های قومی ایرانی هر ساله در این روز، به خصوص در فضای مجازی، به اوج خود می‌رسد. در چندین طرح و اعلامیه تهیه شده از سوی مراجع بین‌المللی، به حقوق اشخاص و گروه‌های قومی در آموزش زبان مادری اشاره شده است. در ماده 27 میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب 16 دسامبر 1996 مجمع عمومی سازمان ملل متحد مقرر شده است: در کشورهایی که اقلیت‌های نژادی، مذهبی یا زبانی وجود دارد، افرادی که متعلق به این اقلیت‌ها هستند را نباید از حق تشکیل اجتماعات با اعضای خود و نیز بهره‌مندی از فرهنگ و اظهار و انجام فرایض دینی یا کاربرد زبان خود شان محروم کرد. مواد مختلف از جمله بندهای سوم و چهارم ماده 4 این اعلامیه، مصوب 18 دسامبر 1992 مجمع عمومی سازمان ملل متحد، در این باره مقرر شده است، چنان‌که در بند سوم بیان شده است که ملل متبوع، در صورت امکان، باید اقدامات لازمی را ایجاد کنند تا افراد متعلق به اقلیت‌ها فرصت‌های مناسبی برای یادگیری زبان مادری و یا دریافت قوانین و مقررات به زبان مادری خود داشته باشند. در بند چهارم نیز آمده است که ملل متبوع، در صورت امکان، تمهیدات لازم را در زمینه تحصیل به زبان مادری و تشویق در کسب معلومات تاریخی سنت‌ها و زبان و فرهنگی که در درون مرزهای آن اقلیت‌ها وجود دارد اعمال خواهند کرد. مطابق بندهای سه‌گانه منشور زبان مادری که به وسیله سازمان یونسکو تهیه و تصویب شده است، همه

1. <http://didban.net/article.aspx?fld=fa/Training&catid=9&id=39>

دانش‌آموزان مدارس باید تحصیلات رسمی خود را به زبان مادری خود آغاز کنند. همه دولت‌ها موظف‌اند برای تقویت و آموزش زبان مادری، کلیه منابع، مواد، و وسایل لازم را تولید و توزیع کنند. برای تدریس زبان مادری باید معلم به اندازه کافی تربیت و آماده شود، زیرا تدریس به زبان مادری و سیله‌ای برای برابری اجتماعی شمرده می‌شود. در ایران، چنین حقی با وجود بحث از آن در قانون اساسی کشور تاکنون عملی نشده است و کل فرایند آموزشی و تحصیلی در مدارس و همچنین در دانشگاه‌ها براساس زبان رسمی کشور (فارسی) صورت می‌گیرد. این درحالی است که گروه‌های قومی با جدیت تمام خواهان اجرای این حق‌اند.

عزیز شاهرخ، هنرمند از مهاباد (آذربایجان غربی)

هر قومی باید به زبان مادری صحبت کند. من باید زبون کردی رو بنویسم و بخونم. قومیت‌ها جدا از زبون فارسی باید حق این رو داشته باشن که به زبون مادری تحصیل کنن، امری که تو مدارس نیس.

محسن حسام مظاهری، پژوهشگر دین و جنگ از تهران

پدیده اجتماعی لاجرم متکثر است و با استانداردسازی و یکسان‌سازی مخصوصاً با جبر حکومت مخالفم. من تعلق خاطر به زبان فارسی دارم و درعین حال، یک ترک‌زبان به میراث تُرکش تمایل دارم که این خیلی طبیعی است و فکر می‌کنم فرهنگ ما این قابلیت دارد که این تکثر را در خود جای دهد.

درباره زبان مادری، تاریخ ایران نشان می‌دهد که بعد از مشروطه و همچنین در دوران پهلوی اول و دوم، رویکرد تمرکزگرایانه با تأکید بر زبان فارسی و اعمال محدودیت بر اقلیت‌های قومی حاکم بوده است. در آن دوران، هر قانونی که وجود داشته است در جهت توسعه و گسترش خط و ادبیات فارسی بوده و به زبان‌های قومی واقعی نهناده است.

این سیاست در دوره انقلاب اسلامی با ظرافت و دقت بیشتری دنبال شد. برای مثال، به دنبال ثبت شرکت‌هایی با نام ترکی (مانند گلین گاز) و تبلیغ کالاهای آن‌ها از صداوسیما، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، در یازدهم مهر سال ۱۳۷۵ شمسی و مدتی بعد از پخش چنین آگهی‌هایی، جلسه‌ای تشکیل دادند و قانونی مبنی بر ممنوعیت پخش آگهی‌های تجاری کالاهایی که اسم تجاری آن‌ها به زبان بیگانه ترکی باشد به تصویب رساندند.

امین شیرزادی، شاعر و ترانه‌سرا از کرمانشاه

زبان مادری مسلم هر قومی است و یک فرهنگ نوشتاری باید وجود داشته باشد، اما هنوز پیش ما عملی نشده است. همه اقوام باید به زبان مادری درس بخوانند، کرد، بلوچ و ...

از جمله پیشنهادهای موجود در مورد زبان مادری سیاست‌گذاری و عمل در راستای قانون اساسی است. بر این اساس، اقوام قادر خواهند بود به شیوه‌هایی به دور از اجبار با مقوله زبان مواجه شوند. مردم‌نهاد کردن زبان مادری موجب کاهش تنش‌های موجود در این رابطه است.

محسن سودمند، روان‌شناس و مشاور از اردبیل (آذربایجان غربی)

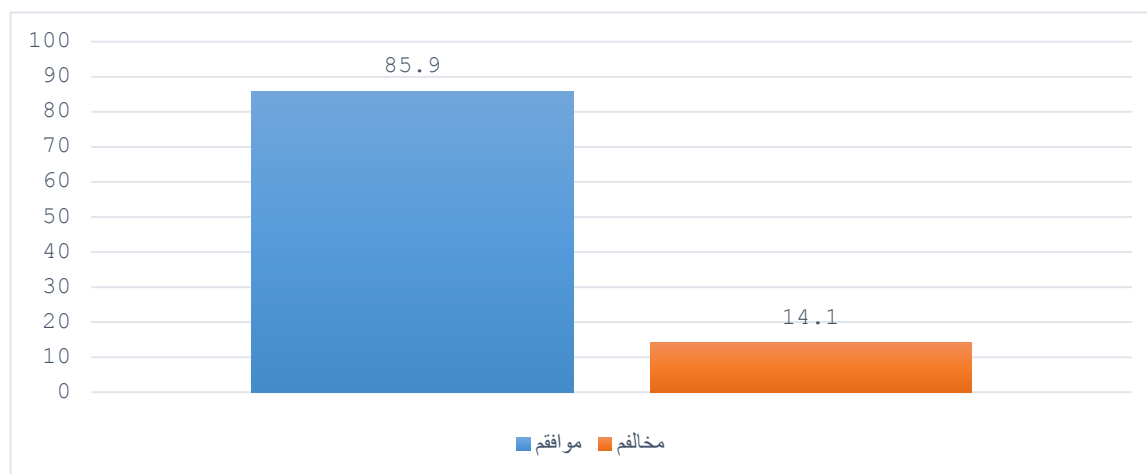
من در ترکی تخیلاتم خیلی قوی‌تر است. در فارسی، به جورایی از نظر زبانی کم می‌آورم. بحث زبان باید به خود مردم واگذار شود. این حقی است که در قانون اساسی اشاره شده است. حاکمیت یا وزارت آموزش و پرورش بگذارد اگر استقبالی وجود دارد، کلاس‌های آن‌ها تشکیل شود. مینا خواست مردم باشد.

جدا از این موارد خاص، حقیقت آن است که احترام به زبان مادری و آموزش آن در قوانین و مقررات ایران حقی مسلم شمرده شده است. اصل پانزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران زبان و خط رسمی و مشترک ایران را فارسی ذکر کرده است و همه اسناد و مکاتبات رسمی و اداری را ملزم به تبعیت از آن دانسته است، ولی تدریس زبان‌های محلی در دانشگاه‌ها و مدارس را هم لحاظ کرده است. اصول نوزدهم، بیست و دوم، و بیست و سوم قانون اساسی با اشاره به برابری و هرگونه عدم تبعیض اجتماعی و فرهنگی و غیره به نوعی دیگر این حق مسلم بشری را شناسایی کرده است. در سال 1366 شمسی، مجلس شورای اسلامی قانون «تألیف و طبع و توزیع کتب درسی و نشریات کمک آموزشی با رعایت اصل پانزدهم قانون اساسی» را در سیزده ماده و نه تبصره به تصویب رساند. همچنین دولت ایران با الحاق به چندین معاهده بین‌المللی از جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی و نیز کنوانسیون حقوق کودک — که براساس ماده ۹ قانون مدنی در حکم قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی به شمار می‌آیند — حق آموزش زبان مادری را بدون هیچ قید و شرطی به رسمیت شناخته است. اما با وجود همه این بحث‌ها، تاکنون موضوع آموزش به زبان مادری تحقق عملی پیدا نکرده است. در طول تاریخ، ملت‌هایی پایدار مانده‌اند که توانسته‌اند اصالت‌های فرهنگی و ریشه‌دار قومی، ملی، و دینی خود را حفظ کنند. زبان نیز یکی از شاخه‌های درخت تنومند فرهنگ است که فرهنگ مکتوب هر جامعه‌ای به وسیله آن نوشته می‌شود و به نسل‌های دیگر انتقال می‌یابد. در هر زبانی، بیان احساسات و

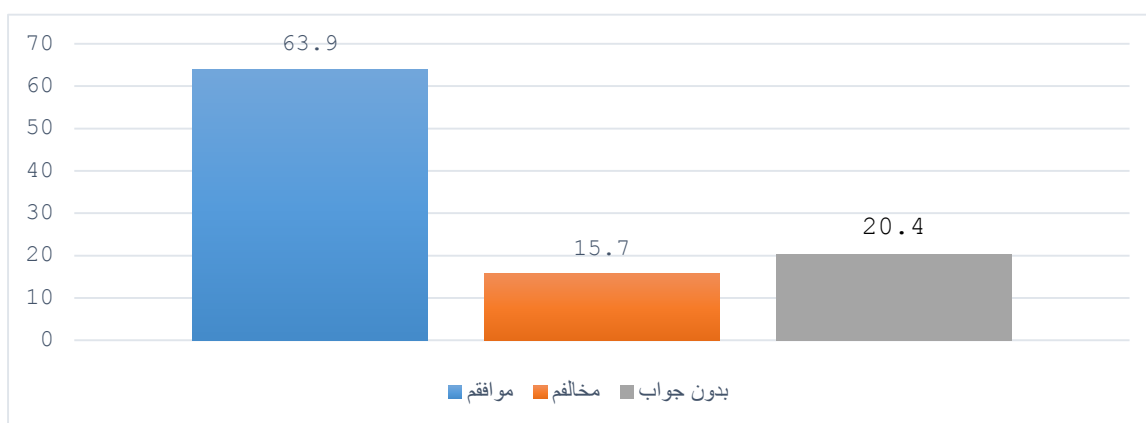
خواسته‌ها و عواطف شیرینی خاص خود را دارد که وقتی به زبان دیگری به گفتار یا نوشتار درمی‌آید، معمولاً جذابیت واقعی خود را از دست می‌دهد. هر زبان دارای گنجینه‌ای از مفاهیم، نمادها، ادبیات، موسیقی، و هنرهای دیگر است که بخش باارزشی از میراث فرهنگ و تمدن بشری را تشکیل می‌دهد. با نابودی یک زبان نه تنها فرزندان آن ملت که سایر افراد بشری نیز از آشنایی و استفاده از آن میراث و تجارب گرانبها محروم می‌مانند. پرواضح است زبانی که زبان آموزش و پرورش نباشد، دیر یا زود نابود می‌شود یا دست‌کم ضعیف می‌شود و شکست می‌خورد و مهجور باقی خواهد ماند. دانش‌آموز اگر بتواند به زبان مادری خود بخواند و بنویسد، دیگر نیازی نیست هنگامی که می‌خواهد در مورد اطراف خود فکر کند زبان مادری خود را به پستوی ذهنش بفرستد و به زبانی که در کتاب‌های درسی خود با آن آشنا شده است فکر کند.

بر اساس اصل پانزدهم و نوزدهم قانون اساسی، اقوام می‌توانند آموزش زبان مادری را در مدارس داشته باشند. در سال‌های اخیر، در دانشگاه نیز رشته‌های مرتبط با زبان‌های قومی ارائه شده است. فارغ از نحوه اجرایی شدن این حق مشروع قومی، به آموزش زبان مادری با روندی امنیتی نگریده می‌شود و این امر به یک نوع مقاومت در میان اقوام منجر شده است. حذف اسامی قومی از سردر مغازه‌ها و خیابان‌ها و ... نمونه‌هایی از واکنش علیه زبان مادری است. زبان امری اجتماعی و فرهنگی است. رویکرد سیاسی کردن زبان به واکنش‌های مقاومت‌آمیز می‌انجامد.

نمودار 3-7 و نمودار 3-8 باور نخبگان و عامه مردم درباره مشروعیت یادگیری به زبان مادری را نشان می‌دهند. بر این اساس، 85.9 درصد از نخبگان و 63.9 درصد از عامه مردم معتقد بودند آموزش زبان مادری حقی مشروع و قانونی است. همچنین 14.1 درصد از نخبگان و 15.7 درصد از عوام مخالف مشروعیت دادن به یادگیری زبان مادری بودند.



نمودار شماره 3-7: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - خواص



نمودار شماره 3-8: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - عوام

ایران در زمره کشورهای است که تنوع زبانی وسیعی دارد. براساس اطلاعات سایت اتنولوگ، هفتاد و شش زبان زنده در ایران وجود دارد. از این میان، پنج زبان نهادینه شده‌اند؛ یعنی نه فقط در خانه بلکه در نهادهای اجتماعی (مدارس، دانشگاه‌ها، ادارات، و رسانه‌های جمعی) از این زبان‌ها استفاده می‌شود (به صورت گفت‌وگوهای بین‌فردی). این پنج زبان فارسی، ترکی، کردی، ارمنی، و گیلکی هستند. هشت زبان دیگر (مانند پشتو، ترکمن، بلوچی، تالشی و ...) در حال پیدایشند و در جوامع خود، برای تقویت آن‌ها کار می‌شود. بیست و هفت زبان (مانند بختیاری، دزفولی، لکی، لاری و ...) هنوز گویشوران زیادی دارند و کاملاً زنده‌اند، اما فعالیتی برای پیشرفت آن‌ها انجام نمی‌شود. سی و یک زبان در خطرند؛ به این معنی که احتمالاً به نسل‌های جوان‌تر منتقل نمی‌شوند، و پنج زبان رو به مرگ‌اند؛ یعنی فقط تعداد کمی

گویشور مسن دارند. از زبان‌های ایران که در وضعیت اضطراری رو به انقراض اند، می‌توان به زبان‌های بشاکردی، دری کرمانی، گبری (دری زرتشتی)، گالشی (در گیلان)، سنایا (زبان آشوریان سنندج)، خویینی (در زنجان)، مندایی جدید (زبان صائبین خوزستان)، کُرشِی (در استان فارس) اشاره کرد. این زبان‌ها بین صد تا کمتر از هزار نفر گویشور دارند و اگر اقدامی برای آن‌ها صورت نگیرد، به‌زودی منقرض می‌شوند. ده‌ها زبان دیگر نیز در خطر انقراض قرار دارند. البته فعلاً گویشوران زیادی دارند، اما تا چند دهه دیگر، به وضعیت گروه اول دچار می‌شوند¹.

امروزه زبان‌های زیادی در حال مرگ‌اند. این موضوع به اقدام عاجل حاکمیت در جهت جلوگیری از این انقراض نیاز دارد. هر زبانی مخزنی از تاریخ، ادبیات، دانش، و خرد را در خود دارد که با ازدست رفتن هر کدام، فرهنگ و تمدن عمومی بشر به درجاتی فقیرتر می‌شود. طبیعتاً با ازدست رفتن این زبان‌ها و گویشوران‌شان، فرهنگ قومی صاحبان این زبان‌ها نیز از میان خواهد رفت.

نکته مهم دیگر درباره این بی‌توجهی به زبان مادری، جدا از اثرات نابودکنندگی آن بر موضوع فرهنگی، به اختلال در امر یادگیری کودکان بازمی‌گردد. گسستگی که کودک ایرانی، به‌محض ورود به مدارس، از زبان مادری تجربه می‌کند تأثیرات شناختی و احساسی زیادی روی او می‌گذارد و جامعه را نیز به تدریج از ظرفیت‌های زبان‌های غیرفارسی محروم می‌کند. همچنین به‌لحاظ روان‌شناسی، پیوستگی فرهنگی و زبانی و حس اجتماعی افراد را تقویت می‌کند و گسستگی‌های زبانی که در مدت عمر یک فرد رخ می‌دهد به سرگردانی در حیات اجتماعی افراد منجر می‌شود. نمونه این حس سرگردانی را در پیمان‌های کوچک در زندگی مهاجران شاهد هستیم. بیشتر مهاجران با این حس بیگانگی با فرزند آشنا هستند، بیگانگی‌ای که صرفاً به دلیل اختلاف سن نیست، بلکه ناشی از آن است که فرزند در زبانی متفاوت با زبان والدین رشد کرده و آموزش دیده است. به‌لحاظ فرهنگی — اجتماعی نیز دوری گزیدن از نگاه سیاسی به زبان مادری و ایجاد زمینه‌ای برای احترام به کثرت زبانی در عین حفظ زبان فارسی به‌عنوان عنصر وحدت‌بخش ملی، پاسخگویی به مطالبه‌ای فراگیر و نیز تعدیل فضای اجتماعی کشور است و عدم نابودی سرمایه عظیم فرهنگی محسوب می‌شود. با به‌حاشیه راندن این زبان‌ها و گویش‌ها، بخشی از تاریخ، هستی معنوی و نمادین، ادبیات، موسیقی، سنت‌ها، و فرهنگ مردم نیز به فراموشی سپرده می‌شود.

گروه‌های مختلف قومی مورد مطالعه در تحقیق کنونی اذعان داشتند که محروم ماندن کودکان‌شان از حق آموزش به زبان مادری، به خصوص در سال‌های نخستین حضور در مدرسه، در امر یادگیری آن‌ها اختلال ایجاد می‌کند. این کودکان تا قبل از رفتن به مدرسه، هفت‌سالگی، با زبان مادری در خانواده و محله تکلم

1. <https://meidaan.com/archive/12732>

می‌کنند و یک‌دفعه با ورود به مدرسه، اولین آموزش رسمی و مکتوب به آن‌ها با زبان فارسی صورت می‌گیرد، در حالی که تا آن زمان، در بیشتر موارد، حتی یک جمله نیز با زبان رسمی تکلم نکرده‌اند و هیچ‌کدام از کلمات آن جمله‌های مکتوب در کتاب‌ها از زبان آن‌ها جاری نشده است. این امر قطعاً در فرایند یادگیری آن‌ها اختلال و تأخیر ایجاد خواهد کرد.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان)

اگر این اصل را قبول داشته باشم که ایران کثیرالاقوام هست، باید یک اصل طبیعی باشد که هرکس با زبان قومی خود حرف بزند. محسن رنانی، استاد اقتصاد سیاسی اصفهان، بیان می‌دارد که افراد دوزبانه که اجازه آموزش به زبان مادری را ندارند در یادگیری دچار مشکل می‌شوند و مسئله تأخر یادگیری را مطرح می‌کنند که کیفیت یادگیری کاهش می‌یابد و این دوگانگی آموزشی سبب تأخر یادگیری است. از سوی دیگر، یک حق طبیعی و فطری و انسانی است و تجربه‌های کشورهای دیگر مانند سوئیس نشان می‌دهد که تنوع زبانی باعث ازهم‌پاشیدگی و تجزیه نمی‌شود.



تصویر شماره 3-6: مصاحبه با امیر سجادی

با توجه به محتوای بیانات مصاحبه‌شوندگان که بر موضوع آموزش به زبان مادری تأکید اساسی دارند، می‌توان گفت اهمیت دادن به سیاست‌های فرهنگی و زبانی اقوام برای زیرساخت‌های دولتی، ساختار خود دولت، و ارگان‌های فرادولتی امری ضروری است. بدون یک سیاست زبانی روشن، کلّ نهادهای یاد شده ناقص و بحران‌زا خواهند بود. کسانی که می‌خواهند اهمیت زبان را تا حدّ یک وسیله مکالمه و ارتباط‌گیری ساده پایین بیاورند نتایج تحقیقات جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و نورویبولوژیک را نادیده می‌گیرند. زبان

فقط چند هزار کلمه با تلفظ خاص نیست، بلکه دنیایی است که موجود پیچیده‌ای به نام انسان در آن زندگی می‌کند و دربردارنده معناست؛ معنای زندگی انسان‌هایی که از طریق آن با هم ارتباط می‌یابند، حامل فرهنگ و تاریخ آن‌هاست و بدین‌گونه، تربیت باید بر آن متکی باشد تا تربیت کیفی صورت پذیرد و انتقال بین‌نسلی تداوم یابد. کودکان وقتی به زبان مادری آموزش ببینند، قطعاً بازده آموزشی بهتری خواهند داشت.

صلاح‌الدین خدیو، فعال مدنی و روزنامه‌نگار از مهاباد (آذربایجان غربی)

این یک حق طبیعی است. زبان‌شناسان بهتر از هرکسی می‌دانند زبان فقط یک ابزار ارتباطی نیست، بلکه یک وسیله تفکر است. خیلی خلاقیت‌ها بدون زبانی که به آن فکر شود کور می‌شود. در روان‌پزشکی، صرفاً با زبان مادری باید مشاوره داده شود. تأخیر در این زمینه کاملاً با انگیزه سیاسی از سوی حاکمیت است.

زبان هویت فرد و جامعه‌ای است که فرد در آن کار و زندگی می‌کند. زبان مقوله‌ای فرهنگی است و با دید فرهنگی باید به آن نگاه کرد. اگر در لوای امر سیاسی و امنیتی، تنوع زبانی سرکوب شود، امنیت ملی، انسجام جامعه ایران، وحدت ملی، و تمامیت ارضی کشور آسیب می‌بیند. اوج گرفتن جنبش‌های استقلال‌طلبانه اسکاتلند با بی‌خردی‌های مارگارت تاچر¹ بی‌ارتباط نیست. همان‌طور که دیکتاتوری شورونستی فرانکو² به ناسیونالیسم کاتالونیا³ دامن زد، همچنین رئیس‌جمهور سابق اوکراین، ویکتور یانوکویچ⁴، ولادیمیر پوتین⁵، و اسلافش مسئول ناسیونالیسم افراطی اوکراین‌اند. بنابراین امر زبانی باید در چارچوب حقوق شهروندی و نه یک موضوع سیاسی مورد توجه قرار گیرد.

زبان نباید به امری اسطوره‌ای تبدیل شود. تبدیل زبان به امر اسطوره باعث می‌شود تا فرد و گروه‌های قومی - زبانی خود را ضد دیگری تعریف کنند. وقتی زبانی از بین برده می‌شود، تاریخ، فرهنگ، و جامعه‌ای که حول آن زبان به وجود آمده است هم از بین خواهد رفت. با از بین رفتن یک زبان، بخشی از میراث فرهنگی تمام بشریت از بین می‌رود. به این دلیل، اهمیت به زبان مادری در میان اقوام ایرانی به معنای اهمیت به بخش بزرگی از فرهنگ ایران و بشریت است. بنابراین در این باره پیشنهاد می‌شود به همان شیوه که در سیستم آموزشی کشور شاهد آموزش زبان‌های عربی (به‌عنوان زبان دینی و اسلامی) و انگلیسی (به‌عنوان زبان بین‌المللی) به کودکان در مدارس هستیم، به آموزش زبان مادری کودکان نیز توجه شود و در دوران دانشگاهی، به صورت یک رشته تخصصی مورد توجه قرار گیرد.

1. Margaret Thatcher
2. Francisco Franco
3. Caudillo
4. Viktor Yanukovich
5. Vladimir Putin

3-2-3. امت به جای ملت

جهان امروز جایی است که ثبات در آن معنایی ندارد و این مقوله برای بشر معاصر به یک آرزو تبدیل شده است. از یک سو، بسیاری از متفکران دینی مذهب و آموزه‌های دینی را مفاهیمی ثابت، پایدار، و مطلق می‌دانند که برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها تدوین شده است و قابل استفاده است. مفهوم امت یکی از این مفاهیم است که کلّ جامعه اسلامی را دربر می‌گیرد و قرآن در آیات مختلفی (از جمله آیهٔ 92 سورهٔ انبیا)¹ جامعهٔ اسلامی را بدون توجه به مرز جغرافیایی و سرزمینی خود با این واژه خطاب کرده است. از دیگر سو، ملت مفهومی جدید و مربوط به دوران معاصر است که چارچوب جغرافیایی و سرزمینی خاصّ مردمان یک کشور را می‌رساند.

اسلام از راه‌های گوناگونی می‌خواهد که مردم به یک ساختار نظام مطلوب، که همان امت واحده است، دست پیدا کنند. در این راستا، با سرزمین و مرز جغرافیایی و مفاهیم قومی و نژادی کاری ندارد و می‌خواهد هر فردی در هر کجای دنیا که زندگی می‌کند به این وحدت برسد. اسلام مسلمانان را مانند اعضای یک خانواده می‌داند و آنان را به یکدلی دعوت می‌کند. افرادی که در سرزمین‌های مختلف زندگی می‌کنند می‌توانند تحت یک مدیریت کلان اسلامی قرار بگیرند و در تعامل با یکدیگر به رشد و کمال برسند. امت مفهومی صرفاً عقیدتی است و منظور از آن جامعه‌ای است که بر اساس هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نیست و هدف و مقصود واحدی آنان را گرد هم جمع نموده است. جامعه‌ای که افرادش تحت یک رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود احساس می‌کنند (شریعتی، 1383، ص 256). عده‌ای نیز امت را به معنای مردم، اجتماع، گروه، اجتماع مسلمانان، جامعهٔ مؤمنین، اجتماعی که تسلیم و مطیع خداست، و دولت و حکومتی که تحت حاکمیت خدا قرار دارد به کار برده‌اند (احمدی، 1388، ص 51). حکومت اسلامی نیز بدون توجه به مرزهای سرزمینی و تفاوت‌های نژادی، زبانی، ملی، و فرهنگی از میان همهٔ انسان‌ها سربازگیری می‌کند و نام «امت واحده» را بر پیروان خویش می‌نهد.

عامل «اخوت» از عوامل دخیل در فرایند امت‌سازی است که قرآن، در آیهٔ 10 سورهٔ حجرات²، مسلمانان را برادر یکدیگر می‌داند. همچنین در آیهٔ 103 سورهٔ آل عمران³، مسلمانان را به وحدت و یکپارچگی دعوت می‌کند و از تفرقه افکنی و جدایی نهی می‌کند. در همین راستا، نهضت‌های مختلفی در تاریخ معاصر جهان اسلام شکل گرفته است. نهضت سید جمال‌الدین اسدآبادی، دانشمند و سیاستمدار

1. خداوند امت اسلام را امت واحده می‌نامد: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»

2. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ [...]»

3. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا [...]»

انقلابی و از رهبران ضد استعماری ملل اسلامی که همواره در راه اتحاد ملل اسلامی به تبلیغ این آرمان پرداخت و با انتشار روزنامه‌های «عروة الوثقی» در هندوستان و «ضیاء الخاقین» در لندن، در راه اتحاد ملل مسلمان کوشید، یکی از این نهضت‌هاست. هدف سید جمال‌الدین آن بود که مسلمانان جهان را حول محوری واحد درآورد و قدرت واقعی اسلام را به جهانیان بشناساند. کمی بعد، اقبال لاهوری از پاکستان با انتشار افکار و عقاید خود سعی بر بیداری ملل اسلامی داشت و تلاش کرد تا مسلمانان را به جایگاه واقعی خودشان برساند. امام موسی صدر یکی دیگر از رهبران جهان اسلام است که با مهاجرت به لبنان سعی داشت به دیگر مسلمانان کمک کند. آیت‌الله خمینی نیز در ایران، به منظور حمایت از جامعه مسلمانان فلسطین، آخرین جمعه ماه رمضان را روز قدس نام نهاد و مسلمانان اقصا نقاط جهان را برای آزادی بیت‌المقدس، به حضور در خیابان‌ها و انجام دادن راهپیمایی تشویق می‌کرد.¹

در مقابل مفهوم امت، ملت با عنصر سرزمین و قلمرو جغرافیایی، فرهنگی، زبان، تاریخ، نژاد، و قومیت مشترک همراه است. اصل استقلال کشورها، اعم از سیاسی و مذهبی، و نیز تساوی آن‌ها در روابط بین‌المللی و روابط خارجی برای اولین بار و رسماً در قرارداد وستفالی²، در سال 1648 میلادی، مورد موافقت قرار گرفت. از آن تاریخ به بعد، پاپ نفوذ خود را ازدست داد و مذهب در اروپا از اهمیت افتاد. از سوی دیگر، اروپا به تکه‌پاره‌هایی جدا از هم و براساس قومیت تقسیم شد و امت مسیحیت که محورش دیانت حضرت عیسی بود از هم پاشید و اساس تشکیل حکومت‌ها بر پایه ملیت و قومیت استوار شد. بدین ترتیب، اصطلاحی تحت عنوان «دولت ملی» وارد عرصه واژگان مفاهیم سیاسی گشت. نتیجه این رویکرد آن شد که حکومت «دین» جای خود را به «دولت ملی» داد و از آن پس، ملت‌ها، و نه افراد معتقد به دین و یا پایگاه دینی، سرنوشت خود را رقم می‌زدند و خداوند در حکومت جایی نداشت. محوریت دین و مذهب و اعتقادات اخروی در تشکیل حکومت‌ها از بین رفت و عموم کشورها براساس ملیت و قومیت و مشخصه‌های نژادی یا زبانی تشکیل شدند. نمونه‌های محقق‌شده آن اضمحلال امپراتوری مسیحیت در قرون وسطا و امپراتوری عثمانی در بخشی از قلمرو کشورهای اسلامی است که حاصل چنین تحولی پیدایش کشورهای ذره‌ای در قاره اروپا، آسیا، و آفریقا بود که اساساً مفهوم امت در آن‌ها جای خود را به ملت داد و ناسیونالیسم نوین را شکل داد.

1. جوان آنلاین، شناسه خبر: 100166

2. عهدنامه وستفالی عهدنامه‌ای است که پس از پایان جنگ‌های سی ساله مذهبی (1618-1648 م) میان کشورهای اروپایی منعقد شد. در این عهدنامه، تمام کشورهای اروپایی، به‌جز انگلستان و لهستان، شرکت داشتند. این عهدنامه کنفدراسیون سوئیس و کشور هلند را مستقل شناخت. بسیاری از واحدهای آلمان استقلال یافتند. استقلال فرانسه، اسپانیا، و پرتغال مورد تأیید قرار گرفت و مداخله پاپ رسماً در امور داخلی و خارجی آن‌ها ممنوع اعلام شد.

ملت را می‌توان یک واحد بزرگ انسانی تعریف نمود که عامل پیوند آن یک فرهنگ و آگاهی مشترک است. از این پیوند است که احساس تعلق به یکدیگر و احساس وحدت میان افراد متعلق به آن واحد پدید می‌آید. از جمله ویژگی‌های هر ملت اشغال یک قلمرو جغرافیایی مشترک و احساس دلبستگی و وابستگی به سرزمین معین است. ملت به معنای جدید آن امر تازه‌ای است که تاریخ آن از پیدایش ناسیونالیسم جدید فراتر نمی‌رود و مربوط به تحولات فکری، سیاسی، و اجتماعی اروپا در دو سده اخیر و به خصوص پس از انقلاب فرانسه است. از این رو، آگاهی ملی (تعلق به ملت و لزوم تشکیل دولت ملی) و داشتن قدرتی متعلق به خود (دولت) پیشینه‌ای طولانی ندارد (قادری، 1370، ص 375).

در ایران، قانون اساسی کشور برگرفته از مبانی و موازین دینی است. در اصل چهارم قانون اساسی که مهم‌ترین اصل و مادر همه اصول است بیان می‌شود که هرگونه قانون‌گذاری که در تعارض با وحدت امت اسلامی و موجب بی‌تفاوتی نسبت به وضعیت مسلمانان باشد با روح حاکم بر قانون اساسی ما سازگاری نخواهد داشت. به همین جهت، در اصول متعددی، وحدت امت اسلامی و حمایت از مسلمانان در هر گوشه از جهان مورد توجه قرار گرفته و به‌عنوان یک وظیفه مهم و اساسی بیان شده است. در ذیل، به دو نمونه از این اصول قانونی اشاره می‌شود.

اصل یک‌صد و پنجاه و دوم

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر اساس نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان، و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز با دول غیرمحراب استوار است.

اصل یک‌صد و پنجاه و چهارم

جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند.

با توجه به اصول یادشده می‌توان نتیجه گرفت که از نظر قانون اساسی چون همه مسلمانان یک امت‌اند، دفاع از حقوق همه مسلمانان و حمایت از مبارزه حق طلبانه مستضعفان در برابر مستکبران در هر نقطه از جهان یکی از معیارهای اساسی کشور است و یکی از اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد.

بنابراین می‌توان به اهمیت ایده «امت واحده» در دستگاه سیاسی حکومت جمهوری اسلامی ایران پی برد، امری که به‌صراحت در قانون اساسی کشور آمده است و افراد بسیاری نیز با تأکید بر مبانی دینی و سیره

بزرگان دین اسلام بر اهمیت و ضرورت آن صحنه گذاشته‌اند. هنوز در دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران و نیز پیروان دینی، مفهوم دولت - ملت جایگاهی ندارد و مفهوم حکومت اسلامی مقدم بر هر نوع مفهوم دیگری است. در چارچوب جهان‌بینی و نگرش این افراد، آنچه در سطح جهان اسلام اتفاق می‌افتد در چارچوب حکومتی و نه مفهوم دولت - ملت تعبیر و تفسیر می‌شود. از سوی دیگر، افراد زیادی هستند که این نوع جهان‌بینی را قبول ندارند و با تأکید بر مفهوم ملت در پهنه سرزمینی ایران، سیاست‌های حکومتی کشور را نقد می‌کنند. این افراد از سیاست‌های خارجی حکومت مبنی بر هزینه‌های اقتصادی و جانی برای دفاع از مسلمانان جهان احساس نارضایتی می‌کنند و بر این باورند که وقتی مردمان خود کشور در زمینه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، رفاهی، فرهنگی، و دیگر زمینه‌ها دچار مشکل‌اند، چرا باید دولت سرمایه و منابع خود را برای دیگر کشورها هزینه کند و منافع امت را به منافع ملت ترجیح دهد.

جواد اویسی، دبیر و پژوهشگر تاریخ از زابل (سیستان و بلوچستان)

ما خودمان گرسنه‌ایم، اما به کشورهای دیگر کمک می‌کنیم. باید خود آدم غنایی داشته باشد تا به دیگری کمک کند. چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است.

عبدالرشید تریز، مولوی مذهبی، پژوهشگر تاریخ و فعال سیاسی - اجتماعی از سیستان و بلوچستان

حاکمیت به دنبال گسترش مذهب خودش است و بسیاری از منابعی را که داریم در کشورهای دیگر برای ترویج شیعه هزینه می‌کند. شما در بلوچستان کپرها و مدرسه‌ها را می‌بینی، این‌ها ایرانی‌اند... در لبنان، کشور ما هزینه‌هایی کرده که اگر در بلوچستان هزینه می‌کرد، این‌جا هم مانند دیگر استان‌ها پیشرفت می‌کرد. اما در یک کشور خارجی بیگانه عرب به خاطر مسائل مذهبی هزینه‌های فراوان می‌کنند برای رفاه مردمشان... در عراق و سوریه و یمن هزینه می‌کنند فقط برای جریان‌ات مذهبی، ولی برای کشور خودشان هزینه نمی‌کنند. درکل توقع من به‌عنوان یک ایرانی این است که به داخل بیشتر از خارج توجه شود. سرمایه‌گذاری‌ها در داخل باشد و به مردم اهمیت داده شود.

دیدگاه فوق بر این باور است که در شرایطی که اقتصاد جهانی در چنبره سرمایه‌داری اشکال نوین استعمارتی‌اش را به پیش می‌برد و اقتصاد همه کشورهای و فرهنگ‌های دیگر را به خدمت گرفته است و به نوعی اقتصادهای کشورهای قدرتمند را نیز یارای مقابله با آن نیست، در این اوضاع و در دوره جمهوری اسلامی، اقتصاد ایران آگاهانه در تعارض با چنین وضعیتی ظاهر شده است و مورد هجمه‌ها، تحریم‌ها، و

محرومیت‌های جهانی حاصل از آن قرار گرفته است که در نتیجه آن، وضعیت داخلی کشور، به‌خصوص از لحاظ اقتصادی، چندان مساعد نیست و به‌جای این‌که برنامه‌های رفاهی حاکمیت در چارچوب جغرافیایی سرزمین ایران تنظیم شود، به بلندپروازی‌هایی فرا سرزمینی می‌پردازد که چه‌بسا توانایی مدیریت و هدایت آن را نیز ندارند و خطر بحران اقتصاد ملی و لطمات جبران‌ناپذیر مردمی را ایجاد کرده است، و وضعیتی که بیشتر از طریق گرایش به پیش می‌رود که براساس آن، سیاست‌گذاری‌ها و سرمایه‌گذاری دولت در کشورهای منطقه تجویز می‌شود. برخی از حامیان این گروه، جدا از مفاهیم دینی و آسمانی، در بیان دلیل موافقت خود، بر مفهوم «امنیت» تأکید دارند. این دسته از افراد بیان می‌کنند که با توجه به شرایط منطقه‌ای و درگیری‌های مختلفی که در کشورهای مختلف اطراف جریان دارد، مسئولان سیاسی جهت حراست از مرزهای داخلی کشور مجبورند همانند دیگر قدرتمندان جهانی و منطقه‌ای به کنشگری بپردازند، امری که هم بنیان فکری و نظری قدرتمند برای اقناع در این حوزه و هم توانایی اقتصادی، مالی، و اجرایی برای تحقق آن را در عمل می‌طلبد.

محمد گل‌کهرآزه، عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان (سیستان و بلوچستان)

می‌پرسم چرا ایران به سوریه و عراق کمک می‌کند وقتی که ما داریم خودمان از گشنگی می‌میریم؟ [می‌گویند] ما برای امنیت خودمان باید فراتر از مرزهای ایران قدم برداریم. اگر همین حمایت‌های مستجاری ایران به عراق و سوریه نبود، ما الآن باید در خوزستان می‌جنگیدیم و یا در استان‌های هم‌جوار!

این دیدگاه معتقد است که اگر حاکمیت خلاف این وضعیت گفته‌شده عمل کند، احتمال ناامنی در مرزهای داخلی کشور فراهم می‌شود، موضوعی که در یکی از سخنرانی‌های رهبر انقلاب در مورد شهدای مدافع حرم در بهمن ماه 1394 شمسی نیز مورد توجه قرار گرفت و ایشان بیان کردند: «اگر مدافعان حرم مبارزه نمی‌کردند، امروزه باید در کرمانشاه و همدان می‌جنگیدیم.»¹ همان‌طور که بیان شد، مخالفان این سیاست، با تأکید بر مفهوم ملت در قالب مرزهای سرزمینی کشور، بیان می‌کنند تا زمانی که خطر به داخل مرزهای کشور نرسیده است، نباید در این زمینه هزینه کنیم. در واقع، می‌توان گفت پیروان گروه‌های قومی مورد مطالعه — که بیشترشان متعلق به دو گروه مذهبی تسنن و تشیع‌اند — جهت بازتعریف هویت خود به مفهوم امت در قالب هم‌مذهبی‌های خود از دیگر گروه‌های قومی و زبانی زیاد توجه ندارند و می‌توان گفت نقش دین در ایجاد مرزهای فرهنگی در درجه دوم اهمیت از نظر آن‌ها نسبت به موضوعات زبانی و سنتی و

1. مشرق نیوز، شناسه خبر: 531613

قومی قرار دارد.

3-2-4. تملک زمین

نتیجه‌ای که از مطالب بیان شده به دست آمد این بود که گروه‌های مختلف قومی سعی می‌کنند تا از طریق عوامل مختلف برای خود هویت یابی کنند و با تعیین مرزهای هویتی خود با دیگران، در دایره و محدوده قومی خود قرار بگیرند. بعد از مشخص شدن محدوده هویتی هر قوم، موضوع سرزمین و تملک آن مطرح می‌شود. در ایران، چندین استان وجود دارد که دارای بافت قومیتی متنوع و ترکیبی اند که در آن جاها گروه‌های مختلف قومی زندگی می‌کنند. استان آذربایجان غربی یکی از این استان‌هاست که دو گروه قومی کرد و آذری در آن جا ساکن‌اند. در استان خوزستان نیز گروه‌های مختلف قومی نظیر لر، بختیاری، و عرب سکونت دارند. در استان سیستان و بلوچستان نیز دو گروه قومی بلوچ و سیستانی در کنار هم زندگی می‌کنند.

یکی از موضوعاتی که همواره مورد بحث مردمان این استان‌ها و به خصوص «پان»ها بوده است این است که بومیان اصیل این مناطق کدام گروه قومی‌اند. هریک از این مردمان، با استناد به گذشته‌ای تاریخی و نام‌گذاری‌های مربوط به مناطق مختلف و نیز ادبیات شفاهی، استدلال می‌کنند که قوم آن‌ها مالکان اصلی این مناطق‌اند و گروه دیگر مهاجر بوده‌اند و بعدها به آن منطقه وارد شده‌اند. بر همین اساس، ادعای تملک زمین آن مناطق را دارند. همین امر نیز باعث ایجاد جدال‌های اساسی بین مردمان این گروه‌های قومی شده است.

میثم سفیدخوش، مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی از تهران

قوم‌زدایی تحت تأثیر یک جدال شهری بین دزفولی‌ها و لرها رخ داد. از اواخر دوره پهلوی، لرها به دزفول کوچ کردند و به صورت حاشیه‌نشین زندگی می‌کردند. تمام کودکی من به لحاظ ارزشی تحت تأثیر جدال این دو گروه بود. حتی منش‌های سیاسی در فول تحت تأثیر این مسئله بود.



تصویر شماره 3-7: مصاحبه با میثم سفیدخوش

این موضوع در جاهایی که مردمان این گروه‌های قومی در یک شهر خاص سکونت دارند بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد. شهرهایی مثل ارومیه که ترکیبی از گروه‌های قومی ترک و کرد در آن زندگی می‌کنند نمونه‌چنین حالتی است. در سال 1394 شمسی، به‌هنگام مسابقه والیبالی تیم این شهر، یکی از تماشاچیان - که بعدها مشخص شد عمومی یکی از بازیکنان کردزبان تیم است - با لباس کردی وارد ورزشگاه می‌شود و هواداران آذری‌زبان به محض دیدن این فرد، با بیان شعارهایی در حد «مرگ بر...» این هوادار را خطاب قرار می‌دهند. مسئولان برگزاری مسابقه که اتفاقاً آن‌ها نیز هم‌زبان هواداران بودند سکوت اختیار می‌کنند و هواداری که لباس کردی پوشیده بود مجبور به ترک ورزشگاه می‌شود. یافته‌های به‌دست‌آمده نیز نشان می‌دهد که هر یک از مردمان کردزبان / ترک‌زبان در مورد اشتغال و به‌خصوص به‌کارگیری معلمان گروه قومی دیگر در منطقه خود به شدت حساس‌اند، زیرا بر این باورند که جدا از این که این وضعیت به اقتصاد محلی آن‌ها آسیب وارد می‌کند و وجود این افراد مانع به‌کارگیری نیروهای بومی می‌شود، این تصور را نیز دارند که این اقدامات به بافت فرهنگی و هویتی آن‌ها آسیب وارد می‌کند. در همین رابطه، مدتی پیش، استخدام فردی کردزبان در یکی از نهادهای اداری شهر تبریز موجب اعتراض شدید مردمان آن شهر شد تا جایی که مسئولان ذی‌ربط مجبور شدند فرد مزبور را از سمتش برکنار کنند.

عزیز نعمتی، شاعر و زبان‌شناس از ارومیه (آذربایجان غربی)

چه لزومی داره یه جوون آذری بره مناطق ترگور و مرگور درس بده؟ این همه جوون داریم.

سامان راهنما، فعال اقتصادی و عضو شورای شهر از مهاباد (آذربایجان غربی)

من یک جایی مدیر بودم. مراجعه‌کننده آمده به استاندار گفته قحط‌الرجال بوده یک کرد را مدیرعامل کردید!

در موردی دیگر و به‌هنگام برگزاری همه‌پرسی سال ۲۰۱۷ اقلیم کردستان، نقشه‌هایی از کردستان بزرگ در فضای مجازی پخش شد که مناطق کردنشین ایران نیز در آن قرار داشت و ادعای تملک زمین به‌گونه دیگری مطرح شده بود. نادر قاضی‌پور، نماینده مردم ارومیه به شدت به این نقشه واکنش نشان داد و بیان کرد: «هرکس به خاک آذربایجان ایران چپ نگاه کند، چشمش را درمی‌آوریم.» این گفته آقای قاضی‌پور و خواندن شهرهای کردنشین جنوب استان آذربایجان غربی (نظیر مهاباد، بوکان، سردشت، پیرانشهر، اشنویه، تکاب، شاهیندر، و دیگر شهرها) به‌عنوان قلمرو آذری‌ها واکنش شدید کردها را در پی داشت. از جمله این واکنش‌ها نوشتار آقای جلال جلالی‌زاده، نماینده سابق مردم سنندج در مجلس شورای اسلامی، بود: «اولاً کردها در استان آذربایجان غربی در اقلیت نیستند و خود آذری‌ها هم ترک نیستند تا جنابتان با موضع‌گیری‌هایتان که بیشتر نژادپرستانه است بخواهید حقوق ساکنان اصلی قومی را پایمال نمایید.» گفته‌های آقای جلالی‌زاده، با ادبیاتی دیگر، آذری‌ها را به‌عنوان مهاجر تصور می‌کند و به‌نوعی دیگر، نشان از ادعای تملک این منطقه دارد.

در اسفندماه 1397 شمسی نیز در استان خوزستان، به‌هنگام جابه‌جایی تابلو حد و مرز بین دو شهر اندیمشک و دزفول که چند متری به شهر دزفول اضافه شده و از شهر اندیمشک کم کرده بود، درگیری و زدوخوردهای شدیدی میان مردمان اندیمشک با نیروهای امنیتی اتفاق افتاد.

درحقیقت، بحث تملک زمین و این موضوع که بومیان اصلی هر بخش از خاک و سرزمین ایران کدام قوم‌اند به موضوعی مجادله‌انگیز در چند دهه اخیر تبدیل شده است. با مراجعه به یادداشت‌های مردم به یک فرستۀ قومیتی در فضای مجازی یا به‌هنگام بحث میان چند جوان می‌توان نمود عینی این امر را شاهد بود. همان‌طور که در سطور قبل توضیح داده شد، این موضوع در استان‌هایی نظیر آذربایجان غربی و خوزستان که ترکیب جمعیتی مختلطی دارند بیشتر وجود دارد و گروهی از مردمان هر یک از اقوام آن شهرها تلاش می‌کنند تا با پیدا کردن واژه‌ای از زبان خود در زبان دیگری یا عنوان منطقه و یا شهر و روستایی استدلال کنند که این منطقه دراصل به آن‌ها تعلق داشته است و اگر امروز قوم دیگری در آن زندگی می‌کند، نشان از مهاجر بودن آن‌ها و غصب منطقه موردنظر دارد.

5-2-3. هم‌قومی و مرز

مرز مفهومی است که به‌صورت تعیین خطوط جداکننده قلمرو دو کشور می‌باشد و خطوط مرزی خطوطی اعتباری هستند که به‌منظور تحدید یک واحد سیاسی بر روی زمین مشخص می‌شوند. این خطوط، ضمن تعیین حدود قلمرو حکومت، تعیین‌کننده اختیارات دولت آن حکومت نیز هستند. بنابراین مرزها از مباحث اصلی و مهم جغرافیای سیاسی به‌شمار می‌روند (میرحیدر، 1380، ص 161).

مفهوم مرز و تغییرات مربوط به آن از موضوعات اساسی موردتوجه جغرافیای سیاسی است (حیدری و

جلیلیان، 1390، ص 88). از جمله عام‌ترین تعاریف مرز عبارت است از این که مرز خطی قراردادی است که برای جدا کردن مفهوم «ما» از «آنها» در فضا ترسیم می‌شود (مجتهدزاده، 1388، ص 44) و فلسفه شکل‌گیری آن قلمرو سیاسی ملت‌های مختلف است (ویسی، 1390، ص 224)، چراکه مرزها مهم‌ترین عامل تشخیص و جدایی یک واحد متشکل سیاسی از واحدهای دیگرند.

مرزها را نباید مانع مراودات و مناسبات انسانی دانست، چراکه مرزها در عین حال که قلمرو حاکمیت‌های مختلف را از یکدیگر متمایز می‌سازند، غالباً روابط سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی حسنه‌ای نیز بین دول هم‌جوار پدید می‌آورند. همان طوری که در زندگی عادی خانواده‌ها، دیوار مشترک همسایگان مانع رفت‌وآمد و معاشرت نیست، بلکه عامل دوستی و همکاری است، مرز دول همسایه نیز یک عامل جغرافیایی باارزش است که در تحکیم روابط طرفین، نقش بزرگی بازی می‌کند (معمد نژاد، 1374، ص 87).

محمدتقی شیخی، مدرس جمعیت‌شناسی دانشگاه الزهرا از تهران

ما در دنیای تکثر جهانی قرار داریم و موضوع اقوام در این بستر نباید برای ما مانع ایجاد کند. باید همه در کنار هم و بدون هیچ تفاوتی، به سمت توسعه و اقتصاد قوی‌تر حرکت کنند.

ساختار فضایی — جغرافیایی ملت ایران از دو بخش به هم پیوسته مرکزی و پیرامونی پدید آمده است. بخش پیرامونی، برخلاف بخش متراکم و متجانس مرکزی، دچار گسیختگی است و مجموعه‌ای متنوع از گروه‌های فرهنگی و قومی را دربر می‌گیرد. در بخش حاشیه‌ای، گروه‌های قومی آذری، کرد، عرب، بلوچ، و ترکمن سکونت دارند و اقلیت مذهبی اهل سنت با دو شاخه حنفی و شافعی در فضای پیرامونی کشور پراکنده‌اند.

جمهوری اسلامی ایران کشوری است که با پانزده کشور، مرز مشترک خشکی و آبی دارد و از کل مساحت و یک استان کشور، هجده استان در مناطق مرزی و سیزده استان در مناطق مرکزی و حدود 50 درصد مساحت و 49 درصد جمعیت کشور متعلق به مناطق مرزی است. در طول نوار مرزی موجود، افراد بومی سکونت دارند. مطالعات نشان می‌دهد در برخی مناطق مرزنشین از گذشته‌های دور، به لحاظ همگنی‌های اکولوژیکی، ویژگی‌های اجتماعی و قرابت‌های قومی با مردم مرزنشین آن سوی مرزها از طریق تبادل کالا با اشخاص آن سوی مرزها نیازمندی‌های خود را برطرف می‌سازند. در مرزهای شمال غربی، مرز از میان قوم آذری‌زبان گذشته و اقلیتی از این قوم را از اکثریت جدا کرده است، در مرزهای شمال شرق و جنوب شرق، به ترتیب، اکثریت قوم ترکمن و بلوچ با همه سوابق تاریخی درخشان و آفریدن تمدنی بزرگ برای ایران در آن سوی مرز جا مانده‌اند و قبرستان صفاریان اکنون در آن سوی مرز قرار گرفته است. همین وضعیت را در خصوص قوم کهن ایرانی، یعنی کردها، مشاهده می‌کنیم که باقی مانده مادها هستند

(شیخ عطار، 1382، ص 28). از آن مهم‌تر، در جنوب غرب، مرز به‌گونه‌ای عبور کرده است که شهرهای مدائن و تیسفون (پایتخت ایران در دوره ساسانی) در آن سوی مرز جا مانده است و زبان فارسی در آن سوی مرز بسیار کم فروغ شده است. در صورتی که اگر اقوام گوناگون و اقلیت‌های مذهبی در مهم‌ترین حوزه‌های راهبردی و مرزی هر کشور اسکان پیدا کنند و عقبه اجتماعی و فرهنگی آن‌ها در ورای مرزها و خارج از حوزه نفوذ و حاکمیت ملی قرار داشته باشد، به لحاظ ارتباط و پیوند این اقوام با خارج از مرزها، هرگونه چالش و بحران بیرونی به‌سادگی به داخل مرزها سرایت می‌کند و امکان نظارت دولت بر این مناطق به‌شدت کاهش می‌یابد. یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق هم نشان از نگاه مداوم گروه‌های قومی به مرزهای خارجی و گروه‌های هم‌قوم خود دارد.

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی - اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان)

بلوچستان قبل از این که انگلستان وارد شبه‌قاره شود، یک بلوچستان واحد بوده و حکومتی داشته به نام حکومت کلات که الان در پاکستان است. بعد که انگلیس می‌آید، این مرزها را تقسیم می‌کند و مقداری از بلوچستان را به سمت هند و پاکستان و مقداری را به افغانستان و مقداری در ایران می‌ماند. الان بسیاری از اقوام ما در پاکستان اند و ما با آن‌ها ارتباط داریم، چون اصلاً نمی‌شود آن را برهم زد. این حس قرابت و همبستگی قومی و زبانی وجود دارد و مردم بلوچ چه این جا و چه پاکستان و افغانستان در این آرزویند که ما روزی به هم وصل شویم.

صادق ستوان، جامعه‌شناس و پژوهشگر از سیستان و بلوچستان

من دو سال لب مرز معلم بودم. وقتی آن‌ها به پزشک مراجعه می‌کردند، معتقد بودند اگر می‌خواهی شفا پیدا کنی، باید پیش پزشک پاکستانی بروی، حتی می‌رفتند آن طرف مرز. هیچ اعتقادی به همگرایی با مرکز نداشتند، ولی این حالت دارد تغییر می‌کند و قابل لمس است.

تهدیدات ناشی از عبور مرز از میان اقوام ایرانی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف) مرکزگریزی: بررسی‌ها نشان می‌دهد چنانچه اکثریت قومی در کشور مقابل باشد و آن‌ها در آن کشور از موقعیت (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی) مناسب‌تری برخوردار باشند، هم‌کیشان خود را به‌سوی خود جلب می‌کنند.

ب) هرگاه وضعیت «الف» با تضاد مذهبی و دینی اقوام با توده کشور خود همراه باشد، مرکزگریزی

شدیدتر خواهد بود (کریمی پور، 1379).

ج) هرچه اختلافات طبقاتی قوم اقلیت با توده مردم کشور خود بیشتر باشد یا سهم کمتری از قدرت سیاسی — اقتصادی را دارا باشد یا حتی این احساس به آن‌ها دست دهد که از این جهت‌ها به ایشان ظلم شده است مرکزگریزی شدیدتر می‌شود و حتی می‌تواند به رویارویی مسلحانه منجر شود (لیک، 1381).

ناسیونالیسم قومی به‌عنوان محرک اصلی خواست‌های هویتی - قومیتی ملت را برحسب قومیتی تعریف می‌کند که خمیرمایه اصلی آن احساس عمیق تعلق و وفاداری به یک گروه قومی است که اجداد، عقاید، و فرهنگ و زبان مشترک عناصر اصلی آن هستند (احمدی پور و همکاران، 1389، ص 43).

زمانی که حکومت‌ها نتوانند به نیازها و تقاضاها پاسخ مناسب دهند یا نتوانند به طریق مناسب به سرکوب یا مهار تجزیه طلبانه اقدام کنند، گرایش به کسب حمایت خارجی به‌ویژه از سوی کشورهای همسایه و گروه‌هایی که با آن‌ها وابستگی قومی، نژادی، یا مشترکات فرهنگی دارند تقویت می‌شود. اتحاد بین گروه‌های محلی - ناحیه‌ای ناراضی و بازیگران خارجی موجب درهم بافته شدن تهدیدات داخلی و خارجی می‌شود و در نتیجه، مدیریت امنیت ملی را با مشکل مواجه می‌سازد. کشورهایی که درگیر مسائل ناامنی در مناطق مرزی خود بوده‌اند دریافته‌اند که عمده‌ترین مسائل مربوط به این ناامنی‌ها ناشی از وضعیت توسعه نیافتگی و پیامدهای تبعی آن بوده است. به عبارت دیگر، فقر و تنگدستی در این مناطق می‌تواند محیط مناسبی برای بروز ناامنی‌ها و تحریک دشمنان در بهره‌برداری از سرپل‌های به‌وجودآمده در این مناطق شود (افتخاری، 1388).

پسر جوان کرد گرمانجی، دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی

قومیت برای من مهمه، اما انسانیت مهم‌تره. الان هم‌اتاقی من عرب عراقیه، دوستم اردبیلیه و روابط دوستانه‌ای داریم.

سکونت اقوام گوناگون در مناطق مرزی و هم‌جوار با کشورهای هم‌زبان خود زمینه مناسبی را برای وقوع بحران‌های قومی در نقاط مرزی به‌وجود می‌آورد. آذری‌ها از بین سه عنصر زبان، قومیت، و مذهب، از نظر زبانی، قومی، و مذهبی با آن سوی مرز تجانس دارند و تنها از لحاظ مذهبی، با مرکز متجانس هستند. استان کردستان در سه عنصر مذهب، قوم، و زبان، با نقاط مرکزی اختلاف دارد و با آن سوی مرز، مشترک است. بلوچستان ایران و پاکستان در سه عنصر مذهب، زبان، و قومیت با یکدیگر تجانس دارند. احمدی پور معتقد است: «به‌لحاظ رویکرد اجتماعی، نیروهای گریز از مرکزی در ایران (به‌ویژه در حواشی مرزها) وجود دارند که می‌توانند در مواقع اضطراری به‌عنوان کانون‌های بحران‌زا مطرح گردند (احمدپوری، 1376، ص 45). بر همین اساس، همواره نیروهای گریز از مرکز در تاریخ یک‌صد سال

گذشته در میان این اقوام وجود داشته است که در ذیل، به مواردی از آن اشاره می‌شود. برخلاف قرابت فرهنگی بالا میان هم‌قومی‌های ساکن در کشورهای هم‌مرز، آنچه در اقوام ایرانی قابل توجه است احساس نسبی تمایز درکنار قرابت فرهنگی با هم‌قومی‌های خارج از گستره جغرافیایی ایران است. اقوام مرزی ایرانی با وجود این که اشتراکات فرهنگی خود را با هم‌قومی‌های بیرون از مرز می‌پذیرند، به تشخص خاص قومی خود در جامعه ایرانی و در پاره‌ای موارد (مورد مصاحبه‌شونده) برتری آن قائل‌اند.

خانم خانه‌دار، 58 ساله از تبریز

من با کردها رابطه زیاد داشتم، با ترکیه‌ای‌ها هم. من بشخصه هرکسی را که نفس می‌کشد دوست دارم. اما ترک‌های بیرون ایران فرهنگشان خیلی پایین‌تر از ماست. باوجودی که آنجا آزادی بیشتر است، در ترکیه، زن‌ها خیلی کتک می‌خورند؛ به این فیلم‌ها نگاه نکنید. آذربایجان هم مثل قدیم ما هستند. مثلاً عروس پای پدرشوهر را می‌شورد، مثل قدیم‌های ما هستند.

جدول شماره 3-1: گرایش های سیاسی محلی گرا در میان اقوام مرزنشین و سیاست های دولت مرکزی ایران در مورد اقوام

در دوره پهلوی

| سیاست دولت در برخورد با آنها | رفتار سیاسی اقوام مرزنشین |
|--|---|
| درگیری نظامی دولت علیه سمکو و شکست وی، الحاق ایلات کرد در پاچه ارومیه به ارتش ایران، تسلیم رهبر حزب به فرمانده ارتش و سقوط جمهوری | شورش سمکو علیه مناطق ترک نشین آذربایجان در سال 1301 شمسی و جمهوری کردستان در سال 1324 شمسی به رهبری قاضی محمد |
| سرکوب عملیات از سوی دولت مرکزی در سال 1302 شمسی، تخته قاپو کردن عشایر ترکمن از سوی رضاشاه، تصرف تدریجی اراضی منطقه و تبدیل آن به خالصه های دولت | عملیات نظامی ترکمن ها علیه دولت مرکزی در سال 1301 شمسی |
| عملیات ارتش علیه دوست محمدخان سردار بلوچ با هدف درخواست قدرت سیاسی در مناطق طایفه های هم زمان با روابط حسنه با دولت مرکزی و شکست وی و در نهایت اعلام او در سال 1309 شمسی | جنبش دوست محمدخان سردار بلوچ با هدف درخواست قدرت سیاسی در مناطق طایفه های هم زمان با روابط حسنه با دولت مرکزی |
| عملیات نظامی دولت علیه آنان در سال 1325 شمسی و کنترل آنان | تأسیس حزب دموکرات آذربایجان به رهبری پیشه‌وری و حکومت جمهوری مهاباد (کردستان) با هدف کسب خودمختاری در سال 1324 شمسی |
| سرکوب جنبش جدید چریکی کرد توسط نیروهای ژاندرمری | ایجاد جنبش جدید چریکی در دهه 40 شمسی منبث از حزب دموکرات بلرزانی |
| توافق دولت ایران با عراق از یک سو و ابراز وفاداری بعضی از رهبران به دولت مرکزی، در نتیجه، وارد کردن ضربه ویران کننده بر پیکر جبهه | تشکیل جبهه آزادی بخش بلوچستان در سال 1343 شمسی و ادامه فعالیت آن ها تا سال 1350 شمسی |
| انعقاد قرارداد 1975 میلادی الجزایر میان محمدرضا پهلوی و صدام حسین، پایان حمایت دولت عراق از بلوچها | تشکیل حزب دموکرات بلوچستان در بغداد در دهه 40 شمسی و درخواست تشکیل دولت دموکراتیک ملی در بلوچستان |
| سرکوب توسط نیروهای نظامی و برخورد با عوامل و نیروهای واگرا | تبلیغات حزب توده، اعتصاب های کارگری و تحریک اعراب توسط کشورهای مصر و عراق برای جدایی از خوزستان |

جدول شماره 3-2: گرایش‌های سیاسی محلی‌گرا در میان اقوام مرزنشین و سیاست‌های دولت مرکزی ایران در مورد اقوام در دوره بعد از انقلاب (پاک‌مهر، 1381؛ احمدی، 1379؛ حافظ‌نیا، 1381، به نقل از پیشگاهی‌فرد و همکاران، 1388)

| سیاست دولت در برخورد با آنها | رفتار سیاسی اقوام مرزنشین |
|--|---|
| حرکت ارتش به‌سوی شهر پاوه در جهت دفاع به دستور رهبر انقلاب | محاصره پا سداران انقلاب در مرداد 1358 شمسی توسط گروه‌های مسلح کرد |
| اتحاد سیاست آرام و جلوگیری از تشنج در بلوچستان | تشکیل اتحاد مسلمانان بلوچ‌ها به رهبری مولوی عبدالعزیز و عدم موضع رادیکال نسبت به دولت مرکزی |
| درگیری با پاسداران انقلاب و شکست این گروه مسلح | تشکیل گروه مسلح جبهه آزادی‌بخش بلوچستان به رهبری رحیم زردکوهی |
| تبدیل این جنبش به خشونت مسلحانه به رهبری گروه‌های چپ و دخالت دولت مرکزی | جنبش شوراها دهقانی ترکمن‌ها در سال 1358 شمسی و درخواست اصلاحات ارضی و کسب برخی خودگردانی‌ها |
| کنترل بحران و تعقیب توسط قوای دولتی | بحران در آبادان و خرمشهر |
| کنترل و تعقیب توسط قوای دولتی، کنترل مرزها، اقدامات اقتصادی و فرهنگی و سیاسی، مقابله با دخالت بیگانگان | تبلیغ ناسیونالیسم عربی، مبارزات ضددولتی، ارتباط با بیگانگان، اقدامات تروریستی |

همان‌طور که در جدول‌های بالا نشان داده شده است، سیاست حاکمان ایران در مقابل حرکت‌های هویت‌خواهانه اقوام مختلف - که البته عمدتاً به صورت خشونت‌آمیز بوده است - حالت قهری شدیدتری داشته و با سرکوب و اعدام خاتمه یافته است. از داده‌های این تحقیق به دست آمد که این امر موجب شده است تا همواره شورش از یک نقطه شروع شود و در نقاط دیگر ادامه پیدا کند و این فرایند آسیب‌هایی در زمینه‌های امنیت سیاسی، مشروعیت سیاسی، مشارکت اجتماعی، و ... در پی داشته است و در برخی موارد، به بحران‌هایی نیز منتج شده است. از نتایج قابل استنتاج آن که مشارکت‌کنندگان این تحقیق به حاکمان توصیه می‌کنند بعد از اتمام یک فرایند اعتراضی، به مطالبه گروه‌های هویتی که طبیعتاً از بطن جامعه به پا خاسته‌اند گوش بسپارند، زیرا بسیاری از این مطالبات حالت مدنی دارند و از طریق گفت‌وگو حل شدنی‌اند. به عبارت دیگر، ظرفیت‌های پذیرش سیاسی و وجوه پلورالیسم فرهنگی را توسعه می‌دهند که امکان بهره‌مندی از تمامی پتانسیل‌های اجتماعی و نیروی انسانی را بسیار ارتقا می‌بخشد.

در این ارتباط، جوانب فرهنگی قومیت‌ها و عرصه‌های ادبی و هنری آن‌ها همچون ادبیات فولکلوریک و شعر و ادبیات از موضوع‌هایی است که پیونددهنده گروه‌های هم‌قوم مرزی است که در انسجام اجتماعی و رضایت سیاسی مؤثر می‌افتد. از آن‌جا که تاریخ این اقوام به یک جغرافیای سرزمینی مربوط است و تنها در دوران جدید و معاهدات پادشاهان قاجار و نیز پیمان‌نامه‌های بعد از جنگ‌های جهانی بود که بین این گروه‌های قومی مرز سرزمینی ایجاد شد، غالب آن‌ها در این زمینه‌های فرهنگی بافت مشترکی دارند و این موضوع امروزه یکی از عوامل پیونددهنده آن‌ها به حساب می‌آید. در نتیجه، توجه به این پیوستگی

فرهنگی - اجتماعی جهت تداوم مشروعیت سیاسی بسیار بااهمیت است.

اشکان زارعی، فعال فرهنگی و میراثی و نویسنده از خوزستان

من در هجده سالگی با هایبیل الیف کمانچه کش باکویی روی صحنه رفتم. گفتمان ما آن قدر نزدیک بود که بدون تمرین آن چنانی روی صحنه رفتیم. ارتباط من با آذری باکو 90 درصد نزدیک و مشترک است. زمان فستیوال موسیقی آذربایجان زندگی ما تعطیل است که ببینیم دوستان ما در آذربایجان بالا چه می کنند.

امین شیرزادی، شاعر و ترانه سرا از کرمانشاه

دوست کوبانی ام، عثمان روان الآن در لس آنجلس است؛ از اشعار من درباره زلزله کرمانشاه استفاده کرد و کنسرتی برگزار کرد و درآمد آن را تقدیم زلزله زدگان کرمانشاه کرد.

مرزها همچنین می توانند به عنوان پلی ارتباطی زمینه تعاملات و پیوند دو طرف مرز را فراهم کنند. مبادلات تجاری مرزی یکی از شاخص های اصلی در برقراری ارتباط بین کشورهای همسایه و نیز امرار معاش مردم مرزنشین است و از این طریق، مردم ساکن در نواحی مرزی کشورهای همسایه می توانند در کنار هم و با هم از فرصت ها و منابع مشترک استفاده کنند که این امر می تواند به استمرار و پایداری دوستی و تفاهم طرفین در تثبیت جمعیت مرزنشین، فراهم آوردن فرصت های شغلی و ایجاد امنیت، رونق اقتصادی، و شکل گیری یک نوع مزیت نسبی در مناطق مرزی منجر شود. با وجود ظرفیت ها و توانایی های موجود در مناطق مرزی باید گفت یکی از ویژگی های اصلی این مناطق دوری از مرکز کشور است. ناتوانی در مدیریت اقتصادی متناسب با این شرایط مرزی موجب گسترش آسیب های اقتصادی همچون قاچاق و مشاغل کاذب شده است. بنابراین از لحاظ اقتصادی، مرزها جدا از این که با ورود کالاهای قاچاق موجبات صدمه زدن به تولیدات داخلی کشور را فراهم می کنند و به اقتصاد ملی ضربه می زنند، اما از دیگر سو، انجام این تبادلات اقتصادی برای مردمان مناطق مرزی مزایایی مالی به دنبال دارد، به خصوص در شرایطی که قدرت مرکزی امکانات مالی چندانی در حاشیه کشور ندارد و هیچ صنایع کلان و خردی وجود ندارد که جوانان گروه های قومی در آن به کار مشغول شوند. در این مناطق، فقر به نسبت مرکز کشور شدت بیشتری دارد و در مجموع، وجود این تبادلات مرزی در قالب بازارچه های رسمی یا کولبری های غیر رسمی برای آن ها نفع مالی در پی دارد. البته براساس یافته های به دست آمده، در این بین و به خصوص در یکی دو سال اخیر، محدودیت های شدیدی علیه این نوع مبادلات تجاری مرزی اعمال شده است.

محمد احسانی، فیلم‌ساز و مستندساز از تبریز (آذربایجان شرقی)

در مناطق مرزی، شاهد فقر عمومی هستیم. در تهران و ... فقر هست، اما عمومی نیست.

قطب‌الدین صادقی، نویسنده، فیلم‌نامه‌نویس و کارگردان تئاتر از کردستان

چون هیچ کارخانه بزرگی در کردستان وجود ندارد، ثروتی که الآن دست مردم را گرفته از طریق همین بازارچه‌های محلی است که کولبران باعش بودند... که این را هم حکومت تحمل نمی‌کند. من نمی‌فهمم چرا این قدر فشار می‌آورند... کارخانه که نیست، کشاورزی هم که رونق ندارد، پس مردم باید چه کاری انجام دهند؟

این وضعیت در حالی حادث شده است که موقعیت مرزی می‌تواند فرصتی برای اشتغال‌زایی و حتی بهره‌مندی از مزیت‌های اقتصادی جوامع هم‌جوار باشد و به عبارتی، «اقتصاد مناطق مرزی می‌تواند در ترقی و پیشرفت توسعه اقتصادی، بهبود استانداردهای زندگی مردم، کاهش فقر، توزیع مناسب درآمد، ایجاد روابط دوستی و آشنایی بیشتر، و نهایتاً ارتقای امنیت پایدار در نواحی مرزی نقشی اساسی داشته باشد» (Chandoevwhite, 2004, p. 145). اقتصاد امروزی به صورتی فرامرزی و، در بسیاری از موارد، جهانی قابل‌تعریف است و کشوری که از این فرصت نتواند استفاده مناسب را ببرد، حتماً فرصت‌های اقتصادی برایش به تهدیداتی لاینحل تبدیل می‌شوند و می‌توان گفت حل مسائل اقتصادی با نگرش سنتی تبعات جبران‌ناپذیری به‌جا خواهد گذاشت و علاوه بر اتلاف توانایی‌های اقتصادی، توانمندی‌های بین‌نسلی را نیز نابود می‌سازد و احتمال وقوع بن‌بست اقتصادی در حوزه‌های تولید به‌روز و خصوصاً جوه نوینی چون توریسم و ... را در پی خواهد داشت و تبعات آن علاوه بر گسترش فساد اقتصادی دولتی، به صورت بیکاری و ورشکستگی تولیدکنندگان و سایر فعالان اقتصادی در بین مردم ظاهر می‌شود.

پسر جوان کرد کرمانجی، دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی

همه زیر خط فقرن. الآن پدر من سن و سالش بالاست و نمی‌تونه کار کنه، نه بیمه‌ای داره و نه حقوقی. ببینید کردای سمت ما تو خراسان نسبت به کردای کردستان و بقیه اقوام از نظر اقتصادی بسیار پایین‌ترن و مورد رسیدگی نیستن. شاید یه دلیلش این باشه که عشایرن و عشایر آسیب‌پذیرن.

می‌توان گفت اقوام ایرانی که عمدتاً در نوار حاشیه‌ای و مرزی کشور قرار دارند از لحاظ زبانی، مذهبی، و قومیتی با مردمان هم‌مرز خود در کشورهای هم‌سایه اشتراک دارند. همین موضوع باعث شده است تا

اخبار مربوط به هم‌قومان خود را به صورت جزئی و ریزه‌ریز دنبال کنند و از شادی‌ها و غم‌های آن‌ها شاد و غمگین شوند. در موارد زیادی، وجود همین همسانی‌ها و روابط خویشاوندی — که از قدیم میان مردمان هم‌قوم دو کشور وجود داشته است — امکان ازدواج جوانان دو طرف مرز و شکل‌گیری روابط خویشاوندی جدید را فراهم آورده است.

کاظم وقف، فعال سیاسی - مذهبی از خوزستان

بعد از باز شدن مرز، ما می‌رییم نجف و می‌آیم و عموزاده‌ها مون رو می‌بینیم. خیلی زود هم تونستیم باهاشون نزدیک بشیم و قرابت رفتاری پیدا کنیم. لهجه و زبانمون، از بس اونا اومدن و ما رفتیم، مَث هم شده. اون روز تو خرمشهر عراقیایی که اومده بودن برای خرید رو خیلی تشخیص نمی‌دادم.

3-3. پیوند یا گسست، پیشینه هویت ایرانی

بسیاری از داده‌های این تحقیق حاکی از آن است که همسایگان ایران شامل اقوامی چون عرب، ترک، افغانستانی، و ... هستند و هریک از این ملت‌ها دارای سابقه تاریخی و گذشته فرهنگی خاص خودند، اما در این بین، ایرانیان همواره گذشته خود را طلایی‌تر از آن‌ها دانسته‌اند و به برتری مردمان ایران زمین بر دیگر مردمان کشورهای همسایه اذعان دارند و با ادبیاتی نامناسب، عرب‌ها و ترک‌ها و افغانستانی‌ها و دیگر اقوام را تحقیر می‌کنند و خود را برتر می‌دانند یا به نوعی آن‌ها را تمسخر می‌کنند. یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق نیز مؤید این نوع حس برتری است. بخشی از این حس برتری به گذشته تاریخی و حس افتخاری باز می‌گردد که نسبت به شخصیت‌هایی همچون کوروش و زرتشت و قلمرو و آیین آن‌ها وجود دارد. علاوه بر مسائل و مناسبات ملی و قومی، ورود و گسترش مدرنیسم نیز به‌عنوان عامل رنگ‌باختن عناصر کهن فرهنگی تلقی می‌شود.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان

بخشی از بحران حاصل مدرنیسم است. مدرنیته تغییراتی را ایجاد کرده است و در ایران، دچار سردرگمی هویتی شده‌ایم.

امری که گسست بین قومی میان گروه‌های قومی مورد مطالعه را در پی داشته است، از جمله این که به جای انسجام فکری در تداوم تاریخی — فرهنگی در حوزه دین، هریک از این اقوام بر این باورند که پیروان اصلی آیین زرتشت آن‌ها بوده‌اند و این گروه و قوم آن‌ها بوده است که در مقابل حمله عرب‌ها جان‌فشانی کرده و مانع تسلط بیگانگان بر خاک ایران زمین شده است و به نوعی این گنجینه مثبت فرهنگی - دینی ایرانی، خود،

به محلّ تنازع و کشمکش بین هویت‌های جمعی بدل شده است و این از وجود اندیشه حذف حاکمیت حکایت دارد که از گذشته تداوم داشته است، امری که می‌توانست در قالب تغییرات اجتماعی، تغییرات دینی را نیز قابل فهم کند، به صورتی که در چارچوب بهنجار سیاسی — اجتماعی افتخارآمیز نیز باشد. این حس تاریخی و افتخار به گذشته تاریخی در اعتراضات خیابانی سال‌های 1396 و 97 شمسی و با شعارهایی در مدح حکومت پهلوی، خود را نشان داد. بر این اساس، می‌توان گفت نگاه ما ایرانیان به جای این که به آینده معطوف باشد بیشتر متوجه گذشته تاریخی است. جامعه‌ای که می‌خواهد در مسیر توسعه گام بردارد، باید این نوع نگاه تعصب‌آمیز را کنار بگذارد و با حذف نقاط منفی در سبقت تاریخی، بیشتر برای آینده برنامه‌ریزی کند و بر آن تمرکز داشته باشد. در چنین شرایطی است که امکانات، منابع، نیروی انسانی، و پتانسیل‌های یک جامعه سمت و سوی توسعه‌آمیز می‌یابد.

1-3-3. برتری ایران زمین

در جامعه ایرانی، خودشیفتگی¹ ریشه تاریخی دارد و در برخی موارد، با اشکال غیراخلاقی، خودبرتربینی و خودبزرگ‌بینی نیز بروز یافته است، به طوری که با مراجعه به متون تاریخی و کتاب‌های ادبیات و سخنان و نوشته‌های بعضی از سیاسیون و روشنفکران و فضای مجازی، این ناهنجاری اجتماعی و فرهنگی را می‌توان مشاهده کرد. دکتر مصطفی ملکیان، در شماره ۴۲ ماهنامه مهرنامه، نمودهای خودشیفتگی تاریخی را چنین توضیح می‌دهد: «خودشیفتگی همیشه فردی نیست و بعضی اوقات می‌تواند جمعی و فکری باشد. فردوسی که می‌گفت «هنر نزد ایرانیان است و بس» یا نظامی گنجوی که می‌گفت «همه عالم تن است و ایران جان» خودشیفتگی گروهی داشتند. خودشیفتگان به دور خود دیوار می‌کشند و امکان گفت‌وگو را از بین می‌برند.»²

در نوع دیگری از خودبرتربینی، بیشتر ایرانی‌ها بر این باورند که ملت ایران باهوش‌ترین ملت دنیاست، در صورتی که بر اساس تحقیق محسن رنانی، ملت ایران در ردیف ملت‌هایی با هوش زیر متوسط رتبه‌بندی می‌شود. این در حالی است که بخشی از جامعه زرنگی را با باهوشی یکسان تلقی می‌کنند. یافته‌های به‌دست آمده این تحقیق نیز نشان از وجود این عصبیت تاریخی در گروه‌های قومی و مذهبی دارد.

محمود قادری مکری، کاریکاتورست از مهاباد (آذربایجان غربی)

طبعاً عصبیتی وجود دارد، نسبت به اسلام و تسنن و ایرانی بودن و ملت گرد عصبیت داریم.

1. Narcissism

2. سایت فرارو، شناسه خبر: ۲۵۰۳۶۰

دایره این موضوع چنان وسیع است که گاه سیاستمداران دولتی نیز در گرداب آن می افتند و به‌هنگام اظهارنظر درباره مسائل سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی نسخه‌های شفابخش برای کل دنیا تجویز می‌کنند. برای مثال، در دهه پنجاه شمسی با بالارفتن قیمت نفت، شاه ایران در مصاحبه با روزنامه‌نگاران خارجی از سر خودشیفتگی، ضمن سخن از قدرت خدایی خود، درس دموکراسی به کشورهای غربی می‌داد. همچنین در فاصله سال‌های 1384 لغایت 1391 شمسی، با بالا رفتن قیمت نفت و کسب ۷۰۰ میلیارد دلار درآمد ارزی در دولت نهم و دهم، رئیس دولت وقت (محمود احمدی‌نژاد) سودای تغییر و مدیریت جهان را به جهانیان اعلام کرد: «مأموریت تغییر مدیریت جهان برعهده ملت ایران گذاشته شده است.»¹ یا در جای دیگر، بیان کرد: «بیش از صد سیاستمدار دنیا در گفت‌وگو با من این توقع، یعنی مدیریت جهان، را بیان کردند و آن‌ها می‌گویند ایران پتانسیل مدیریت جهان را دارد.»² قبل از آن نیز رئیس دولت اصلاحات (محمد خاتمی) در سالی که به پیشنهاد وی «گفت‌وگوی تمدن‌ها» اعلام شده بود، در نطق خود، بیان کرد: «بشریت و امدمدار تمدن ایران اسلامی است.»³ آب‌شخور این گفته نیز همان بزرگ‌بینی و برترینی موردبحث است، درحالی‌که هیچ کشور دیگری چنین ادعایی ندارد.

یکی دیگر از نمودهای خودشیفتگی جمعی ما این است که تمام اختراعات بشری را به ایرانیان، به‌خصوص ایران دوره باستان، ربط می‌دهیم و اساساً از نظر ما، همه چیز ریشه ایرانی دارد. اصولاً پدیده‌ای در جهان نیست که یا اصل آن را یا ریشه آن را ما کشف نکرده باشیم! آخرین مورد کشف شده هم کراوات است که خبر مسرت‌بخش آن به‌وسیله سید صادق خرازی، سفیر پیشین ایران در فرانسه، در روزنامه شرق³ اعلام شد: «کراوات از بخش صحرائی و کویری جهان، یعنی فلات ایران، به اروپا رفته است. مردم دستمالی را به‌عنوان کراوات می‌بستند تا هنگام بادهای موسمی جلوی بینی بگیرند. مردم ایران مبدع کراوات بوده‌اند، کراوات مال ایرانی‌ها بوده است.» در موارد دیگری، دایره خودبرترینی ما ایرانیان وارد حوزه رنگ و نژاد می‌شود و با مقایسه نژاد خودمان با مردمان دیگر و به‌خصوص هم‌سایگان عرب، ترک، افغانستانی، و دیگر ملل، خود را برتر و بزرگ‌تر از آن‌ها می‌دانیم.

1. روزنامه اعتماد، شماره 1648، تاریخ 1387/1/24

2. سایت عصر ایران، شناسه خبر: ۲۷۴۲۸۸

3. شماره 2418، تاریخ 1394/7/18

سردار کیانی، شاعر و فعال مردمی سیستانی از زابل (سیستان و بلوچستان)

زمانی که عرب‌ها آمدند به شرق ایران و منطقه زاگرس را دیدند، گفتند عجب باغ‌هایی و عجب درختانی که زیرش جوی روان است. عربی که از عربستان آمده و اصلاً نمی‌فهمد درخت چیست و به‌جز گردوخاک و طوفان چیزی ندیده، این‌جا را بهشت دیدند... از زاگرس رد شدند و دیدند ایرانیان عجب زنان خوشگلی دارند، گفتند که این حوریان در قرآن این‌ها هستند. هرکس بگیرد و ببرد... عرب‌ها آمدند و هر کاری کردند... به خدا سخت ناراحتم...! زن ایرانی را که دارای هزاران تمدن است یک عرب سوسمارخور پالخت دستش را بگیرد و ببرد...، واقعاً درست است؟ دختر یزدگرد سوم پادشاه جهان را عربی بگیرد و ببرد؟!



تصویر شماره 3-8: مصاحبه با سردار کیانی

نژادپرستی¹ پدیده‌ای سیال است و مدام در حال تغییر که انسان‌ها را به گروه‌های برتر و پست‌تر تقسیم می‌کند و متناسب با این تقسیم‌بندی، برای آن‌ها شأن و منزلت اجتماعی قائل می‌شود. نژادپرستی معاصر براساس تبعیض علیه یک یا چند مشخصه «هویت نژادی» (رنگ پوست، شکل و شمایل بدن، و غیره) و یا «هویت قومی» (زبان، فرهنگ، تاریخ، و غیره) حاصل می‌شود و ذاتش را در رفتارهای گروهی، فردی، فرهنگی، مؤسسه‌ای، و دولتی نشان می‌دهد. بنابراین نژادپرستی در تعریف نوین آن فقط به تفاوت رنگ پوست محدود نمی‌شود، بلکه تحقیر زبان، لهجه، فرهنگ، مذهب، عادات و سنن، و غیره را نیز دربر می‌گیرد. به همین دلیل، در بررسی نابرابری‌های اجتماعی، نژادپرستی و اعمال نژادپرستانه نقش مهمی ایفا می‌کنند و به همین دلیل نیز تمام دانشگاه‌های معتبر دنیا بودجه و امکانات کافی برای تجزیه و تحلیل شیوه‌ها و عملکردهای مختلف نژادپرستانه اختصاص می‌دهند.

چند شکل متنوع نژادپرستی که در جامعه ایران نیز به‌شدت متداول است بدین قرار است:

1. نژادپرستی بیولوژیک

این نوع راسیسم انسان‌ها را براساس، به اصطلاح، «ساختارهای ژنتیک» و «ماهیت بیولوژیک»، به گروه‌های برتر و پست‌تر تقسیم می‌کند. این نوع نژادپرستی در آلمان هیتلری به اوج خود رسید که نژاد آلمان و نژاد سفید شمال را نژاد برتر می‌دانست که نباید با نژادهای دیگر تلفیق شوند.

زهرا خزاعل، کارآفرین و فعال گردشگری از آبادان (خوزستان)

پول عراقی حرام و نجسه. بچه این و می فهمه.

2. نژادپرستی سیستمیک

این نسخه راسیسم از طریق ارگان‌های دولتی و نهادهای گروه حاکم مانند ارتش، آموزش و پرورش، رسانه‌ها، ادبیات رسمی و غیررسمی اعمال می‌شود. مثال زنده آن سیاست‌های زبانی‌ای است که زبان اقوام ساکن ایران را در امر آموزش، نهادها، مطبوعات، و ادبیات رسمی کشور قدغن کرده است.

3. نژادپرستی فرهنگی

نژادپرستی فرهنگی از طریق نگرش‌های فرهنگی و برخوردها و عقاید و رفتارهای مستتر در فرهنگ یک جامعه خود را اعمال می‌کند، مانند شعار «هنر نزد ایرانیان است و بس». البته اگر کسی هنر را در قوم خود می‌بیند هیچ اشکالی ندارد، ولی زمانی که آن را فقط به قوم خود اختصاص می‌دهد، در واقع، غیرایرانیان را بی‌هنر می‌خواند یا می‌داند که این همان نژادپرستی فرهنگی است، چراکه «دگرسازی» می‌کند و انسان‌ها را به گروه‌های برتر و پست‌تر (بافرننگ — بی‌فرهنگ، باتمدن — بی‌تمدن، باهنر — بی‌هنر) تقسیم می‌کند. نمونه‌های دیگر آن جوک‌های نژادپرستانه رایج بر ضد ترک‌ها، عرب‌ها، لرها، و دیگر اقوام در ایران و جامعه ایرانیان خارج از کشور است. متأسفانه این مسئله حتی به میدان‌های ورزشی هم کشیده شده است که نمونه‌های آن را در بازی‌های فوتبال بین باشگاه‌های تبریز و تهران یا دیگر مناطق فارس‌نشین ایران دیده‌ایم.

4. نژادپرستی زبانی

این نوع نژادپرستی از طریق تحمیل زبان خود به دیگران و نیز از طریق منع و تحقیر زبان دیگران اعمال می‌شود. در این شیوه، زبان اکثریت مردمان را در مراکز و نهادهای اداری / دولتی / رسمی قدغن اعلام می‌کنند.

رسول نامی، طراح فرش از تبریز

در صداوسیما و سریال‌های تلویزیونی معمولاً شخصیت‌های پایین و کندذهن و عقب‌افتاده لهجه ترکی دارند یا مثلاً افراد کودن گیلک هستند. این یک توهین و تمسخر است.

بخش دیگر نژادپرستی زبانی لهجه‌گرایی یا لهجه‌پرستی است. نرمال‌سازی «لهجه مسلط» یکی از سازوکارهایی است که از طریق آن، گروه حاکم سلطه روانی و نیز اقتصادی و فرهنگی خودش را اعمال می‌کند. گفتمان هژمونیک لهجه‌گرایی را به گونه‌ای تبلیغ می‌کند که اگر شما با لهجه مسلط در جامعه صحبت نکنید، بی سواد تلقی می‌شوید، سطح دانشتان زیر سؤال می‌رود و شخصیت انسانی‌تان تحقیر می‌شود.

مهدی حمیدی شفیق، فعال سیاسی از آذربایجان شرقی

ترک‌ها در صداوسیما شخصیت کلیشه‌های احمق‌اند. ما جامعه‌ای نژادپرستیم. ما در کارهای هدایت و آل احمد نژادپرستی داریم و به اعراب توهین شده است.

5. نژادپرستی روزانه

راسیسم روزانه شامل اعمال و برخوردهای نژادپرستانه‌ای است که قربانیان را هر روز و به صورت دائمی مورد تجاوز و تعرض قرار می‌دهند. از نمونه‌های بارز آن زهرخندها و نیش‌خندهای تحقیرآمیز، نگاه‌ها و خیره شدن‌های برتری‌جویانه، و نیز جوک‌های، به اصطلاح، قومی رایج در جامعه ایرانیان است.

حسن بهداد، مدیر میراث فرهنگی از حمیدیه خوزستان

وقتی عربی نظری می‌دهد، به شدت با او مقابله می‌کنند و از او سؤال می‌پرسند که تو عربی یا ایرانی. این سؤال خیلی بدی است. من عرب ایرانی‌ام. او می‌خواهد بگوید شما مال این‌جا نیستید و آمده‌اید این‌جا. می‌خواهد بگوید شما هیچ حق و حقوقی ندارید. این در درازمدت اثرات خود را می‌گذارد.

در حالی که قربانیان این نوع نژادپرستی هر روز با آثار مخرب این پدیده شوم دست‌به‌گریبان‌اند و آن را با تمام وجود حس می‌کنند، عاملان و مجریان این نوع راسیسم معمولاً از درجه ضدانسانی بودن رفتارشان اعلام بی‌اطلاعی می‌نمایند و اعمالشان را «برخوردهای پیش‌پاافتاده، عادی، و نرمال» قلمداد می‌کنند. نقش شکل‌گیری مناسبات و رفتارهای تعریف‌شده در این خصوص اهمیت دارد. در بسیاری موارد، عادی‌انگاری کنش‌های مبتنی بر راسیسم افراد را از فهم میزان آسیب و خشونت ناشی از آن عاجز کرده است.

6. نژادپرستی درونی شده

این نوع راسیسم از طریق قربانیان خود راسیسم، با درونی کردن و نهادینه کردن راسیسم موجود در جامعه اعمال می‌شود. چون در جامعه وسیع‌تر، نظام نژادپرستی حاکم است، قربانیان این سیستم به جای مقاومت

کردن در مقابل آن، ویژگی‌ها، ادبیات و گفتمان آن را درونی خود می‌کنند. مثلاً ترک آذر با یجانی خود را آریایی می‌خواند و می‌خواهد با این شیوه نه تنها به خانواده و اطرافیان خود بقبولاند که به نژاد حاکم تعلق دارند، بلکه با مخالفان نژادپرستی آریایی نیز شدیداً برخورد می‌کند و همراه و همگام با جریانات راسیستی، به قلع و قمع ارزش‌های فرهنگی، زبانی، و تاریخی مردم خود می‌پردازد و کرامت انسانی آن‌ها را لگدمال می‌کند.

تلاش در کتمان تعلقات قومی و منتسب قلمداد کردن خود به مرکز و به‌ویژه شهر تهران، در جهت داشتن لهجه تهرانی و به‌کارگیری تکیه کلام‌ها و کلمات رایج آن از جمله مظاهر بیرونی این نوع از نژادپرستی است.

7. نژادپرستی دموکراتیک

نژادپرستی دموکراتیک نوعی از راسیسم است که با گرفتن ژست‌های دموکراتیک و با استمساک به گفتمان‌های، به‌اصطلاح، مترقی، وجود نظام نژادپرستی را انکار می‌کند. مثلاً بعضی از افراد منتسب به گروه‌های چپ، فمنیستی یا لیبرال در جامعه ایران با عنوان کردن مسائلی از قبیل عصر گلوبالیزاسیون، ادبیات و عناوین مترقی، دیسکورس‌های ضد نژادپرستی را قوم‌گرایی و قبیله‌گرایی قلمداد می‌کنند. عاملان و مجریان راسیسم دموکراتیک نژادپرستی موجود در جامعه ایران را انکار می‌کنند، فعالان ضد نژادپرستی را عقب مانده و خودشان را بسیار مترقی می‌دانند.

در حالت جمعی، خودشیفتگی و خودبینی، که متأسفانه بخش بزرگی از جامعه ما دچار آن‌اند، در قالب توهین به ملت‌های دیگر و تحقیر آنان به‌نمایش گذاشته می‌شود. مانند حملات نژادپرستانه به عرب‌ها یا به آذری‌ها و یا به مهاجران افغانستانی که با ما اشتراک زبانی و دینی دارند و این توهین‌های نژادی در جامعه ما چنان به‌راحتی اظهار می‌شود که در جوامع توسعه‌یافته، مظهر نژادپرستی و راسیسم تلقی می‌گردد و گوینده آن براساس قانون مجرم شناخته می‌شود.

حملات نژادپرستانه به انحای مختلف شکل می‌گیرد: در مورد عرب‌زبانان، به‌بهانه حوادثی مانند حادثه فرودگاه جده یا حادثه منا و یا اختلاف سیاسی دولت ایران با یک دولت عربی (که ربطی به ملت‌ها ندارد) یا باخت یک تیم ورزشی ایرانی به یک تیم ورزشی عربی؛ در مورد ترک‌زبانان شاهد ترک‌ستیزی رایج در دوران پهلوی اول و دوم هستیم، یا به‌طور کلی با بیان جوک‌های مختلف درباره اقوام عرب و ترک و لر و دیگر اقوام.

آنچه باعث تأسف می‌گردد بیان این اظهارات توهین‌آمیز از سوی بخشی از سیاستمداران و نخبگان جامعه است. مانند کاکا سیاه خواندن او باما، رئیس‌جمهور آمریکا، به‌وسیله جواد لاریجانی در نشست اعضای جامعه اسلامی مهندسين یا سوسمارخور خواندن عرب‌ها از سوی غلامحسین ابراهیمی دینانی در مصاحبه با خبر آنلاین و همچنین تکرار همین توهین به عرب‌ها و افغانستانی‌ها از جانب بازیگران و هنرمندان که

بسیاری از آن‌ها، به‌هنگام برگزاری انتخابات، خود را پیشرو جریان روشن‌اندیشی کشور می‌دانند و یا این ادعا که ما همواره بهترین بوده‌ایم و هستیم و خواهیم بود و تمدن‌های دیگر تاریخ بقای گذشته و کنونی خود را مدیون نبوغ ایرانی‌اند و هیچ تمدنی بالاتر از ما نبوده است و ایرانی در مرکز عالم قرار داشته است! همگی نمونه‌هایی از این گفتمان‌های نژادپرستانه است. گفتمان مصیبت‌خیزی که در تاریخ خود جز کینه و دشمنی و جنگ و آوارگی محصولی برای ملت‌ها نداشته است و نمونه‌عینی آن را می‌توان در سوریه و عراق و یمن و لیبی و یوگسلاوی سابق و رواندا و دیگر کشورها مشاهده کرد.

سابقه‌گرایش‌های تند ناسیونالیستی و فعالیت احزاب نژادپرست ایرانی به زمانی بازمی‌گردد که حکومت پهلوی اول گفتمان «نژاد آریایی» و «ملیت ایرانی» را برجسته کرد تا پروژه دولت - ملت‌سازی مدرن را پیش ببرد. میل بازگشت به ایران قدیم، یقین به برتری ایرانی - آریایی بر دیگران، و مقصر دانستن «مسلمان و ترک و تازی» در «عقب‌ماندگی ایران» از مهم‌ترین ایده‌هایی‌اند که اینان دنبال می‌کردند. این درحالی است که اصطلاح نژاد آریایی یا معادل آن را در هیچ‌یک از متون تاریخی نمی‌توان پیدا کرد.

اصطلاح نژاد آریایی در اروپا و در میانه‌های سده نوزدهم میلادی و با مقاصد نژادپرستانه و بهره‌گیری‌های استعماری وضع شد و روی آن تبلیغات گسترده‌ای انجام گرفت. قبل از آن، این اصطلاح مفهومی زبان‌شناختی داشت و فاقد هرگونه مفهوم نژادی / قومیتی بود و در دوران نازی‌ها بود که چنین مفهومی شکل گرفت. در قالب گفتمان آریایی‌باوران، «عرب‌ستیزی و ترک‌ستیزی امری بسیار فراگیر و متداول است. یک‌صد سال پیش، عده‌کثیری از ایرانیان حتی نام کوروش هخامنشی را هم نشنیده بودند، اما اکنون خیلی‌ها کوروش را مهم‌ترین شخصیت ایران‌زمین می‌دانند. این موضوع‌ها بیشتر به جوک شباهت دارد. وقتی گفته می‌شود حق طبیعی میلیون‌ها ترک و کرد در ایران آموزش به زبان مادری است و کسانی جواب می‌دهند که آموزش این زبان‌ها مقدمه تضعیف زبان فارسی و به‌تبع آن، تجزیه کشور است، چاره‌ای جز این نداریم که چنین جواب‌هایی را نوعی دیگرستیزی فراگیر بدانیم که نژادپرستی را تغذیه می‌کند».

همه این موارد درحالی است که در رسانه‌های رسمی مانند صداوسیما، کشورهایمانند آمریکا به این متهم می‌شوند که در آن‌ها، نژادپرستی وجود دارد و سپاه‌پوستان و سرخ‌پوستان قربانیان نژادپرستی‌اند، ولی وجود این مشکل در جامعه ایران، آن‌طورکه باید و شاید، مورد توجه و انتقاد قرار نمی‌گیرد و حتی در نظام آموزشی نیز به موضوع نژادپرستی و عواقب آن مانند نفرت‌پراکنی و ناامنی در جامعه اشاره‌ای نمی‌شود!

2-3-3. خوش‌بینی تاریخی

در این‌که تاریخ ما ایرانیان و تمدن برخاسته از آن از کهن‌ترین تمدن‌های تاریخ بشری است و ما ایرانیان در بدو پیدایش آن تمدن سهمی در جهت‌گیری اتفاقات جهانی داشته‌ایم شکی نیست. این موضوع در مواردی برای ما افتخارآمیز است، اما این گذشته، با هرگونه افتخارش، ما را به جایگاهی که سزاوار آن هستیم،

رهنمون نکرده است.

خلقیات ما ایرانیان از دیرباز و به خصوص در یک‌صدساله اخیر، برای اندیشمندانی که در علل عقب‌ماندگی جامعه ایرانی تحقیق نموده‌اند، موضوع بحث و توجه قرار گرفته است. بخشی از این خلقیات مانند سازگاری و صبوری و مهربانی و دین‌داری و قدرت انطباق و ابتکار و میل به پیشرفت و ... رمز ماندگاری ایرانی در طول تاریخ، علی‌رغم فرازونشیب‌های حوادث جاری بر این سرزمین، بوده است و ایرانی توانسته در این پهنه سخت اقلیمی، تمدن خود را حفظ کند و در این جهان سهمگین، هنوز زنده و پایدار باشد. ازسویی دیگر، وجود خلقیاتی از قبیل دروغ و تلون مزاج و نفاق و دورویی و بازی با زبان و غرور و خود شیفتگی و گذشته‌گرایی همراه با وهم و خیال و غلو و ... که ناشی از ناامنی و استبدادزدگی و شرایط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایرانی در طول تاریخ می‌باشد باعث گردیده که جامعه ایران، علی‌رغم شوق و تلاش به پیشرفت و توسعه، هنوز در مدار توسعه نیافتگی گرفتار باشد.¹

از میان این آسیب‌دیدگی اخلاقی، خصلت خودبینی و خودشیفتگی و گذشته‌گرایی همراه با وهم و خیال و غلو در حوادث تاریخ شاید یکی از اساسی‌ترین دردهای مزمن و عمیق جامعه ایرانی است که باعث شده است تا درهای امنیت و سلامت و سیادت و سعادت به رویمان بسته بماند.

در این مورد، گذشته‌نگری با حافظه تاریخی واقعی تفاوت دارد. گذشته‌نگری بیشتر بازگشت به اسطوره است تا واقعیت و بیشتر نوعی خوش‌بینی به دور از واقعیات است، چنان‌که برخی، حتی به شکل افراطی، مجذوب و مسحور «عصر طلایی» باستانی می‌شوند و چنان اغراق‌آمیز گذشته را به تصویر می‌کشند که احتمالاً چنان شکوه و جلالی به مخیله زرتشت، داریوش، یا شاه‌عباس صفوی و دبیران دربار آنها نیز خطور نکرده بوده است. در این زمینه، بیان شده است که گذشته تاریخی ایران باشکوه و همراه با اندیشه‌های صلح‌آمیز و افتخارآمیز بوده است و آنچه از سیاست‌های جنگ‌طلبانه امروزی نشان داده می‌شود فرهنگ واقعی ایرانی نیست. براساس یافته‌های به دست آمده، تاریخ ایران پر بوده است از صلح و صفا و برابری و برادری و درعوض، دوران معاصر پر شده است از جنگ و دشمنی و ریا و تزویر و دروغ!

1. سایت فرارو، شناسه خبر: ۲۵۰۳۶۰

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی - اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان)

همه آن‌هایی که هویت ملی ایرانی دارند، از هر دین و مذهب و قومیت، باید با هم برابر باشند، مثل همان چیزی که منشور کوروش گفته. شعار مرگ بر یک کشور بر روی موشکمان همه نگاه‌ها را در دنیا بر علیه ما می‌کند و ما را در دنیا منزوی می‌کند و ما را به‌عنوان یک کشور جنگ طلب نشان می‌دهد، ولی ما گذشته این طوری نداشته‌ایم. گذشته‌ای داشته‌ایم که فرهنگ و تمدن داشته و به دنیا آزادی را درس می‌داده. ما اولین کشوری بودیم که منشور حقوق بشر را نوشتیم.

این شیوه از نگاه به تاریخ دفاعی در برابر احساس حقارت‌هایی بود که ما در زمان قاجار و هنگام رویارویی با پیشرفت‌های شگفت‌انگیز جوامع غربی و مقایسه آن با نکبت و فلاکت، فقر و بی‌سوادی، و بیماری و ویرانی مملکت خود داشتیم. این تجربه برای روشنفکران ما بسیار دردناک‌تر است؛ در برخی از آنان، با جبرانی نارسیستیک (خودشیفته) ترمیم شده است. پدیده‌ای که شاید در دیگر امپراتوری‌های سقوط کرده و خاندان‌های از سب افتاده سابقه دارد. به جای پذیرفتن واقعیت و تلاش واقع‌بینانه و بخردانه با شکست، در جهت به‌پا خاستن و پیشرفت — با همان اسطوره‌اندیشی غالب عوام — به بازتولید تاریخی اسطوره‌ای می‌پردازیم و انگار در همان راستای «برتری خواهی» ایرانیان که موردستایش «نیچه»¹ بود، نه تنها از نظر جهان‌گشایی و گسترش امپراتوری و هنر جنگ برتر هستیم، بلکه در دین‌داری و اخلاق از یک سو، و تمامی علوم و فنون از سوی دیگر، سرآمد عالمیانیم.²

در هر جایی، اگر صحبت از کشف انرژی هسته‌ای و رادیواکتیویته می‌شود که در اثر ممارست طولانی و تحقیقات جمعی دانشمندی چون ماکس پلانک³، نیلز بور⁴، و ماری کوری⁵، و دیگران کشف گردیده می‌گوئیم که البته شاعر بزرگ ما، هاتف اصفهانی، قبلاً از آن صحبت کرده و گفته است: «هر ذره‌ای که بشکافی، آفتابش در میان بینی» و این دانشمندان فیزیک، در غرب، ایده آن بزرگوار را پیاده کرده‌اند. اگر سخن از «پیدایش انواع» و علم تکامل است که نتیجه پنجاه سال تحقیق چارلز داروین⁶ بوده است فوراً می‌گوئیم که عارف بزرگ ما، مولای روم، آن را بیش از چهار صد سال پیش کشف کرده و گفته است: «از جمادی مردم و نامی شدم...» و داروین همچنان هم کار زیادی انجام نداده است. صحبت از منشور

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche
2. <http://www.mohammadsanati.net>.
3. Max Planck
4. Niels Bohr
5. Marie Curie
6. Charles Darwin

جهانی حقوق بشر حاضر در سازمان ملل که می‌شود - ایران یکی از امضاکنندگان آن است اما خاستگاهی اروپایی دارد - فوراً استوانه کوروش کبیر را به رخ بقیه می‌کشیم که «ای بابا! ما مییم که وجدان واقعی حقوق بشر بوده ایم!» عجباً که دکارت¹، کانت، اسپینوزا²، و دیگران اگر می‌دانستند که آنچه آن‌ها گفته‌اند و نوشته‌اند قبلاً حکما و عرفای ما گفته‌اند، دیگر این همه وقت خود را برای دوباره‌کاری به هدر نمی‌دادند. در این جا بحث بر سر کم‌ارزش جلوه دادن کار خودی‌ها و بزرگ‌نمایی غریبان نیست، بلکه بحث بر سر چگونگی برخورد ما با گذشته خود و دیگران است. غرور کاذب قرن‌هاست که همه ما را با شدت‌های مختلف به خود مبتلا ساخته و بیش از همه و با شدت‌های مختلف، دامن سلاطین و رهبران ما را گرفته است. سفیر شاه سلطان حسین در فرانسه حاضر نشد با نماینده پادشاه فرانسه در یک کالسه بنشیند، زیرا فکر می‌کرد که او نماینده سلطانی با تخت و تاج کیانی است و کسر شأن خود می‌دانست با نماینده یک پادشاه تازه به تخت رسیده سوار یک کالسه شود. دویست سال پیش فتحعلی شاه قاجار، در حالی که به معاهده‌های ننگین گلستان و ترکمانچای گردن می‌نهاد، فریاد می‌کشید که «بدا به حال روس» و «وای از آن روز که غضب ما دامن آن‌ها را بگیرد!» پهلوی دوم بارها غرب را پند و نصیحت می‌داد و حتی آن‌ها را تحقیر می‌کرد و دموکراسی «چشم آبی‌ها» را مبتذل می‌دانست. در این چند سال اخیر هم محمود احمدی‌نژاد داعیه شرکت در مدیریت جهانی داشت تا بدین وسیله بتواند مشکلات جهانی را حل کند³.

گروه‌های مختلف قومی هرکدام بر این باورند که به‌هنگام هجوم اقوام مختلف، تنها قومی که توانسته است در مقابل مهاجمان ایستادگی کنند آن‌ها بوده‌اند. کردها بیان می‌کنند که تنها قومی که در برابر عرب‌ها مقاومت کرده و، خود، داوطلبانه اسلام را پذیرفته‌اند قوم آن‌ها بوده است. شمالی‌ها بر این باورند که به دلیل طبیعت خشن منطقه طبرستان، عرب‌ها هیچ‌وقت نتوانستند به منطقه آن‌ها ورود پیدا کنند و در همان مناطق، آنان توانستند عرب‌ها را زمین گیر کنند. مردمان شرق کشور نیز، به همین ترتیب، چنین دیدگاهی دارند که اگر مردمان آن‌ها نبود، اکنون چیزی از فرهنگ ایرانی باقی نمی‌ماند. تلاش بر مصادره افتخارات ملی و شرح سلحشوری‌های قومی در اثبات آن‌ها از مصداق بارز این جنس از اندیشه‌هاست.

سردار کیانی، شاعر و فعال مردمی سیستانی از زابل (سیستان و بلوچستان)

اگر سیستان نمی‌بود، شما نمی‌توانستی امروز با زبان مادری‌ات صحبت کنی، چرا؟ چون اعراب آمدند و کل دنیا را گرفتند. یعقوب لیث اگر از سیستان حرکت نمی‌کرد و این‌ها را از ایران بیرون نمی‌کرد، امروز ما و شما فارسی صحبت نمی‌کردیم.

1. René Descartes
2. Baruch Spinoza
3. <http://www.rahavard.com/Articles/100-askari.pdf>

این خوش‌بینی تاریخی قدمتی در حدود دو یا سه هزار سال دارد و از منشور حقوق بشر کوروش سخن به میان آورده می‌شود، از علم و دانش و فنون علمی بحث می‌کند، از ادیبان و شاعران آن دوران سخن به میان می‌آید، از آزادی‌های فردی و عدالت و برابری اجتماعی بحث می‌گردد و ادعا می‌شود که برخلاف کشورهای منطقه نمی‌شود هیچ موردی از برده‌داری و استثمار انسانی در تاریخ ایران پیدا کرد.

مختار حقیقت، مسئول انجمن شعر و ادب سایه از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

ایرانیان اصیل زرتشتیانی هستند که زیر سلطهٔ عرب نرفتند و فرهنگ عرب را نپذیرفتند. زرتشت 3700 سال قبل یکتاپرستی را ترویج داد. با کمال تأسف، عده‌ای فکر می‌کنند آن‌ها آتش‌پرست‌اند. آتشکده‌ها برای نظم در عبادت بوده‌اند. آتش نماد روشنایی و پاکی است. دویست سال بعد از زرتشت، ابراهیم پیامبر از قوم بنی اسرائیل آمده؛ یعنی هیچ پیامبری قبل او نبوده و ما اولین کسانی هستیم در سیارهٔ زمین که یکتاپرستی را پذیرفتیم و این باعث افتخار ما ایرانیان است.

مهدی کیوان، تاریخ‌دان و مدرس بازنشستهٔ دانشگاه از اصفهان

علت بدبختی جامعهٔ ما این است که امروزه زبان فارسی تاریخ و شکوهش را ازدست داده است، یعنی زبان تاریخ بیهقی، زبان فردوسی یا زبان سعدی... .

اما نکتهٔ جالب این است که این تاریخ پرشکوهی که ادعای آن را داریم، در هیچ کجا، اثر ثبت‌شده و مکتوبی دربارهٔ آن وجود ندارد و ما با این که نسبتاً زود از خط و نوشتار برخوردار شدیم، ولی ظاهراً و به احتمال زیاد، آن علاقه‌ای را که مردمان ایونیا و آتن به نوشتار داشتند ما نداشتیم، وگرنه تاریخ ما تنها به وسیلهٔ تاریخ‌نگاران بیگانه مانند هرودوت¹ و گزنفون² و دیگران نوشته نمی‌شد. به نظر می‌رسد ما بیشتر به جنگ و تدارکات جنگی و کشورگشایی و گسترش امپراتوری مشغول بودیم و آنان تاریخ این رویدادها را می‌نوشتند. البته همواره شنیده‌ایم که تمامی کتابخانه‌های ما به دست عرب‌ها و پیش از آن‌ها، به دست اسکندر سوزانده شد. ولی بعید به نظر می‌رسد که حتی یک کتاب یا یک لوح گلی در بین هزارها لوحی که کشف شد با موضوع علوم و فنون به جا نمانده باشد، اگر که مردمانی شیفتهٔ علم می‌داشتیم؛ مردمان شیفتهٔ علم هر جا بروند با کتاب و نوشتار می‌روند و کتاب را بسیار عزیز می‌دارند و بدون کتاب و نوشتار زندگی برایشان معنایی ندارد. می‌دانیم که بسیاری از پارسیان به هند رفتند، بی‌آن که یک کتاب تاریخ یا کتاب علمی

1. Herodotus
2. Xenophon

با خود ببرند! و اگر هم فرهنگ شفاهی بود، که بود، باز هم علم شان باید سینه به سینه انتقال می یافت. ولی متأسفانه از علم سینه به سینه هم بی خبریم.

3-3-3. نوستالژی هویتی

وجود این نوع دیدگاه‌ها در مورد برتری ایران زمین و خوش بینی تاریخی باعث می شود که ما همواره از شرایط فعلی اظهار نارضایتی کنیم و همواره در قالب حسی نوستالژیک حسرت گذشته را بخوریم. نزدیک ترین واژه از لحاظ تبارشناسی برای نوستالژی «غم غربت» است، یعنی اندوه نسبت به گذشته (زادگاه و خانه پدری) و آرزوی بازگشت به آن. نوستالژی یک احساس غم انگیز همراه با شادی نسبت به اشیا، اشخاص، و موقعیت های گذشته است. زمانی که به محله قدیمی یا مدرسه دوران ابتدایی خود سر می زنیم، احساسی عجیب همراه با شادی و غم به ما دست می دهد، ملغمه ای از دلنگی و یادآوری خاطرات گذشته. حسرت بر آداب و رسوم می که از دایره فرهنگی ایرانیان حذف شده اند در اغلب افراد با قومیت های گوناگون وجود دارد. حسرت بر داشته ها و اندوخته های فرهنگی که در تلاطم های تاریخی کم رنگ شده و یا از میان رفته اند.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان

اصالت هر ایرانی با آداب و رسومش مشخص می شود. ما هم جشن هایی داشتیم که متأسفانه این ها حذف شده، مثل مهرگان یا جشن های دوهزارساله. اما توجه کنیم که توارث نقش مهمی دارد؛ من اگر در یک خانواده مسیحی به دنیا بیایم، مسیحی می شوم.

«گذشته» معمولاً بخش زیادی از افکار و مکالمات روزانه ما را به خود اختصاص می دهد. این تجارب و خاطرات می تواند اجتماعی یا شخصی باشد. خیلی وقت ها برایمان پیش آمده است که در محیط های عمومی مثل تاکسی، بازار، دانشگاه، یا محل کار، وقتی درباره یک موضوع اجتماعی روز در حال گفت و گو هستیم، ناگهان افرادی با افسوس از گذشته صحبت می کنند و به طور معمول، از صمیمی تر بودن روابط اجتماعی، تفریحات، و حتی طعم بهتر نان های قدیمی می گویند. برای بسیاری از ما، حتی تلخی های دوران کودکی و نوجوانی نیز به عنوان تجربه ای شیرین در ذهنمان ثبت شده است و برای همین، فقط خاطرات خوب از گذشته داریم و مدام آن روزهای شیرین را مرور می کنیم!

همان طور که در بخش «نماد ابزار هویت خاص» بیان کردیم، یکی از اهداف اقوام و قبایل از برگزاری مناسک و آداب و رسوم زنده نگه داشتن هویت محلی شان است، محله گرایی ای که خاطرات خوب از آن دارند و نوعی حس نوستالژیک برای آن ها ایجاد کرده است.

محمد رضانی، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان)

این اعیاد و این فستیوال‌های ملی بازگشت سمبولیک ما به قبیله‌گری است. زمانی که شخص مستحیل در قبیله بود، این جشن‌های سمبلی برای جست‌وجوی نوستالژیک [را] بنابر جبر تاریخ ازدست دادیم.



تصویر شماره 3-9: مصاحبه با محمد رضانی

افراد به همان اندازه که به نوستالژی نیاز دارند به هویت نیز نیازمند هستند. در غیر این صورت، زندگی‌شان در معرض خطر از میان رفتن و بی‌معنایی قرار می‌گیرد و برای بسیاری از انسان‌ها چنین موقعیتی قابل تحمل نیست. از این رو، کسانی که چیزی برای ساختن نوستالژی ندارند، دست‌کم از گذشت زمان «بازگشت ناپذیر» برای خود، نوستالژی می‌سازند و از «کودکی ازدست‌رفته» یا «جوانی کجایی که یادت به‌خیر» سخن می‌گویند¹.

محمد احسانی، فیلم‌ساز و مستندساز از تبریز (آذربایجان شرقی)

تمام افکار و رؤیاهای من به داستان‌های کودکی‌ام بازمی‌گردد که به زبان ترکی است. من با این داستان‌ها هویت پیدا کرده‌ام. نمودهای شخصیتی — هویتی ناشی از قومیت همراه افراد هر قوم باقی می‌مانند، حتی اگر به‌لحاظ جغرافیایی از مبدأ خود دور و در فاصله باشند.

در حرکت‌های اعتراضی که چند سال اخیر در کشور اتفاق افتاد و به‌خصوص در حرکت‌های اعتراضی دی ماه سال 1396 شمسی، شاهد شعارهای جوانان معترض در حمایت از سیستم حکومتی قبلی و به‌خصوص دوران پهلوی اول و حسرت برای آن دوران بودیم. این درحالی است که تقریباً هیچ‌یک از این افراد تجربه ملموسی از واقعیات آن دوران ندارند و تمام تصوراتشان از آن زمان براساس روایت‌هایی شکل

1. روزنامه ایران، 1394/1/17 ش، شماره 5897.

گرفته است که از دیگران (این دیگران در موارد کمی، نسل‌های پیشین و در غالب موارد، رسانه‌های ماهواره‌ای هستند که در سال‌های اخیر با پررنگ کردن تعدادی از جنبه‌های تکنولوژیکی آن دوران، به پخش مستنداتی در حمایت از سیستم سیاسی قبلی دست زده‌اند) به دست آورده‌اند.

علی طهماسبی، بازنشسته، پژوهشگر و نویسنده از مشهد (خراسان رضوی)

جامعه نیاز به یه رضاشاه امروزی تر داره، رضاشاهی که چند تا آدم روشنفکر کنارش باشن، مٹ فروغی و بهار و نفیسی و ... تا بتونن بهش خط بدن تا جامعه رو اصلاح کنه.

کسی نمی‌تواند منکر جنبه‌های مثبت (به‌خصوص تکنولوژیک) نیم قرن حکومت پهلوی باشد. این حکومت توانست راه ایران را از دوران سیاه قجر به سوی آینده بگشاید. در دوران پهلوی اول، تمام تلاش رضاشاه آن بود که ساختار کلی ایران را از بافت سنتی خارج کند و اصول مدرنیزاسیون را در آن پیاده سازد که تا حدی هم در این زمینه موفق بود. احداث بسیاری از راه‌ها و خطوط راه‌آهن و دانشگاه و کارخانه‌ها و خدمات ارزنده دیگر را باید مرهون آن تلاش‌ها دانست. در دوران پهلوی دوم نیز این وضعیت با شدت بیشتری ادامه پیدا کرد و به‌خصوص در دهه 50 شمسی، با درآمدهای کلانی که از راه فروش نفت به دست آمد، توسعه صنعتی ایران شدت بیشتری پیدا کرد. این‌ها مواردی هستند که امروزه شبکه‌های تلویزیونی و ماهواره‌ای برون مرزی روی آن‌ها تأکید دارند و جوانان کشور نیز با درونی کردن این موارد در حرکت‌های اعتراضی خود، حسرت آن‌ها را می‌خورند.

در این شرایط که جامعه و به‌خصوص تفکرات جوانان حالت توده‌ای وار پیدا کرده است، کسی از جنبه‌های منفی و به‌خصوص اختناق سیاسی آن دوران سخنی به میان نمی‌آورد. کسی از استبداد رضاشاهی در انکار هویت قومی اقوام و ایلات مختلف و تلاش در جهت از بین بردن مظاهر سنتی و متحدالشکل کردن آن‌ها سخن نمی‌گوید، از تصمیم برای انکار هویت دینی مردم و کشف حجاب بانوان بحثی به میان نمی‌آید، از تلاش برای اسکان عشایر و حمله به سیاه‌چادرها سخنی بر زبان رانده نمی‌شود. این سیاست خفقان و دهشت‌آمیز در دوران پهلوی دوم نیز ادامه پیدا کرد و با تشکیل سازمان جاسوسی ساواک، وجود هر نوع فکر و اندیشه آزاد پذیرفته نمی‌شد و افکار مخالف به سلاخی کشیده می‌شدند.

آنچه افراد را در جامعه با یکدیگر همساز و همدل می‌کند، تا در زمان حال دوام آورند و ساختاری تخیلی به نام آینده را بسازند، داشتنِ خاطراتِ خوب و بد از گذشته است. در این حالت، افراد نیاز دارند برخی از بدترین خاطرات را به دورترین بخش ناخودآگاه ذهن خود هدایت کنند یا با دستکاری آن‌ها خاطراتی قابل پذیرش بسازند و حتی خاطرات ساختگی برای خود دست‌وپا کنند تا بدین ترتیب، صاحب هویت شوند.

شاهین سپنتا، دامپزشک، نویسنده و فعال مدنی از اصفهان

من آداب و سنتی را که گرفته‌ام حفظ کرده‌ام، ولی اضافه هم کرده‌ام، مثل جشن سده یا مهرگان. ما سعی کرده‌ایم این سنت‌های فراموش شده را زنده کنیم از طریق انجمن‌ها و فضای مجازی، غیر از چیزهایی که متداول بوده... این‌که ما باید لباس‌های محلی که در حال فراموش شدن هستند را زنده کنیم، لباس ایل بختیاری، کردها، بلوچ‌ها و همه لباس‌ها... این‌ها دنیایی از فرهنگ‌اند، جنسشان، رنگشان، کاری که روی‌شان می‌شود هنر است و اگر جنبه قومیتی‌اش را در نظر نگیریم، این‌ها هنرهای ایرانی‌اند و باید حفظشان کنیم.

احساسی که نوستالژی ایجاد می‌کند ترکیبی از حوادث تلخ و شیرین است که دردهای آن التیام یافته و خوشی‌هایش از دست رفته است، برخی از لذت‌های پایدار امروز به خوشبختی‌های بزرگ و کوچک رسیده‌اند و برخی برای همیشه از دست رفته‌اند و لایه‌هایی رؤیایی از خود برجای گذاشته‌اند. جامعه بدون خاطره و بدون قابلیت فراموشی نمی‌تواند هویت داشته باشد و جامعه بدون هویت دیر یا زود از میان می‌رود، چراکه انسان سرگشته و نسیان‌زده ناچار به زیستنی گیاه‌وار روی خواهد آورد.

همان‌طور که در بخش پیشین اشاره شد، در سال‌های اخیر، یکی از زمینه‌هایی که ایرانیان مدام حسرت آن را می‌خورند خاطرات دوران پهلوی اول و دوم است. در تجمع‌های اعتراضی که در این چند سال اخیر شکل گرفته است، در جریان پیدا شدن جسد مومیایی شده موسوم به جسد رضاشاه در شهری و اتفاقات دیگر، مردم با بیان شعارهایی یاد آن دوران را گرامی می‌داشتند. این مردم که غالباً آنان جوانانی هستند که هیچ تجربه محسوسه‌ای از آن دوران ندارند، با مقایسه شرایط زندگی فعلی خود با آن دوران، حسی نوستالژیک برای خود پدید آوردند. این در حالی است که تمام تجربه آن‌ها از آن دوران منطبق بر مستندات است که در چند سال اخیر شبکه‌های ماهواره‌ای برون‌مرزی ساخته‌اند، مستندات که عمدتاً تنها بیانگر جلوه‌های مثبت آن دوران است و از بیان شرایط دولتیان رشوه‌خوار و فاسد و ثروت آن دوران و خود بنیاد پهلوی که ده‌ها هتل و کارخانه و کشتی‌های تجاری را در تملک خود داشت خودداری کرده‌اند. قابل توجه است که این احساسات نوستالژیک و مبتنی بر حسرت که از نگاه به گذشته ناشی می‌شود، در بین مردم عادی به چشم می‌خورد، چراکه دیدگاه‌های نخبگان نسبت به گذشته تاریخی متفاوت و مبتنی بر تجارب و حقایق تاریخی و سیاسی است.

این مقایسه در حالی صورت می‌گیرد که به همین سادگی نمی‌توان این دو وضعیت را با هم مقایسه کرد، زیرا اصولی هست که در یک مقایسه تاریخی باید مورد توجه قرار گیرد که در بخش ذیل، براساس قلم

احمد کاظمی در روزنامه خراسان¹، به شکل اجمالی، مهم‌ترین آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد:

1. بدون توجه به زمینه‌های تاریخی، مقایسه امکان‌پذیر نیست. اصلی وجود دارد که هر رویدادی باید متناسب با وضعیت زمانی و جغرافیایی آن رویداد مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی نمی‌توان دو واقعه تقریباً مشابه مثل «خرید خانه» را با هم مقایسه کرد بدون این‌که به «زمان» آن دو رویداد توجه نکرد، چراکه هر «زمانی» شرایط سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی متفاوتی دارد و برای مقایسه دو رویداد تاریخی، باید به همه این عوامل توجه داشت و اصولاً نتیجه مقایسه دو زمان متفاوت بدون در نظر گرفتن شرایط آن اشتباه خواهد بود.

2. بین واقعیت و روایت واقعیت فرق است. همچنین در بررسی دو پدیده در دو زمان مختلف، از آن‌جا که در زمان حال، ویژگی‌های یک پدیده ملموس‌تر است، افراد شناخت روشن‌تر و تسلط بیشتری روی موضوع دارند، اما در رابطه با گذشته، تنها به روایت‌ها اکتفا می‌کنند و از آن‌جا که روایت‌ها بازسازی شده واقعیت‌ها هستند، شاید جهت‌گیری نادرستی نسبت به یک پدیده داشته باشند؛ یعنی یک پدیده تاریخی زمانی که از دو شخص متفاوت روایت می‌شود، دو سر و شکل متفاوت می‌گیرد، چون این افراد هستند که روایت‌ها را خلق می‌کنند. در نتیجه، قضاوت درباره گذشته سخت می‌شود، چون از منظر هر یک از افراد یک جور تعریف می‌شود و از این نظر، با احتیاط بیشتری باید به مقایسه پرداخت.

3. شاخص‌های مقایسه باید روشن باشد. زمانی که دو وضعیت تاریخی مقایسه می‌شود، باید شاخص‌هایی مشخص شود که مبنای مقایسه قرار گیرد. صرف گفتن این‌که قدیم بهتر بود و الآن اوضاع بد است هیچ کمکی به بحث نمی‌کند. برای یک مقایسه منطقی، مثلاً، باید میزان تولیدات یک کشور و جایگاه آن در مقایسه با کشورهای هم‌جوار در زمان حال در نظر گرفته شود و سپس آن را با زمان گذشته و همان شاخص مقایسه کرد. در حالی که ما در مقایسه‌ها فقط بخشی از زندگی خوب روزهای کودکی و نوجوانی را با همه زندگی امروزمان مقایسه می‌کنیم.

3-3-4 حذف سبقه ایران باستان

در بخش‌های قبلی توضیح داده شد که از ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری ایرانیان بزرگ‌نمایی تاریخی و تأکید بر گذشته تاریخی است که گذشته ایران را دورانی پر از شکوه و عظمت می‌دانند. البته افراد زیادی هستند که این نگرش را قبول ندارند و نسبت به آن واکنش نشان داده‌اند و این دیدگاه و تصور را بیشتر نوعی توهم و خیال می‌دانند.

در همین رابطه، مصطفی ملکیان، فیلسوف معاصر ایرانی، در مصاحبه‌ای که در سال 1384 شمسی

1. خراسان نیوز، شناسه خبر: 560764

انجام داد¹، بیان می‌کند: «یکی از بزرگ‌ترین دروغ‌هایی که ما به تاریخ گفته‌ایم این است که ما فرهنگ و تمدن عظیمی داشته‌ایم، آخر عزیز من! فرهنگ و تمدن مدرک می‌خواهد، اگر یونانی‌ها یک کتاب از افلاطون نداشته‌اند، یک کتاب از ارسطو و یا ... نداشته‌اند، بنای پانتئون را نیز نداشته‌اند، معماری‌های عظیم را نداشته‌اند و بعد می‌گفتند که ما یونانی‌ها فرهنگی داشتیم که نمی‌دانید چه عظمتی داشت و آب از لب و دهان همه ما هم راه می‌افتاد، ما انصافاً به آن‌ها نمی‌گفتیم هر چیزی مدرک می‌خواهد! انصافاً شما از آن چیزی که در قلمروی ایران می‌بینید، غیر از تعدادی بنا که آن‌ها را نیز همه مورخان گفته‌اند که رومی‌ها برای ما ساخته‌اند مانند تخت جمشید که مورخان گفته‌اند هخامنشیان تعدادی مهندسان و معماران رومی را آوردند و برای ما این‌ها را ساختند، اگر این‌ها را بگذارید کنار، شما یک اثر فلسفی به من نشان بدهید، یک اثر دینی بلند به من نشان بدهید، یک اثر هنری و یا عرفانی نشان بدهید. ممکن است عده‌ای بگویند همه این‌ها سوخته است، ولی این را باید نشان بدهد، کسی که می‌گوید ما داشته‌ایم. یک پزشک تراز اول ما قبل از اسلام داشته‌ایم؟ ما یک فیلسوف تراز اول قبل از اسلام داشته‌ایم، یک هنرمند تراز اول و ...؟ ما صد ورق نوشته نداریم که با فرهنگ یونان قابل مقایسه باشد، حتی پنج ورق نیز نداریم...» این عادت دیرینه ما ایرانیان شده است که هرگاه یک کشف علمی یا هنری در طول تاریخ روی دهد، سعی می‌کنیم قرینه آن را در جایی در گذشته خود پیدا کنیم.

بر همین اساس و براساس یافته‌های به دست آمده در این تحقیق، می‌توان گفت برخلاف همه خوش‌بینی و تأکیدی که بر سابقه تاریخی و حس نوستالژیک مربوط به آن دوران وجود دارد، اما هستند عده‌ای که چنین دیدگاهی ندارند و بیان می‌دارند که گذشته تاریخی این مملکت، همانند همه ممالک دیگر، در کنار جنبه‌های مثبت حاوی جنبه‌های منفی نیز بوده است.

محمود افتخاری، بازنشسته میراث فرهنگی تهران و کارشناس هنر ایران از سمنان

داریوش دعا می‌کند که همین مردم از دروغ به دور باشند و این نشان می‌دهد که دروغ در این سرزمین وجود داشته.

سید طه حسینی، پیمانکار ساختمان (امام مسجد خلع شده) از سقز (کردستان)

بعضی مناسبت‌ها که به‌عنوان مناسبت ملی است، در صورتی که با تفکرم جور در نیاید، بی‌احترامی نمی‌کنم، ولی به آن توجهی هم ندارم. مثلاً نوروز که به‌عنوان روز ملی کرد به آن توجه ندارم. نوروز روز شکست حکومت ماد است. کاوه آهنگر که قهرمان کرد معرفی می‌شود به‌همراه فریدون فارس آخرین پادشاه کرد را کشتند و آن روز را یک روز عزا می‌دانم و باوری به سیزده و این چیزها ندارم. هیچ نحسی در هیچ عددی نیست. بنابراین سنتی که با تفکر مذهبی و مطالعات تاریخی‌ام [سنخیت] نداشته باشد قبول ندارم. ولی مردم [اگر] به آن توجه دارند، من مشکلی ندارم و به عقاید آن‌ها احترام می‌گذارم.



تصویر شماره 3-10: مصاحبه با سید طه حسینی

اگر به خوابگاه یکی از دانشگاه‌های ایران برویم و گروهی از دانشجویان از قومیت‌های مختلف فارس، کرد، آذری، بلوچ، سیستانی، عرب، لر، بختیاری، و دیگر اقوام را در مکانی گرد هم بیاوریم و از تاریخ ایران زمین آن‌ها بپرسیم، قطعاً هریک جوابی خواهند داشت: عده‌ای از عدد 2500 سال حرف می‌زنند، عده‌ای از 3000 سال، و تعدادی هم حتی به عددهای بزرگ‌تر 4000 یا 6000 سال اشاره خواهند کرد. اگر بپرسیم سابقه تاریخی کدام‌یک از گروه‌های قومی در ایران بیشتر است، بسیاری پا را از تاریخ ورود آریایی‌ها به فلات ایران، در حدود 3000 سال پیش، فراتر می‌گذارند و با بیان اعداد 5000 و 6000 سال خود را نخستین بومیان تاریخی ایران زمین می‌دانند و این موضوع را برای خود افتخار هم می‌دانند و دیگر گروه‌های قومی که چنین سابقه‌ای ندارند را مورد استهزا و تمسخر قرار می‌دهند.

از دیگر رویکردهایی که در میان مصاحبه‌شوندگان وجود داشت، گذر از تقسیم‌بندی‌های قومی است، به این معنا که شهروندانی از قومیت‌های گوناگون تعلق به قومیت و ارزش‌های برآمده از آن را چندان در زیست خود مؤثر و دخیل نمی‌دانند. بیان مفاهیمی چون شهروند ایرانی و یا شهروند جهانی برآمده از این

نگرش است.

یحیی شریعت‌نیا، حقوق‌دان و مشاور حقوقی از تهران

من در واقع، بی‌قوم شده‌ام. اگر قومیت به منزله یک خویشاوندی ناشی از زبان و خون و ... است، من این‌ها را از دست داده‌ام.

موضوع سبقت تاریخی ایران زمین در موارد بسیاری مورد بحث بزرگان سیاسی و زمامداران حکومتی (هم در گذشته تاریخی و هم در شرایط فعلی) بوده است و در همین سال‌های اخیر، تعدادی از رؤسای جمهور کشور نیز در مجامع بین‌المللی به آن اشاره کرده‌اند و وجود این سبقت تاریخی را نماد تظاهر و فخرفروشی ملت ایران دانسته‌اند. این موضوع در حالی است که عمر تاریخی تعدادی از کشورهای جهان امروزی به سه دهه هم نمی‌رسد و در هیچ‌یک از سازمان‌ها و مجامع جهانی نیز این کشورها را به دلیل نداشتن سابقه تاریخی مورد انتقاد قرار نمی‌دهند.

امروزه دیگر برای نشان دادن وضعیت قدرت و دانش و میزان توسعه‌یافتگی جوامع مختلف، کسی از سابقه تاریخی آن‌ها نمی‌پرسد و بیشتر، وضعیت فعلی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد، همان نکته‌ای که باید مورد توجه مردمان ایران زمین و سردمداران سیاسی مملکت نیز قرار بگیرد و با حذف گفتمان سابقه تاریخی ایران زمین بیشتر به فکر وضعیت امروزی و آینده کشور باشند.

3-4. عدم کارآمدی جنبش‌های قومی و ملی

هر نوع حکومتی که در آن، اقوام مختلف زندگی می‌کنند و تحت عنوان جوامع چندقومیتی¹ شناخته می‌شوند بی‌دریغ با مطالباتی از جانب هر یک از قومیت‌ها مواجه‌اند و در برابر این موضوع، راهبرد رویکرد خاص خود را خواهند داشت. این رویکرد می‌تواند از گوش سپاری به بیانات مطالبات قومی شروع شود و تا برخوردهای سخت و مقابله‌ای ادامه یابد. طبیعتاً هنگامی که این راهبرد مبتنی بر برخوردهای قهری و نگاه امنیتی باشد، فضای گفت‌وگو و تعامل نادیده گرفته می‌شود، نخبگان اجتماعی نیز جرئت سر برآوردن و بیان انتقادات و رهبری مطالباتی قومیتی را نخواهند داشت و به‌انزوا می‌روند. نتیجه چنین وضعیتی ناآگاهی اقوام به حقوق خود خواهد بود. به‌علاوه، در چنین فضای امنیتی و برخوردهای مقابله‌ای و نبود احزاب رسمی و انزوای نیروهای فعال، نتیجه چنین وضعیتی ناکارآمدی جنبش‌های قومی و ملی، که در فضای دموکراتیک سیر می‌کنند، خواهد بود. البته مطالبات قومی² هرچند به ظاهر ناکارآمد خواهد بود، ولی به آتش زیرخاک ستر تبدیل خواهد شد که در زمانی غیرقابل پیش‌بینی شعله‌ور خواهد شد. در این بخش، در

1. multi-ethnicity
2. Ethnic demands

ابتدا، راهبرد سیستم سیاسی ایران در برابر گروه‌های قومی شرح داده خواهد شد و بر این اساس، دو موضوع نبود رهبری در مطالبات و انزوای نیروهای فعال تشریح می‌شود، امری که نتیجه آن ناآگاهی گروه‌های قومی به حقوق خود خواهد بود و سپس براساس تحلیلی که از این مقولات به دست خواهد آمد، ساختار اجتماعی هریک از اقوام مورد مطالعه بیان می‌شود.

1-4-3. راهبردهای سیستم سیاسی ایران

هرکشور، جامعه، و نظام اجتماعی برای تنظیم مناسبات و روابط میان خرده‌نظام‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها، تضمین انسجام و یکپارچگی جامعه، هدایت و تأثیرگذاری مثبت، بر کلیه شرایطی که نظام اجتماعی در آن قرار گرفته است، اعم از شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به مدیریت سیاسی حکیمانه و کارآمد نیازمند است.

بحث از اقوام و به دنبال آن سیاست‌گذاری و مدیریت سیاسی جوامع چندقومی از موضوعات حساسی به‌شمار می‌آید که ارتباط تنگاتنگی با منافع ملی و حیات سیاسی کشورها دارد. بر این مبنا، کسب، تثبیت، و تقویت منافع ملی و در راستای آن، وحدت ملی و همبستگی داخلی از اهداف استراتژیک کشورها در جوامع چندقومی محسوب می‌شود (مقصودی و همکاران، 1391، ص 157).

مجتبی شاه‌نوشی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خوارسگان از اصفهان

در اقتصاد هم هرچه فاصله اقتصادی بیشتر بشه، همین‌طور فعالیتای قوم‌گرایانه که قومی رو به دیگری برتری بده می‌تونه میل به استقلال‌طلبی و به‌خطر افتادن تمامیت ارضی کشور رو به‌همراه داشته باشه. من هر فعالیتی که تمامیت ارضی کشور رو حفظ کنه، با اون موافقم، چه توسط حکومت انجام بشه یا نشه.

در دوران پهلوی اول، راهبرد حکومتی رضاشاه، بعد از به قدرت رسیدن، عبارت از تأسیس حکومت مقتدر مرکزی، تمرکز در استقرار قدرت سیاسی، و حذف و نابودی قدرت‌های سیاسی محلی بود که این قدرت‌های محلی در قالب احزاب و گروه‌های سیاسی، قومی و ایلی در سطح ایلات و مناطق حضور داشتند و مدعی قدرت سیاسی و خودمختاری منطقه خود بودند. در این راستا، وی سیاست‌هایی را برای مقابله با هر نوع تفاوت‌خواهی بومی و محلی در پیش گرفت و در جهت مقابله با قدرت سران ایلات و عشایر، بسیاری از آنان را تبعید و روانه زندان کرد. بنابراین می‌توان گفت راهبرد رضاشاه برای مقابله با مطالبات اقوام مختلف مبتنی بر زور و استفاده از قوه قهریه بود.

در دوران پهلوی دوم و در فاصله شهریور 1320 تا مرداد 1332 شمسی، حکومت محمدرضا پهلوی اقتدار لازم را نداشت و نیروهای متفقین، انگلیس، روسیه، و دیگر قوا، هرکدام، در گوشه‌ای از کشور حضور

داشتند. خوانین و سران عشایر - که در دوره رضاشاه زندانی یا تبعید شده بودند - به مناطق خود بازگشتند و از این شرایط، در جهت قدرت‌یابی دوباره خود استفاده کردند. از جمله وقایعی که در این دوره اتفاق افتاد تأسیس حزب دموکرات آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه‌وری و حزب دموکرات کردستان به رهبری قاضی محمد و ادعای خودمختاری خوانین این دو منطقه بود. جدا از این دو منطقه، در سایر نقاط نیز درگیری‌های ایلات مختلف با حکومت مرکزی تداوم داشت.

بعد از مدتی، حکومت مرکزی همه این شورش‌ها را خواباند و قدرت واحدی را شکل داد. محمدرضاشاه پهلوی در سال 1341 شمسی، برای نابودی کامل قدرت ایلات و خوانین، طرح انقلاب سفید را به اجرا گذاشت که یکی از اصول مهم آن انجام اصلاحات ارضی و بازپس‌گیری زمین از خوانین و انتقال آن به بهره‌برداران خرد بود. اما در عمل و با ایجاد شرکت‌های تعاونی و سهامی - زراعی مختلف، قدرت به جای این‌که از خوانین به بهره‌برداران انتقال یابد، به دولت انتقال پیدا کرد.

بنابر آنچه گفته شد، ناتوانی سیاست‌های هویت‌سازی رژیم پهلوی در ملت‌سازی برطبق هنجارهای دموکراتیک و اصول شهروندی موجب شد تا در ایران، مقوله جدیدی به نام «جنبش‌های مقاومت»¹ شکل بگیرد. مقاومت و درگیری‌های حکام محلی در مناطق کردنشین، لرنشین، عرب‌نشین، و بلوچ‌نشین با رضاشاه و بحران بزرگ قومی بعد از سقوط رضاشاه که نزدیک بود به جدایی آذربایجان و کردستان از ایران بینجامد در این چارچوب قابل بررسی است. نادر انتصار با تأیید ماهیت نابرابر سیاست‌های نوسازی رژیم پهلوی در مناطق قوم‌نشین، به‌عنوان مثال، درباره مناطق کردنشین می‌نویسد: سیاست‌های نوسازانه رضاشاه عموماً به کردستان گسترش پیدا نکرد، هیچ جاده یا کارخانه جدیدی در کردستان ساخته نشد و سطح مراقبت‌های بهداشتی در سطح ابتدایی باقی ماند، الگوی مالکیت زمین و حتی ساختار زمین‌های وقفی اساساً بدون تغییر ماند و این به معنای آن بود که صاحبان قدرت سنتی در کردستان - خان‌های قبایل و شیخ‌های مذهبی - قادر بودند استثمارشان را تداوم بخشند... کردستان ایالتی باقی ماند و چندان توسعه نیافت و در اقتصاد ملی ادغام نگردید و این درحالی بود که دستگاه اداری در مناطق کردنشین از سوی نیروهای غیربومی اداره می‌شد... با توجه به مسائل دیرینه قومی و مذهبی بین قومی، این سیاست در حکم محرومیت و به‌حاشیه راندن کردها به‌شمار می‌آمد (Entesar, 1992, p. 13 & 14).

آشکار است انقلاب اسلامی ایران نیز که با هویت دینی شناخته شده است و پیوند ناگسستنی با مذهب تشیع و اندیشه‌های آریایی - ایرانی به‌عنوان زمینه ساز شکل‌گیری تاریخی آن دارد. م. شمول این رویکرد خواهد بود. از منظر احمد اشرف، مفهوم تاریخی «هویت ایرانی» در نهضت‌های قومی، سیاسی، و دینی که در دوران ساسانیان شکل گرفته بود، در دوران اسلامی، با فرازونشیب‌هایی پایدار مانده، و در عصر

صفوی، تولدی دیگر یافت و در عصر جدید، به صورت «هویت ملی ایرانی» متجلی شد (تاجیک، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹).

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران

در عرصه خارجی ما ورشکسته فرهنگی هستیم. در داخل هم مرکزگذاری‌ها سطح فرهنگی ما را دچار بحران می‌کنند.

بعد از انقلاب اسلامی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تنوع مذهبی، زبانی، و قومی به عنوان یک واقعیت و امر بدیهی به رسمیت شناخته شد و در اصول سیزدهم، نوزدهم، بیستم، بیست و ششم، و دیگر اصول، بر حقوق اجتماعی و سیاسی اقوام و اقلیت‌های دینی و مهیا نمودن فرصت‌های برابر در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی تأکید شد. با این وصف، تنها در اواخر دهه دوم انقلاب، بسترهای مناسب برای پرداختن به این اصول در گفتمان مسلط سیاسی فراهم شد.

سیاست عمده دولت در این مرحله (دهه اول انقلاب)، در مورد اقوام، توسل به ابزار زور و حضور گسترده ارتش و سپاه در منطقه بود که نتیجه آن حذف فعالان قومی از صحنه، تقویت هویت ملی با انکار مطالبات قومی، و توقیف مطبوعات آنان بود. در آن دوران که فضای کشور به شدت ایدئولوژیک‌زده بود، هیچ صدای مخالفی در تضاد با تفکر جریان حاکم پذیرفته نمی‌شد و در نطفه خفه می‌گردید. در واقع، در این دوران، راهبرد حکومت در برابر مطالبه‌گری قومی استفاده از برخورد قهری و نظامی بود.

رحمت‌اله همتی، فعال اقتصادی از سمنان

متأسفانه حکومت دارای دگماتیسم سیاسی و فرهنگی است و هیچ نقدی را تحمل نمی‌کند و خودش را اصلاح نمی‌کند.

دهه دوم انقلاب و عملکرد دولت سازندگی نیز همچنان ماهیت امنیتی داشت. هرچند عمده‌ترین جهت‌گیری دولت در این دوره در قالب رویکرد اقتصادی تعریف می‌شد، اما در این رویکرد نیز مناطق کردنشین و بلوچ‌نشین جایگاهی در برنامه‌های توسعه‌ای و اقتصادی نداشتند.

روی کار آمدن جبهه دوم خرداد با شعار مردم‌سالاری و ایران برای همه ایرانیان و نیز موافقت دولت با ایجاد احزاب و گروه‌های سیاسی جدید و اعطای آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حد انتشار روزنامه، تأسیس NGOهای قومی، و... را باید نخستین گام جدی حکومت برای تعمیق دموکراسی دانست که سطح بالایی از مشارکت اقوام را در پی داشت.

در دوران هشت‌ساله زمامداری محمود احمدی‌نژاد، همانند دوران سازندگی، دولت بیشتر دغدغه

اقتصادی داشت تا دغدغه اجتماعی و فرهنگی. در این دوران نیز همانند دوران سازندگی، به مناطق قومی و اهل سنت توجه چندانی نشد.

بالاخره از سال 1392 شمسی تاکنون که قدرت در دست حسن روحانی قرار گرفته است و با این که ایشان، در هر دو دوره انتخاباتی سال‌های 1392 و 1396 شمسی، شعارهایی در مورد احقاق حقوق اقلیت‌ها داشت، در عمل غالب گروه‌های قومی ضمن اذعان به انجام اقدامات عملی و مثبت در تعدادی از امور بر این باورند که بیشتر آن شعارها در حد حرف باقی مانده است و اقدام عملی آن‌چنانی در مورد آن‌ها صورت نگرفته است.

یافته‌های به دست آمده در این تحقیق نیز نشان می‌دهد که در یک صد سال اخیر، راهبرد غالب سیستم مرکزی جهت برخورد با مطالبات گروه‌های مختلف قومی بر نگاه امنیتی، ترس، تهدید، و مقابله با زور مبتنی بوده است. البته شدت و حدت این راهبرد به نسبت گروه‌های مختلف قومی تفاوت پیدا می‌کند. برای مثال، از آن‌جاکه کردها در تاریخ یک صد سال گذشته شدیدترین تحرکات سیاسی را نسبت به دیگر گروه‌های قومی داشته‌اند، حرکت‌ها و اعمال آن‌ها ریزتر زیر ذره‌بین قرار می‌گیرد و واکنش‌هایی که به اعمال آن‌ها نشان داده می‌شود شدیدتر از دیگر گروه‌های قومی است.

محمد رئوف جهانی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

جالبه من مریوانی اگه متهم بشم که مثلاً تپانچه یا اسلحه دارم، اسلحه هم بگیرن احتمالاً دو تا پنج سال بهم حکم بدن، ولی تو همدان، همون اسلحه رو بگیرن، شیش ماه شاید حکم بدن.

همچنین گروه‌های قومی بر این باورند که معمولاً از احساسات و هیجانات آن‌ها استفاده ابزاری صورت می‌گیرد، آن‌چنان که در زمان هزینه‌ها، وجود آن‌ها ضروری دانسته می‌شود، اما به‌هنگام برنامه‌های توسعه‌ای علیه آن‌ها تبعیض روا داشته می‌شود.

امیر نبوی، مدرس دانشگاه و پژوهشگر علوم سیاسی از تهران

مشکل این‌جاست که ما، در زمان جنگ و مشکلات و به‌طور خلاصه در زمان هزینه‌ها، همه را ایرانی به‌شمار می‌آوریم و همه افراد به جنگ می‌روند، اما زمان تقسیم منابع و مزایا، یک‌سری از بقیه ایرانی‌تر به حساب می‌آیند و بیشتر سهم می‌برند.

2-4-3. نبود رهبری در مطالبات

لازمه موفقیت هر جنبشی به رهبری آن جنبش بستگی دارد. رهبری باید در مورد تنظیم و فرموله کردن

مطالبات هویتی و مذاکره بر سر آن‌ها اقدام کند. رهبری معمولاً بر اثربخشی نفوذ و هدایت کلی جنبش تأثیر و تمرکز دارد.

در بخش‌های پیشین بیان شد که وجود تفاوت‌های زبانی و مذهبی تا اواسط قرن بیستم میلادی عامل گرایش‌های قومی نبوده است، اما همین تفاوت‌ها به عناصری تبدیل شدند که حرکت‌های سیاسی - محلی برانگیخته از طرف نخبگان را توجیه می‌کرد و سیاست‌های تمرکزگرایانه رضاشاه ایلات قدرتمند را در سراسر ایران هدف قرار داد، اما فقط در مناطق غیر شیعه و غیرفارس‌زبان بود که این سیاست‌ها گرایش‌های سیاسی محلی را برانگیخت. فرایند تکوین دولت مدرن تمرکزگرایان ایلات را ناخشنود ساخت و نخبگان ایلی و تحصیل‌کرده طبقه متوسطی را به وجود آوردند که به تلاش برای ساختن و پرداختن اندیشه قومی و طرح آن دست زدند (احمدی، 1397). در واقع، نخبگان تحصیل‌کرده شهری جدید نمی‌توانستند بدون نیاز به رؤسای ایلات حرکت‌های سیاسی را عملاً رهبری کنند و برای تدارک منابع لازم و به‌خصوص منابع نظامی به وجود سران ایلات نیاز داشتند.

بر همین اساس، مطالبات قوم‌گرایی قوم کرد، در حدود یک صد سال گذشته و تا حدود ربع قرن پیش، عمدتاً از طرف دو گروه نخبه سیاسی شکل گرفت: گروه نخست متشکل از رؤسای سابق ایلات بود که در دوره رضاشاه، دولت مرکزی آن‌ها را تبعید و یا زندانی کرده بود. با کنار رفتن رضاشاه از قدرت و سپردن حکومت به فرزندانش محمدرضا شاه پهلوی، این گروه از ضعف حکومت مرکزی نهایت استفاده را بردند و مجدداً خود را ساماندهی کردند. گروه دوم نخبگان تحصیل‌کرده جدید را دربر می‌گرفت که از اواخر حکومت رضاشاه ابراز وجود کردند و تا حدودی حاصل سیاست‌های تمرکزگرایانه دولت بودند. هنگامی که تعدادی از کردهای طبقه متوسط در سال 1321 اولین گروه سیاسی کرد به نام «کومله حیات کردستان در ایران» را تشکیل دادند، بسیاری از رؤسا و آقاهای ایلات به آن پیوستند و فعالانه از آن حمایت کردند. این مسئله در مورد حزب دموکرات کردستان که در سال 1324 به وجود آمد و جای حزب قبلی را گرفت نیز صدق می‌کند (همان، ص 241). در دوران بعد از انقلاب نیز بسیاری از رهبران دو حزب دموکرات و کومله، خود، از ایلات بزرگ منطقه بودند، اما غالب این افراد تنها با تکیه بر جایگاه طبقاتی خود انتخاب نشده بودند و بیشتر آن‌ها دارای تحصیلات دانشگاهی نیز بودند. این گروه، تا حدود یک دهه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، رهبری بخشی از مطالبات کردها را برعهده داشتند و در جهت رسیدن به این امر، حدود یک دهه با حکومت مرکزی در جنگ بودند و مذاکراتی را نیز به صورت رسمی با نمایندگان هیئت حاکم داشتند. در تمام آن سال‌ها، مطالبات قومی این گروه از زبان این دو حزب و با زبان تند انجام می‌شد و از سوی دیگر و از آن‌جا که حاکمیت آن‌ها را ضدانقلاب می‌دانست، بیان این مطالبات به زود خورد و کشمکش میان آن‌ها منجر می‌شد.

اسماعیل محمودی، فعال فرهنگی و زیست‌محیطی از مریوان (کردستان)

به‌خاطر سستی گفتمان سیاسی، مطالبات سیاسی ما بیشتر در دست احزاب بیان و ارائه شده؛ گاهی اوقات به تنش کشیده شده، گاهی اوقات، مثلاً، کشمکش درست کرده.

بعد از خروج کامل این دو حزب از مرزهای‌های سرزمینی کشور در اواخر سال‌های دهه 60 شمسی، مردمان کردزبان در بیان مطالبات خود رهبر نداشتند. با شروع دهه 70 شمسی، مناطق کردنشین کم‌کم از وجود این نیروها خالی شد و این گروه‌ها عمدتاً در مرزهای کشور و در خاک عراق مستقر شدند و از آن‌جا فعالیت خود را ادامه دادند. در همان دهه و با مرگ رهبران اولیه هر یک از این دو حزب، درکنار عوامل دیگری همچون رویکردهای مدرن، خروج آن‌ها از مرزهای سرزمینی کشور، گرایش‌های کمتر سیاسی جوانان امروزی، و دیگر مؤلفه‌ها، آن‌ها دچار ضعف بیشتر شدند و دیگر نمی‌توانستند همچون قبل رهبری مطالبات کردها را برعهده بگیرند. در نتیجه، در حدود سه دهه اخیر، مردم کرد جهت بیان مطالبات قومی خود رهبری به‌جز نمایندگانی که به مجلس شورای اسلامی می‌فرستند ندارند. البته در مورد همین افراد نیز غالب مردم و حتی کسانی که در فرایند انتخاب آن‌ها مشارکت دارند آن‌ها را به‌عنوان نماینده واقعی مطالبه‌گری‌های خود قبول ندارند، زیرا معتقدند انتخاب آن‌ها از میان فیلترهای شدید حکومتی صورت می‌گیرد و بیشتر از آن‌که صدای مردمان حوزه‌های انتخاباتی خود باشد، صدای مسئولان کشورند.

مهم‌ترین حرکت در جهت مطالبه‌گری قوم آذری که رنگ‌وبوی سیاسی به خود گرفت به سال 1324 شمسی و تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه‌وری باز می‌گردد که یک سال دوام آورد و با قدرت‌یابی مجدد حکومت مرکزی و روی‌گردانی شوروی از حمایت رهبران این گروه بعد از یک سال شکست خورد، موضوعی که درباره حزب دموکرات کردستان در همان بازه زمانی نیز صدق می‌کند. عامل مهمی که آذربایجان را از کردستان متفاوت می‌کند این است که نخبگان سنتی — ایلی نقش سیاسی مهمی در حیات سیاسی آذربایجان در دوران پس از رضاشاه ایفا نکردند. تلاش جهت سیاسی کردن مسئله زبان در آذربایجان، گذشته از عوامل بین‌المللی، بیشتر توسط نخبگان تحصیل‌کرده طبقه متوسط شهری در قفقاز و اران صورت گرفته است. عامل ایلی در آذربایجان این دوران نیز وجود داشت، اما نقش سیاسی آن محدود بود (همان، ص 278). بعد از آن دوران، مردم منطقه آذربایجان، چه در دوران پهلوی و چه در زمان بعد از انقلاب، همواره با داشتن نمایندگانی در ساختار مرکزی، به مطالبه‌گری پرداخته‌اند. دلیل این امر شاید این باشد که مردمان آذربایجان از لحاظ مذهبی همسو با دستگاه سیاسی مرکزی بوده‌اند. این موضع بیشتر در مورد دوران بعد از انقلاب صدق می‌کند. همچنین مطالبات مردم آذربایجان بعد از ناکامی حکومت پیشه‌وری رنگ‌وبوی سیاسی چندانی نداشته است. همین امر باعث شده است که اکنون اگر از

یک فرد آذری خواسته شود که از چند رهبر غیرحکومتی در جهت بیان مطالبات خود نام ببرد، به احتمال زیاد نمی‌تواند از هیچ فردی نام ببرد.

در باره مطالبه‌گری مردم بلوچ از نگاه رهبران آن‌ها هم می‌توان گفت نقش نخبگان در ارتقای آگاهی قومی، در این منطقه، دو تفاوت اساسی با کردستان دارد: اول این‌که فرایند شکل‌گیری قشر شهری تحصیل‌کرده جدید در میان طبقه متوسط بلوچستان بسیار کندتر از کردستان بود، و دوم آن‌که رهبری حرکت سیاسی در بلوچستان ایران در دست نخبگان سنتی جامعه بلوچ (رؤسای طوایف) باقی ماند. در سال‌های بعد از انقلاب، این رهبری از اختیار رؤسای طوایف هم خارج شد و بیشتر در اختیار شخصیت‌های مذهبی همچون مولوی نظر محمد دیدگاه، نماینده مردم ایرانشهر در اولین دوره مجلس شورای اسلامی، مولوی عبدالعزیز ملازاده، عضو مجلس خبرگان قانون اساسی (که هر دو دیگر در قید حیات نیستند)، مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جماعت مسجد مکی زاهدان، قرار گرفته است. امروزه مقبولیت مولانا عبدالحمید در جامعه بلوچستان و حتی گروه‌های مسلح بلوچ به حدی است که در همین یکی دو سال اخیر، در جریان گروگان‌گیری پنج نظامی به وسیله گروه مسلح موسوم به جیش العدل، در حالی که نیروهای امنیتی و اطلاعاتی ایران نتوانسته بودند گروگان‌ها را آزاد کنند، ایشان هیئت‌تی را همراه با یک جلد قرآن برای مذاکره با این گروه فرستاد و از گروگان‌گیرها خواست تا به حرمت مردم، مرزبان‌ها را آزاد کنند، امری که با موافقت گروه فوق همراه شد و چهار تن از نظامیان آزاد شدند.

موضوع آخر مورد بحث در این بخش جایگاه نمایندگان شورای شهر و مجلس شورای اسلامی در رهبری مطالبات گروه‌های مختلف قومی است. در این باره خود این نمایندگان، با تشکیل فراکسیون‌های مختلف قومی و مذهبی، ادعای رهبری مطالبات مردمان هم‌مسلك خود را دارند، ولی نتایج به دست آمده از مصاحبه‌های انجام گرفته با گروه‌های مختلف قومی خلاف این را نشان می‌دهد؛ در این مصاحبه‌ها، افراد مصاحبه‌شونده بیان می‌کردند که به دلیل انجام فیلترهای مختلف حکومتی، این افراد را به عنوان نمایندگان خود قبول ندارند و آن‌ها را بیشتر همسو و هم‌راستای سیاست‌های مرکزی می‌دانند.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان

کسانی که الآن بر منصب شورای شهرن هیچ‌کدام رأی ندارند. حاکمیت به مفهومی به نام دموکراسی اعتقاد ندارد و جابه‌جایی آرا رو مشروع می‌دونه. این افراد رو حاکمیت با نقض ابتدایی‌ترین حقوق شهروندی سر کار نشونده. از نظر سیاسی، از تموم اقوام ایرانی فوق‌العاده سلب حقوق صورت گرفته و فرصت بازیگری به اقوام داده نمی‌شه. تو این چهل سال، کلّ گردش قدرت تو 2000 نفر بوده. زمان شاه 1000 فامیل و الآن 2500 فامیل بر مبنای 2500 سال.

در مجموع، جنبش‌های سیاسی در ایران، به دلیل خواست و مطالبات قومی و ملیتی، در قالب احزاب سیاسی و نهادهای فرهنگی و مدنی ساماندهی شده‌اند، منتها این احزاب سیاسی و نهادها به دلیل فقدان زمینه و شرایط لازم در نظام سیاسی حاکم، با چالش‌های جدی روبه‌رو شده‌اند و معمولاً به خارج از مرزهای نظام سیاسی منتقل گردیده‌اند. این جنبش‌های سیاسی، به دلیل تأکید بر هویت‌خواهی و تمرکز بر اصل حق تعیین سرنوشت، با نظام‌های سیاسی رسمی دچار ستیز و گاه جنگ‌های داخلی شده‌اند.

هر جنبش سیاسی دارای مطالبات و خواسته‌های مطابق با اهداف سیاسی خود است و یکی از الزامات گسترش و موفقیت جنبش‌ها وجود یک رهبری قوی کاریز ماتیک است. به‌هنگام پرسش از مصاحبه‌شوندگان، جهت نام بردن تعدادی از بزرگان و الگوهای زندگی خود، مردمان کردزبان در زمینه‌های مختلف سیاسی، ادبی، فرهنگی، و علمی عمدتاً از افرادی نام می‌بردند که امروزه در قید حیات نیستند. مصاحبه‌شوندگان گروه‌های قومی آذری و عربی عمدتاً از افرادی نام می‌بردند که در چارچوب مرز جغرافیایی کشور فعالیت ندارند و هم‌زمان آنان در دیگر مناطق خاورمیانه‌اند. گروه قومی بلوچ‌زبان، به‌هنگام نام بردن از بزرگان خود، عمدتاً از رهبران مذهبی و بزرگان دینی پیشین و کنونی خود نام می‌بردند.

در بلوچستان اگر فردی در داخل کشور و یا رسانه‌ای خارجی بخواهد در مورد شرایط زندگی و مطالبات مختلف اجتماعی، قومی، فرهنگی، و حتی محیط‌زیستی آنان اطلاعاتی به‌دست بیاورد، به‌سراغ افرادی همچون مولوی عبدالحمید خواهد رفت. در مناطق کردنشین، بسیاری از محققان و به‌خصوص رسانه‌های خارجی همچنان به‌سراغ احزاب دموکرات و کومله می‌روند و پرسش‌های خود را از آن‌ها می‌کنند. از آن‌جا که گروه قومی آذری گروه سازمان‌یافته خارج‌نشین ندارد، معمولاً برای کسب اطلاع از مردمان این منطقه باید به سراغ نخبگان داخلی آن‌ها رفت. در مورد گروه قومی عرب‌زبان نیز این موضوع صدق می‌کند. البته در سال‌های اخیر، گروه‌های نظامی‌ای که ادعای هواخواهی از حقوق مردمان عرب‌زبان داخل کشور را دارند شکل گرفته‌اند و گاه به آن‌ها مراجعه می‌شود.

در مورد میزان پیروی مردمان داخلی هر یک از این گروه‌های قومی از سیاست‌های حزبی هم‌قوم خود، هیچ کار پژوهشی منظمی انجام نشده است. در سال‌های اخیر، اعتصابات به صورت تعطیلی بازار از سوی اصناف مختلف در مناطق مختلف کردنشین صورت گرفته است که نمی‌توان میان این اعتراض‌ها و جایگاه احزاب در آن‌ها به‌سادگی همبستگی آماری برقرار کرد.

3-4-3. انزوای نیروهای فعال اجتماعی و مدنی

جنبش مدنی ایران با حضور مؤثر و جدی خود در عمل اجتماعی و کمک به بیداری اجتماعی نقش مهمی ایفا کرده است. درخواست برای احترام به کرامت انسانی و آزادی‌های فردی و جمعی، امنیت فکری و شغلی، و استقلال نهادهای مدنی مهم‌ترین چالشی است که در بیداری اجتماعی مطرح شده است.

منظور از نیروهای فعال کسانی هستند که در راستای خیر جامعه قدم برمی دارند. فعالیت این نیروها می تواند هم به صورت فردی و هم به شکل سازمان یافته و در قالب گروهی صورت گیرد. حالت سازمان یافته این فعالیت ها همان است که، اصطلاحاً، جامعه مدنی یا نهاد مدنی نام نهاده شده است. اصطلاح جامعه مدنی در علوم اجتماعی معمولاً در مقابل نهاد دولت به حوزه ای از روابط اجتماعی اطلاق می شود که فارغ از دخالت قدرت سیاسی باشد و مجموعه ای از نهادها، مؤسسات، انجمن ها، و تشکل های خصوصی و مدنی را دربر می گیرد. اگر ویژگی اصلی دولت را ساخت قدرت آمرانه یا آمریت و تابعیت بدانیم، در آن صورت، جامعه مدنی فاقد چنین ساختی است (بشیریه، 1385، ص 329).

نهادهای مدنی یکی از جنبش های اجتماعی نوظهور مربوط به اواخر هزاره دوم و آغاز هزاره سوم است. از چنین جنبش هایی به عنوان جنبش های تحول خواه و نزدیک به سنت آزادی خواهی نام برده می شود. هدف از شکل گیری این نهادها دستیابی به حقوق برابر مدنی، اجتماعی، عمومی، شهروندی، قضایی و غیره است. نهادهای مدنی پژوهاک جامعه انسانی، زنده، پویا، و متکثرند که با حضور در عرصه های اجتماعی، سرمایه اجتماعی را افزایش می دهند و تحقق دولت — ملت را سرعت خواهند بخشید. این نهادها و کنشگری فعالان مدنی در آن به عنوان چشم بیدار جامعه برای بهبود وضع گروه های آسیب پذیر و یا شرایط عمومی حاکم بر جامعه عمل می کنند.

جامعه مدنی در خلأ اجتماعی و به شکل تصادفی شکل نمی گیرد، بلکه مبتنی بر علایق گوناگونی در درون ساخت جامعه است و وضعیت عمومی جامعه، اقتصاد و فضای سیاسی و فرهنگی و یا دامنه آسیب های اجتماعی موجود در جامعه بخشی از واقعیت های تعیین کننده عرصه مدنی است. علاوه بر این، از ارکان شکل گیری جامعه مدنی، آگاهی های مورد نیاز در شهروندانی است که موجب کانالیزه کردن آگاهی های آموخته شده در لایه های اجتماعی بشوند. جامعه مدنی همچنین دارای یک تاریخ، تجربه، و یک حافظه تاریخی است که بر وجدان و هشیاری امروزی فعالان آن سنگینی می کند. این نهاد معمولاً حول شکاف های اجتماعی، تعارض، و تضادهای اجتماعی شکل می گیرد.

هیچ جامعه ای را نمی توان یافت که فاقد شکاف و یا تنها دارای یک شکاف اجتماعی باشد. برخی از شکاف ها نظیر تقسیم جنسی و یا طبقات سنی ساختاری هستند و انسان در به وجود آوردن آن ها نقشی ندارد. اما تعدادی از این شکاف ها حاصل سرنوشت تاریخی یک کشور هستند و تحولات و تصادف های تاریخی در تکوین این شکاف ها در جامعه مؤثرند. از جمله شکاف های تاریخی می توان از شکاف های مذهبی و فرقه ای، شکاف میان دین و دولت، شکاف های قومی، زبانی، نژادی، و ... سخن گفت (همان، ص 100). در نتیجه وجود چنین شکاف هایی است که جامعه مدنی شکل می گیرد و فعالان اجتماعی تلاش می کنند تا شکاف ها را پر کنند.

آشنایی و نزدیکی میان اقوام ایرانی می‌تواند در کاهش فشارها و فاصله‌های موجود عمل کند. آشنایی و مراوده میان اقوام قادر است تا از عصبیت‌های قومی و اقدامات مبتنی بر قوم‌مداری بکاهد.

صادق ستوان، جامعه‌شناس و پژوهشگر از سیستان و بلوچستان

یکی از مسائل، درکنار موارد و مشکلات ساختاری، این است که آشنایی ما نسبت به اقوام دیگر بسیار کم است و این عدم آشنایی باعث می‌شود حس عصبیت ما نسبت به خودمان بیشتر شود، قوم‌مدارتر بشویم.

جامعه‌ای که شاهد محدودیت فضای سیاسی، عدم دسترسی آزاد به رسانه، عقیم ماندن نتیجه انتخابات، سرکوب اعتراضات، نادیده گرفتن احزاب، و عدم امکان فعالیت‌های ناهم‌سو با شد و همچنین فعالیت نهادهای مدنی در آن کم‌رنگ باشد، نیروهای آن، به جای این که جهت پویایی اجتماعی تلاش کنند، به انزوا کشیده می‌شوند و جامعه نیز با فرار نخبگان و رکود مواجه می‌شود.

در تاریخ ایران، از دیرباز، نیروهای اجتماعی، ولو به شکل سنتی، در قالب‌هایی نظیر تشکل‌های داوطلبانه، روحانیت، انجمن‌های صنفی، همیاری‌های مردمی، و تعاونی‌های سنتی، تشکل‌های فرهنگی نظیر خانقاه‌ها، نهضت‌های مختلف، هیئت‌های مذهبی، سازمان‌های خیریه، و ... فعالیت داشته‌اند، اما سابقه فعالیت نیروهای اجتماعی به شکل مدون و سازمان‌یافته به بعد از دوم خرداد سال 1376 شمسی بازمی‌گردد. در آن دوران، نوعی پویایی در ساخت اجتماعی کشور شکل گرفت که در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دهه 80 شمسی، در قالب انواع جنبش‌های اجتماعی ترقی خواهانه نظیر جنبش‌های زنان موسوم به جنبش یک میلیون امضا و جنبش‌های سیاسی اواخر این دهه نمود پیدا کرد.

دامنه فرایند حرکتی این نیروها در ایران را می‌توان به چندین بخش تقسیم کرد: بخشی از این نیروها در حوزه توسعه انسانی — اجتماعی و تحقق مواردی چون آگاهی شهروندان، توانمندسازی جامعه محلی، آموزش و بهره‌گیری از همکاری‌های جمعی، تربیت کنشگران اجتماعی، پرورش قدرت تعقل، تبدیل مردم به شهروند، آموزش استقلال فردی، و رفاه و سعادت مردم فعالیت می‌کنند. بخش دیگری از این فعالیت‌ها در حوزه اجتماعی و مواردی چون تغییر الگوی رفتار در زندگی، تغییر ارزش‌ها و باورهای غلط و تبدیل آن به آنچه صحیح و زیبنده است صورت می‌گیرد. گروه دیگری از این فعالان دغدغه محیط‌زیستی و رفع مواردی چون آلودگی هوا، آلودگی آب‌ها و رودخانه‌ها و دریاچه‌ها، پسماندها، بهبود فضای سبز، شرایط زندگی حیوانات، و موارد دیگری از این نوع را دارند. بخشی نیز دغدغه سیاسی دارند و در مواردی همچون بهبود فضای سیاسی، آزادی‌های فردی و گروهی، آزادی زنان، آزادی بیان، و تفکر فعالیت دارند. این نیروها همچنین نقش دیده‌بانی فعالیت‌های دولتی و نظارت بر عملکرد نهادهای زیردست دولتی جهت بهبود

عملکرد مسئولان آن را برعهده دارند. علاوه بر این موارد، مواجهه با آسیب‌های اجتماعی و گاه مداخله به منظور کاهش یا رفع آن‌ها نیز بخشی از فعالیت‌های جمعی را دربر می‌گیرد که با نگاه به نابهنجاری‌ها و انحرافات اجتماعی صورت می‌گیرد.

در ایران، نگرش به مشارکت در عرصه عمومی و سازمان‌یابی مدنی وجه مناسبی ندارد و با رویکردی امنیتی به آن نگریده می‌شود. از نظر عده‌ای، این موضوع فعالیت‌های مدنی و اجتماعی را از فعالیت در عرصه عمومی بازداشته است و آن‌ها را گوشه‌گیر کرده و در بن‌بست سیاسی و امنیتی گرفتار نموده است.

جلال جلالی‌زاده، فعال مذهبی، مدرس دانشگاه تهران و نماینده پیشین مجلس از سندج

وقتی که طرف دیرکَل یک حزبی است [و] در انتخابات مجلس تأیید نمی‌شود، آیا واقعاً این می‌تواند امید فعالیت‌های سیاسی را در دل جوانان زنده و احیا بکند؟

دولت از طرق مختلفی سعی در اعمال محدودیت بر نیروها و فعالان اجتماعی دارد. یکی از این محدودیت‌ها به حوزه رسانه مربوط است. رسانه‌ها یکی از ابزارهای مهم در دسترس فعالان اجتماعی و نهادهای مدنی در جهت پیشبرد اهدافشان‌اند.

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران

این یک واقعیت است که در سایه رسانه‌های حاضر، ما در حال ازدست دادن بسیاری از دانسته‌های ارزشمند خود هستیم. شما نگاهی به اسطوره‌های دنیای امروز بکنید و این‌که براساس کدام ویژگی‌ها به اسطوره تبدیل شده‌اند. این جایگزینی ارزش‌های سخیف، به جای آنچه که مبتنی بر مفاهیم عمیق انسانی بوده، یک خسران است. نوجوان امروز چقدر در کلامش از مثل‌ها یا اشعار استفاده می‌کند؟

در ایران، رسانه‌های صوتی و تصویری دولتی و ملی به حساب می‌آیند و در این زمینه، بخش خصوصی چندان اجازه فعالیت ندارد. در حوزه مطبوعات نیز نهادهای مدنی در جهت انجام فعالیت خود نیازمند کسب مجوز از دولت‌اند و بعد از آن نیز بر زمینه فعالیت آن مرتباً نظارت می‌شود. حوزه بعدی مقابله دولت با فعالیت نهادهای مدنی ناتوان‌سازی آن‌ها از لحاظ برخورداری از وجود شخصیت‌های مرجع و فعالان مدنی تأثیرگذار است. متأسفانه دستگاه‌های امنیتی تلاش دارند تا با شخصیت‌های مرجع و بانفوذ در جامعه مدنی و نقش‌نمادینی که آن‌ها را قادر می‌سازد تا در جهت دادن به افکار عمومی در زمینه‌های اخلاقی، فرهنگی، یا سیاسی عمل نمایند مقابله کنند و با حساسیت ویژه، نخبگان و شخصیت‌های سیاسی و مدنی و فرهنگی، و کنشگران مستقل را تحت نظر دارند.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان)

نُه ماه سردبیر دوهفته‌نامهٔ رازان بودم. به‌علت فشارهای واردشده، آن را ترک کردم. در انتخابات شورای سال 92 شرکت کردم؛ در مرحلهٔ اول، مرا به اتهام وابستگی به گروه‌های غیرقانونی رد کردند.

حقیقت آن است که دولتمردان نباید از سکوت و انفعال نهادهای مدنی رضایت داشته باشند، زیرا پیچیدگی‌های مسائل اجتماعی به‌گونه‌ای است که به‌یکباره به شکل پدیده‌های بحرانی جلوه‌گر می‌شود و نظم اجتماعی را ناموزون خواهد کرد. در این شرایط، مسئولان به‌جای نگاه به درون و رفع اشتباهات خود، در یک سیکل بسته، به‌دنبال عامل بیرونی می‌گردند تا تقصیرها را به گردن آن دیگری بیندازند. وضعیت موجود در دههٔ اخیر را می‌توان شاهدی بر این مدعا دانست که تقریباً هر روز شاهد تجمع و حرکت‌های اعتراضی گروهی از مردم در بخش‌های مختلف کشور هستیم. بنابراین تلاش مسئولان کشوری باید بر این اساس باشد که نگاه امنیتی را از فعالان اجتماعی و جامعهٔ مدنی کنار بزنند تا زمینهٔ سوءاستفادهٔ سایر کشورها و دخالت کشورهای خارجی در امور داخلی فراهم نشود.

نیروهای اجتماعی ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های زیادی دارند که مسئولان دولتی می‌توانند از آن‌ها در جهت بهبود اوضاع اجتماعی استفاده کنند. در دههٔ اخیر و با وقوع حوادثی همچون زلزله در مناطق آذری‌نشین و رزقان یا سرپل ذهاب کرمانشاه، آتش گرفتن ساختمان پلاسکو تهران، یا آتش گرفتن درختان و جنگل‌های مناطق غربی کشور، بخشی از قابلیت‌های این نیروها جهت رفع بحران را همه شاهد بودیم که این نیروهای اجتماعی حجم قابل توجهی از مهارت‌ها، توانایی‌ها، و منابع را با خود به میدان آورده بودند. این ظرفیت و پتانسیل نشان از وجود دانش بومی و تخصصی عظیم این نیروها دارد که می‌تواند با توجه بیشتر به آن در زمان‌های عادی، بهرهٔ لازم را از آن‌ها گرفت.

جامعهٔ ایران جامعهٔ شکاف‌های قومی و مذهبی، تنش‌های بزرگ، و بن‌بست‌هایی است که در انزوا مانند خوره روح جامعه را می‌خورند و آن را از درون سست و بی‌رمق می‌کنند. در موارد بسیاری، برخورداری از مبنای هویتی قومی و مذهبی مانع دستیابی نخبگان و نیروهای فعال این گروه‌ها به مناصب مهم و کلیدی شده است. در چند سال اخیر، فیلم‌های مختلفی از جوانان این گروه‌های هویتی در فضای مجازی پخش شده است که با داشتن تحصیلات عالی و مقالات علمی و پژوهشی داخلی و خارجی مختلف به مشاغل همچون کولبری، کارگری در کارخانه، دستفروشی و جارو زدن در خیابان‌ها در کسوت مأموران شهرداری‌ها و دیگر مشاغل دون‌مشغول بوده‌اند که نشان از عدم بهره‌گیری مناسب از نیروهای متخصص این گروه‌ها دارد.

شاغل در کافی نت و لوازم التحریر از اشنویه (آذربایجان غربی)

تو کردستان، مردم از سر ناچاری کولبری می‌کنن. طرف دکتری داره، کولبری می‌کنه!
کولبری یعنی حمالی، خیلی افتضاحه! هرکسی این رو می‌شنوه اعصابش خرد می‌شه؛ یعنی
چی؟ یه نفر دانشگاه رفته، بیاد کولبری کنه!

در بسیاری از موارد، این موضوع مبنای قانونی به‌همراه دارد و براساس مواد قانونی، اقلیت‌هایی نظیر اهل سنت نمی‌توانند به پست‌های سیاسی مانند ریاست جمهوری دست یابند. در مواردی، مشکل نه از قانون بلکه در نتیجه نگاه سلیقه‌ای مسئولان رده‌بالای حکومتی است که به‌صورت دلخواهانه چنین محدودیتی را برای فعالان گروه‌های قومی و مذهبی اعمال می‌کنند. برای مثال، در تاریخ بعد از انقلاب در حوزه‌های مدیریتی، هیچگاه پیروان اهل سنت یا قومیت‌هایی نظیر کرد و بلوچ نتوانسته‌اند به مناصب نظیر وزارت، سفارت، یا استانداری دست پیدا کنند. در مواردی هم، این محدودیت‌ها نه از جانب حاکمیت مرکزی بلکه از جانب گروه‌های در سایه ایجاد شده است. مثلاً در استان سیستان و بلوچستان، قومیت بلوچ مدعی‌اند که بسیاری از مناصب مهم استانی در اختیار گروه اقلیت سیستانی برخوردار از مذهب تشیع قرار گرفته است و آن‌ها راه ورود به این مقامات را از آن‌ها گرفته‌اند یا در استان آذربایجان غربی نیز که دارای بافت مذهبی و قومیتی مساوی میان دو گروه تشیع و تسنن و نیز آذری و کردزبانان است، پیروان اهل تسنن و نیز کردها بر این باورند که گروه مقابل محدودیت ورود به رده‌های شغلی بالا را از آن‌ها سلب کرده است. در خوزستان نیز بختیاری‌ها و عرب‌ها بر همین باورند.

جنبه دیگر این محدودیت‌ها نه به موضوع دستیابی به موقعیت‌های شغلی بلکه به سایر جنبه‌های انزوای نیروهای مدنی فعال در عرصه‌های مختلف فرهنگی، هنری، سیاسی، زیست‌محیطی، و دیگر عرصه‌ها برمی‌گردد که در این باره جدا از قومیت‌های مورد بحث در پاراگراف قبلی، گروه‌های قومی نظیر ترک‌ها و فارس‌ها نیز منتقد سیاست‌های دولتی و نگاه امنیتی به خود هستند.

4-4-3. ناآگاهی به حقوق

هر شهروندی باید به حقوق و تکالیف خود آگاهی داشته باشد و این امر نقش مهمی در مطالبات و همچنین در سهم‌خواهی اقوام از حکومت مرکزی دارد. اما یافته‌های پژوهش کنونی نشان داد که بیشتر اقوام ایرانی به حقوق اساسی خود که به‌نوعی حقوق شهروندی آن‌ها را نیز دربر می‌گیرد آگاهی ندارند.

حقوق شهروندی تضمین‌کننده تمام حقوقی است که شهروندان در یک جامعه می‌باید از آن بهره‌مند شوند. نظر به این که کرامت انسانی، آزادی، دسترسی آزاد به اطلاعات، حکومت مردمی و دسترسی به عدالت و دادرسی عادلانه، حق امنیت، حق مساوات و برابری به‌عنوان حقوق شهروندی در قانون اساسی و

قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است، اجرا و صیانت از این حقوق وظیفه دولت است. حاکمیت قانون به عنوان زیربنای اصلی و اولیه تأمین حقوق شهروندی و اجرای آن به شمار می‌رود.

به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در بُعد معنوی دو گونه اقلیت وجود دارد: یکی دینی، و دیگر مذهبی. موضوع اقلیت دینی در اصل سیزدهم قانون اساسی بیان شده است که مقرر داشته است ایرانیان زرتشتی، کلیمی، و مسیحی اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی هستند و در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) همچنین تعلیمات دینی، برطبق آیین خود عمل می‌کنند.

موضوع اقلیت‌های مذهبی در اصل دوازدهم قانون اساسی مطرح شده است که به موجب آن، مذهب رسمی کشور جعفری اثنی عشری است. در عین حال، مقرر شده است که مذاهب دیگر اسلامی، یعنی حنفی، شافعی و مالکی و حنبلی و زیدی، دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خود، آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه، به ضوابط مذهبی خود عمل می‌کنند و دادگاه‌ها نیز در رسیدگی به دعاوی مربوط به احوال شخصیه این مذاهب، قواعد مذهبی خودشان را اجرا می‌کنند. ضمناً در هر منطقه‌ای که پیروان یکی از این مذاهب اکثریت را داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها با حفظ حقوق سایر مذاهب، برطبق مذهب اکثریت خواهد بود. مطلب اخیر منعی برای فعالیت‌های اقلیت‌های دینی یا مذهبی در امور محلی ایجاد نکرده است.

اقلیت‌های دینی شناخته شده و به طریق اولی، اقلیت‌های مذهبی حق دارند جمعیت‌ها و انجمن‌های خود را داشته باشند و به موجب اصل بیست و ششم قانون اساسی، هیچ‌کس را نمی‌توان به شرکت در این انجمن‌ها مجبور یا از شرکت در آنها منع کرد.

اقوام مختلف ایرانی نیز به همین سان می‌توانند از زبان‌های مادری خود در مطبوعات و رسانه‌های گروهی استفاده نمایند و ادبیات مربوط به آن را در مدارس تدریس کنند. هرچند خط و زبان رسمی و مشترک اقوام ایران فارسی است و اصل پانزدهم قانون اساسی، در عین اعلام مطلب اخیر، حق اقوام گوناگون ایرانی را در استفاده از گویش‌ها و زبان‌های محلی به رسمیت شناخته است. در هر حال، باید زبان فارسی در کنار گویش‌ها و زبان‌های دیگر تدریس شود.

آنچه بیان شد را باید در پرتو دو اصل نوزدهم و بیستم قانون اساسی در نظر گرفت که به موجب اصل نوزدهم، مردم ایران از هر قوم و قبیله از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، و مانند این‌ها سبب امتیاز نیست. همچنین به موجب اصل بیستم، همه افراد ملت، از زن و مرد، به طور یکسان، در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی بدون تبعیض برخوردارند.

مجموع آنچه گفته شد باید با در نظر گرفتن احکام خاص مندرج در برخی از اصول دیگر قانون اساسی در نظر گرفته شود. یکی از این اصول حفظ هویت قومی و ملی از جمله زبان و فرهنگ و احترام به شعائر دین و مذهب افراد است که ضمانت قانونی نیز برای آن در نظر گرفته شده است. در اصل بیستم، «همه افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی برخوردارند»، اما حقوق اقوام که در قانون اساسی کشور تصریح شده است چیست؟

1. اصول دوازدهم و سیزدهم قانون اساسی و احترام به مقدسات همه ادیان و مذاهب؛

2. اصل پانزدهم قانون اساسی، مطابق آنچه در مشروح مذاکرات مجلس خبرگان بر سر سی پیش نویس قانون اساسی درباره تصویب اصل سیزدهم گفته شده است، نه این که بگوییم آموزش زبان های کردی یا ترکی یا عربی موجب تضعیف زبان رسمی می شود و آنان خودشان آزادند این زبان را بخوانند یا کتاب و رسانه کردی یا ترکی یا عربی داشته باشند؛

3. اداره امور مناطقی که اقوام ایرانی در آن زندگی می کنند به مردم آن منطقه و مسئولانی از همین مناطق واگذار شود؛

4. مشارکت دادن همه ایرانیان در مدیریت های میانی و عالی کشور، جز موردی که در قانون اساسی صریحاً قید شده است؛

5. رفع هرگونه تبعیض در استخدام اقوام و مذاهب در همه دستگاه ها و جلوگیری از برخوردهای توهین آمیز به دلیل تفاوت های نژادی و دینی.

اما نکته بسیار مهمی که درباره حقوق اقوام آمده است این است که غالب این مردمان از وجود چنین قوانین مصرحی در مورد خود مطلع نیستند. یافته های پژوهش کنونی نشان داد که عمده شناخت اقوام از حقوق خود به موضوع زبان مادری بازمی گردد و عمده مصاحبه شوندهگان در مورد سایر حقوق خود اطلاعات چندانی ندارند. بخشی از این ناآگاهی به حقوق متوجه حقوقی است که مردمان باید از حاکمیت مطالبه کنند و بخشی دیگر از آن نیز حقوقی است که هرکس در محیط زندگی خود و در رابطه با اطرافیان دارد.

اکبر یادگاری، نقاش، نویسنده و کارگردان تئاتر از سمنان

بعضی‌ها اصلاً نمی‌دانند که حقوق شهروندی‌شان را زیر پا گذاشته‌اند. برای مثال، بنگاهی ماشین‌هایش را در پیاده‌رو می‌چیند و پیاده‌روی مرا غصب می‌کند یا عبور از عابر پیاده در ایران اصلاً رعایت نمی‌شود. حقوق شهروندی این است که من در خیابان یا در اتوبوس امنیت داشته باشم و حقوق شهروندی برای این تدوین می‌شود که من امنیت زندگی داشته باشم.

مسعود عزیزی، خواننده و هنرمند از اسلام‌آباد (کرمانشاه)

من خودم نمی‌دانم حقوق شهروندی چیست. تنها چیزی که می‌دانیم این است که زبان مادری بایستی در رسانه و مطبوعات و آموزش و پرورش رسمی شود، اما نمی‌دانیم مثلاً به‌عنوان یک کُرد چه حقوقی داریم.



تصویر شماره 3-11: مصاحبه با مسعود عزیزی

نیک هویدا است که منظور از مطالبات اقوام آن دسته از نیازهایی است که قانون اساسی برای اقوام و مذاهب مختلف مدنظر قرار داده است. عمل به مقرره‌های قانونی مرتبط با سخنی مناسب به اغلب نیازها و مطالبات مختلف خواهد بود. استفاده از فرهنگ‌های قومی و ادبیات و قصه‌ها و ترانه‌ها و مثل‌های اقوام مختلف در کتاب‌های درسی و دیگر مراجع یادگیری امور فرهنگی، استفاده از ظرفیت‌های انسانی این اقوام جهت به‌کارگیری آن‌ها در سمت‌های مختلف اداری و غیراداری، آزادی آن‌ها در انجام مراسم مذهبی و برخورداری از عبادتگاه‌های خاص خود، آزادی پوشش، و موارد دیگری از این نوع از جمله این مطالبات اند

که غالب آن‌ها در قانون اساسی کشور آمده است، ولی — همان‌طور که تاکنون بارها بیان شد — وارد حوزه اجرایی نشده‌اند.

جدا از بحث اجرا یا عدم اجرای حقوق اقوام مختلف، آنچه در این بخش مورد توجه است عدم آگاهی یا آگاهی نه‌چندان زیاد مردمان این گروه‌های مختلف در مورد این حقوق مندرج و مکتوب در قوانین اساسی کشور است. طبیعتاً وقتی چنین آگاهی‌ای وجود نداشته باشد، مطالبه‌گری نیز معنا پیدا نمی‌کند. بخشی از دلیل ناآگاهی افراد و قومیت‌ها درباره حقوق خود متوجه حاکمیت است و در اجرایی نشدن قوانین و نبود دموکراسی در حاکمیت، و عدم تعریف و شناساندن صحیح این حقوق و تکالیف از سوی دولت‌مردان ریشه دارد.

حسن ناصر، مدیر اداره میراث فرهنگی شهرستان کارون (خوزستان)

شما اگر از هر قشر باسواد یا بی‌سواد پیروی کنید که از حقوق شهروندی‌ات خبر داری، قطعاً جواب نه خواهید شنید. آیا شما فیلم، انیمیشن، تصویری را می‌بینی که حقوق شهروندی را آموزش دهد؟ مردم از حقوقشان آگاه نیستند.

بر اساس یافته‌های به‌دست‌آمده، دولت در این زمینه کوتاهی کرده و نتوانسته است آن‌چنان که باید این موضوع را در سطح آموزشی و رسانه‌ای بگنجانند. دسترسی نداشتن به رسانه‌های آزاد، چه در سطح ملی و چه در سطح قومی، سرکوب فعالان به‌ویژه فعالان مدنی از جانب حاکمیت، عدم اجازه فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد و داشتن نگاه امنیتی به آن‌ها از جمله مواردی است که نقش حاکمیت را در زمینه ناآگاهی حقوقی اقوام پررنگ کرده است که نتیجه آن می‌تواند پناه بردن گروه‌های مختلف قومی به رسانه‌های بیگانه خارج از کشور باشد که به‌هنگام بحث از انواع حقوق شهروندی، اهداف ایدئولوژیک خاص خود را دنبال می‌کنند. دلیل دیگر این ناآگاهی حقوقی متوجه خود گروه‌های قومی و پایین بودن سطح سواد و دانش آن‌هاست. یافته‌های به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که خود مردمان این گروه‌های قومی در این زمینه چندان حساس نیستند و در جهت به‌دست آوردن این آگاهی تلاش نمی‌کنند.

محمد گل‌کهرآزه، عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان (سیستان و بلوچستان)

خود فرد در حقوق شهروندی‌اش تأثیرگذار است و باید دنبال تسهیلاتش برود... وقتی کسی مطالبه‌گر نباشد و یا روشنفکر نباشد، نمی‌تواند اصلاً مطالبه حق کند و مسلماً از حقوقش هم ناآگاه است. پس باید فرد دنبال تحصیلات برود و بصیرت پیدا کند تا حقش را بفهمد و مطالبه کند.

3-4-5. ساختار اجتماعی اقوام

کشور ایران دارای تنوع اقوام یا به اصطلاح، موزاییکی بودن اقوام و فرهنگ‌های متفاوتی است و الگوی ملت در آن ترکیبی و نامتوازن است، بدین صورت که بخش بزرگی از ملت، که در یک یا چند ویژگی و خصیصه ترکیبی مشترک اکثریت دارند، هیئت کلی ملت ایران را تشکیل می‌دهند و بخش کوچک‌تری از ملت نیز به دلیل دارا بودن یک یا چند ویژگی با بخش اکثریت ملت تعانس کامل ندارند و در جایگاه اقلیت، اجزا و پاره‌های کوچک‌تر ملت ایران قلمداد می‌شوند. بر این اساس، در ایران با رنگین‌مانی از اقوام مواجه هستیم.

محمود افشاری، بازنشسته میراث فرهنگی تهران و کارشناس هنر ایران از سمنان

قومیت، ملیت، فرهنگ، دین، ... و همه این‌ها در تاریخ اتفاق افتاده‌اند و از آن‌ها گریزی نیست. ما و زندگی ما در واقع، با تمام این‌ها عجین شده و گره خورده است.

در این بخش و بعد از بررسی موارد راهبرد سیستم سیاسی ایران، نبود رهبری در مطالبات و انزوای نیروهای فعال و ناآگاهی به حقوق، ساختار اجتماعی اقوام مختلف در چنین شرایط ذکر شده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تاریخ نشان داده است که اقوام مختلف همواره میان خود و دیگر گروه‌های قومی مرزهایی ایجاد کرده‌اند. گاه دایره این مرزها محدود و نفوذ در آن‌ها بسیار سخت بوده است. عمده دلیل این حصارکشی حفاظت از فرهنگ و آداب و رسوم خود در مقابل دیگر گروه‌های قومی عنوان شده است. علاوه بر این، دشمن‌انگاری دیگر اقوام آسیب‌ها و تنخا صم‌های بسیاری را بر روابط میان اقوام در ایران افزوده و تحمیل کرده است. این موضوع شاید بتواند از یک جهت در رسیدن آن‌ها به هدفی که دنبال می‌کنند موفق عمل کند، اما از جهات دیگر و به هنگام مناسبات مختلف، قدرت چانه‌زنی آن‌ها را کم کرده است. بنابراین می‌توان گفت ایجاد محدودیت در روابط بین قومی می‌تواند در روند توسعه‌یافتگی این جوامع اختلال ایجاد کند.

در موارد دیگر، یک بافت فرهنگی و قومی جهت مراقبت و حفاظت از خود در مقابل فرهنگ کلی‌تر، ممکن است به نزدیک‌ترین فرهنگ اجتماعی و قومی پناه برد. در چنین شرایطی، آن‌ها قدرت بیشتری جهت مراقبت از خود و هجوم به فرهنگ غالب پیدا می‌کنند.

اما واقعیت آن است که هیچ‌کدام از این شیوه‌ها جهت ایجاد وفاق و انسجام کلی نمی‌تواند کارگشا باشد و احساس وفاق اجتماعی در میان اقوام گوناگون جامعه به میزان سهمین شدن اکثر گروه‌ها و قشرها و افراد در مواهب اجتماعی زندگی جمعی بستگی دارد. نظام اجتماعی باید با گرایش به برابری، برای گروه‌ها و

قشرهای مختلف اجتماع، فرصت‌های مساوی فراهم سازد و حقوق سیاسی، مدنی، اقتصادی، و فرهنگی را برای آحاد اجتماعی در طول زمان بسط دهد (چلبی، 1373، ص 25).

اهمیت مسئله قومیت در جوامع با تنوع نژادی و فرهنگی به حدی است که می‌تواند امنیت ملی جوامع را تهدید یا تضمین کند. اگر اقوام به گروه‌های مجزای پراکنده و گاه متضاد با یکدیگر بدل شوند، عملکرد آن‌ها به تهدیدی برای انسجام و امنیت عمومی و ملی بدل خواهد شد و به‌طور بالعکس، این اتفاق میان اقوام اهرمی را در مسیر قدرت و ثبات ملی ر در اختیار کشور قرار خواهد داد. با توجه به این‌که دولت‌ها به منظور ادامه حاکمیت خود به دنبال امنیت ملی اند، موفقیت آن‌ها تا حد زیادی به روش‌ها و نحوه ایجاد انسجام و تعاملی بستگی دارد که در مقابل قومیت‌ها اتخاذ می‌کنند. از سوی دیگر، اقوام متنوع در جامعه ایرانی نیز باید با حذف ناسیونالیسم قومی و نهاد سازی سازمانی، بستری برای مشارکت نظام‌مند در متن نظام سیاسی فراهم سازند. قطعاً با عملیاتی سازی این مهم از جانب نخبگان ابزاری و فکری در سطوح ملی و قومی، ضریب امنیت ملی از یک‌سو، افزایش و تهدیدات ناشی از آن، از سوی دیگر کاهش می‌یابد. با ذکر این مقدمه، ساختار اجتماعی گروه‌های مختلف قومی ای خواهد آمد که در تحقیق حاضر بررسی شده‌اند.

۱. آذری‌ها

این گروه، پس از فارس‌ها، بزرگ‌ترین قوم در ترکیب ملی ایران هستند و عمدتاً در بخش شمال غربی ایران، در استان‌های آذربایجان غربی، آذربایجان شرقی، اردبیل، زنجان، و قزوین استقرار دارند و ادامه آن به استان همدان و غرب گیلان گسترش می‌یابد. علاوه بر این، در شهرهای تهران، قم، و اراک نیز به صورت ادغام اجتماعی¹ جمعیت بسیاری را شامل می‌شوند. این قوم موقعیت اجتماعی بالایی در میان ملت ایران دارند و نخبگان سیاسی، فکری، مذهبی، علمی، و فرهنگی آن‌ها از جایگاه اجتماعی شاخصی در سطوح ملی و محلی برخوردار هستند.²

آذری‌ها در متغیرهای لهجه و احساس قومیت با بیشتر ملت ایران، یعنی فارس‌ها، تفاوت دارند، اما از نظر متغیرهای دین و مذهب (شیعه) و نیز تکلم به زبان رسمی کشور، یعنی فارسی، با بیشتر ملت مشترک‌اند و عده‌ای از نخبگان آن‌ها رهبری فکری و مذهبی شیعیان را در ایران و خارج از کشور برعهده داشته‌اند. منطقه آذری‌نشین ایران با آذری‌های قفقاز، در سه متغیر زبان و قومیت و مذهب همسان است، زیرا قبل از معاهدات گلستان و ترکمنچای، آن‌ها به‌صورت یکپارچه بخشی از ایران تاریخی و باستانی بودند.

1. Social integration

2. محمدحسن گنجی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل مقاله آذربایجان

با بررسی رفتارهای سیاسی آذری‌زبانان، این نتیجه حاصل می‌شود که این ناحیه جغرافیایی عملکرد سیاسی پویایی از خود نشان داده است و با اقدامات سیاسی سرنوشت‌ساز خود، عملاً وفاداری دولت ملی ایران و عضویت خود در آن را اعلام کرده است. این موضوع استثنائاتی نیز داشته است؛ تشکیل دولت آذربایجان در سال 1945-1946 میلادی به رهبری سید جعفر پیشه‌وری از جمله این استثناهاست. در یک دهه اخیر نیز اقدامات محدود سیاسی به‌هنگام برگزاری مسابقه فوتبال در شهر تبریز صورت گرفت که پرچم کشور آذربایجان و ترکیه در دست گروهی از تماشاگران آذری‌زبان / ترک‌زبان برافراشته بود و در این زمینه، شعارهایی سر دادند. این حرکت‌ها بدون هیچ‌گونه سازماندهی خاص و بدون وجود رهبری به‌وسیله عده‌ای از جوانان آذری‌زبان / ترک‌زبان انجام شد و بیشتر حرکتی احساسی و زودگذر به‌نظر می‌رسید تا یک اقدام سیاسی آگاهانه و تعقل‌آمیز. البته گستردگی این موضوع به‌حدی نبود که دولت مرکزی را به واکنش وادارد.

۲. کردها

پس از فارس‌ها و آذری‌ها، کردها سومین گروه قومی در ایران به‌شمار می‌آیند. عقیده عمومی این است که کردها از اقوام ایرانی و نژاد هندواروپایی‌اند که از حدود چهار هزار سال پیش، در منطقه کردستان استقرار یافته‌اند.¹ در حال حاضر، کردها در غرب کشور، در استان‌های کردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاهان، و ایلام ساکن‌اند. این ناحیه بخشی از منطقه کردنشین مشتمل بر نواحی شمالی عراق، جنوب شرقی ترکیه و شمال شرقی سوریه است. دسته‌جاتی از این قوم در شمال خراسان و گروهی نیز در کشور ارمنستان به‌صورت اقلیت قومی به‌سر می‌برند.

زبان کردی در قالب لهجه‌های خاصی چون «گرمانجی»، «سورانی»، «زازا»، «گورانی»، و «کلهر»، از حیث ساختار و ریشه، از شاخه‌های ایرانی زبان‌های هندواروپایی است که درعین‌داشته‌ن زیرساخت مشترک با زبان‌های ایرانی نظیر بلوچی و پشتو و فارسی، گونه خاصی از زبان است که اقوام و گروه‌های کرد را به هم پیوند می‌دهد و از عوامل یکپارچگی و تجانس این قوم به‌شمار می‌آید.

از حیث مذهبی، کردها به دو گروه سنی شافعی و شیعه تقسیم می‌شوند. برخلاف کردهای استان کردستان و آذربایجان غربی و بخش کوچکی از کرمانشاه که اهل سنت و شافعی‌مذهب‌اند، باقی کردهای منطقه کرمانشاهان و ایلام عمدتاً دارای مذهب شیعه هستند. در همان استان کرمانشاه، تعداد زیادی پیروان آیین یارسان نیز وجود دارد که جزو ادیان رسمی و معتبر کشور به‌حساب نمی‌آید و معمولاً پیروان آیین مراسم خود را در خفا انجام می‌دهند. در مجموع، اگرچه کردها در ریشه‌های نژادی، زبانی، تاریخی، و

1. در این زمینه، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که سابقه تاریخی این قوم را به بیش از هفت هزار سال پیش می‌رساند و دیدگاه مهاجرتی بودن آن را قبول ندارد و بر این باور است که کردها از بومیان اصلی فلات ایران‌اند.

بعضی خصلت‌های فرهنگی با بخش مرکزی (ایران) دارای مشترکاتی هستند و همانندی‌هایی دارند، از جهات مذهبی (به جز آن بخش شیعه مذهب کرمانشاه و ایلام) و قومی و زبان محاوره، با بخش مرکزی ایران تفاوت دارند و در عوض، با نواحی کردنشین خارج از مرزها، به ویژه کشور عراق، همگونی دارند. کردهای ایران نیز، در عین تمایل پنهان به خودمختاری، سودای باقی ماندن در ترکیب جغرافیای سیاسی ایران را دارند.

با این وصف، رفتار سیاسی کردها، جمعیتی ناآرام و در تکاپو برای یافتن هویت مستقل فرهنگی و سیاسی را به تصویر می‌کشد که همه پاره‌های فضایی آن، چه در قالب حرکتی عمومی و چه در قالب حرکت‌های انفرادی، برای کسب خودمختاری در طی یک قرن اخیر تلاشی مستمر داشته‌اند و از پای نمانده‌اند. اقدامات اسماعیل آقا سمکو، از رهبران ایل شکاک، در سال‌های 1920-1925 میلادی و قاضی محمد در سال 1945-1946 میلادی جهت اعلام استقلال در شهر مهاباد و حرکت‌های احزاب کرد بعد از انقلاب را می‌توان در زمره این موارد برشمرد. در توصیف حرکت سیاسی این گروه قومی می‌توان گفت که در غالب جنبش‌های انجام‌گرفته سیاسی - نظامی آن‌ها، نوعی از رهبری و مطالبه حق خودمختاری دیده می‌شود. البته در سه دهه اخیر و با راهبردهای سخت امنیتی، سیاسی و قضایی که حکومت جمهوری اسلامی به کار گرفته است، با حضور احزاب سنتی اپوزیسیون کردی همچون احزاب دموکرات کردستان، دموکرات کردستان ایران، کومله، پژاک، و ... نوع بروز این نوع مطالبات آشکال و انواع متکثری به خود گرفته است و شاهد طیف‌های متعددی از فعالان و باورمندان کنش سیاسی در راستای مصالح هویت خواهانه در درون سیستم سیاسی ایران و بیرون آن و انشعابات متکثر آن‌ها هستیم که روشن شدن جوانب آن نیازمند پژوهش‌های خاص علمی است.

۳. عرب‌ها

عرب‌های ایران در بخش مرکزی و جنوب غربی استان خوزستان استقرار دارند. خوزستان به لحاظ توپوگرافی (ترسیم مکانی اعم از پستی‌ها و بلندی‌ها روی نقشه‌های جغرافیایی) و ساختار قومی و فرهنگی به دو بخش خوزستان مرتفع و خوزستان کم‌ارتفاع تقسیم می‌شود.

خوزستان مرتفع بین دشت کم‌ارتفاع خوزستان و دامنه‌های غربی رشته‌کوه زاگرس واقع است. این بخش، از نظر انسانی و فرهنگی، در واقع، امتداد گستره جغرافیایی بخش مرکزی است و اساساً قشلاق عشایر و ایلات لر و بختیاری ناحیه زاگرس به‌شمار می‌رود. به دلیل غلبه فرهنگ ایرانی، باید این منطقه را دنباله بخش مرکزی ایران دانست که در شرق و شمال جلگه خوزستان گسترش دارد و بر خوزستان کم‌ارتفاع مشرف است.

خوزستان کم‌ارتفاع بخش‌های غربی و جنوبی جلگه خوزستان را شامل می‌شود. مردم این خرده‌ناحیه،

که عمدتاً عرب و دارای فرهنگ خاص اند، از بافت انسانی و فرهنگی خوزستان مرتفع متمایزند. ساکنان منطقه عرب‌نشین خوزستان، از حیث زبان و قومیت، اصالتاً عرب هستند.

مردم این منطقه عمدتاً شیعه مذهب‌اند و همچون آذری‌ها، با بخش مرکزی ایران همگونی دارند. این ویژگی رفتاری در کردار سیاسی این قوم در قرن اخیر جلوه‌گر شده است، به طوری که جنبش‌های سیاسی ای که در منطقه پدید آمدند با استقبال مردم بومی روبه‌رو نشدند و به سرعت از میان رفتند. بررسی رفتار سیاسی نیروهای مرکزگرا و مرکزگریز در طی یک صد سال گذشته و مجادله بین آن‌ها، که سرانجام به غلبه نیروهای مرکزگرا انجامیده است، به خوبی این حقیقت را نشان می‌دهد، چنان‌که غائله شیخ خزعل طی سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۲۵ میلادی که با تحریک انگلیسی‌ها و مقارن پایان جنگ جهانی اول و دوره گذار بود، به دلیل پشتیبانی نکردن توده‌های مردم منطقه، با مقاومت محدود دولت مرکزی شکست خورد. نکته جالب این است که در دوره گذار سیاسی پس از جنگ جهانی دوم، خوزستان نظیر مناطق کردستان و آذربایجان دچار بحران نیروهای مرکزگرایر نشد، ولی در دوره گذار سیاسی از رژیم شاه به جمهوری اسلامی، گروه‌های قومیت‌گرا در این منطقه تحرکات و فعالیت‌هایی انجام دادند. فعالیت این گروه‌ها بعد از انقلاب را می‌توان در دو مقطع زمانی از ابتدای انقلاب تا جنگ تحمیلی و دوران بعد از جنگ تقسیم کرد.

با آغاز جنگ تحمیلی در سال ۱۳۵۹ شمسی، مسائل قومی خوزستان تحت‌الشعاع وضعیت جنگی منطقه و حضور رزمندگان اسلام قرار گرفت و میزان فعالیت آن‌ها کاهش یافت و به صورت پنهانی و مخفی درآمد. اما بعد از آن، دو گروه «عرب‌گرای تجزیه‌طلب» و «عرب‌گرای هوادار فدرالیسم» (کشور چندملیتی) فعال شدند. گروه عرب‌گرای هوادار فدرالیسم فرقی بین عملکرد نظام سیاسی انقلابی با نظام سیاسی پهلوی قائل نیست، ولی برخلاف گروه «عرب‌گرای تجزیه‌طلب» مخالف جدایی‌طلبی است و راه احقاق حقوق خود را خودمختاری منطقه‌ای تحت حاکمیت کشور واحد ایران می‌داند. این گروه در دو بُعد بین‌المللی و داخلی فعالیت‌هایی را انجام داده است.

۴. بلوچ‌ها

بلوچ‌ها در ناحیه‌ای جغرافیایی مشتمل بر جنوب شرقی ایران، جنوب غربی افغانستان، و شرق پاکستان مستقرند. بلوچستان ایران منطقه‌ای از کشور است که با ایالت بلوچستان در جمهوری فدرال پاکستان و ناحیه بلوچ‌نشین افغانستان پیوند فضایی و جغرافیایی دارد.

از نظر مذهبی، اقلیت بلوچ ایران اهل سنت‌اند و از این جهت نیز با بلوچ‌ها و قلمرو اهل سنت پاکستان و شبه‌قاره هند مجانست دارند، ولی با بخش مرکزی ایران متفاوت‌اند. از نظر ریشه زبان و لهجه، زبان بلوچی را همانند پشتو و تاجیکی و کردی عضو خانواده زبان‌های ایرانی می‌دانند، اما لهجه‌های بلوچی در مناطق بلوچ‌نشین ایران و پاکستان به مراتب به هم نزدیک‌ترند تا به زبان فارسی. بنابراین بلوچستان ایران و پاکستان

در سه متغیر مذهب و زبان و قومیت با یکدیگر تجانس دارند. ترکیب این سه متغیر هم‌سو بر همگرایی دو بخش بلوچ‌نشین پاکستان و ایران تأثیر گذاشته است و آرمان سیاسی بلوچستان بزرگ را در قالب تلاش عده‌ای از نخبگان بلوچ برای کسب هویت مستقل سیاسی «بلوچستان آزاد» پدید آورده است.

در قرن اخیر، منطقه بلوچستان همانند دیگر مناطق حاشیه‌ای بحران‌خیز ایران گاهی عرصه فعالیت‌های سیاسی برای کسب خودمختاری بوده است و بعضی از نخبگان بلوچ برای نیل به مقصود خود، از قدرت‌های مخالف دولت مرکزی، در طی دوره‌های گذار بهره‌برداری کرده‌اند.

یکی از تحرکاتی که به دست نخبگان این منطقه هدایت و رهبری شد، قیام دوست‌محمدخان در سال‌های ۱۹۰۶ - ۱۹۲۸ میلادی بود. همچنین در زمان پیروزی انقلاب اسلامی و فقدان قدرت مرکزی در ایران، حرکت‌های سیاسی ضعیفی در جهت کسب خودمختاری و بازسازی اندیشه‌های ناسیونالیستی بلوچ شکل گرفت که به دلیل حمایت نشدن از جانب توده مردم، به موفقیتی دست نیافت. در سال‌های اخیر نیز افرادی چون عبدالمالک ریگی و گروهک جنرال‌له مشکلاتی در این منطقه برای دولت مرکزی به وجود آورده‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت تحولات تاریخی و سیاسی جغرافیای سیاسی ایران با توجه به کارکرد چندوجهی اقوام، در سیر معادلات قدرت، تحلیل و ارزیابی می‌شوند، به طوری که تصویر موزاییکی اقوام در این جغرافیای سیاسی، در طی تاریخ، چرخه‌ای از فرصت — تهدید را در مقابل منافع ملی ایران نمایش می‌دهد.

در حال حاضر، بیشتر کشورهای جهان چندقومیتی و چندفرهنگی‌اند. در جهان امروز، حفظ و نگهداری هویت‌های فرهنگی در چارچوب ملت‌سازی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. ادغام شهروندان در یک ملت واحد آرمان ناسیونالیست‌های کلاسیک است که در برابر اقلیت‌های قومی ناشکیبا قرار دارد و در تاریخ، با دولت‌هایی که اقلیت‌های قومی را به اجبار و سرکوب وادار می‌کنند، پیوند خورده است.

ناسیونالیسم جدید به ترکیبی از همگرایی و انسجام اجتماعی متکی است که جامعه با ثبات را بر مبنای یک پلورالیسم فرهنگی در یک دولت چندملیتی مبتنی بر دموکراسی بنا می‌کند. نتیجه این ناسیونالیسم ایجاد یک دولت ملی است که برای حل مسائل قومیت‌های داخل خود به راه حل‌های دموکراتیک و انسانی‌تری متوسل می‌شود. این راهکارها شامل پلورالیسم فرهنگی، دموکراسی اجتماعی، سیاست‌های اقدام مثبت و اعطای خودمختاری و راهکارهای این‌چنینی است.

از جمله مسائل اساسی در جوامع چندقومی همواره این بوده است که اجتماعات قومی چگونه باید با یکدیگر پیوند بخورند تا یک اجتماع ملی فراگیر و پایدار شکل بگیرد. انسجام و همگرایی اجتماعی در چنین جوامعی متأثر از کم‌وکیف روابط بین اقوام است که در این حالت، یکپارچگی اجتماعی در سایه

پیوند و همگرایی اقوام شکل می‌گیرد. اگر دولت‌ها به تعریف مجدد از روابط میان گروه‌های اجتماعی مبتنی بر همزیستی و سلامت‌آمیز و برابری موفق نشوند، تنش‌های موجود همچنان به صورت یک مشکل دائمی در حیات سیاسی باقی خواهد ماند. تحقق این امر به همه‌جانبه‌نگری و پرهیز از بخشی‌نگری، مشارکت دادن گروه‌های قومی در قدرت، و بخش‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی کشور منوط است. سیاست دولت‌ها در ارباب و ادغام قومیت‌ها پیامدهایی چون تنش‌های قومی، تعارضات داخلی، تضعیف همگرایی ملی، و آسیب‌پذیری امنیت ملی را به دنبال داشته است. تجربه نشان داده است که هر جا رهبران در صدد سازش با منافع قومیت‌ها بوده‌اند، به حلّ منازعه قومی نزدیک شده‌اند و سیاست‌های تکثرگرایانه برابرطلب باعث تقویت همگرایی اجتماعی و افزایش ضریب امنیت ملی می‌شود. به این منظور، لازم است ارزش‌های اساسی دموکراتیک مانند دوری از تمرکز و پرهیز از انحصار، مدارا و تساهل و تسامح، جامعیت گفت‌وگو و مذاکره و مصالحه به‌عنوان کلیدهایی برای ایجاد توافق دیرپا برای حلّ منازعات قومی به کار گرفته شوند. هیچ کشور و دولتی نمی‌تواند در انزوا به سر برد و درباره روابط سیاسی و اقتصادی خود با دنیای خارج بی‌اعتنا باشد. در عوض، شیوه ادغام قومیت‌ها در یک قومیت مسلط تجربه‌ای شکست‌خورده است.

همه این موضوع‌ها به یک طرف قضیه و چگونگی برخورد سیستم مرکزی با گروه‌های مختلف قومی مربوط می‌شود. طرف دیگر این موضوع به ساختار خود گروه‌های قومی بازمی‌گردد که تا چه اندازه پذیرای این همزیستی مبتنی بر تکثرگرایی فرهنگی‌اند. قبل از هر چیز، باید اذعان داشت که براساس منابع مختلف علمی و نیز نتایج به دست آمده از مصاحبه با گروه‌های مختلف قومی، سیاسی شدن موضوع قومیت به یک صد سال اخیر مربوط است و قبل از آن، در کشور ایران، افراد، بیشتر، خود را در قالب گروه‌های ایلی و عشیره‌ای تعریف می‌کردند تا گروه‌های قومی.

اشکان زارعی، فعال فرهنگی و میراثی و نویسنده از خوزستان

قبلاً اصلاً این بحث‌ها نبوده، همه ذیل ایرانیت بودند و در کنار هم زندگی می‌کردند. امروزه هرکس می‌خواهد به قومیت خودش بچسبد و آن را اثبات کند.

قاسم سیاسی، مدیر کتابخانه ملی زاهدان از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

این بحث من و دیگری در جایی مثل این جا در دوره پهلوی اول به بعد شکل گرفته. قوم در معنای امروزی خودش در ذهن ما هست که متأسفانه بنابه دلایل خیلی زیادی، سیاسی هم شده. در جایی مثل استان ما، تا زمان 1300، این معنا وجود نداشته؛ تا قبل از دوره پهلوی وقتی از کسی می پرسیدی تو کی هستی، به یکی از طوایف این جا اشاره می کرد و می گفت من ریگی ام یا سرگزی یا ... می دانید که با انقلاب مشروطه، ساختار سیاسی تغییر کرد، منتها با یک تأخیر، این تحولات به استان سیستان و بلوچستان می رسد، با یک تأخیر تقریباً بیست ساله.

در گذشته، روابط بین دو نفر با دو نوع زبان و مذهب مختلف بسیار محدود بود و غالباً روابط میان افراد روابط درون گروهی بود. بخشی از این موضوع به دلیل شرایط جغرافیایی و طبیعت سخت آن زمان و نبود و سایل رفت و آمد مناسب بود و دلیل بخش دیگری از آن مسائل فرهنگی و اجتماعی بود که بر آن اساس، گروه های مختلف زبانی و قومی خواهان ایجاد روابط بین گروهی با اقوام و مذاهب دیگر نبودند. در نیم قرن اخیر، این وضعیت تا حدودی تغییر کرده است و براساس نتایج به دست آمده از مصاحبه های انجام گرفته با گروه های مختلف قومی، با ایجاد انعطاف در ساختار اجتماعی اقوام مختلف، میزان ارتباط و رفت و آمد و دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی میان این گروه ها افزایش چشمگیری داشته است.

ملا احمد بهرامی، فعال مذهبی - اجتماعی و نماینده پیشین مجلس از جوانرود (کرمانشاه)

من با قوم های استان خوزستان و بخش جنوبی استان خوزستان عرب و شمال خوزستان که لک است و عرب های آن جا تا بندر گناوه و با قوم بلوچ از سراوان و منطقه زاهدان ارتباط و رفت و آمد داشته ام. با خراسانی ها در شرق، هم خراسان جنوبی و هم خراسان رضوی، ارتباط دارم و آن ها را می شناسم. با مردم گلستان ارتباط بیشتری داشته ام، با مردم طالش که در آن حدود زندگی می کنند ارتباط داشته ام. بعد از آن، در شهرهای غربی از خرم آباد لرستان، که الآن بیشتر دوستانم در خرم آباد و کوهدشت هستند، ارتباط دارم. با همدان ارتباط کمی دارم و با سه استان کردنشین کرمانشاه، کردستان، و آذربایجان غربی نزدیک به 90 درصد مردم را می شناسم و ارتباط دارم و بیشتر شهرها را رفته ام و تمامی 31 استان ایران را گشته ام.

این امر مزایای مختلفی برای گروه های قومی خواهد داشت و جدا از بُعد اقتصادی و ایجاد روابط مالی مختلف و نیز کمک به رشد و توسعه اقتصادی، با همسو کردن مطالبات اقوام مختلف، قدرت چانه زنی

آن‌ها را در مقابل سیاست‌های حکومت مرکزی در امور مختلف و تحقق موضوع تکرگرای فرهنگی افزایش خواهد داد.

غفارزاده، تاجر فرش از تبریز (آذربایجان شرقی)

ما به دلیل کارمان، با اقوام کرد و لر و گیلکی کار کرده‌ایم. بیشتر کردها فرش‌های ما را

نمود دیگری از مطالبات اقوام در یک‌صد سال اخیر، جدا از موضوعات اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، مطالبه سیاسی بوده است که بر این اساس، هرگاه حکومت مرکزی مقتدر بود، بر نیروهای مرکزگرایز و واگرا در حاشیه غلبه کرده است و بالعکس، هرگاه حکومت مرکزی دچار ضعف شده و اقتدار خود را از دست داده است، نیروهای مرکزگرایز و واگرا در پیرامون فعال شده‌اند و برای مدت کوتاهی، که عموماً با گذار از یک سلسله به سلسله دیگر هم‌زمان بوده است، کنترل مناطقی را در دست گرفته‌اند و با ایجاد تشکیلات سیاسی — اداری محلی و منطقه‌ای، نوعی حکومت خودگردان محلی را موقتاً تأسیس کرده‌اند. این وضعیت، به‌ویژه در قرن اخیر و در مقاطع تاریخی، همچون انقلاب مشروطه و جنگ جهانی اول و دوم و کنار رفتن رضاشاه و روی کار آمدن پهلوی دوم و نیز پیروزی انقلاب اسلامی، در بعضی از مناطق حاشیه‌ای ایران پدید آمده است، ولی با قدرت‌یابی و احیای نفوذ بخش مرکزی، دوباره نیروهای مرکزی کنترل امور را در دست گرفته‌اند، به‌طوری‌که می‌توان گفت عمر تشکیلات سیاسی — اداری محلی خودگردان کوتاه بوده است.

در حال حاضر، شاید در ظاهر، از قالب تشکیلاتی این مطالبه گروه‌های قومی اثری نباشد، ولی در بطن جامعه، همچنان این مطالبه وجود دارد و هرازگاهی به‌صورت‌های مختلف در بطن جامعه ظاهر می‌شود. لازم است ذکر شود که جنبش‌ها و حرکت‌های مذهبی در بین بلوچ‌ها و اجد قدرت بیشتری است و همچنین از پاسخ‌های اغلب مشارکت‌کنندگان تحقیق می‌توان استنتاج نمود که واحدهای حاشیه‌ای درعین تمایل به نوعی آزادی نسبی و اختیارات خودگردانی محلی، به‌ویژه در حوزه فرهنگی، به حضور در ترکیب ملت و دولت ملی ایران علاقه‌مندند و خود را جزئی از ملت ایران می‌دانند. در بخش بعدی، راهبرد سیستم سیاسی درقبال این موضوع تشریح می‌شود.

3-5. ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی نهادینه ایران

هر جامعه‌ای جهت اداره امور داخلی خود و دستیابی به توسعه ساختارهایی دارد. وجود نهادهای محلی جهت خارج شدن از تمرکزگرایی دولت و بیان و حل مسائل و مشکلات موجود در بطن جامعه به‌وسیله این نهادها، شکل‌گیری تعاونی‌های محلی و منطقه‌ای و فرهنگ تعاون و همکاری در جهت انجام بسیاری از

امور مردمی، نبود یا ضعف احزاب سیاسی آزاد که مطالبه‌گر خواست‌های مردمی با فکرها و اندیشه‌های مختلف و متنوع باشد، عدم استقلال ساختارهای سیاسی و هم‌پوشانی و موازی‌کاری بسیاری از امور از جانب آن‌ها، ماکروسفالیزه شدن و تمرکز امکانات و جمعیت در یک یا چند نقطه از کشور و محروم ماندن سایر نقاط با همه اثرات اجتماعی‌ای که این محرومیت ممکن است به همراه داشته باشد، دوگانه‌انگاری و دوقطبی دیدن جهان و ارزش‌های آن و فرافکنی و بزرگ جلوه دادن ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی بیان شده باعث می‌شود توسعه نیافتگی کشور را نه چیزی عجیب و غریب بلکه ذاتی این ساختار دانست.

1-5-3. ناکارآمدی نهادهای محلی

در دنیای امروز، برای اداره امور عمومی کشور دو الگو وجود دارد: در الگوی نخست، دولت مسئولیت تمامی امور را برعهده دارد و موظف است تمام خدمات را برای مصرف جامعه مدنی یا شهروندان فراهم کند. در الگوی دوم، مسئولیت اداره امور عمومی میان سه نهاد حکومت، جامعه مدنی، و بخش خصوصی تقسیم می‌شود. این شیوه دومی اداره امور در کشور ایران تا حدودی قابل تصدیق است، هرچند نقش دولت در آن بسیار پررنگ است.

دولت محلی شهری در ایران تا پیش از انقلاب مشروطه به صورت سنتی، منصوبی، و غیردموکراتیک بود. ایجاد دولت محلی مدرن از انقلاب مشروطه شروع شد و تاکنون در عمر بیش از یک سده خود، تحولات زیادی را به خود دیده است. با ناکامی جنبش مشروطه و تثبیت حکومت رضاشاه، تمرکززدایی برآمده از وظایف و اختیارات دولت محلی شهری دوره مشروطه جای خود را به تمرکزگرایی و ضعف نهادهای محلی داد. با سقوط دولت پهلوی اول تا کودتای 1332 شمسی، دوره انبساط انجمن‌های محلی مجدداً آغاز شد. بعد از کودتای 1332 شمسی، دوره ایجاد نهادهای محلی نیمه‌دولتی و کنترل شده آغاز شد و تا انقلاب 1357 شمسی ادامه یافت. بعد از انقلاب نیز تمرکززدایی متجلی در قانون اساسی به وسیله شوراهای اسلامی و قانون شوراهای 1361 شمسی، به سبب بی‌ثباتی سیاسی، جنگ، و وجود نیروهای مرکزگرای اجرا نشد و تا سال 1377 شمسی، به صورت نظام تمرکزگرا ادامه یافت. از این سال، قانون محدود و ضعیف شده شوراهای اجرا شد و دوره بازخیزی انگیزه‌های تمرکززدایانه و نیمه‌متمرکز ادامه یافت. در سال‌های اخیر، مجدداً برخی تحرکات انقباضی و تمرکزگرایی دیده شده است.

دولت محلی در مفهوم مدرن نهادی است که براساس قانون اساسی و مصوبات نهادهای عالی‌رتبه حکومتی یا قانون ایالتی، در مقیاس محله، روستا، شهر، کلان‌شهر، و ناحیه تشکیل می‌شود و اعضای آن بر پایه اراده شهروندان طی فرایندهای دموکراتیک به صورت مستقیم از جانب مردم انتخاب می‌شوند تا با تصمیم‌گیری و نظارت بر امور عمومی محلی و استفاده از ظرفیت‌های محلی، به دنبال حداکثر توسعه و رفاه

باشند. توجه به دولت محلی به عنوان مهم‌ترین نهاد روبه‌رشد مردمی در اداره امور شهری در جهان براساس سازوکار دموکراتیک و تصمیم‌سازی و برنامه‌ریزی «پایین به بالا» می‌باشد. نماد دولت محلی در ایران انجمن بلدیه یا انجمن شهر در قبل از انقلاب اسلامی و شوراهای اسلامی شهر بعد از انقلاب اسلامی بوده است. شورا و شورایی‌ها می‌توانند با ایجاد مسئولیت اجتماعی و ارتقای مشارکت ملی در سطوح محلی به دولت در افزایش کارآمدی و کارایی سیاست‌ها کمک ویژه‌ای داشته باشند (ویسی و همکاران، 1391، ص 20).

شاید بتوان گفت مهم‌ترین پروژه توسعه سیاسی دولت اصلاحات تأسیس سراسری شوراهای محلی در سال 1377 شمسی بود، وعده‌ای در قانون اساسی که در آن زمان، برای عملی شدن، خود تأخیری چندین‌ساله داشت، اما دولت وقت متعهد شده بود آن را انجام دهد. بدین ترتیب، در میان شک و تردید مدیران اجرایی و شهرداران وقت، انتخابات شوراهای برگزار گردید و نخستین نسل شوراهای محلی شهری و روستایی در کشور تشکیل شد.

جدا از نهادهای نیمه‌دولتی و محلی شوراهای شهر و روستا، سازوکار دیگری که می‌تواند مشارکت مردم را افزایش دهد و به‌عنوان پلی بین دولت و مردم عمل کند سازمان‌ها و تشکل‌های مردم‌نهاد است. سازمان‌های مردم‌نهاد در حال تبدیل شدن به بخشی از پارادایم (انگاره) جدید توسعه یا نظم نوین جهانی در دنیای امروز هستند (Gosh, 2009). مشارکت سازمان‌های مردم‌نهاد در توسعه محلی به‌عنوان سازمانی داوطلبانه و غیرانتفاعی حکایت از پیدایش تمرکززدایی، تفویض اختیار در سطح تصمیم‌گیری و مدیریت محلی دارد که در نهایت، به حذف دیوان‌سالاری در سطح ملی می‌انجامد. سازمان‌های مردم‌نهاد به‌طور طبیعی ماهیتی غیردولتی دارند و در اختیار بخش خصوصی قرار دارند. اما همواره سایه دولت بر این نهادهای محلی سنگینی کرده است و هیچ‌کدام از آن‌ها استقلال لازم را به‌دور از هیاهوهای سیاسی و سلطه حکومتی نداشته‌اند و در نتیجه، ناکارآمدی نشان داده‌اند. یافته‌های پژوهش کنونی نشان از گستره قدرت دولتی در اداره امور کشور دارد. همچنین آن حداقل نهادهای محلی نیز درست است که عنوان محلی دارند و از طریق مردم انتخاب می‌شوند، اما بعد از فرایند انتخاب شدن، کاملاً در راستای نهادهای دولتی و همسو با منافع آن‌ها عمل می‌کنند. این ناکارآمدی مربوط به کل ساختار کشور و گروه‌های قومی به‌عنوان جزئی از این ساختار است.

ناصر آملی مقدم، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح‌طلب از مشهد (خراسان رضوی)

همین اقتصاد یک مدیریت دوسر دارد: یک وجه 65 تا 70 درصد از قدرت را در اختیار دارد و بیشتر این دست‌های دراز مال اوست و به هیچ‌کس پاسخگو نیست. بخش دیگر، یعنی 30 تا 35 درصد دست‌های دراز، از طریق مردم انتخاب می‌شود و آن هم کاملاً قابل کنترل نیست. اسفانگیز زمانی است که آن 35 درصد هم همراه با 65 درصد می‌شود، مثلاً فساد

در واقع، می‌توان گفت نهادهای محلی دولتی یا نیمه‌دولتی در ایران هنوز نتوانسته‌اند آن‌چنان که باید نهادینه شوند و کارکرد واقعی خود را انجام دهند. این نوع از نهادها بیشتر در کشورهای توان و قدرت مدیریت دارند که نظام غیرمتمرکزی وجود داشته باشد و به نوعی تقسیم قدرت در سطوح مختلف صورت گرفته باشد. در ایران، وضعیت چنین نیست. در این جا اگرچه این نهادها از لحاظ قانونی مستقل‌اند، همواره تحت نظارت و کنترل نهادهای حاکمیتی قرار دارند و همین باعث می‌شود تا نتوانند کارکرد واقعی داشته باشند.

مدیریت شهری زمانی می‌تواند عملکرد مناسبی داشته باشد که در چارچوب سیاست‌های شهری صحیح و برنامه‌ریزی شده حرکت کند و یکی از ویژگی‌های سیاست شهری خوب مشارکتی بودن آن است. همان‌طور که گفته شد، نظام اداری ایران در رده‌های استانی و شهرستانی تنها به اجرای دستورات مافوق می‌پردازد، انتخاب و به‌کارگیری مدیران ارشد از طریق مرکز صورت می‌گیرد و مردم نقشی در انتخاب آن‌ها ندارند. این نوع نگاه از بالا به فرایند مدیریتی کشور و انتصاب مدیرانی غیربومی در پست‌های اجرایی در مناطق قومی، ناکارآمدی بیشتر این نهادها را در آن مناطق نشان می‌دهد، زیرا این مدیران بیشترشان به مسائل فرهنگی و اجتماعی حوزه مدیریتی خود آگاه نیستند و تا می‌خواهند با این مسائل آشنایی پیدا کنند، دوره مدیریتی‌شان تمام می‌شود و افراد دیگری جایگزین آن‌ها می‌شوند.

علاوه بر ادارات و سازمان‌های دولتی (قوة مجریه)، نهادهای شورای شهر و شهرداری نیز از نظر مردم نه تنها کارکرد مثبت ندارند، بلکه حتی در برخی موارد، مانع توسعه بوده‌اند و خود عاملی برای فساد اقتصادی و اداری شده‌اند، آن‌چنان که سطح اعتماد عمومی مردم به آن‌ها بسیار تنزل پیدا کرده است و از نقش و وظیفه اصلی خود فاصله گرفته‌اند.

ژیلای حسامی، فعال ادبی از نقده (آذربایجان غربی)

در چند سال اخیر، این قدر بی‌اعتمادی زیاد شده که آگه خواهر خودم خودش رو کاندید کنه، مشارکت نمی‌کنم.

گزارش کشوری طرح سنجش سرمایه اجتماعی — که در سال 1394 شمسی، از سوی مرکز رصد اجتماعی شورای اجتماعی کشور، انتشار یافت — نشان می‌دهد که «اعتماد سازمانی» به شوراها وضعیت خوبی ندارد. اعتماد سازمانی اعتماد به مجموعه‌ای از سازمان‌هایی است که ترتیبات ساختاری معین و تعریف‌شده‌ای دارند و در پرتو و قالب این ترتیبات، عهده‌دار مجموعه‌ای از اقدامات و تعامل با اعضای جامعه و دیگر سازمان‌ها و نهادها هستند. پاسخ‌های دریافت شده نشان می‌دهد که شورای اسلامی شهر رتبه‌ای بهتر از 16 با نمره اعتماد 81.85 در میان بیست و سه سازمان مورد پرسش کسب نکرده است و جزو آن دسته از سازمان‌هایی قرار می‌گیرد که نمره اعتماد آن‌ها زیر 100 قرار دارد. البته شهرداری نیز وضع بهتری ندارد و رتبه 19 را با نمره اعتماد 63.48 دارد.

به‌علاوه، ورود نمایندگان و مسئولان رده‌بالای محلی به فعالیت‌های اقتصادی و گرفتار شدن در دام فساد اداری و مالی موجب بی‌اعتمادی به آن‌ها شده است. اگر این نهادها را با نهادهای مشابه در کشورهای پیشرفته مقایسه کنیم متوجه خواهیم شد که تنها از نظر اسکلت و چارچوب اداری و سازمانی به هم شباهت دارند و از لحاظ کارکرد و عملکرد اداری چندان کارایی ندارند. به بیانی دیگر، آن‌ها دچار ناکارآمدی عملکردی‌اند و توان درک مسائل و مشکلات مردم محلی را ندارند. همچنین در مواردی دیده می‌شود که این نهادها با هم یا با نهادهای مدنی همسو نیستند و در تعارض با هم عمل می‌کنند.

صلاح پایانی، پژوهشگر و فرهنگ‌نویس از مهاباد (آذربایجان غربی)

در سطح محلی، در شهرداری، و در سطح شورا و شورای شهر عملکردشان را زیر نظر داریم. همسویی و هماهنگی نمی‌بینم.



تصویر شماره 3-12: مصاحبه با صلاح پایانی

2-5-3. به حاشیه راندن تعاونی‌ها و بخش خصوصی

تعاونی‌ها دموکراتیک‌ترین سازمان‌های روی زمین‌اند که اعضای آن صاحبان اصلی را تشکیل می‌دهند. سرمایه اصلی بخش تعاون تجمع سرمایه‌های خرد مردم است که به منظور توسعه اشتغال و تولید به کار می‌رود، زیرا یکی از اهدافی که برای گسترش تعاونی‌ها پیش‌بینی شده است جمع‌آوری نقدینگی و سرمایه‌های اندک مردم در تعاونی‌هایی است که تولید و اشتغال‌زایی مناسبی داشته باشند. از این رو، طبقه کارگر و کشاورز و افراد متوسط جامعه که با سرمایه اندک امکان انجام کار مفید را ندارند می‌توانند سرمایه خود را در کنار دیگر سرمایه‌های خرد تجمع کنند تا به این طریق هم فرصت‌های اشتغال را نصیب خود کنند و هم توان اقتصادی خود را بالا ببرند.

در تعریف دیگری گفته شده است که تعاونی «تشکلی مستقل و متشکل از افرادی است که داوطلبانه دور هم جمع می‌آیند تا نیازها و خواسته‌های مشترک اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی خود را از طریق نهادی با مالکیت مشترک و مبتنی بر نظارت مردمی تأمین نمایند». عضویت آزاد و اختیاری، نظارت مردمی اعضا، مشارکت اقتصادی (بر مبنای شمار اعضا نه تعداد سهام یا میزان سرمایه‌گذاری و نیز خودگردانی و استقلال)، آموزش و تعلیم اعضا از جمله ارزش‌هایی است که مؤلفه‌های اصلی هویت تعاونی است. اگرچه فلسفه وجودی تعاونی‌ها سودرسانی به اعضاست، اما در قبال جامعه بزرگ‌تر اطراف خود نیز مسئولیت دارند. در واقع، شرکت‌های تعاونی تأثیر مستقیم و غیرمستقیمی بر توسعه اجتماعی — اقتصادی جوامع تحت پوشش خود دارند. انواع گوناگون تعاونی از طریق فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی تجاری خود، علاوه بر آن که کارآفرین و درآمدزا هستند، از جمله بزرگ‌ترین بنگاه‌های اقتصادی در امر تولید، توزیع، و خدمات شناخته می‌شوند. در این راستا، تعاونی‌ها بهترین سازوکار برای توسعه پایدار و عادلانه محسوب

می‌شوند. طبق آخرین آمارهای موجود اتحادیه بین‌المللی تعاون، تعاونی‌ها توانسته‌اند تقریباً صد میلیون شغل ایجاد کنند و برای افراد بسیاری در کشورهای مختلف، دامنه متنوعی از خدمات نظیر تهیه مایحتاج عمومی، مسکن، و انواع خدمات مالی و مصرفی را ارائه دهند. در بحث ایجاد اشتغال، موفقیت تعاونی‌ها به حدی بوده که سازمان ملل در برنامه توسعه و در راستای نصف کردن تعداد فقرا تا سال ۲۰۱۵، نقش قابل توجهی را برای تعاونی‌ها به‌عنوان ابزار اصلی در این مسیر قائل شده است. براساس تخمین‌های سازمان ملل در سال ۱۹۹۴، تقریباً نیمی از جمعیت دنیا از خدمات تعاونی‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بهره برده‌اند. همچنین در حال حاضر، در سطح دنیا، بیش از ۸۰۰ میلیون نفر در مقایسه با ۱۸۴ میلیون نفر در سال ۱۹۶۰ عضو تعاونی‌ها هستند. این آمار می‌تواند نشان‌دهنده افزایش مقبولیت و کارآمدی این ساختار باشد¹.

در ایران، در سال ۱۳۷۰ شمسی، قانون بخش تعاونی به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. ماده اول این قانون اهداف بخش تعاونی سیستم اقتصادی ایران را برشمرد که از آن جمله جلوگیری از کارفرمای مطلق شدن دولت، اشتغال‌زایی، قرار دادن وسایل کار در اختیار کسانی که قادر به کارند ولی وسایل کار ندارند، پیشگیری از تمرکز و تداول ثروت، پیشگیری از انحصار، احتکار، تورم، و اضرار به غیر را می‌توان برشمرد. اصل چهل و سوم قانون اساسی تعاونی‌ها را محور «تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت» فرض گرفته است.

در اوایل انقلاب، بخش دولتی، بیشتر، بنگاه‌های اقتصادی و مالی را در اختیار داشت. از دهه ۶۰ شمسی به بعد، کم‌کم واگذاری واحدهای دولتی به بخش خصوصی آغاز شد. اما بخش تعاونی در جذب سرمایه‌های دولتی چندان توفیقی به دست نیاورد. مطابق آخرین آمار منتشر شده، تاکنون تنها ۴۷ درصد از واحدهای اقتصادی دولتی به بخش خصوصی واگذار شده است که با توجه به مدت زمانی که از شروع اجرای قانون خصوصی سازی می‌گذرد، روند این موضوع بسیار کند صورت گرفته است و انواع تعاونی‌ها اعم از تولیدی، روستایی، و مرزنشین فقط روی سامانه‌های مربوطه ثبت شده‌اند و عملاً نشانی از فعالیت و تحرک آن‌ها وجود ندارد². یافته‌های به دست آمده از این تحقیق نشان از آن دارد که در مناطق محل سکونت گروه‌های قومی نیز، همچون کل ساختار کشور، بخش دولتی همچنان قدرت اول در امور مختلف را داراست و انتقال مدیریت به بخش خصوصی چندان با موفقیت همراه نبوده است. نکته مهم در مورد همین بخش خصوصی این است که در آن جایی هم که قدرت از بخش دولتی به خصوصی رسیده است، این انتقال به تعاونی‌ها و حکمرانی‌های مردمی نبوده است و قدرت عمدتاً در اختیار نیروهای امنیتی و نظامی

1. <http://taavononline.ir>

2. خبرگزاری ایلنا، شناسه خبر: 591554

قرار گرفته است.

مجتبی گهستونی، خبرنگار و فعال میراث فرهنگی از خوزستان

بخش خصوصی ما به هیچ وجه تحقق پیدا نکرده و کاملاً در چنبره یک عده خاص است. تعاونی‌ها نتوانسته رشد بگیرد. دولت‌ها ثابت کرده‌اند که در اقتصادداری کارفرمای ضعیفی هستند. خوش‌بختانه در سال‌های گذشته، شاهد بودیم بخشی از نهادهای حاکمیتی و حکومتی و دولتی اجازه ورود به اقتصاد پیدا نکردند، اما علی‌رغم این، بالای 70 درصد اقتصاد مملکت دست دولت و بقیه دست بخش خصوصی است، این هم نه هر بخش خصوصی‌ای بلکه بخش خصوصی فیلترشده.

رسالت و آرمان اقتصاد تعاونی دستیابی به رفاه همراه با عدالت اجتماعی و اقتصادی است که ناخودآگاه نیازمند وجود فرهنگ دموکراتیک و امر جمعی است. در ایران، با وجود تأکیدات مؤکد مسئولان و از همه مهم‌تر قانون اساسی، تعاون جایگاه حاشیه‌ای دارد و از فرهنگ اقتصادی و اجتماعی کشور کنار زده شده است. این در حالی است که با نگاهی به تجارب دیگر کشورها، متوجه خواهیم شد که فرهنگ تعاون با مدیریت و برنامه‌ریزی و اصلاح ساختار قوانین توانسته است جایگاه مهمی در عرصه اقتصاد، فرهنگ، کار جمعی، اشتغال، و از همه مهم‌تر توسعه پایدار داشته باشد.

هرچند ایجاد وزارتخانه تعاون در سال‌های اول انقلاب، نوعی رویکرد خوش‌بینانه در مورد پررنگ شدن نقش تعاونی‌ها در تنظیم و برقراری تعادل در مناسبات اقتصادی کشور را نشان داد، در سال‌های گذشته، نه تنها تعاونی‌ها رشد و رونقی نداشته‌اند، بلکه تعاونی‌های موجود قبلی نیز آن قدر تضعیف و به حاشیه رانده شده‌اند که دیگر به اثرگذاری در تصمیمات مسئولان امر قادر نیستند. طبیعتاً دلیل این امر — همان‌طور که از نتایج تحقیق کنونی به دست آمده است — به تمرکز شدید قدرت در دست دولت و سیاسیون بازمی‌گردد که همواره از تعدیل و انتقال آن به بطن جامعه واهمه داشته‌اند. در چنین سیستم متمرکزی‌ای، به حاشیه رانده شدن تعاونی‌ها نباید چیز عجیبی به نظر برسد.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان)

باید سیستم عدم تمرکزگرایی را به اجرا دریاورند. در مراجعه به مردم و گروه‌های قومی، مسئله عدم تمرکزگرایی را مطرح کنند.

عدم حمایت‌های مادی و معنوی از تعاونی‌ها و تعاونگران، نبود بینش و باور به تأثیر کار تعاونی، فرهنگ ضعیف کار جمعی و مشارکتی در جامعه، مالیات بر ارزش افزوده، و ده‌ها مشکل دیگر بر سر راه تعاونی‌ها

چشم‌انداز روشنی پیش‌روی تعاونی‌ها نمی‌گشاید. اوج این اتفاق تصمیمی بود که درخصوص ادغام وزارت تعاون در دو وزارتخانه رفاه و کار و امور اجتماعی در سالیان اخیر، به‌صورت یک وزارتخانه تعاون، کار و رفاه اجتماعی صورت گرفت.

یافته‌های به‌دست‌آمده درخصوص نقش و جایگاه نهادهای خصوصی و تعاونی نشان از نگاه تردیدآمیز هر یک از پنج گروه قومی مورد مطالعه درباره واگذاری امور به بخش خصوصی و تعاونی دارد. ناکارآمدی دولت در حوزه مدیریت اقتصادی و تولید از یک طرف، و واگذاری غیراصولی امور به بخش خصوصی از طرف دیگر، وضعیت اقتصادی کشور را در شرایط نامناسبی قرار داده است. به‌باور کارشناسان، واگذاری بنگاه‌های دولتی به بخش خصوصی به‌صورت صوری انجام شده است و این واحدها عمدتاً به افراد و نهادهای مشخصی واگذار شده است که در واقع، نوعی انحصار به‌وجود آورده‌اند. این انحصار نه تنها موجب رشد و توسعه اقتصادی نشده است، بلکه رقابت‌پذیری را نیز به‌طور کلی منتفی کرده است. در چنین شرایطی، واحدهای اقتصادی که در اختیار بخش خصوصی یا تعاونی‌هاست به‌شدت به حاشیه رانده شده و به تدریج کوچک و کوچک‌تر شده‌اند تا جایی که بیش از 50 درصد تعاونی‌های کشور به‌صورت غیرفعال یا به حالت تعلیق درآمده‌اند.

در مورد دلایل عدم بها دادن و به حاشیه راندن شرکت‌های تعاونی و بخش خصوصی در کشور - همان‌طور که در توضیحات قبلی آمد - شاید بتوان مهم‌ترین دلیل آن را به نگاه ایدئولوژیک و تبلیغی خاص دولت جهت حضور همیشگی در بخش‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، ورزشی و دیگر بخش‌ها و اهمیت این حضور برای دولت دانست که دولت نمی‌تواند به راحتی از آن‌ها دل بکند و این امور را به صاحبان واقعی‌شان، که همانا مردم هستند، واگذار کند.

3-5-3. غیاب احزاب سیاسی آزاد

حزب سیاسی را می‌توان به‌عنوان سازمانی که هدفش دستیابی به تسلط مشروع بر حکومت از طریق فرایند انتخاباتی است تعریف کرد. هدف اساسی همه احزاب تسلط بر احزاب دیگر به‌منظور دستیابی به قدرت و ماندگاری در آن است. از نظر جیل کریست، حزب سیاسی «گروه سازمان‌یافته شهروندانی است که دارای نظریات سیاسی مشترک‌اند و با عمل به‌مثابه یک واحد سیاسی می‌کوشند بر حکومت تسلط یابند. هدف اصلی یک حزب این است که عقاید و سیاست‌های خود را در سطح سیاسی رواج دهد» (عالم، 1383، ص 344).

اگر این واقعیت را بپذیریم که دموکراسی به معنای مشارکت و رقابت سیاسی شماری از گروه‌ها و منافع سازمان‌یافته به‌منظور تصرف قدرت سیاسی و اداره کشور برحسب سیاست‌ها و مواضع هر یک از آن گروه‌هاست، در آن صورت، احزاب سیاسی و انتخابات کانون و هسته اصلی زندگی آزاد و دموکراتیک را

تشکیل می دهند.

حزب در ایران به شکل امروزی و مدرن قدمتی بیش از صد سال ندارد و سابقه آن به دوران بعد از مشروطیت برمی گردد (زیباکلام و همکاران، 1393، ص 14). سابقه فعالیت احزاب در یک سده اخیر ایران را می توان به چهار دوره زیر تقسیم کرد:

1. دوران مشروطیت (1285-1304 ش)

با آغاز مشروطه و شکل گیری مجلس، احزاب به عنوان یکی از لوازم آن ظاهر شدند. در این دوران، احزاب مختلف فکری برگرفته از اندیشه های غربی و همچنین احزاب مختلف اسلامی شکل گرفت و به جز مجلس اول، در بقیه مجالس، جدال فکری بین احزاب رونق اساسی پیدا کرده بود.

2. دوران حکومت رضاشاه (1304-1320 ش)

در این دوره، فعالیت احزاب کاهش چشمگیری پیدا کرد و استبداد حاکم بر این دوران اجازه فعالیت به احزاب را نمی داد و اگر در جایی حزبی اجازه فعالیت پیدا می کرد، اساس این فعالیت آن بود که با سیاست های رضاشاه مغایرتی نداشته باشد.

3. دوران محمدرضا شاه (1320-1357 ش)

در ابتدای این دوران، به دلیل ستوه جامعه از فضای استبدادگرایانه حکومت رضاشاه، فضای باز سیاسی شکل گرفت و احزاب رونق پیدا کردند. این دوران زیاد طول نکشید و در سال 1327 در پی ترور ناموفق محمدرضا شاه، موجی از دستگیری و سرکوب احزاب آغاز شد. در سال های 1330 تا 1332 و در زمان نخست وزیر مصدق، اقتدار شاه کاهش پیدا کرد و دوباره فعالیت احزاب از سر گرفته شد. در سال های 1332 تا 1339 و به دنبال کودتای 28 مرداد 1332، دوباره فعالیت احزاب کاهش پیدا کرد و احزاب بیشتر به صورت مخفی و نیمه مخفی فعالیت داشتند. در سال 1339 و به دنبال انتخاب کنندی به عنوان رئیس جمهور آمریکا و طرح اصلاحات وی، دوباره فضای باز سیاسی جهت فعالیت احزاب شکل گرفت. این شرایط چندان پایدار نماند و با سرکوب قیام 15 خرداد سال 1342، دوباره دیکتاتوری محمدرضا تقویت شد. در این دوران، طرح شاه درباره احزاب جمع کردن غالب احزاب سیاسی فعال آن زمان در قالب حزب واحد بود. در این دوران، فعالیت احزاب دوباره به صورت زیرزمینی و پنهان درآمد.

4. دوران انقلاب اسلامی

با پیروزی انقلاب اسلامی، اقبال به احزاب سیاسی و تحزب به نحو فزاینده ای افزایش پیدا کرد. در رابطه با آزادی فعالیت احزاب، اصل بیست و ششم قانون اساسی به صراحت اعلام کرد که «احزاب، جمعیت ها، انجمن های اسلامی و صنفی و انجمن های اسلامی یا اقلیت های دینی شناخته شده آزادند. مشروط بر این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی، و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند.

هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد و یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت» (همان، ص 17). در نتیجه، در طول عمر چهل‌ساله انقلاب اسلامی، احزاب مختلفی مجوز فعالیت گرفتند و براساس گفته‌ای از وزارت کشور، 223 حزب و تشکل سیاسی مجوز فعالیت دارند. احزاب و تشکل‌هایی که به صورت رسمی در این دوران اجازه فعالیت گرفتند را می‌توان به چهار دسته احزاب اصلاح طلب، احزاب اصول‌گرا، احزاب میانه‌رو موسوم به اعتدال‌گرایان، و تشکل‌های دانشجویی تقسیم کرد. هر یک از این چهار گروه اصلی، خود، دارای احزاب و دسته‌های مختلفی‌اند که به دلیل تعداد زیاد آن‌ها، بحث از آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد.

درباره فعالیت احزاب در این دوره دو نکته اساسی مطرح است: نخست این‌که وجود این حجم از احزاب در یک کشور نه تنها نشان از ترقی و توسعه سیاسی ندارد، بلکه بیانگر نوعی ناموزونی در ساخت سیاسی و فرهنگ سیاسی آن کشور در مورد فعالیت‌های حزبی است. وقتی در یک کشور، نزدیک به دویست حزب و جمعیت سیاسی پروانه فعالیت می‌گیرند، بیانگر این است که آن جامعه از لحاظ فرهنگی هنوز به آن درجه از رشد و جامعه‌پذیری سیاسی لازم برای فعالیت حزبی نرسیده است. اگر کسی حتی هیچ شناختی از فرهنگ سیاسی آن جامعه نداشته باشد، به محض این‌که اطلاع پیدا کند بالغ بر دویست حزب سیاسی در یک کشور وجود دارد، نه تنها آن را مبین تکثر سیاسی نمی‌داند، بلکه آن را نشانه یک نوع قبیله‌گرایی، عدم بلوغ سیاسی، و خودمحموری به حساب می‌آورد.¹

نکته دوم و مهم‌تر این‌که بسیاری از این احزاب فقط یک اسم و نام هستند و با حزب به معنای واقعی کلمه فرسنگ‌ها فاصله دارند، چراکه هیچ‌کدام از آن‌ها نتوانسته‌اند کارویژه‌های واقعی احزاب، از جمله مشارکت سیاسی، جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی، تربیت نیروهای سیاسی، و... را داشته باشند. بیشتر آن‌ها تنها معنا و مفهوم حزب را یدک می‌کشند و تنها در زمان انتخابات همچون قارچ سربرمی‌آورند و با اتمام فرایند انتخاباتی، اثری از آن‌ها باقی نخواهد ماند و ناپدید می‌شوند. صادق زیباکلام، از صاحب‌نظران حوزه علوم سیاسی، در این باره معتقد است: «در انقلاب اسلامی، هیچگاه احزاب به معنای حقیقی کلمه شکل نگرفته‌اند، بلکه گروه‌های سیاسی به نام حزب در ایام انتخابات موقتاً فعالیت کرده و بعد از آن هیچ رابطه دقیق و تعریف‌شده‌ای میان نمایندگان حزبی و خود حزب برقرار نکرده‌اند.» (زیباکلام و همکاران، 1393، ص 7)

حسن روحانی، در نشست خبری 17 بهمن 1396 شمسی، در همین رابطه بیان می‌کند: «احزاب ما متأسفانه عمدتاً موقع انتخابات فعال می‌شوند، مانند مغازه‌های فصلی هستند که درب مغازه باز می‌شود و فصل که تمام می‌شود به استراحت می‌روند. باید احزاب ما در طول سال فعال باشند و این امید و آرزوی من

1 پایگاه خبری - تحلیلی کلید ملی، شناسه خبر: 2996

است و دلم می‌خواهد که همه احزاب و تشکل‌های مدنی ما به‌پا و فعال باشند.¹

اگر وارد بطن جامعه هم بشویم و از شهروندی بخواهیم به‌صورت بداهه نام چند حزب از میان آن دو‌یست حزب رسمی را ببرد، شاید به‌زحمت بتواند یک یا دو حزب را نام ببرد. اگر کمی خوش‌اقبال باشیم و مخاطب به مسائل سیاسی علاقه‌مند باشد، نام‌های آشنایی مانند حزب مؤتلفه، اعتماد ملی، کارگزاران، و جامعه روحانیت را خواهد برد که بازهم به تعداد انگشتان یک دست نخواهند رسید. موضوعی که نشان از غریب بودن جایگاه حزب و فعالیت‌های حزبی برخلاف تعدد عددی آن دارد.

شاهین سپنتا، دامپزشک، نویسنده و فعال مدنی از اصفهان

من سیاست داخلی خودمان را در بحث آزادی‌های فردی و سیاسی و احزاب، سیاستی کاملاً غلط و ورشکسته می‌دانم. نزدیک چهل سالی که از انقلاب گذشته، الان باید احزاب آزادتر باشند و گروه‌های سیاسی فعالیت داشته باشند. من خودم عضو یکی از گروه‌های سیاسی هستم، اما هر بار با مشکل مواجه می‌شویم. با این‌که هر بار هم گفته‌ایم ما نه قصد براندازی داریم، نه فعالیت مخربی داریم و فقط یک اپوزیسیون منتقد هستیم، اما فرصت هیچ فعالیتی را به ما نمی‌دهند و ما را محدود می‌کنند.

در باره دلایل عدم تحقق فعالیت حزبی در ایران دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. یکی از بزرگ‌ترین دلایل ناکام ماندن احزاب در ایران را می‌توان روش حکومت‌ها در برخورد مستقیم و غیرمستقیم با احزاب و تشکل‌های سیاسی دانست. امری که بر میزان و نوع فعالیت آن‌ها و به تبع آن، اثرگذاری‌شان تأثیر می‌گذارد. به بیانی دیگر، یکی از دلایل عدم رشد احزاب و فعالیت حزبی به نگاه امنیتی به آن‌ها و محدودیت‌های حکومتی بازمی‌گردد که براساس آن، احزاب با گرایش‌های مختلف فکری اجازه فعالیت نمی‌یابند و نخبگان سیاسی نیز ترس و واهمه فعالیت حزبی خواهند داشت. از آن‌جا که همین نگاه امنیتی در میان گروه‌های قومی شدیدتر است، هیچ نوع حزب رسمی که تربیون و رسانه آزاد داشته باشد و در سطح مناطق قومی به فعالیت پردازد و مطالبه‌گری قومی داشته باشد وجود ندارد.

نبود فضای باز سیاسی و حاکمیت تفکر انحصارگرایانه در ساختار سیاسی کشور در این زمینه از اهمیت زیادی برخوردار است. این درحالی است که مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری حزب در یک جامعه داشتن تفکر کثرت‌گرا و پذیرش دیدگاه‌های مخالف است. عامل مهم دیگر فرهنگ سیاسی نخبگان و آحاد جامعه است. روح مدارا، تساهل و تحمل سیاسی، انعطاف‌پذیری، جمع‌گرایی، آزادمنشی، و جایگزینی تعقل و آگاهی به جای تعصب و ذهنی‌گرایی از دیگر مسائل مهم و پیش شرط لازم برای شکل‌گیری فرهنگ حزبی

1. آرمان پرس، شناسه خبر: 65452

در یک جامعه است. شکاف‌های قومی و قبیله‌ای نیز مانعی برای تحقق احزاب سیاسی به شمار می‌روند. لازمه احزاب سیاسی ارتقای تقابل‌های منطقه‌ای، قومی، و قبیله‌ای به رقابت‌های سیاسی و فکری است. ذهنیت منفی مردم و نخبگان درباره مقوله حزب، به‌ویژه سوءاستفاده از حزب به‌وسیله رهبران حزبی و صرفاً استفاده ابزاری از آن برای کسب قدرت می‌تواند از دیگر موانع غیاب احزاب تلقی شود. هزینه‌های حزبی نسبت به منافع آن در کشورهای توسعه‌نیافته را نیز باید به مجموعه فوق افزود. وارداتی بودن حزب و انجام کارویژه‌های حزبی از طریق برخی نهاد‌های مدنی از جمله مطبوعات، دانشگاه‌ها، حوزه‌های علمیه، مساجد، تکایا، و دیگر نهادها نیز نوعی عدم نیاز به فعالیت‌های حزبی را به‌وجود آورده است. چنین وضعیتی موجب ضعف نهاد سیاسی و عدم توسعه آن می‌شود و نخبگان و صاحب‌نظران سیاسی و همچنین جامعه را دچار نوعی رخوت و دلسردی می‌کند.

جلال جلالی‌زاده، فعال مذهبی، مدرس دانشگاه تهران و نماینده پیشین مجلس از سنندج

وضعیت سیاسی زمانی مناسب است که در جامعه، ما شاهد احزاب قوی و فعالیت‌های حزبی و به‌اصطلاح، جنبش‌های دانشجویی و اتحادیه‌های صنفی در کشور باشیم. امروز این حرکت‌ها را در جامعه خودمان شاهد نیستیم؛ یعنی تقریباً جامعه ما به سمت یک دلسردی و سرخوردگی سیاسی می‌رود. من معتقدم که تا زمانی که احزاب قدرتمند، آزادی بیان و عقیده، و آزادی مطبوعاتی، و مانند آن‌ها نباشد، ما از نظر سیاسی شاهد رشد و شکوفایی نخواهیم بود.

در چنین شرایطی، یعنی فقدان حزب در جامعه، معمولاً رسانه‌ها و به‌خصوص مطبوعات کارکرد سیاسی پیدا کرده‌اند و جور خلاً احزاب را بردوش می‌کشند و تاوان آن را نیز به‌صورت‌های مختلف نظیر توقیف و تعلیق یا ممنوعیت از کارگردانانگانش پرداخته‌اند.

نتیجه چنین وضعیتی و نبود یا ناکارآمدی احزاب سیاسی این خواهد بود که بسیاری از امور عادی زندگی روزمره نظیر فرهنگ، زبان و ادبیات، ورزش، اجتماع، محیط‌زیست، و ... سیاست‌زده می‌شوند و با واکنش‌های مقابله‌ای حکمرانان همراه خواهند بود. نتیجه دیگر این حالت را در فرایند کاندیداتوری انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی می‌توان مشاهده کرد که در آن، هرکسی به خود اجازه ورود به این عرصه را می‌دهد. انتشار فیلم‌های این افراد به‌هنگام ثبت‌نام تا مدت‌های مدید موجب تمسخر و استهزای بسیاری از منتقدان داخلی و خارجی را فراهم می‌آورد و روشنفکران و دلسوزان داخلی حوزه سیاست را متأثر می‌کند.

وجود حزب در یک جامعه موجب ثبات و امنیت نظام سیاسی می‌شود. یکی از کلان‌ترین و بهترین

نگرش‌ها به کارکرد احزاب نگرش سیستماتیک ساختاری — کارکردی است. این نگرش در دهه 1960 وارد علوم سیاسی شد و مدافعانی چون گابریل آلموند¹، جیمز کلن²، و بینگهام پاول³ یافت. در این دیدگاه، حزب به منزله یک فرد از سیستم اصلی نظام سیاسی و اجتماعی عمل می‌کند و با ایفای نقش جعبه سیاه، دارای درون‌دادها و برون‌دادها و بازخورد است. داده‌ها یا درون‌دادها حاوی مجموعه اطلاعات و خواسته‌های انتقالی به درون حزب است و یافته‌ها و برون‌داده‌ها عبارت‌اند از کلیه تصمیم‌ها، مقررات، شعارها، موضع‌گیری‌ها، خواهش‌ها، جهت‌گیری‌ها، تاکتیک‌ها، راهبردها، و... که از جعبه سیاه (حزب) خارج شده و در اختیار جامعه، دولت، و سایر نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی قرار می‌گیرد. بازخورد هم عبارت است از بازتاب آن دسته از یافته‌ها که دوباره به صورت داده‌ها وارد جعبه سیاه شده و به صورت یافته‌های جدید از آن بیرون می‌آیند که در این نقش، تعبیر و تفسیر داده‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین حزب ماشینی است که مسائل را از سطح جامعه جمع‌آوری کرده و پس از تحلیل و دسته‌بندی به نهادهای تصمیم‌گیری (دولت، مجلس، و...) عرضه می‌دارد (اخوان کاظمی، 1378، ص 103 و 104).

عبدالرحمن عالم (1383)، بر اساس دیدگاه مونرو⁴، کارویژه‌های متعددی برای احزاب برمی‌شمرد که در این جا به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

1. رقابت انتخاباتی با هدف پیروزی: احزاب برای رقابت انتخاباتی وجود دارند. نخستین وظیفه آن‌ها این است که نامزدهای مناسبی که ارزش پشتیبانی حزبی را دارند و حزب را به تصاحب آرای بیشتری امیدوار می‌کنند برگزینند.

2. تدوین سیاست‌های عمومی: حزب بر پایه رشته‌ای از برنامه‌ها و اعلامیه‌ها در رقابت انتخاباتی شرکت می‌کند تا رأی دهندگان درباره مسائل اصلی و نیز درباره سیاست‌ها و برنامه‌های حزب اطلاع کافی به دست آورند.

3. برخورد و انتقاد از حکومت: حزب اکثریت حکومت را تشکیل می‌دهد و حزب اقلیت اپوزیسیون را. وجود اقلیت نمی‌گذارد اکثریت از مسیر معین خارج شود.

از آن جا که سیاست و حکومت امر پیچیده‌ای است و انسان نیز جایز الخطاست، ممکن است بسیاری از تصمیمات حکومتی اشکالاتی برای جمع و جامعه داشته باشد. در نتیجه، لازم است گروه‌های سیاسی خارج از حکومتی وجود داشته باشند تا آن را به نقد بکشند و نظر خود را ابراز دارند. این مسئله اشتباهات

1. Gabriel Almond
2. James Kelman
3. Pual M. Bingham
4. Monro

در تصمیم‌گیری‌ها را به کمترین حدّ ممکن می‌رساند و همچنین روند مشارکت سیاسی گروه‌ها و احزاب را نیز سرعت می‌بخشد.

4. آموزش سیاسی مردم: مبارزات انتخاباتی در طی دوره انتخابات مبارزات آموزشی هم هست. به‌طور کلی توده مردم در مورد فعالیت‌های حکومت بی‌احساس و بی‌اعتنا هستند. لازم است به تهاون و بی‌حالی آن‌ها تکانی داد و احزاب باید این نقش حیاتی را بازی کنند.

وجود حزب در جامعه، جدا از این که به بی‌اعتنایی اجتماعی پایان می‌دهد، روند جامعه‌پذیری سیاسی را نیز تسهیل می‌کند. از این طریق، بسیاری از هنجارها و رفتارهای پذیرفتنی نظام سیاسی از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا می‌کند، به‌صورتی که اعضای کارآمد جامعه سیاسی می‌شوند. بی‌اعتنایی یا بی‌عملی سیاسی به معنای کمبود علاقه به سیاست، احساس عدم تعهد سیاسی، و عدم درک مسائل است. این موضوع اساساً ریشه اجتماعی دارد. احزاب و تشکلهای سیاسی می‌توانند در صورت انجام صحیح کارویژه‌های خود، ضمن جهت‌دهی به افکار عمومی در زمان انتخابات، حس تعلق را نسبت به نظام سیاسی در آن‌ها به‌وجود آورند. موضوعی که می‌تواند به توسعه سیاسی جامعه کمک کند.

5. واسطه میان حکومت و مردم: حزب پیونددهنده فرد و حکومت است؛ خطّ پیوندی است که دو چیز را به هم وصل می‌کند و قلابی است که فرد را به حکومت می‌بندد.

در یک تحلیل سیستمی احزاب، ضمن انتقال مطالبات و نیازها و خواست‌های جامعه از طریق تنظیم برنامه و دستورکار حزبی و مطرح کردن و اجرایی کردن آن در درون دستگاه‌های تقنینی و اجرایی، مدیریت مطالبات عمومی را برعهده می‌گیرند. ازسوی دیگر، انگاره‌های ارزشی و عقیدتی و مباحث ملی و روندهای جامعه‌پذیری سیاسی از طریق احزاب و گروه‌های سیاسی به واسطه دولت و کلیت نظام سیاسی در بطن جامعه نهادینه می‌شود.

6. همفکران را گرد هم می‌آورد: تا زمانی که حزبی قادر است اعضایش را حفظ کند، کمال مطلوب‌ها و اندیشه‌های همانندی داشته باشد، سازمان‌یافته و منضبط باشد، کارویژه‌های خود را به‌طور کارآمد و با راحتی می‌تواند انجام دهد.

جدا از موارد آمده در دیدگاه مونرو، موارد زیر را هم می‌توان در زمره کارویژه‌های مهم احزاب در دوران جدید قلمداد کرد:

الف) حفظ ثبات سیاسی: هانتینگتون¹ با الهام از دو توکویل² یادآور می‌شود که نظام سیاسی موقعی کارآمد است که از درجه بالای نهادینگی برخوردار باشد. وی معتقد است از آنجایی که نیروهای جدید

1. Huntington

2. Alexis de Tocqueville

اجتماعی که طی فرایند نوسازی به وجود آمده‌اند خواهان مشارکت سیاسی در سطح گسترده هستند، لذا ثبات جامعه در گرو جذب این سطح فزاینده از مشارکت سیاسی در سطح گسترده هست. احزاب می‌توانند به‌شکلی سازنده و مشروع به‌عنوان ابزارهای نهادی اصلی برای ساماندهی این مشارکت سیاسی عمل نمایند (بدیع، 1379، ص 94 و 100).

ب) رقابت مسالمت‌آمیز به‌جای مبارزه خشونت‌آمیز: در کشورهای رقابت‌های سیاسی به صورت فردی و شخصی و یا به‌صورت رقابت‌های قومی و قبیله‌ای دنبال می‌شود، هر انتخاباتی می‌تواند مبنایی برای تعمیق گسست‌های سیاسی و بروز اختلافات اساسی در کشور باشد. در صورتی که حزب با حذف ملاحظات اجتماعی، نژادی و ... - که در بین مردم مرسوم است - به‌دلیل نیاز به رأی، شکاف‌های اقتصادی و نژادی و اجتماعی را کم‌رنگ [می‌کند] و تضادها را تخفیف می‌دهد. طبیعی هم هست وقتی همه گروه‌های اجتماعی بتوانند در قالب احزاب و نهادهای سیاسی در امر سیاست و حکومت مشارکت داشته باشند و افکار عمومی به سمت آن‌ها گرایش پیدا کند و قدرت سیاسی را به دست آورند، بدون تردید رقابت مسالمت‌آمیز را جایگزین مبارزه خشونت‌آمیز خواهند کرد. ولی چنانچه راه مبارزه مسالمت‌آمیز مسدود شود، در واقع، فضا برای حرکت‌های تروریستی و خشونت‌آمیز فراهم می‌آید و راه برای فعالیت‌های زیرزمینی و همراه با خشونت هموار خواهد شد. تجربه هم نشان داده است چنانچه تمامی درها به‌روی برخی از اقشار یا نیروهای اجتماعی یا طیف‌های عقیدتی بسته شود، در واقع، راه برای گروه‌های برانداز و در نتیجه، بی‌ثباتی به سیستم بازمی‌گردد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی سال 1357 شمسی و همراه با باز شدن فضای سیاسی تحت تأثیر فرایند انقلاب، بسیاری از احزاب مختلف که در دوران خفقان سیاسی رژیم قبلی فرصت چندانی برای عرض اندام نداشتند این فرصت را پیدا کردند تا افکار و اندیشه‌های خود را به منصفه ظهور برسانند و آرا و تفکرات خود را وارد بطن جامعه کنند. اما این فضا چندان دوام نیاورد و بعد از مدتی آرا و اندیشه‌های بسیاری از احزاب به‌همراه بزرگان آن از صحنه اجتماعی و رقابت سیاسی حذف شد. با شروع جنگ هشت‌ساله عراق و ایران، نوعی انسجام در سطح جامعه شکل گرفت و جنگ ایدئولوژیکی احزاب تحت تأثیر شرایط جنگ و حضور جوانان در جبهه‌های جنگ خاموش گردید و غالب نتایج انتخاباتی تحت تأثیر این فضا قرار گرفت. با اتمام شرایط جنگ و در سی سال اخیر، جریان‌های مختلف سیاسی رهبری قوه اجرایی مملکت را برعهده گرفته‌اند. در ابتدا دولت سازندگی با شعارهای تکنوکراتیک و بازسازی کشور جنگ‌زده هشت سال قدرت را در دست گرفت. بعد از آن، دولت اصلاحات با شعارهای ایجاد فضای باز سیاسی و مفاهیم آزادی بیان و آزادی اندیشه قدرت را در دست گرفت و این دولت نیز هشت سال و تا سال 1384 شمسی زمامدار امور مملکت شد. در سال 1384 شمسی، دولت اصول‌گرای محمود احمدی‌نژاد با شعار عدالت و برابری و

یاور مظلومان و ستمدیدگان تا سال 1392 شمسی قدرت را در دست داشت. از سال 1392 شمسی، دولت حسن روحانی روی کار آمده است که شعارش پیروی از راه میانه و اعتدال و چرخش چرخه اقتصادی مردم است. با ذکر این مقدمه و با درکنار هم قرار دادن مجموع نظریه‌های گروه‌های قومی مختلفی که با آن‌ها مصاحبه شد، می‌توان نظریه‌های آن‌ها را در مورد وجود احزاب سیاسی در ایران و کارکردهایی که یک حزب می‌تواند داشته باشد در دو دسته قرار داد: دسته نخست بر این باورند که تغییرات دولتی این چهار گرایش مختلف سیاسی نتوانسته است تأثیری بر شرایط زندگی قوم و گروه آن‌ها داشته باشد.

سردار فتوحی، مشاور طرح‌های تحقیقاتی دولتی و خصوصی از سقز (کردستان)

احزاب اصول‌گرا و اصلاح طلب نشان دادند که در کردستان هیچ عمل مفیدی انجام نداده‌اند و هیچ چیزی برای کردستان نداشته‌اند.

سید احمد عزیزی، فعال سیاسی و کاندید نمایندگی مجلس از سرپل ذهاب

بعد از گذشت چهار سال، با سر کار آمدن حکومت‌های کارگزاران، اصلاحات، و تدبیر و امید عملاً می‌بینیم کاری از پیش نرفته است و شکاف‌ها عمیق‌تر شده و باعث اختلاف فاحشی میان مناطق توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته شده‌اند و در کشور ما توازن دیده نمی‌شود. وقتی ما این وضعیت را می‌بینیم، چنین استنباط می‌کنیم که یک سیاستی در آن نهفته است که سیستان و بلوچستان توسعه پیدا نکند و کردستان رشد نیابد و محروم بمانند. مردم این‌گونه پنداشته‌اند.

در حالی که نظریه‌های گروه دوم نشان از رضایت نسبی گروه‌های قومی مورد بحث از دولت اصلاحات با ریاست محمد خاتمی در طول سال‌های 1376-1384 شمسی دارد و بر این باورند که در این دوره، گروه قومی تا حدودی از انزوای قبلی خارج و صاحب قدرت شده است.

قاسم سیاسر، مدیر کتابخانه ملی زاهدان از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

تا سال 76 سیستانی‌ها حسّ بهتری داشتند، چون حکومت بیشتر به آن‌ها توجه می‌کرد و بیشتر مناصب در اختیار شیعیان (سیستانی‌ها) بود. وقتی دوم خرداد 76 اتفاق افتاد، روندی شروع شد که کم‌کم آن صبغه ایدئولوژیک کم‌رنگ‌تر شد و سیستانی‌ها آن حسّ خوب قبل از سال 76 را نداشتند. من به عنوان کسی که در این حوزه کار می‌کنم تحولات بعد از دوم خرداد را مثبت ارزیابی می‌کنم. قوم بلوچ هم باید در مسائل اداری و سیاسی استان دخیل باشد.

ظاهر سارایی، فعال ادبی و شاعر از ایلام

اگره گفتمان اصلاح طلبی رو تو ایران پیش بگیریم و ایران برای همه ایرانیان باشه، طبعاً ایران و توسعه سیاسی شکل می‌گیره و تموم نگاه‌ها بیشتر به داخل معطوف می‌شه، کشور آینده درخشانی خواهد داشت و با مشکلات داخلی و خارجی کمتری مواجه خواهد شد.



تصویر شماره 3-13: مصاحبه با ظاهر سارایی

با جمع‌بندی مجموع مطالب مذکور در این بخش، می‌توان گفت وجود احزاب سیاسی در جامعه نیازی ضروری و اساسی است و کارکردهای خاص خود را هم برای جامعه و هم برای دولت دارد. امری که متأسفانه، در کشور ایران، بدان توجه زیادی نشده است و با مرور هریک از هشت کارویژه مورد بحث در سطور قبلی، می‌توان شاهد بود که هیچ‌کدام از آن‌ها در شرایط عملی تحقق پیدا نکرده است و در آن موارد، احزاب بیشتر اسماً وجود داشته‌اند. چارچوب سیاسی این احزاب صوری نیز بیشتر مرکز محور بوده است و اقوام و حقوق‌شان در آن نادیده گرفته شده‌اند، امری که همواره موجبات اعتراض‌های اقوام مختلف را فراهم آورده است و متأسفانه همیشه با خشونت به آن برخورد شده است.

3-5-4. عدم تطابق ساختار سیاسی

حاکمیت ایران از لحاظ ساختار سیاسی جمهوری اسلامی است. نظام جمهوری مبتنی بر سه قوه (مقننه، مجریه، و قضاییه) است. علاوه بر این سه قوه مستقل، نهاد رهبری به‌عنوان عالی‌ترین مقام حکومتی نقش نظارتی بر سه قوه و حکم حکومتی را دارد. رهبر یک شخصیت سیاسی — مذهبی است و از طریق مجلس خبرگان انتخاب می‌شود.

نحوه اداره حکومت مبتنی بر قانون اساسی و مجموعه‌ای از قوانین دیگر همچون قانون مدنی، کیفری،

مجازات اسلامی و دیگر قوانین است که اجرای هرکدام از آنها از طریق دستگاه‌های ذی‌ربط انجام می‌شود. در این نگاه، تصور می‌شود که همانند بسیاری از کشورهای جهان، همه این قانون‌گذاری‌ها از سوی قوه مقننه انجام می‌گیرد، اما واقعیت آن است که رهبر انقلاب اسلامی به‌عنوان بالاترین مرجع سیاسی اختیارات زیادی در این زمینه دارد. مطابق با نص صریح قانون اساسی، تعیین سیاست‌های کلی نظام برعهده رهبری است.

نهاد سیاست‌های کلی نظام نهادی نوپا و بدیع در حقوق اساسی محسوب می‌شود و ضرورت وجود آن پس از اجرای قانون اساسی سال 1358 ایجاد شده بود، به طوری که در بازنگری سال 1368، بسیاری از اعضای شورای بازنگری تأکید فراوانی بر گنجاندن این مسئله در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران داشتند و در نتیجه، این نهاد وارد قانون اساسی گردید. سیاست‌های کلی نظام بر مبنای اصول و اهداف جمهوری اسلامی ایران تعیین می‌گردد و چارچوب‌ها و جهت‌گیری‌های کشور را در همه عرصه‌های حکومتی مشخص می‌کند. از طرفی، به خاطر فقدان پشتوانه نظری در این باره، راجع به وجوه مختلف آن، ابهامات فراوانی در نظر و عمل مطرح شده است که در این میان، مسئله مهم و کلیدی که رفع ابهام از آن سبب آثار و نتایج مختلف و متفاوتی می‌گردد، مسئله ماهیت این سیاست‌ها در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران است، چراکه مشخص شدن جنس این سیاست‌ها موجب ابهام‌زدایی از مسائلی نظیر جایگاه این سیاست‌ها در حقوق اساسی ایران و کیفیت نظارت بر حسن اجرای آنها شده و در نتیجه، آثار مثبت ناشی از آن در و یا از طریق قوا و نهادهای حکومتی تجلی یا عینیت می‌یابد و چه بسا این تأسیس را به مدلی قابل ارائه در حقوق اساسی برای حرکت یک نظام سیاسی معقول و هدف‌دار در جهت اهداف خویش تبدیل نماید (اسماعیلی و همکاران، 1387).

تناقضات بین قوا و عدم فهم از موقعیت و جایگاه نهادهای ایران نوعی عدم انطباق درونی ساختار سیاسی کشور را نشان می‌دهد. وجود نهادهای موازی با دولت به‌عنوان متولی قوه مجریه و وجهه‌ای از این عدم انطباق است تا جایی که رئیس‌جمهور دوره دوازدهم، در یک سخنرانی، خبر از وجود دولتی در سایه دولت خود می‌دهد. آقای روحانی در یک سخنرانی اعلام کرد که «بخشی از اقتصاد را به یک دولت باتفنگ تحویل دادیم که رسانه هم دارد»¹. این موضوع به نفوذ سپاه در بخش اقتصادی و مدیریت سیاسی در خارج از بدنه دولت اشاره دارد. در همین زمینه، معاون اول رئیس‌جمهور، در جلسه دیگری، از ناتوانی خود در عوض کردن رئیس دفتر خود خبر می‌دهد. حضور نهادهای بالادست در روابط دیپلماتیک و مناسبات بین‌المللی بدون توجه به عرف سیاسی و بین‌المللی و نادیده گرفتن وزارت امور خارجه و وجهه‌ای دیگر از این عدم انطباق است تا جایی که مدتی پیش، محمدجواد ظریف، وزیر امور خارجه کشور، را به استعفا

1. خبر آنلاین، شناسه خبر: 679394

وآدار كرد. یافته‌های به دست آمده در این پژوهش نیز نشان از وجود این عدم انطباق ساختار سیاسی کشور دارد.

علی صاحبی، روان‌شناس از مشهد (خراسان رضوی)

سیاست خارجه ایران دو رویه داره و تو یه سطح نیستن. یه وزیر خارجه داری و یه نماینده رهبر سیاست خارجه داری؛ تو امور بین‌الملل که «ولایتی» پا می‌شه می‌ره حزب‌الله لبنان و داره مذاکره می‌کنه و هیچ‌کس نمی‌گه که اصلاً تو چی کاره‌ای... .

رحمت‌اله همتی، فعال اقتصادی از سمنان

در کشور، دیدگاه یکسان در سیاست وجود ندارد. برای مثال، وزارت خارجه سیاست خودش را دارد و مؤسسات فرهنگی نگاه متضاد دارند و با هم هم‌ساز و یک‌رأی نیستند و وضعیت سیاسی در هاله‌ای از ابهام است.

در بارهٔ قوهٔ قضائیه، محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور سابق ایران، بر این باور است که سبب اشکال «ساختاری» و «رفتاری» بر این نهاد وارد است و این نهاد ضابطه‌مند عمل نمی‌کند. در این زمینه، ایشان خواستار تشکیل «شورای عالی قضایی» با حضور رئیس قوهٔ قضائیه، رئیس دیوان عالی کشور، دادستان کل کشور و حداقل شش قاضی عالی‌رتبه شد تا به انتخاب قضات سراسر کشور بپردازند و امور استخدامی و جابه‌جایی قضات به آن شورا واگذار شود. «تمرکز قدرت و تعدی از ساختار قانون اساسی»، «عدم تطابق اختیارات با صلاحیت‌ها» و «وحدت شاکی، دادستان، قاضی و مجری» از جمله اشکالات «ساختاری» قوهٔ قضائیه از دیدگاه این رئیس‌جمهور سابق ایران است. احمدی‌نژاد همچنین در بخش دیگری از بیانات اعتراضی خود اعلام کرد که اختیار رئیس قوهٔ قضائیه برای انتقال قضات «به‌طور طبیعی مصونیت شغلی قضات را نقض کرده و در پی آن به استقلال آنان خدشهٔ جدی وارد کرده است»¹.

عبدالقادر سواری، پژوهشگر از خوزستان

روشنفکران می‌خواهند جامعه دموکرات باشد، مثل فرانسه و هلند و ...، اما من چشمم آب نمی‌خورد که به این زودی‌ها جامعه ایران یک مجلس شورای ملی واقعاً مستقل داشته باشد و یک قوه قضاییه مستقل داشته باشد... خیلی بعید می‌دانم... نیاز به کار و تلاش زیاد دارد.

وجود این دیدگاه از جانب رئیس‌جمهور سابق کشور و عضو فعلی و منصوب رهبری در مجمع تشخیص مصلحت نظام و همچنین یافته‌های به‌دست آمده در تحقیق کنونی نشان از عدم استقلال نهاد مهم و حساس قوه قضاییه و تقدم رابطه بر ضابطه در این نهاد دارد.

با بررسی ساختار سیاسی و قوانین کشور، در نگاه اول، این تصور در اذهان شکل می‌گیرد که حکومت دارای یک ساختار قانونی دقیق و گریزناپذیر است که هیچ‌کس توان و امکان تخطی از آن را ندارد. اما رویدادها و حوادث مختلف سیاسی و اجتماعی گاهی این تردید را در دل شهروندان ایجاد می‌کند که ساختار سیاسی از آنچه که هست و آنچه که باید باشد فاصله زیادی دارد. وجود فسادها و قانون‌گریزی‌های مختلف از جانب مسئولان رده‌بالا و چشم‌پوشی نهاد قانونی از آنها این شبهات را بیشتر تقویت می‌کند. همچنین اقدامات غیرقانونی و اعمال محدودیت‌های حقوقی علیه افراد و برخی جریان‌ها، بدون هیچ‌گونه فرایند دادگاهی، نشان از عدم انطباق ساختار سیاسی با اقدامات درون نظام دارد.

در چنین شرایطی و با وجود تفکیک قوای موجود در کشور که لازمه شکل‌گیری هر نوع حکومتی است که ادعای دموکراسی دارد، وجود شخص رهبری به‌عنوان عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری که قدرتش به‌نوعی برگرفته از امور الهی و آسمانی است، به‌نوعی دیگر، استقلال قوای مهم و استراتژیک کشور را کم‌رنگ کرده است. در چنین حالتی، این تصور به اذهان خطور می‌کند که همه سیاست‌گذاری‌های اساسی در اختیار شخص رهبری است.

مرضیه محبی، وکیل دادگستری از مشهد

تقریباً کل ساختار سیاسی متکی بر ولایت فقیه [است]، اقتصاد متکی بر نفت. از طرفی، سیاست کهنه ارتجاعی که حاضر نیست خودش را ارتباط بدهد، دسترسی به اهداف توسعه اصلاً محقق نشده و هر روز هم با توجه به شاخص‌ها بدتر شده.

نتیجه این عدم استقلال نهادی آن است که گاه برخی تصمیمات و اقدامات در داخل نظام صورت می‌گیرد که نه تنها کسی مسئولیت آن را برعهده نمی‌گیرد، بلکه حتی گاهی به عوامل بیرونی نسبت داده

می‌شوند. برای مثال، ترورهایی که در دوره‌های مختلف نظیر آنچه در قتل‌های زنجیره‌ای اتفاق افتاد یا حملاتی که به خوابگاه پسرانه دانشجویان دانشگاه تهران در سال‌های 1378 و 1388 شمسی (موسوم به حمله کوی دانشگاه) صورت گرفت را به نیروهایی در درون وزارت اطلاعات، سپاه، بسیج، و ... نسبت می‌دهند و برخی نیز، برای تبرئه دولت و مسئولان، نقش ایادی استکبار را در این زمینه پررنگ نشان می‌دهند. این نوع از ناشفافیت‌ها و پیچیدگی‌های اقدامات سیاسی در ایران با آنچه در صدر انقلاب از طریق مردم مطالبه می‌شد فاصله زیادی گرفته است.

در مجموع، می‌توان گفت نوعی عدم انطباق و خارج شدن نظم امور از روال عادی خود در ساختار سیاسی کشور وجود دارد که بخشی از این عدم انطباق به ساختار دولت بازمی‌گردد که میان بخش‌های مختلف و وزارتخانه‌های گوناگون آن، این نوع عدم هماهنگی و انطباق وجود دارد و بخشی دیگر از آن نیز مربوط به ساختار کلان حکومتی است که در موارد متعددی، نهادهایی خاص به گونه‌ای کاملاً متفاوت با دولت عمل می‌کنند.

3-5-5. ماکروسفالیزه شدن سلسله‌مراتب شهری

در کشورهای توسعه‌نیافته، افزایش پی‌درپی یا شدید نابرابری‌ها در مناطق و شهرها ناگزیر جست‌وجوی شرایط بهتر زندگی و مهاجرت را در پی داشته است. در این میان، رشد سریع شهرنشینی در همه کشورهای به‌طور متعادل صورت نگرفته و عمدتاً شامل شهرهای بزرگ و پایتخت بوده است. کشور ایران نیز در نیم قرن اخیر، از این قاعده مستثنا نبوده، به طوری که رشد سریع جمعیت شهری کشور، در طول چهار دهه گذشته، به صورت هدایت‌شده و در چارچوب نظام برنامه‌ریزی جامع ملی که مبتنی بر هماهنگی‌های بخشی و منطقه‌ای با شد، صورت نگرفته است. با توجه به این که الگوی توزیع جمعیت رابطه تنگاتنگی با عملکردهای سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی دارد، طبیعی است که به دنبال تمرکز فعالیت‌ها و سرمایه در اطراف چند شهر، حرکت جمعیت نیز به سوی این نقاط خواهد بود. این الگوی توزیع جمعیت زمینه پیدایش خلأ جمعیتی و کارکردی در سطوح میانی و پایین کانون‌های شهری را به وجود آورده و در نظام سلسله‌مراتب شهری، کشور را با مشکلاتی روبه‌رو می‌سازد (رضایی و تقوایی، 1388، ص 1).

در مباحث علمی و تئوری برنامه‌ریزی شهری، بهترین شکل سازماندهی فضا و ایجاد سلسله‌مراتب ایجاد شهری است که در آن توزیع کالا، خدمات، انتقال فناوری‌های جدید، و روش‌های گوناگون زندگی در کل جامعه صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، «سلسله‌مراتب شهری در واقع، نوعی رده‌بندی و پشت‌سرهم آوردن منظم مراکز شهری است که بر حسب اهمیت و براساس عوامل کمی و کیفی صورت گرفته است. این

مراکز بر مبنای تعداد جمعیت و مرتبه منظم می‌شوند. پیر ژرژ¹ معتقد است: «سلسله مراتب شهری متکی بر تعداد ساکنان شهر به تنهایی نمی‌تواند سیمای کاملاً روشنی از شهر را نشان دهد. لذا این سلسله مراتب را باید به اتکای ماهیت عملکرد و نقش شهرها مشخص کرد.» (فرید، 1371، ص 143)

در نظام سلسله مراتب شهرهای یک کشور، غالباً بزرگ‌ترین شهر و پایتخت آن، به لحاظ برخورداری از ویژگی‌های خاص، در بالاترین رتبه قرار می‌گیرد که آن را «نخست‌شهر» می‌نامند (بهبروز، 1371، ص 3). نخست‌شهر شهری است که از نظر میزان جمعیت یا کارکرد بر دیگر شهرهای کشور تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، نخست‌شهر به شهری گفته می‌شود که حداقل دو برابر دومین شهر یک کشور جمعیت داشته باشد (شکویی، 1373، ص 485). نخست‌شهر نشانه‌ای از عدم توازن شهری است. برای مثال، نظام سلسله مراتبی اکثر شهرهای آمریکای جنوبی و آفریقا دارای چنین عدم توازنی هستند (دیکنسون و دیگران، 1996، ص 226، به نقل از اینان‌لو، 1386، ص 39).

نظام شهری تنها محدود به مجموعه‌ای کالبدی از سکونتگاه‌های شهری نیست، بلکه جریان‌ها و ارتباطات میان سکونتگاه‌ها را نیز دربر می‌گیرد. این جریان‌ها عبارت‌اند از: جمعیت، سرمایه، عوامل تولید، ایده‌ها، و اطلاعات که هرکدام در تعیین سلسله مراتب شهری تأثیرگذارند. روند تحولات اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی در دهه‌های اخیر و گوناگونی بستر جغرافیایی به شکل‌گیری نوعی خاص از نظام فضایی استقرارگاه‌های انسانی منجر شده است. عدم تعادل میان مراکز روستایی و شهری در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی، موجب برهم خوردن نظم فضایی سکونتگاه‌ها از یک سو، و رشد شتابان بعضی از شهرهای درجه اول گردیده است، مهاجرتی از روستاها و شهرهای کوچک به این‌گونه شهرها باعث محرومیت و انزوای روستاها و شهرهای کوچک شده است (مؤمنی، 1388، ص 35).

در ایران، تمرکز جمعیتی در چند شهر کشور و در رأس آن‌ها تهران نشان‌دهنده عدم تعادل منطقه‌ای و تمرکز شدید جمعیت در این چند نقطه است. تهران به تنهایی بیش از 10 درصد جمعیت کل کشور را در خود جای داده است. به چنین پدیده‌ای اصطلاحاً ماکروسفالیزه شدن می‌گویند.

علی بختیارپور، عضو هیئت علمی و مدرس ژئوپلیتیک مدرس دانشگاه اهواز (خوزستان)

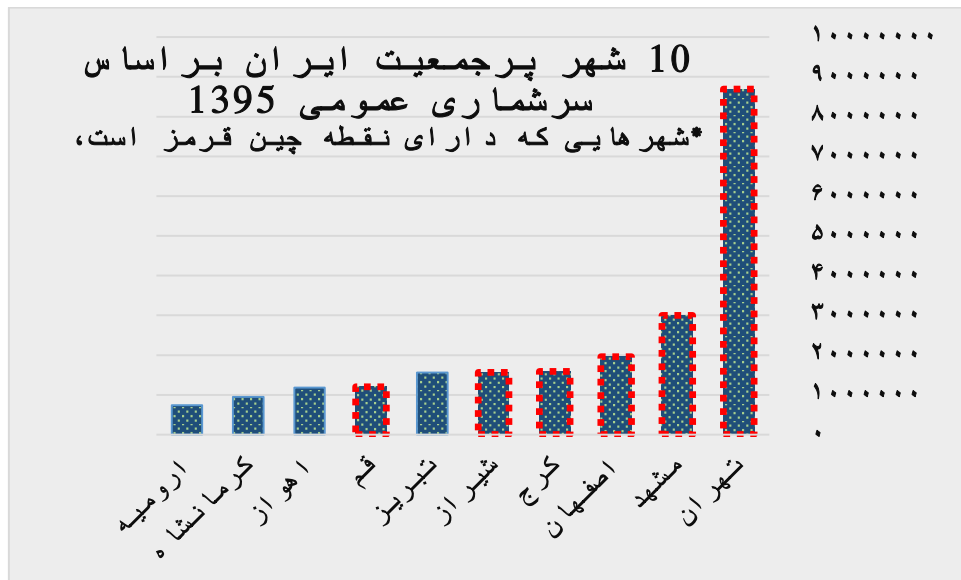
بیش از یک پنجم مردم ایران تو تهران زندگی می‌کنن و چهار پنجم تو تموم وسعت ایران... شهر اول ایران با حاشیه شهر نزدیک 14 میلیون نفر جمعیت داره. شهردوم که مشهد باشه 4 میلیون جمعیت داره، یعنی 4 میلیون در برابر 14 میلیون و شهر سوم یه چیزی در حدود 2 میلیون و خرده‌ای جمعیت داره. این بیماری بزرگ سری‌ست که بهش می‌گن ماکروسفالیزه. تو نظام سلسله‌مراتب شهری، کله ایران بزرگه و انداماش به شدت ضعیفن... ما نظام سلسله‌مراتب شهری مون تفسیر تمرکز قدرته، اقتصادی و سیاسی.



تصویر شماره 3-14: مصاحبه با علی بختیارپور

اصطلاح ماکروسفالیزه از علم بیولوژی گرفته شده است و اشاره به عارضه‌ای دارد که نوزاد با سر بسیار بزرگ‌تر از جثه متولد می‌شود. عدم تناسب سر با جثه نوزاد به خودی خود عارضه محسوب نمی‌شود، اما نشان‌دهنده وجود عارضه‌های مغزی همچون غده، خون‌ریزی، یا جراحات مغزی است. به نظر می‌رسد سلسله‌مراتب شهری نیز دارای چنین اختلالی باشد. سر این نظام شهری که تهران باشد در مقایسه با کل کشور، از لحاظ تراکم جمعیت، تراکم سرمایه، خدمات، و امکانات، بسیار بزرگ‌تر از حد معمول است. براساس مدل سلسله‌مراتب شهری، شهرها باید براساس مرتبه خود در این نظام سلسله‌مراتبی جمعیت داشته باشند، به گونه‌ای که جمعیت شهردوم $1/2$ شهر اول و شهر سوم $1/3$ شهر اول و شهر n ام $1/n$ شهر اول است (تقوایی، 1379، ص 104).

کشور ایران تا پیش از شروع شهرگرایی و شهرنشینی دوره معاصر تقریباً از نظام شهری همگونی برخوردار بوده است؛ یعنی شبکه شهری کشور کهکشان‌شانی بوده و تحت تأثیر توسعه درون‌زا و روابط سنتی شهر و روستا به حیات خود ادامه می‌داده است. پس از آن در نتیجه تحول روند رشد و توسعه درون‌زا به توسعه برون‌زا، با سیر تحول شهرگرایی، شهرنشینی و شهرسازی در دوره معاصر از اواسط حکومت قاجار به بعد شروع می‌شود (حبیبی، 1375، ص 6).



نمودار شماره 3-9: ده شهر پرجمعیت ایران براساس سرشماری عمومی 1395 شمسی

هرچند تراکم جمعیت در یک سکونتگاه شهری به خودی خود نشان‌دهنده اختلال نیست، این تراکم به طرز معناداری موجب نابرابری و عدم توزیع امکانات در سطح کشور می‌شود. نتایج به دست آمده در جدول بالا نشان می‌دهد که پنج استان اول کشور که حدود 40 درصد جمعیت کشور در این استان‌ها زندگی می‌کنند جزو استان‌های محل سکونت اصلی گروه‌های قومی ترک، کرد، بلوچ، و عرب نیست. تمرکز نیروی انسانی و سرمایه‌های اقتصادی در این مناطق موجب خالی شدن سایر مناطق از سرمایه‌ها شده است و شکاف بین شهرها به تدریج گسترده‌تر خواهد شد. تمرکز منابع اصلی اقتصادی در این پنج نقطه به قیمت ایجاد فقر و نابرابری در دیگر مناطق بوده است.

محمد احسانی، فیلم‌ساز و مستندساز از تبریز (آذربایجان شرقی)

پایت را از تهران و 4-5 شهر دیگر بیرون می‌گذاری، با یک فاجعه فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی روبه‌رو می‌شوی تا می‌رسی به سیستان که فقر به حد گرسنگی می‌رسد. در مناطق مرزی، شاهد فقر عمومی هستیم. در تهران و ... فقر هست، اما عمومی نیست.

شهرام گراوندی، جامعه‌شناس و روزنامه‌نگار از استان خوزستان

از دولت آقای رفسنجانی به این ور و حتی دولت خاتمی، ما یک آسیب جدی داریم به نام وزارت نیرو. وزارت نیرو همیشه از بین اصفهانی‌ها و یزدانی‌ها بوده.

از دیگر سو، جذابیت‌های بصری، امکانات، خدمات، و رفاه اجتماعی در این شهرها موجب شده است تا جوانانی از گروه‌های قومی اقلیت که تجربه زندگی در این شهرها را داشته‌اند به سختی به دیار و شهر خود بازگردند. این روند به‌ویژه در بین فارغ‌التحصیلان دانشگاهی و نخبگان علمی بیشتر به چشم می‌خورد. در نتیجه، نخبگان و سرمایه‌های انسانی که محرک اصلی توسعه هر منطقه‌اند در شهرهای بزرگ متمرکز می‌شوند و خودبه‌خود روند توسعه و توزیع برابر ثروت و سرمایه را دچار اختلال خواهند کرد. اغلب محققان حوزه شهری نقطه آغاز مشکلات شهری در ایران را از بدو ورود روابط سرمایه‌داری می‌دانند که روابط پویای تولید روستایی و وابستگی شهر به روستا جای خود را به وابستگی روستا به شهر داده و جامعه سمت و سوی مصرف‌گرایی یافته است. پس از آن بود که روابط متعادل و پایدار شهر — روستا یکسویه و نامتوازن گشت و مهاجران روستایی به شهرها هجوم آوردند و شهرهایی که امکان اشتغال و اسکان متناسب شهری نداشتند و طبقات پایین بزرگ و بزرگ‌تر شدند. بدین‌گونه جامعه ایران شاهد گسترش فقر فرهنگی و اقتصادی شد که تبعات آن بر همه ارکان اجتماعی سایه گسترانیده است و مسائل متعدد اجتماعی را لاینحل نموده است. نابرابری اجتماعی روبه‌گسترش مهم‌ترین و آسیب‌زاترین محصول این فرایند است که هر روز افراد بیشتری را به کام خود می‌کشد.

ماکروسفالیزه شدن شهرها علاوه بر خالی کردن برخی مناطق کشور از سرمایه‌ها، باعث به‌وجود آمدن مشکلات و مسائل اجتماعی در شهرهای بزرگ نیز خواهد شد. پس از چندی مشکلات و عوارض سوءتوزیع‌گرایی در چارچوب مسائل شهری مانند حاشیه‌نشینی، آلودگی هوا، ترافیک، و تراکم جمعیت در شکل منطقه‌ای و ملی به صورت ایجاد نابرابری در بسیاری زمینه‌ها، گسیختگی در شبکه شهری، و جذب تمامی فرصت‌ها و برهم زدن برابری و رشد و توسعه در سطح کشور نمودار می‌شود.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان)

باتوجه به وضعیتی که در کردستان می‌بینم توزیع منابع در کل کشور برابر و عادلانه نیست به هیچ وجه. تمام ایران برای تهران کار می‌کند و تمام تهران برای شمال تهران. این جمله نمایانگر

تجمع فقرا در منطقه‌ای از شهر باعث ایجاد مناطق حاشیه‌نشین در شهرهای بزرگ می‌شود. علاوه بر آن، تجمع امکانات در چند شهر بزرگ نیز باعث توسعه نابرابر مناطق می‌شود و روستاییان و شهروندان ساکن

در شهرهای کوچک برای دسترسی به امکانات و زندگی بهتر مجبور می‌شوند به شهرها مهاجرت کنند. پس علل اصلی ایجاد محلات و مناطق حاشیه‌نشین در اطراف شهرهای بزرگ مهاجرت روستاییان، شهروندان ساکن در شهرهای کوچک، و فقیران موجود در سطح شهر تلقی می‌شود. برای جلوگیری از ایجاد مناطق حاشیه‌نشین در کلان شهرها و تعدیل آن می‌توان راهکارهایی نظیر 1. توسعه متعادل منطقه‌ای برای توزیع برابر امکانات و خدمات؛ 2. تمرکززدایی فعالیت اداری، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی از شهرهای مرکزی و بزرگ؛ 3. توانمندسازی و ارتقای کیفیت زندگی حاشیه‌نشینان از ابعاد گوناگون را به کار بست. جهت برون‌رفت از موضوع ماکروسفالیزه شدن و گسیختگی در شبکه شهری و توزیع برابر امکانات در

سطح کشور موارد زیر پیشنهاد می‌شود (خادم‌الحسینی، 1390):

- تقویت شهرهای کوچک و درجه‌دوم و قطب‌های رشد منطقه سلسه‌مراتب شهری؛
- جلوگیری از رشد بیش‌ازحد شهرهای بزرگ مراکز استان؛
- ارائه خدمات و تسهیلات ویژه در شهرهای کوچک و متوسط؛
- پراکندگی جغرافیای سرمایه‌گذاری‌ها در شهرهای پیرامونی؛
- توجه بیشتر به نقاط محروم.

3-5-6. فرافکنی بحران‌ها

وجود این نوع از ناکارآمدی‌های مورد بحث در بخش‌های قبلی گاه موجب شده است که مردمان گروه‌های قومی مورد مطالعه به‌هنگام بحث از همین ناکارآمدی‌ها و نیز نابرابری اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و ... آن‌ها را بیش‌ازحد خود بزرگ جلوه دهند و به اصطلاح، در این زمینه‌ها فرافکنی کنند.

وضعیت امروز کشور را بحران‌های متعددی دربر گرفته است. خشک شدن رودخانه‌های بزرگ همچون زاینده‌رود، فاجعه سد گتوند، خشک شدن دریاچه‌های هامون و ارومیه و رودخانه‌های کارون، کرخه و دز¹، ایجاد فروچاله‌ها، از بین رفتن گونه‌های نادر جانوری، ریزگردها، مشکلات اقتصادی، صنعتی، کشاورزی، و دیگر مشکلات از جمله این موارد هستند. باور عمومی موجود این است که این بحران‌ها ریشه مدیریتی دارند. عوامل دیگری هم در لایه‌های پایین نظام اجتماعی وجود دارند که مانع از حل بحران می‌شوند که می‌توان آن را در عدم آگاهی عمومی مردم نسبت به بحران‌ها جست‌وجو کرد. عدم درک صحیح عموم مردم از سرمایه‌های طبیعی همچون آب و نبود دانش کافی در خصوص نحوه استفاده از آن‌ها نیز موجب تشدید

1. در تعطیلات نوروز سال 1398 شمسی، با وقوع بارش‌های تند و سیل‌آسا، بسیاری از رودخانه و سدهایی که در طول یک دهه اخیر با مشکل کم‌آبی همراه بودند مجدداً احیا شدند. البته زود است که این پرابی را به‌منزله خروج از دوران خشکسالی یک دهه اخیر تصور کرد و شاید بتوان در آینده و با بررسی میزان تداوم بارش‌ها راحت‌تر در این زمینه نظر داد.

بحران‌ها شده است. در مجموع، نبود دانش عمومی، فقدان اراده ملی برای حل بحران، نبود سیاست‌های یکپارچه و بلندمدت، ضعف نهادهای علمی در ارزیابی و سنجش عوامل بحران‌ساز و ارائه شیوه‌های برون‌رفت از آن همواره بحران‌ها را تشدید خواهد کرد.

بحران محیط‌زیست که امروزه به یک مسئله جدی و قابل تأمل بدل شده است حاصل دخالت و بهره‌وری نامعقول انسان از طبیعت پیرامون خود است. امروزه این خطر وجود دارد که انسان زمین سکونتگاه و کشت پذیر خود را به نابدی بکشاند، به طوری که گستردگی و اهمیت این موضوع توجه دانشمندان را برای نجات آن برانگیخته است.

احمد بحری، مدیرمسئول ماهنامه مه‌آباد و فعال فرهنگی از مه‌آباد (آذربایجان)

وضعیت جغرافیایی زاگرس در حال نابودی است. کشاورزی و آب در حال نابودی است.

به دلیل قرار گرفتن ایران در یکی از مناطق خشک و نیمه‌خشک و محدودیت منابع آبی، به جز نوار شمالی کشور و بخش‌هایی از غرب کشور، سایر مناطق با محدودیت آب مواجه است و این وضعیت در بخش‌های مرکزی، جنوبی، جنوب شرقی، و جنوب غربی کشور بیشتر قابل مشاهده است. وجود دو منطقه کویری در مرکز ایران نیز به محدودیت‌های آبرسانی به مناطق وسیعی از کشور افزوده است. از آن‌جا که دیگر امکان جمع‌آوری و احداث سدهای جدید آب در کشور وجود ندارد و تا جایی که این امکان وجود داشته است، در یکی دو دهه اخیر، این امر انجام شده است. همچنین امکان انتقال آب از مناطق پُرآب کشور به مناطق خشک و کم‌آب نیز بیشتر از میزان فعلی امکان‌پذیر نیست و امکان جابه‌جایی آب بین حوزه‌های آبی وجود ندارد، این موضوع‌ها باعث شده است تا کشور ایران جزو کشورهای دارای تنش آبی محسوب شود.

بحران‌های زیست‌محیطی به طور عام و بحران آب به طور خاص این قابلیت را دارند که به بحران‌های انسانی، اجتماعی، و سیاسی تبدیل شوند. ارتباط دادن اعتراض‌های دی ماه 1396 شمسی بیشتر شهرهای کشور به بحران کم‌آبی نمونه‌ای از این نوع تحلیل‌هاست. مشکل آب به اعتراض منجر می‌شود و به مرور اعتراض گسترده می‌شود و رنگ‌وبوی سیاسی به خود می‌گیرد و کم‌کم شعارهای ساختارشکنانه و رادیکال فضای خشونت‌بار را به وجود می‌آورد و به درگیری و آسیب دیدن معترضان می‌انجامد. بدون شک نقش عامل انسانی در پدید آمدن این بحران‌ها را نمی‌توان نادیده انگاشت، اما — همان‌طور که توضیح داده شد — یکی از مهم‌ترین دلایل این موضوع شرایط محیطی و جغرافیایی کشور ایران است که هیچ‌گاه منطقه‌ای پرآب نبوده است. به علاوه، در این زمینه، برهم خوردن تعادل جمعیت انسانی با منابع طبیعی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. اما یافته‌های به دست آمده نشان می‌دهد که مردمان گروه‌های قومی در این زمینه فراقلمی می‌کنند و نقش عامل انسانی و حکومت را مهم‌تر از هر مورد دیگر می‌دانند.

شهرام زمانی، جامعه‌شناس و روزنامه‌نگار از تبریز (آذربایجان شرقی)

دریای ما را سد می‌زنی و خشک می‌کنی و وسطش جاده می‌زنی. انواع بیماری‌های پوستی در منطقه بروز کرده که دکترها تشخیص نمی‌دهند.

غانم سواری، دبیر از حمیدیه خوزستان

به عمد است... کارون و کرخه، دز، و... همه اینا یه دفعه خشک بشن؟!

کشور ایران جامعه‌ای به شدت سیاست‌زده است و از دریچه سیاسی، به بیشتر رویدادها نگاه می‌شود. البته خود حاکمیت نیز با دخالت در بدیهی‌ترین موضوع‌های زندگی روزمره مردم، در شکل‌گیری این تصور سهیم است. اما تحلیل و توضیح تک‌عاملی امور مختلف از جانب عوام و نخبگان زیاد واقعی به نظر نمی‌رسد و قطعاً در این موضوع فرافکنی و اغراق صورت می‌گیرد.

جدا از بحران‌های محیط‌زیستی، در سالیان اخیر انواع مختلف دیگر بحران‌ها نظیر اعتراض‌های کارگری و اجتماعی گوناگون، افزایش تنش در روابط خارجه و بازگشت تحریم‌ها، بحران اقتصادی و تورم فزاینده، تلاش‌های نومیدانه برخی گروه‌های سیاسی برای یکدست کردن حاکمیت و دیگر مشکلات را نیز شاهد بوده‌ایم. یافته‌های به‌دست‌آمده از تحقیق حاضر در این زمینه نیز تحلیل‌های نه‌چندان واقع‌بینانه و دور از انصاف را نشان می‌دهد.

محمد بهاری، مدرس ادبیات دانشگاه از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

قوم ما اصلاً از هیچی برخوردار نیست؛ از نون خوردن، آزادی برای تلاش و تأمین زندگی برخوردار نیست. چیزی برای مردم من باقی نمونه. دریاشون خشک شده. محصولات کشاورزی‌شون از بین رفته. دیگه دامی ندارن، صنعتی ندارن.

مردی 38ساله از بوشهر

این دیگه الآن مهم نیست، چون ما نمی‌بینیم که کسی به ما و حقوقمون اهمیت بده. پس به قول معروف، کلاه خودت رو بگیر تا باد نبره. به همین خاطر، بحث توجه به منافع جمعی الآن

شیوه برخورد با این بحران‌ها از جانب پاسخگویان به صورت صفر یا صد است. همان‌طور که در

نقل قول‌های مزبور مشاهده شد، پاسخگویان بر این باورند که دولت هیچ حقی به آن‌ها نداده است و همه حقوق لازم و موردنیاز به نواحی مرکز نشین اختصاص یافته است.

محمد حسینی، فعال مذهبی و فرهنگی از سنندج (کردستان)

توزیع اشتغال، تولید، و ثروت در ایران هیچ عادلانه نیست، بلکه خیلی ظالمانه است. کسی اقتصاد را در دست گرفته که نادان است. این‌ها عامدانه و عالمانه این کار را می‌کنند. شما، با مشاهده، اقتصاد این منطقه را می‌بینید که از هر طرف، شیعیان و غیرکردها را مدیر کرده و گردها را در رده‌های پایین قرار داده‌اند.

دانشجو دختر از سنقر (کردستان)

من فکر می‌کنم حقی داده نشده تا بخواد حالا تا حدی رعایت بشه یا نه.

حقیقت آن است که انجام چنین قضاوت‌هایی دور از انصاف است. چنین نگاه و برخوردی با دولت و مسئولان دولتی به جای این که آن‌ها را به تلاش و فعالیت بیشتر دلگرم کند، آن‌ها را دلسرد می‌کند و آن‌ها وقتی می‌بینند که برخلاف تلاش‌هایشان جهت رسیدن به عدالت اجتماعی، به این شیوه با آن‌ها برخورد می‌شود، از ادامه فعالیت دلسرد می‌شوند و دود چنین وضعیتی بیشتر به چشم گروه‌های قومی خواهد رفت.

3-5-7. دوگانه‌نگاری جهان

آنچه در این بخش مورد توجه قرار می‌گیرد این خواهد بود که هر یک از گروه‌های قومی جهان خود و نیز جهان دیگران را چگونه می‌بینند و آن‌ها را به چه شیوه‌ای توصیف، تشریح، و تحلیل می‌کنند تا آنگاه مقایسه میان این دو نگرش فراهم شود. به بیان دیگر، تلاش خواهد شد نگاه هر یک از گروه‌های قومی از شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و مذهبی خود و نیز دیگر گروه‌های قومی تشریح شود تا در مرحله بعد، مقایسه میان آن‌ها فراهم شود.

با نگاهی به وضعیت اقتصادی گروه‌های قومی مورد بحث در تحقیق، به نظر می‌رسد بدترین شرایط در این زمینه را گروه قومی بلوچ داشته باشند و آذری‌زبانان در این زمینه از وضعیت مناسب‌تری نسبت به بقیه گروه‌های قومی برخوردار باشند. گروه‌های قومی کرد، بختیاری، سیستانی، و عرب نیز در این میان قرار دارند.

در موضوع فرهنگی که آداب و رسوم مردمان مناطق مختلف نظیر شیوه لباس پوشیدن، موسیقی، نحوه برگزاری مراسم شادی و عزا، و امور دیگر را دربر می‌گیرد، نمی‌توان هیچ فرادستی و فرودستی میان گروه‌های

مختلف قومی قائل شد و هریک از این مناسک و ارزش‌های فرهنگی در فرهنگ آن جامعه دارای کارکرد خاص خودند که در گذار تاریخی همچنان هویت خود را حفظ کرده و باقی مانده‌اند. یکی از اشکال نگاه‌های اقوام نسبت به دیگری، نگاهی کلان‌نگر و فارغ از تفاوت و تمایز است.

حسن همتی، عضو هیئت علمی دانشگاه یزد از سمنان

همه را تحت عنوانی که ایرانی هستند با آنها ارتباط داشتم و هیچ تفاوتی هم نمی بینم. رابطه من با افراد تحت عنوان ایرانی بودن بوده. به قومیت توجهی نداشتم.

از لحاظ اجتماعی نیز هریک از گروه‌های قومی دارای ویژگی‌ها و جنبه‌های مثبت و منفی‌اند و جدا از جنبه‌های مثبت نظیر سرمایه اجتماعی، کیفیت زندگی، و دیگر مؤلفه‌ها، در امور دیگری نظیر اعتیاد، خشونت، طلاق، و امور این‌چنینی مشکلاتی دارند.

مصاحبه‌های انجام‌گرفته نشان می‌دهد که گروه قومیتی کرد جهان خود را نسبت به گروه قومیتی بلوچ مساعدتر می‌بینند و بر این باورند که وضعیت مناسبت‌تری نسبت به آن‌ها دارند. از دیگر سو، آن‌ها بر این باورند که نسبت به همسایگان خود، یعنی آذری‌ها، شرایط نامناسب‌تری دارند و تصورشان بر این است که گروه قومیتی آذری، به خصوص از لحاظ اقتصادی، شرایط مساعدتری نسبت به آن‌ها دارند.

رئوف آذری، فعال مدنی از سردشت (آذربایجان غربی)

ما در کردستان نسبت به بلوچستان شرایط تقریباً مساعدتری داریم.

محمد رئوف جهانی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

الآن ترکا بیشتر صنعت و ثروت ایران رو در دست دارن.

نگرشی که گروه قومیتی بلوچ به جهان خود دارند، جهانی محروم و توسعه‌نیافته است. همان‌طور که در بخش قبلی تشریح شد، آن‌ها دلیل بخشی از این وضعیت را درون‌گروهی و شمار کم نخبگان و تحصیل‌کردگان دانشگاهی خود می‌دانند. احساس این گروه قومی آن است که با کردهای پیرو اهل تسنن اشتراکات بیشتری نسبت به دیگر گروه‌های قومیتی دارند. نگرش آن‌ها از میان دیگر گروه‌های قومی بیشتر متوجه گروه قومیتی هم‌ستانی خود، یعنی سیستانی‌ها، است و بر این باورند که این گروه قومیتی با وجود جمعیت کمی که دارند، به دلیل هم‌مذهب بودن با حکومت مرکزی از امتیازات بیشتری در استان برخوردارند و بیشتر امور مهم استانی از طریق آن‌ها اداره می‌شود. از نظر آن‌ها همین امر باعث شده است تا

جدا از حکومت مرکزی، بیشترین اجحاف علیه آنها از جانب این گروه محلی صورت بگیرد و وجود این گروه را به عنوان عامل بیرونی توسعه نیافتگی خود تصور کنند. در مقابل، گروه قومیتی سیستانی بر این باورند که با بلوچها تاریخ مشترک دارند و دلیل توسعه نیافتگی آنها بیشتر به عدم وجود شرایط درون گروهی خودشان برمی گردد تا عوامل بیرونی.

ظفر احمد دیدگاه، مدرس حوزه و فعال اجتماعی از سیستان و بلوچستان

احساس نزدیکی با کردها داریم. احساس نزدیکی فرهنگی با آنها می کنیم.

محمد گل کهرازه، عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان (سیستان و بلوچستان)

نخبگان بلوچ در استان (تمام دکترها و اساتیدشان) شاید 50 یا 60 نفر هم نشوند... شما این را با کردها مقایسه کن.

صادق ستوان، جامعه شناس و پژوهشگر از سیستان و بلوچستان

مفهوم دولت سیستان، که یک جامعه سلطه طلب در استان هستند، مشکلات زیادی را برای ما ایجاد کرده اند.

رضا کیخواه آریا، کارمند میراث فرهنگی از سیستان و بلوچستان

از قوم بلوچ خیلی خودم را جدا نمی دانیم و مثل پسرعموهای همیم.

گروه قومیتی عرب جهان خود را مناسب تر از گروه های قومی نظیر بلوچ می دانند و اینان نیز بر این باورند که بدترین شرایط توسعه ای کشور را بلوچها دارند. خود این گروه قومیتی از جانب بختیاریها متعصب تصور شده اند.

حمید حمادی، مدرس دانشگاه از خوزستان

وقتی محرومیت سیستان و بلوچستان را دیدم، وحشت کردم. در دو سال گذشته، 200-300 روستا در بلوچستان زیر ماسه ها دفن شد. در تناسب با آنها، خودم را خیلی خوش بخت حس می کنم.

مسعود زالی زاده، پژوهشگر و نویسنده از اهواز (خوزستان)

عرب‌ها یک سری رفتارهای خاص مثل خوی درگیری، نزاع، تعصب دارند که باعث می‌شود گاهی حسی منفی پیدا کنم.

دیگر گروه قومیتی مورد بحث آذری‌ها / ترک‌ها هستند که بر این باورند وضعیت اقتصادی آن‌ها نسبت به دیگر گروه‌های قومی مناسب‌تر است و دلیل آن را بیشتر نتیجه سخت‌کوشی و تلاش خود نسبت به دیگر گروه‌ها می‌دانند. نگرش منفی این گروه بیشتر متوجه فارس‌زبانان است و بر این باورند که اگر حقی از آن‌ها ضایع شده است، بیشتر از جانب فارس‌زبانان بوده است، زیرا اداره کشور در اختیار آن‌هاست و سعی در جذب فرهنگی دیگر گروه‌های قومیتی دارند.

پیمان ناصح‌پور، مدرس دانشگاه و نوازنده از اردبیل

ترک‌ها سخت‌کوش‌اند و وضع اقتصادی بهتری از بقیه دارند. کمترین درصد بیکاری در تبریز است. مثلاً من کرمانشاه رفته بودم و یکی از مدیران می‌گفت مردم آن‌جا تنبل‌اند.

اصغر ایزدی جیران، جامعه‌شناس و مدرس دانشگاه تبریز (آذربایجان شرقی)

در دوره دکتری سه استان فارس نشین را با سه استان ترک‌نشین مقایسه کردم و فاصله فاحشی بین این‌ها دیدم. گویی این یک تبعیض سیستماتیک علیه قومیت‌هاست.

رسول نامی، طراح فرش از تبریز (آذربایجان شرقی)

من فکر می‌کنم فارسی کمی حق ترک‌ها را خورده‌اند و این مسئله بدبختانه در خانواده جا افتاده.

فارس‌زبانان نیز بر این باورند که مسائل و مشکلات کشور به گروه قومیتی خاصی اختصاص ندارد و مناطق مختلف کشور از این لحاظ دچار آسیب هستند. نگرش این گروه نسبت به اقلیت سنی مذهب این است که این گروه دارای ظرفیت تساهل و تسامح‌اند و در رفتارهای خود انعطاف دارند.



تصویر شماره 3-15: مصاحبه با رسول نامی

ناصر آملی مقدم ، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح طلب از مشهد (خراسان رضوی)

من در حوزه علمیۀ خاف با مولانا مطهری در مورد تشیع و تسنن وارد مجادله می‌شدم و او راحت جلو طلبه‌های سنی با من گفت‌وگو می‌کرد. این‌ها افراد روشن، روادار، و خوبی به‌نظر می‌آیند.

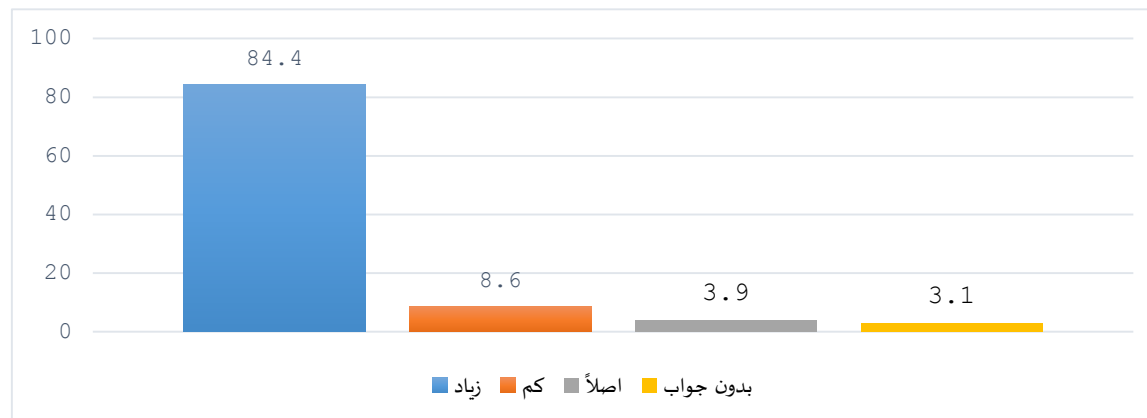
یافته‌های به‌دست‌آمده در سطور بالا در قالب دو نوع دیدن جهان خود و جهان دیگری و مقایسه بین آن‌ها سبب ایجاد نوعی حس تبعیض می‌شود که براساس آن، هریک از گروه‌های قومی بر این باورند که تبعیضی علیه آن‌ها صورت می‌گیرد و امکانات کشور در دست گروه دیگری قرار گرفته است. ایجاد این نوع حس تبعیض می‌تواند نتیجه عوامل مختلفی باشد. بخشی از این نوع احساس ریشه در امر قانون دارد که براساس آن، گروه‌های قومی و مذهبی مختلف بر این باورند که تبعیضی علیه آن‌ها در قوانین رسمی کشور وجود دارد. بخشی دیگر از این احساس به امر مذهبی بازمی‌گردد که براساس آن، این باور به‌وجود می‌آید که تبعیضی علیه گروه‌های مذهبی غیررسمی در کشور وجود دارد. بخشی دیگر از احساس این نوع تبعیض ریشه در امر سیاسی و برخورد سلیقه‌ای سردمدران حکومتی دارد که در عمر چهل‌ساله انقلاب اسلامی در دست یک جناح زبانی، منطقه‌ای، و مذهبی قرار دارد و جناح‌های دیگر از این سردمداری محروم شده‌اند و براساس آن، امکانات بیشتری برای آن مناطق خاص و برضد مناطق دیگر اعمال می‌شود.

مانوئل کاستلز¹، در اثر سه‌جلدی ظهور عصر اطلاعات (ظهور جامعه شبکه‌ای، قدرت هویت، پایان هزاره)، با رویکردی جدید و با استناد به شواهدی از سراسر جهان، به گونه‌شناسی و دگرگونی‌های هویت‌های جمعی توجه کرده است. به تصور او، ساخت اجتماعی هویت همیشه در بستر روابط قدرت انجام می‌شود و یکی از صورت‌های هویتی هویت مقاومت است. این هویت به دست کنشگرانی ایجاد

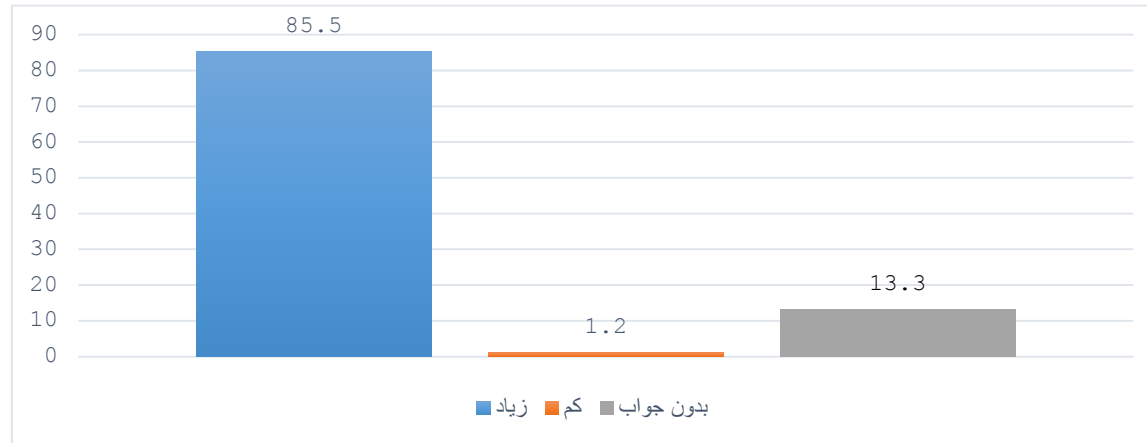
1. Manuel Castells

می‌شود که از طرف منطق سلطه در وضعیتی بی‌ارزش قرار دارند یا بر آن وضعیت داغ ننگ زده می‌شود. مورد دیگر هویت برنامه‌دار است که فعالان اجتماعی آن را با استفاده از مواد و مصالح فرهنگی به‌وجود می‌آورند و با توسل به آن، موقعیتشان را در جامعه از نو تعریف می‌کنند. مطابق نظر او، هویت مقاومت به ایجاد جماعت‌ها منجر می‌شود که در جامعه معاصر، مهم‌ترین شکل هویت‌سازی است. این هویت شکل‌هایی از مقاومت جمعی را در برابر ظلم و ستم ایجاد می‌کند که در غیر این صورت، تحمل‌ناپذیر بودند. برای مثال، ملی‌گرایی مبتنی بر قومیت که غالباً از بطن احساس بیگانگی و احساس خشم علیه تبعیض ناعدلانه سیاسی، اقتصادی، یا اجتماعی برمی‌خیزد از این موارد است. هویت برنامه‌دار نیز به ایجاد سوژه (فاعل) می‌انجامد. مذهب رسمی در ایران با توجه به قانون اساسی مذهب تشیع است و رسیدن به مناصب سیاسی و مدیریت بالای کشور و استانی لازمه همراهی با مذهب رسمی کشور است. بدیهی است که مذاهب اسلامی و اقلیت‌ها جایگاهی نخواهند داشت و از این حقوق برخوردار نیستند. زمانی که در مناصب بالای مدیریتی قرار نداشته باشند و موقعیت بی‌قدرتی و فرودستی به‌وجود آید، میزان احساس تبعیض افزایش خواهد یافت و این حس تبعیض ریشه در روح قانون اساسی دارد.

نمودار شماره 10-3 و نمودار شماره 11-3 میزان احساس تبعیض سیاسی در میان گروه‌های نخبه و عوام اقوام مورد مطالعه را نشان می‌دهد. 84.4 درصد از نخبگان و 85.5 درصد از عوام بر این باور بودند که اقوام ایرانی در معرض تبعیض و نابرابری سیاسی‌اند.



نمودار شماره 10-3: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - خواص



نمودار شماره 3-11: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - عوام

3-5-8. دوگانه‌انگاری در ارزش‌ها

دوگانه‌انگاری یا دوآلیسم یک نظریه فلسفی است که در آن، دو مفهوم، واقعیت، یا واژه متضاد و ضد یکدیگر (مثل خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، و ...) رودرروی هم قرار می‌گیرند¹. معنا و مفهوم دوآلیسم یا دوگانه‌انگاری هر مذهب و آیینی است که به دو اصل و مبدا قائل باشد، ایزد و اهریمن، روح و ماده، و در این عادت فکری و بینش، مسائل و پدیده‌های اجتماعی به دو قطب متقابل درون — بیرون، اصلی — فرعی، ریشه‌ای — سطحی، عینی — ذهنی، زیربنا — روبنا، مهم — غیرمهم، کل — جز، سکولار — غیرسکولار، لائیک — غیرلائیک، سکولارها — مذهب‌گرایان، سلطنت — جمهوریت، زن — مرد، زنانه — مردانه، سیاه — سفید، دوست — دشمن و ... تقسیم می‌شوند که یا با تضاد حل‌نشده‌ای که در جبهه جنگ به نفعی و یا پیروزی یکی از دو طرف به پایان می‌رسد و یا در بهترین حالت، یک قطب تکمیل‌کننده قطب دیگر می‌شود.

دوآلیست کسی است که معتقد است واقعیت‌های موردنظر او قابل تبیین نیستند، جز آن‌که فرض کنیم دو اصل مختلف و غیرقابل ارجاع در نهایت، وجود دارد. مثلاً دوآلیست‌ها در مردم‌شناسی واقعیت‌های انسانی را از راه دو دسته علت بنیادی تبیین می‌کنند: عقل و هواهای نفسانی، نفس و بدن یا اختیار و جبر. در نظریه شناخت، دوآلیست‌ها شناخت را از طریق دو دسته واقعیت مختلف تبیین می‌کنند: سوژه، و ابژه (عالم و معلوم). در کیهان‌شناسی دینی، دوآلیست‌ها این جهان را چنان تصویر می‌کنند که دائماً مقهور دو قدرت خیر و شر همواره موجود است. کریستیان ولف²، در مرحله اول، این اصطلاح را در حق فیلسوفانی به کار

1. <https://fa.wikipedia.org>
2. Christian Wolff

برد که بدن و نفس را به عنوان دو جوهر متمایز در نظر می‌گرفتند: «دوآلیست‌ها کسانی‌اند که وجود جوهر مادی و غیرمادی را می‌پذیرند؛ یعنی آن‌ها وجود واقعی ابدان خارج از ایده‌های نفوس را قبول و از غیرمادی بودن نفوس دفاع می‌کنند.» روش تفکر در این نگرش ثنویت و یا دو قطبی کردن مسائل و پدیده‌های اجتماعی است.

فرهنگ هر جامعه از طریق ارزش‌ها و سنت‌ها منتقل می‌شود. اما گاهی برخی ارزش‌ها کارکرد خود را از دست می‌دهند و توان تبیین و وضعیت‌های اجتماعی روز را ندارند. در چنین شرایطی، افراد به بازنگری و بازتعریف ارزش‌ها اقدام خواهند کرد. در مورد ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی اقوام، این امر به خوبی مشهود است. بیشتر افراد با وجود اهمیتی که برای ارزش‌ها قائل‌اند و بر اهمیت آن معترف‌اند، اما برخی از آن‌ها را قابل نقد می‌دانند و بر بی‌کارکردی آن‌ها صحه می‌گذارند. به باور این‌ها، این‌که سنت‌هایی در دوره‌ای از تاریخ کارکرد مثبت داشته‌اند به معنای آن نیست که امروزه نیز باید حیات اجتماعی را بر پایه آن استوار ساخت. در این نظر، هرگاه نیاز به به‌روزرسانی سنتی احساس شد، باید بی‌درنگ آن را اصلاح کرد.

موضوع سنت - مدرن و یا قدیم - جدید و ارزش‌هایی که بر هر یک از این دوران حاکم است، در زمره این مفاهیم دوگانه‌انگار قرار دارد. مشخص است که جامعه امروزین ایرانی همانی نیست که یک قرن پیش بود و از زمان رضاشاه و طرح‌های مدرنیزاسیون و مدرنیسمی که ایشان آغازکننده آن بود تا به امروز، بسیاری از ارزش‌های جهان مدرن در مردمان ایران زمین رسوخ کرده است؛ افراد زیادی از بافت‌های سنتی / محلی روستایی خود خارج شده‌اند و وارد زندگی در کلان‌شهرهایی همچون تهران و تبریز و مشهد و اصفهان و دیگر شهرها شده‌اند. در این بین، آن‌ها از طریق مظاهر مدرنیته همچون رسانه‌های ارتباطی و قدرت جادویی آن با شیوه و سبک زندگی مردمان مغرب‌زمین آشنا شده‌اند. از دیگر سو، غالب این افراد که امروزه در این کلان‌شهرها به سر می‌برند، شرایط محیطی که در آن بزرگ شده‌اند، شرایطی تماماً سنتی با هنجارها و ارزش‌های عرفی و مذهبی باقی‌مانده از چند ده / صد سال پیش است. در این شرایط، این‌که طرز برخورد این افراد با این حالت دوسویه سنت - مدرن چگونه خواهد بود اهمیت دارد. طبیعتاً انسان‌های امروزین با دیدن شیوه‌های جدید زندگی عصر نوین، بسیاری از رفتارهای جامعه سنتی خود را نامناسب می‌یابند و از دیگر سو، شرایط سرد و بی‌روح و فردگرایانه زندگی در کلان‌شهرهای امروزین حس نوستالژیک آن‌ها را برمی‌انگیزاند و از این طریق، یاد و خاطره دوران قدیم را زنده نگه می‌دارند.

شرایط زندگی جامعه ایرانی که مذهب به عنوان یک امر سنتی و تاریخی در بطن و قالب آن ریشه دوانیده است و همچنین وابستگی‌های قومی / عشیره‌ای بسیاری از افراد باعث نهادینه شدن بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای عرفی و محلی در آن‌ها شده است، موضوع بحث از دوگانه‌انگاری ارزشی را دارای اهمیتی دوچندان کرده است، زیرا با زندگی در عصر جدید و الگوهای جهانی شدن، بررسی جایگاه این ارزش‌های

دینی و عرفی اهمیت بیشتری می‌یابد.

براساس یافته‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق، گروه‌های مختلف قومی و مذهبی آنچه از آداب‌ورسوم قدیمی و تاریخی که معقول بوده است را نگاه داشته‌اند و از حذف یا فراموشی جنبه‌های نامعقول فرهنگی‌شان ابایی ندارند. به عبارتی دیگر، مصاحبه‌شوندگان، با تفکیک میان رسوم خوب و بد و برشمردن مصادیقی از آن‌ها، به این نکته اشاره داشته‌اند که آداب‌ورسومی که مبتنی بر عقل و منطق‌اند و در جهان مدرن دارای سوییجه‌های انسانی و اخلاقی هستند لازم است حفظ و تقویت شوند، اما رسومی که هیچ توجیه اخلاقی و منطقی ندارند و بیشتر امور خرافی و غیرمنطقی‌اند باید کنار گذاشته شوند.

محمد رمضان، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان غربی)

از لحاظ سنن، آن‌هایی را که معقول و منطقی می‌دانستم حفظ کردم (صداقت و مهمان‌نوازی و...)، ولی بخشی دیگر را معقول نمی‌دانم (شرم‌های بی‌مورد و رودربایستی‌ها) و خرافاتی که در برخی موارد هست قبول ندارم. البته جبر زمان و تکامل بشر این مسائل را کنار می‌گذارد.

حسن فشارکی، نویسنده و مترجم از اصفهان

نه نوروز، نه عاشورا را نباید به کسانی تحمیل کنند. مردم آزادند آداب‌ورسوم داشته باشند. آداب‌ورسوم خوب و مضر هم داریم. مثلاً قمه‌زنان یا ختنه‌زنان آداب‌ورسوم مضر است. آداب‌ورسوم عقلانی و انسانی و اخلاقی مناسب جهان مدرن نیاز است.

ازجمله ارزش‌هایی که در دوران جدید مورد نقد جدی واقع شده‌اند، ارزش‌های دینی، اعتقادی، و عرفی غلط‌اند. به باور افراد، دین یک انتخاب فردی است و این‌که از طریق جامعه منتقل می‌شود به معنای لایتغیر بودن آن نیست، بلکه فرد می‌تواند با تفکر و تعقل درمورد آن تصمیم در ست را بگیرد. البته نقد و بازنگری افراد نسبت به ارزش‌ها به نوع برداشت و طرز تلقی جامعه از آن مرتبط است. به عبارتی دیگر، برخی از آنچه که امروزه با آن مواجه هستیم برساخته تاریخی نه‌چندان دور است. بازخوانی انتقادی مناسبی نظیر قمه‌زنی که به‌هنگام انجام مراسم عاشورا در برخی از مناطق صورت می‌گیرد نوعی از این بازاندیشی است که نسبت به ارزش‌های دینی صورت می‌گیرد. البته سبب این بخش از دین به دوره‌ی نه‌چندان دور نشان‌دهنده آن است که ارزش‌ها اساساً ذاتی نیستند و در هر دوره‌ای دستخوش تغییر و تحول شده‌اند. تعدادی دیگر از امور دینی، عرفی، و سنتی که به بازاندیشی نیاز دارند؛ مواردی نظیر ختنه‌زنان، ازدواج کودکان، ازدواج دختران

در قالب خون بها میان دو گروه قومی و موارد دیگری از این قبیل که در سنت گذشتگان وجود داشته است به بازانديشي و دورانداختن آنها از فرهنگ مردمان نیاز است. یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق نیز نشان از علاقه مصاحبه‌شوندگان به بازانديشي دیدگاه‌های سنتی و قدیمی دارد.

علی طهماسبی، بازنشسته، پژوهشگر و نویسنده از مشهد (خراسان رضوی)

من معتقدم که ما باید مدام خودمان رو بازخونی کنیم و بازخونی شیم. درسته که ما از گذشته نمی‌تونیم ببریم، ولی تو گذشته هم نمی‌تونیم بمونیم و ما تکرار خودمون نیستیم، ادامه خودمون هستیم...، منتها این ادامه دادن به‌نوعی بازخونیه... گذشتگان من اشتباهایی داشتن و حالا من که دارم گذشته رو بازخونی می‌کنم، باید اون رو نقد کنم.

پسری 21ساله از سمنان

بینید من تعصب ندارم، آن‌هم به این دلیل که من نقشی در قوم یا مذهب خودم نداشتم؛ چون پدر و مادرم این جور بودند، من هم همان‌طور بزرگ شدم و یاد گرفتم. پس اگر این را بفهمیم دیگر تعصب نداریم.

در این راستا، بسیاری از شهروندان به جنبه اکتسابی هویت‌های قومی و مذهبی خود واقف‌اند و بنابراین عصبیت پایینی نسبت به آن‌ها دارند.

3-5-9. توسعه‌نیافتگی به‌عنوان امر ذاتی

توسعه‌نیافته نامی است که اروپا به کشورهای داده است که در راه علم و تکنولوژی و تولید و مدیریت و بهداشت و آموزش پیشرفتی نداشته‌اند و آموخته‌ها و مکتوبات خود را هماهنگ نکرده و در جای مناسب قرار نداده‌اند. این‌که بعضی صاحب‌نظران اروپایی گفته‌اند که جهان در حال توسعه یا توسعه‌نیافته تجدد و اصول آن را در نمی‌یابد مقصودشان در اصل توهین و تحقیر نیست، بلکه بیشتر نظر به اختلاف جهان‌ها دارند و معتقدند کسی که به جهانی تعلق دارد فهمش فهم آن جهان است و چه بسا با فهم جهان‌های دیگر بیگانه باشد و امور را به‌نحوی که آن‌ها در می‌یابد و می‌شناسند درنیابد.

محمود افتخاری، بازنشسته میراث فرهنگی تهران و کارشناس هنر ایران از سمنان

در همچنین سرزمینی که ما زندگی می‌کنیم هیچ چیزی را با قاطعیت نمی‌توانیم بگوییم... انگار که هیچ عبرتی از تاریخ نگرفته‌ایم و هی داریم در خودمان می‌چرخیم.

دشواری کار توسعه نیافتگی این است که گاهی در آن، میان قدیم و جدید و ضرورت و امکان و مؤثر و غیرمؤثر و ضعف و قدرت تفاوت گذاشته نمی شود و این بدان جهت است که خرد قدیم در جهان جدید کمتر به کار می آید و خرد جدید نیز هنوز قوام نیافته است.

توسعه نیافتگی وضعی است که در آن، مردمان دل‌سته تجدد و درعین حال، بیگانه با آن‌اند و شاید هم به شدت با آن مخالف باشند. در جهان توسعه نیافته، چون چیزها و کارها کمتر در جای خود و وقت مناسب به وجود آمده و صورت گرفته است، هماهنگی طبیعی میان آن‌ها وجود ندارد و هماهنگ کردنشان هم کاری بسیار دشوار است و از هیچ کس و حتی از سیاستمداران ممتاز نیز نمی توان توقع داشت که به آسانی از عهده این کار برآیند. 70 درصد توسعه یافتگی به توانایی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها، انسجام، و عقلانیت داخل مربوط می‌شود و 30 درصد به اتصالات جهانی. اگر درون منسجم نباشد، از بیرون نمی‌توان بهره‌برداری کرد. کشورهای از روند جهانی شدن بهتر استفاده کرده‌اند که از درون سامان سیاسی و اقتصادی داشته‌اند. توسعه از سان ویژه‌ای را می‌طلبد، نمی‌توان هم توسعه را خواست و هم نامنظم بود. توسعه یافتگی به ذهن علمی و شخصیت کاری و انسان مسؤلیت‌پذیر و قاعده‌پذیر نیازمند است (سریع‌القلم، 1386، ص 15). یافته‌های به دست آمده از تحقیق کنونی نیز مؤید همین نقش اساسی عوامل داخلی در توسعه یافتگی اقوام مورد مطالعه است، آن‌چنان‌که مصاحبه‌شوندگان بر اهمیت بازگشت فارغ‌التحصیلان دانشگاهی شهر تبریز بعد از اتمام دوران تحصیل آن‌ها در توسعه یافتگی این شهر اشاره دارند. از دیگر سو، درباره دلیل توسعه نیافتگی استان‌هایی نظیر سیستان و بلوچستان باز به نقش عوامل داخلی و تعداد کم فارغ‌التحصیلان دانشگاهی مردمان این منطقه اشاره شده است.

پیمان ناصح‌پور، مدرس دانشگاه و نوازنده از اردبیل

دلیل برتری تبریز به اردبیل بازگشت تحصیل‌کردگان بعد از فارغ‌التحصیلی به شهرشان است. تبریزی‌ها زیر بال شهرشان را می‌گیرند و بالا می‌روند.

سردار فتوحی، مشاور طرح‌های تحقیقاتی دولتی و خصوصی از سقز (کردستان)

یک سیاست هم وجود دارد در سطح دانشگاهی، جوانان به دانشگاهی بزرگ‌تر می‌روند و در آنجا ساکن می‌شوند و دیگر بر نمی‌گردند. امکاناتی که در شهرهای تبریز و تهران و صنعتی وجود دارند مانع از بازگشت نخبه‌های علمی و آکادمیک به شهرهای خود می‌شوند که منجر به عقب‌افتادگی اقتصادی کردستان شده است.

نخبگان بلوچ در استان (تمام دکترها و اساتیدشان) شاید 50 یا 60 نفر هم نشوند... شما این را با کردها مقایسه کن. در وهله اول، ما باید دنبال تحصیلات برویم... آیا مذهب باعث شده که کردها به مطالبات سیاسی شان نرسند؟ من می گویم خیر. سندج هم مطالبات سیاسی شان را دارند و بهترین پست های مدیریتی و فرمانداری و ... را دارند. پس مذهب باعث نشده که در این جا به یک سری مطالبات سیاسی دسترسی پیدا نکنند... پس مشکل جای دیگری است. ما باید به علم و تحصیلاتمان برسیم تا مطالبه سیاسی داشته باشیم.

بر همین اساس، در مورد دلایل توسعه نیافتگی مناطق مختلف قومی و در مجموع، کل جامعه ایرانی چهار دیدگاه وجود دارد که عبارت از «بی قانونی و توسعه نیافتگی»، «توسعه نیافتگی و خلیات ایرانیان»، «شیوه تولید آسپایی و توسعه نیافتگی ایران»، و «عقلانیت و توسعه نیافتگی» است که همه آنها بر نقش درونی و ذاتی این موضوع تأکید دارند و در ادامه، توضیح هر یک از آنها خواهد آمد.

1. بی قانونی و توسعه نیافتگی: از ارسطو¹ تا مونتسکیو² و از هگل³ تا آلتوسر⁴، همه اندیشمندان متفقاً بر این عقیده اند که حکومت استبدادی حکومت بی قانونی است، حکومتی است که در آن، اراده و عمل خودکامه و غیر قابل پیش بینی یک فرد به عنوان قانون بر جامعه حاکم می گردد. چنین وضعیتی معرف هرج و مرج است، چراکه مهم ترین خصلت وضع هرج و مرج یا اغتشاش، در اساس، همین غیر قابل پیش بینی و غیر قابل نظارت بودن است. در خلاصه ترین تعریف، حکومت استبدادی عبارت است از حاکمیت بی قانونی که مبتنی است بر رابطه خدایگان — بنده و یا شبان — رمه، رابطه ای که شکل، به اصطلاح، سیاسی آن می شود رابطه سلطان — رعیت؛ در چنین رابطه ای، مقام سلطان و شاه یا به وسیله فرّ ایزدی و یا به عنوان ظلّ الهی قدیست می یابد (قاضی مرادی، 1385، ص 7). اگر تاریخ کشورهای توسعه یافته را بررسی کنیم، در می یابیم که قواعد و قوانینی مشترک میان تجربیات آنها وجود دارد، بدین صورت که همیشه این کشورها اصول مشترکی را رعایت کرده اند. هیچ جامعه ای را سراغ نداریم که غلظتی از توسعه یافتگی را به دست آورده باشد، اما نظم و سازماندهی در آن وجود نداشته باشد (سریع القلم، 1372، ص 77). در کشور ایران، در طول تاریخ، نوعی فقدان قواعد و قوانین مشترک وجود داشته است و همواره سخن فرمانروای حاکم و مستبد تعیین کننده چگونگی انجام کارها بوده است. سیر تحولات سیاسی در ایران، [در طول

1. Aristotle
2. Montesquieu
3. Hegel
4. Althusser

تاریخ] با چرخه «حکومت استبدادی — هرج و مرج — حکومت استبدادی» توضیح داده شده و مردم نیز همواره نسبت به هرج و مرج بسیار بدبین تر و گریزنده تر بوده اند تا استبداد و استبداد را دائماً شرّ کمتر دانسته اند (قاضی مرادی، 1385، ص 39).

2. شیوه تولید آسیایی و توسعه نیافتگی: با تعیین علل توسعه یافتگی غرب و پیشی گرفتن جوامع اروپایی از شرق، از قرون هفدهم و هجدهم میلادی به بعد، درمی یابیم که آنچه موتور حرکت تمدن معاصر غرب را ساخت مناسبات سرمایه داری بود. این مناسبات در غرب یافت شد و در شرق پیدا نشد. پاسخ به چرایی این امر را باید در شیوه تولید فنودالی در اروپا ردیابی کرد که هسته های تحول به سرمایه داری را در خود داشته است. چنین نظامی یا در شرق وجود نداشته یا از ویژگی های شرقی برخوردار بوده است (علمداری، 1383، ص 246). مارکس¹ در مفهوم شیوه تولید آسیایی و وبر² در انگاره سلطه موروثی به شیوه های گوناگون، در جست و جوی توضیح این امر هستند که چرا شکل های شرقی سازمان اجتماعی و اقتصادی به نظام سرمایه داری تبدیل نشد و پاسخ آن را در غیبت روابط و نهادهای فنودالی مشخصاً غربی در شرق می دانند. مالکیت انحصاری دولت بر زمین کشاورزی و غیبت طبقه مستقل زمین دار در ایران آسیایی به این معنا بود که کمون های روستایی فاقد انگیزه تولید برای فروش در بازار بودند. مازاد اقتصادی بیش از نیاز معیشتی می بایست به صورت مالیات به خزانه دولت منتقل شود و در خدمت نگهداری ارتش بزرگ و دستگاه های بوروکراتیک دولتی باشد. جامعه بازرگانان نیز فاقد امنیت بود، ثروت و سود بازرگانی معروض چپاول و ضبط مستبدان و ساتراپ هایش قرار داشت. دادوستد و بازرگانی، در غالب موارد، تحت کنترل دولت بود و به سوی بازارهای دوردست هدایت می گردید و تأثیر اندکی بر ساختار توسعه نیافته تقسیم کار در جامعه داشت (ولی، 1380، ص 34). زایش سرمایه داری از بطن مناسبات فنودالی در اروپا ناشی از مناسبات مالک و زارع بود. در حالی که در ایران، دستگاه متمرکز قدرت سیاسی این رابطه را به شکل دولتی یا کنترل نظام ارضی به وجود آورد و مانع از شکسته شدن شکل سنتی تولیدی و پیدایش نیروهای جدید اجتماعی چون بازرگانان مستقل و صنعتگران از یک سو و کارگران آزاد (آزاد از زمین و مالکیت) از سوی دیگر گردید (علمداری، 1383، ص 147). در ایران، فنودالیسم پدیدار نشد.

3. عقلانیت و توسعه نیافتگی: آدم معقول کسی است که قوه عقل و استدلالش را به کار می گیرد. آدم نامعقول کسی است که این قوه را به کار نمی گیرد و از این رو، دلایل درست اقامه نمی کند. غیرعقلانی اشارت دارد به انکار یا نبود عقلانیت که در تقابل با عقلانی واقع می شود و معنای پوچ و باطل یا «خارج از معنای عقل» را افاده می کند (ترنر، 1390، ص 7). منظور از عقل جهل گریزی و تخیل گریزی و وهم زدایی و

1. Marx
2. Weber

خرافه‌زدایی است. جامعه‌ای می‌تواند رو به سوی توسعه و پیشرفت بگذارد که علم بر جای جای زندگی اش حاکم باشد و از ضدیت‌های آن دوری جوید. توسعه قبل از آن‌که به پول و ثروت و تکنولوژی‌های ماشینی نیاز داشته باشد، به تفکر و اندیشه و تعقل نیازمند است. رفتارهای عقلانی باعث شکل‌گیری جهانی صنعتی شد که خود با تولید کالاها در برابر طبیعت مصنوع بازای به‌راه می‌اندازد، جهان فنی و صنعتی می‌شود، ماشین برتری می‌یابد، ضربان زندگی به شیوه مکانیکی می‌تپد، زمان تقویمی و مکانیکی می‌شود و تقسیمات ساعت آن را به‌گونه‌ای موزون منظم می‌کند، انرژی جایگزین نیروی عضلانی می‌شود و پایه‌ای را برای جهش‌های بزرگ در بهره‌وری، یعنی تولید انبوه کالاها، استانداردها، فراهم می‌آورد که خود مشخصه جامعه صنعتی است. این جهان جهان زمان‌بندی و برنامه‌ریزی است که در آن، آدمیان و مصالح و ابزارها برای تولید و بازتولید کالاها جفت‌وجور شده‌اند (بل، 1390، ص 160). رواج مثل‌هایی نظیر «هرچه پیش آید، خوش آید»، «هر طرف باد بیاید، بارش بدهد»، و «هرچه بادا باد» نشانگر موقتی بودن و تصادفی بودن و مسیر تقدیر بودن زندگی دنیوی ایرانیان است. مبرهن است وقتی که مردم جامعه‌ای همه چیز را به خیر و شر و تقدیر و زندگی تصادفی بسپارند، به آینده فکر نمی‌کنند، افسوس گذشته را می‌خورند و حال را نه به امیدواری بلکه به یأس و سرخوردگی می‌گذرانند. این درحالی است که در دوران عقلایی، مهم‌ترین اصل این است که مردم و زندگی مردم و حرکت‌های اجتماعی بنابه معانی آگاهانه‌ای اداره شود که مردم به آن اعتقاد دارند و در تصمیم‌گیری‌های آن شریک هستند و این یعنی زندگی مردم عملاً به دست مردم اجرا شود (ابوالحسن تنهایی، 1377، ص 312).

4. خُلقیات و توسعه‌نیافتگی: فرهنگ عامه ایرانیان یکی دیگر از عواملی است که تأثیر مستقیم و مهمی روی توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی آن داشته است. همین فرهنگ و خُلقیات و رفتارها می‌تواند دلیل دیگری بر وجود بی‌قانونی موجود در طول تاریخ کشور باشد که هیچگاه به این مسئله اعتراض جدی نکرده و همواره پذیرای اوامر حاکمان بوده است. این رفتارهای خاص فرهنگی، حتی در دنیای امروزین نیز که مردمان جهان کم‌کم به این سمت می‌روند که نوعی عقلانیت را بر کنش‌هایشان حاکم کنند، در کنش‌های احساسی و ماقبل مدرنی ما دیده می‌شود. به همین دلیل، با اعتقاد، پشت چراغ قرمز نمی‌ایستیم، دیر رفتن به جلسات برای ما مهم نیست، جواب تلفن کسانی را می‌دهیم که سمت مهمی دارند، پرچم کشورهای خارجی را به پشت ماشینمان می‌چسبانیم، احترام به رأی دیگران موضوعی جدیدی در بافت فرهنگی ما نیست، وقتی اشتباه می‌کنیم عذرخواهی نمی‌کنیم، نسبت به عملکردها و دستاوردهای خود غرور خارج از تناسب داریم، هیچ‌کس را قبول نداریم و... (سریع‌القلم، 1386، ص 22). در ذیل، به تعدادی از باورها و رفتارهای ایرانیان که نقش عمده‌ای در توسعه‌نیافتگی این جامعه داشته است پرداخته می‌شود:

1. جامعه ایران جامعه‌ای است ذهن‌گرا: ذهن‌گرا بودن ایرانیان اقتضا می‌کند که به علمی بودن

فرهنگ باور نداشته باشند، علمی بودن بدین معناست که مردم آن قدر به علم و کارآمدی آن باور کنند که برای هر پدیده‌ای، علتی وجود دارد که با روش‌های علمی قابل تحلیل است. فرهنگ ایرانیان فاقد مبنای استدلالی لازم و کافی است.

2. بی‌اعتنایی به نظم و قانون: فرهنگ عامه طی صد سال گذشته نه تنها توجه به قانون را به‌عنوان یکی از عناصر اصلی توسعه سیاسی و فرهنگی فاقد بوده، بلکه عناصر دیگری را هم که به‌نحوی از انحا از مشتقات توجه به قانون بوده‌اند نادیده گرفته است. در جامعه بایستی مراکز و مراجع رسمی، معیارها، شاخص‌ها، و هنجارهای قانونی وجود داشته باشند تا جامعه با حساب و کتاب اداره شود.

3. فقدان روحیه تساهل و تسامح: اگر تساهل را به‌مثابه یک اقدام عقلایی و ارادی بدانیم، در شرایط تساهل‌آمیز، آدمی می‌تواند اعتقادی به سخنان دیگران نداشته باشد و یا با آن‌ها موافق نباشد، ولی آماده باشد که از حق دیگران برای ابراز عقایدشان تا پای جان دفاع نماید. این اصل را تنها در جوامع مدنی می‌توان مشاهده کرد. اکثر ما ایرانیان، در برخورد با افکار و اندیشه دیگران، آن‌ها را به دو گروه خودی و بیگانه تقسیم می‌کنیم؛ همه چیز یا سفید است یا سیاه.

4. ترس از دولت: تصویری که ما ایرانیان از دستگاه حکومتی داریم تصویری است ترسناک و پرهیبت. دولت از نظر مردم به شیر نر خون‌خواره‌ای تبدیل شده که نه تنها به جامعه مدنی مجال نمی‌دهد، بلکه حتی کوچک‌ترین مخالفت جدی را نیز تحمل نمی‌کند.

5. تخیلی بودن تفکر: انسان‌های تخیلی بر اساس واقعیات اظهارنظر، برنامه‌ریزی، و کلاً رفتار و عمل نمی‌کنند. عموماً مردم خاورمیانه، به دلیل ساختار اجتماعی موجود، با آرزوها زندگی می‌کنند و بیشتر در گذشته سیر می‌کنند تا به فکر شکل دادن به آینده باشند و کمتر بر پایه واقعیات تجزیه و تحلیل می‌کنند.

6. سلیقه‌ای بودن تفکر: منظور از سلیقه‌ای بودن تفکر این است که هرکس معیارهای خاص خود را در استنباط و استنتاج داشته باشد. اگر قواعدی روشن و ضمناً در حال رشد و تحول میان افراد وجود داشته باشد، ارتباط و معاشرت میان آن‌ها را قاعده‌مند و معقول می‌کند. زمانی که افراد تجربیات جمعی و مشترک نداشته باشند، اندیشه‌ها و تفکرات جمعی نیز نخواهند داشت. تاریخ ایران به اندازه‌ای منقطع است که انباشت تفکر و قاعده‌مندی در آن ضعیف است و در هر دوره‌ای، قواعدی حاکم می‌شود و سپس از میان می‌رود و نسل بعدی ارتباطی میان قواعد خود و قواعد نسل قبلی احساس نمی‌کند.

7. ضعف در دستیابی به اجماع نظر: اجماع نظر تابع اعتماد و قاعده‌مندی روابط می‌باشد. تفکراتی که با استدلال و تجربه میان عده‌ای نهادینه شده باشد، زمینه رشد و تحول را نیز دارد. تفکر فردی با تفکر فردگرا بسیار متفاوت است. در اولی، فرد می‌اندیشد، از دیگران می‌آموزد، با دیگران مشورت می‌کند و به نظرات خود اعتماد و اطمینان دارد. در تفکر فردگرا، شخص حاضر به یادگیری از دیگران نیست و در اندیشه

خودمحور است و استنتاجات خویش را نهایی تلقی می‌کند. در جامعه‌ای که تفکر فردگرا عمومیت داشته باشد، اجماع نظر به خوبی قابل دسترسی است.

8. ضعف در ابهام با برخورد: لغت « شاید» مقدس‌ترین لغت متدلوژیک در تحقیقات علوم انسانی کاربردی می‌باشد. جامعه‌ای پیشرفت می‌کند که با اصل ابهام تمرین کند. ابهام مفهومی است که در سطوح فکری افراد قابل شناسایی است. شاید، ممکن است، احتمالاً، حدس می‌زنم، تصور می‌کنم، احتمال قوی وجود دارد، حدس قوی می‌زنم و نمی‌دانم در مقابل الفاظی مانند حتماً، یقیناً، به طور یقین، بدون تردید، بدون شک و صددرصد قرار می‌گیرد. فقدان ابهام یعنی فقدان کنجکاو علمی و اجتماعی.

9. ضعف در توجه به زمان. زمان در شرایطی مورد توجه همگان قرار می‌گیرد که تغییر و تحول و بهبود اصل باشد و زندگی یک مقوله جدی به شمار آید. تغییر مخاطره‌آمیز است. علاقه به وضع موجود و حفظ وضع موجود ضد تغییر است و زمان و کیفیت زندگی را بی‌معنا می‌کند. جامعه‌ای که روحیه تغییر ندارد، تفاوتی هم بین ساعت هشت و هشت و یک دقیقه قائل نخواهد بود. تحول مراتب می‌طلبد و زمان‌بندی می‌خواهد.

10. ضعف در مواجهه فکری. در ایران، افراد با اندیشه‌ها و تلقیات موجود خود ابدی و قطعی برخورد می‌کنند و علی‌رغم تعارضات زیادی که شاید در هیچ کجای دیگر جهان وجود نداشته باشد، به‌سختی می‌توانند به تعدیل، تلطیف، و تغییر آن‌ها بپردازند، افراد ناخودآگاه با کسانی که مثل آن‌ها فکر نمی‌کنند مشکل معاشرتی پیدا می‌کنند و تفاوت‌های فکری به سرعت به اختلافات شخصی تبدیل می‌شود. تاریخ ایران آکنده از نمونه‌هایی است که به این اصل مخرب اشاره دارد.

11. انتخاب میان کنترل اندیشه و مدیریت اندیشه: منظور از این اصل این است که آیا در یک جامعه، در سطح خانواده، مدرسه، رسانه‌ها، و فضای اجتماعی - سیاسی، اندیشه‌ها و تفکرات بیشتر کنترل می‌شود و هدایت شده است یا مدیریت می‌شود. دورهیافت کنترل فکر یا مدیریت فکر عواقب متفاوتی برای مردم و نظام اجتماعی دارند. مدیریت فکر در خانواده، سیاست ملی، و آموزش نوعی کار هنری است و از سکوی اعتماد و اطمینان و قدرت و توانایی است. برعکس، کنترل دیگران یا کنترل فکر دیگران ریشه بی‌اعتمادی، بحران مشروعیت، بدبینی، ضعف و خودبزرگ‌بینی است. مورد دوم، در تاریخ طولانی استبداد در ایران، اثرات جدی و عمیقی بر ژن مردم این مرز و بوم گذاشته است (ازغندی، 1376، ص 404-408؛ سریع‌القلم، 1377، ص 73-80).

جامعه ایران مانند تمامی جوامع انسانی از ترکیب عناصر و مؤلفه‌هایی شکل گرفته است. این عناصر و مؤلفه‌ها عبارت از عناصر و مؤلفه‌های جغرافیایی اقلیمی، عناصر و مؤلفه‌های جمعیتی قومی، عناصر و مؤلفه‌های اقتصادی معیشتی، عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی، عناصر و مؤلفه‌های مدیریتی سیاسی هستند.

این عناصر به‌واقع عناصر و مؤلفه‌های درون‌جامعه‌ای‌اند که تحت تأثیر عناصر و مؤلفه‌های برون‌جامعه‌ای، که سطوح منطقه‌ای و جهانی را دربر می‌گیرند، قرار دارند. روند، فرایند، ساختار، و کارکرد این عناصر و مؤلفه‌ها در مسیر توسعه به‌گونه‌ای بوده است که یک نظام اجتماعی ناهمگون و نامتوازن را شکل داده است و این نظام اجتماعی ناموزون در فرایند رشد و توسعه، در طول تاریخ، روابط و مناسبات اجتماعی و کنش‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ویژه‌ای را به‌وجود آورده است. نقش این عوامل که ذاتی مناطق خاص جغرافیایی ایران است را در دلیل توسعه‌نیافتگی این جوامع جدا از عوامل بیرونی نمی‌توان نادیده گرفت.

ظاهر سارایی، فعال ادبی و شاعر از ایلام

من فکر نمی‌کنم که تبعیض خاص، هوشمندانه، و سیستماتیکی در مورد این باشه که مثلاً قوم ما رو عقب نگه بدارن. این قوم، به‌هر حال، مَثِ همهٔ اقوام دیگه تو این جامعه زندگی می‌کنه و مشکلاتی که تو همه‌جای ایران هس، این‌جا هم هس. یه مقدار مشکلات ما به‌خاطر وضعیت جغرافیایی ماست، مثلاً ما تو گوشهٔ ایران هستیم، یه مقداری هزینهٔ حمل‌ونقل زیاده و عرضه سخت می‌شه که قیمت کالاها بالا می‌ره. مشکل اشتغال هس. همین‌ا مشکلات بسیاری هستن که تو همه‌جای ایران هس.

مطالبی که تاکنون مطرح شد دلایل عقب‌ماندگی و عدم توسعهٔ اقوام را در قالب الگوهای داخلی بررسی کرده است، دیدگاهی که بیشتر مورد تأکید متفکران مکتب‌نوسازی است که دارای دیدگاه‌های لیبرال و نئولیبرال‌اند. حقیقت آن است که برای بررسی دلایل توسعه‌نیافتگی یک جامعه، جدا از این دلایل داخلی، عوامل دیگری نیز دخیل‌اند. در این زمینه، دیدگاه متفکران مکتب‌وابستگی دارای اهمیت است که به نقش عوامل خارجی و بیرونی تأکید دارد. این دیدگاه بیان می‌کند که دلایل توسعه پیدا نکردن جهان توسعه‌نیافته سیاستی تعمدی است که از جانب قدرتی بیرونی آگاهانه باعث این عقب‌ماندگی شده است. در این میان، نقش سیاست‌گذاران و مزایایی که آن‌ها در اختیار برخی از مناطق خاص قرار می‌دهند و از برخی مناطق دیگر دریغ می‌ورزند به‌عنوان عامل ایجاد توسعه یا مانع آن اهمیت دارد.

3-6. رابطهٔ دولت و اقوام

یافته‌هایی حاصل از داده‌های مشارکت‌کنندگان در این بخش از روابط مطالبه‌گرانه برآوردنشدهٔ اقوام از دولت حکایت دارد، مطالبات عدیده‌ای را می‌توان نام برد، ولی براساس فراوانی‌های مورد اشاره مشارکت‌کنندگان این تحقیق برخی از آن‌ها مورد اشاره قرار خواهد گرفت. از مطالبات برجسته‌شده‌ای که با ادعاهای مردم سالاری دینی حاکم ناسازگار است خواسته‌های جامعهٔ اهل سنت است که بزرگ‌ترین اقلیت

مذهبی کشور نیز هستند، از جمله عدم وجود مراکز دینی در مراکز استان‌ها و به‌خصوص شهر تهران. بر اساس آمار غیررسمی و ادعای این گروه، حدود یک میلیون نفر از جامعه اهل سنت در شهرستان تهران زندگی می‌کنند، اما با وجود این تعداد از جمعیت، فاقد مرکز رسمی جهت انجام مراسم مذهبی هستند و چنین مجوزی، با وجود عمری بالغ بر چهل سال از انقلاب اسلامی، هنوز برآورد نشده است و بیشتر مناسبات دینی آن‌ها در مراکز غیررسمی یا منازل شخصی موسوم به نمازخانه‌ها به‌انجام می‌رسد که شواهد حاکی از وجود موانع در این زمینه نیز هست.

رسانه از دیگر موضوع‌های مهمی است که در راستای انحصار فرهنگی نقش‌آفرینی می‌کند و در عصر حاضر، هر روز اهمیت آن بیشتر نمایان می‌گردد. از مباحث مشارکت‌کنندگان آن است که بهره‌برداری از آن در راستای منافع بخشی از هویت جمعی ایران زمین است بدین معنا که با این‌که ایران از مجموعه اقوام و ادیان هویت می‌یابد، ولی رسانه‌ای که نام رسانه‌ی ملی هم بر آن نهاده شده است، تنها در راستای انعکاس بخشی از آن هویت ملی عمل می‌نماید و آن نیز مذهب تشیع و فارس‌زبانان است، در باب علت‌یابی می‌توان به بحث مهمی در فلسفه سیاسی اشاره داشت، این‌که قدرت تمایل به بهره‌برداری در راستای منافع صاحبان قدرت دارد، مگر سازکارهای ظریف و کیفی دموکراسی بتواند مانع چنین روند فسادآفرینی شود که آن نیز به آزادی در عرصه‌های مختلف و به معنای واقعی اجتماعی نیاز دارد. بر این اساس و بنابر گفته‌های مشارکت‌کنندگان، در ایران، اختیار رسانه‌های شنیداری و دیداری در دست حاکمیت است و طبیعتاً وقتی چنین اختیاری وجود داشته باشد، موضوع منافع به‌وجود می‌آید و گروه صاحب اختیار، از آن، در راستای منافع خود بهره می‌گیرد.

همچنین فضای مطبوعات کشور نیز در اختیار یکی از وزارت‌های دولتی است و آنان نیز در راستای سیاست‌های ایدئولوژیک خود آن را مدیریت می‌کنند. به‌علاوه، بر فضای اینترنتی و رسانه‌های اینترنتی نیز کنترل شدیدی وجود دارد و سایه فیلترینگ بر بسیاری از افکار و ایدئولوژی مختلف حاکم است و آن‌ها نمی‌توانند افکار خود را آزادانه بیان کنند. از دیگر شرایطی که موجبات نارضایتی گروه‌های قومی از دولت را فراهم کرده است شرایط نامناسب اقتصادی این گروه‌هاست که بر این باورند عمده امکانات اقتصادی کشور در مراکز کشور و منطقه زندگی فارس‌نشینان تمرکز پیدا کرده است.

موضوع دیگر که نارضایتی گروه‌های قومی از سیاست‌های دولت را موجب شده است نحوه برخورد با زبان مادری است زبان مادری، بیانگر برجسته‌ترین مشخصه هر یک از اقوام ایران، اهمیت زیادی در عرصه عمومی هر یک از اقوام دارد، به صورتی که تحولات بنیادی مدرنیته نیز نتوانسته است توجه بدان را کم کند و شاهد تجلی متناسب اقتضات روز و تغییرات فرهنگی متناسب زمانه در این زمینه هویتی در هر یک از اقوام هستیم، ولی هیچ‌یک از اقوام غالب و خصوصاً اقوام مورد مطالعه در این تحقیق در پروسه تاریخی

تغییرات اجتماعی خویش نسبت به زبان مادری کم توجهی ننموده‌اند. در این زمینه نیز مشارکت‌کنندگان هر یک از گروه‌های قومی در این تحقیق بر این باورند که با وجود اصول قانونی، اجرای آن تاکنون معطل مانده است. به دلیل توضیح ویژه این موضوع در بخش مرزهای فرهنگی بین قومی و همچنین در بخش‌های زیاد دیگری از این فصل، از تشریح مجدد آن در این فصل صرف نظر شده است. جدا از این موارد توضیح داده شده، موضوع دیگر به خود شرایط محیطی این مناطق مربوط است که دارای جمعیت جوان بسیارند و بی‌سواد در آن مناطق و به خصوص در میان میانسالان و کهنسالان شدیدتر از مناطق فارس نشین است که همین شرایط محیطی، خود، نقش اساسی در عقب ماندگی آن‌ها جدا از سیاست‌های دولتی دارد. در نتیجه این وضعیت‌های مشروح و موارد دیگری از نابرابری که در بخش‌های دیگر این فصل آمده است، مردمان گروه‌های قومی بر این باورند که به هنگام طرح مطالباتشان، به جای این که اقدامی عملی در جهت حل آن‌ها انجام شود، ابزاری هستند جهت دستیابی سیاستمداران به قدرت و هر یک از آن‌ها به هنگام فرایند انتخاباتی، با تأکید بر این مطالبات و تبدیل آن‌ها به شعارهای تبلیغاتی، از احساسات مردمان این مناطق سوء استفاده می‌نمایند و بعد از رسیدن به قدرت، وعده‌هایشان را فراموش می‌کنند. مردمان این گروه‌های قومی همچنین بیان می‌کنند که گاه به هنگام بیان مطالبات خود و همچنین برگزاری مناسبات قومی و مذهبی در مناطق محل سکونتشان، برخوردهای مقابله‌ای علیه آن‌ها صورت می‌گیرد. از نظر اینان، فضای نظامی بر کشور حاکم است و جدا از نیروهای نظامی رسمی برخوردهایی از جانب گروه‌های غیررسمی نظامی نیز علیه آن‌ها صورت می‌گیرد. نتیجه چنین وضعیتی از نظر آن‌ها تک صدایی شدن جامعه و انحصار امور فرهنگی در اختیار یک گروه و جناح خاص و به حاشیه افتادن دیگر گروه‌های قومی است.

1-6-3. غیاب نهادهای مذهبی اقلیت‌ها در مرکز

امروزه حقوق اقلیت‌ها تا حدودی مورد عنایت حکومت‌هاست، زیرا حمایت از اشخاص متعلق به گروه‌های اقلیت اساساً به نفع دولت و گروه اکثریت است. به عنوان یک قاعده عام می‌توان گفت که ثبات و امنیت کشور با حفظ حقوق اقلیت‌ها بهتر تأمین می‌شود. اگر دولت حقوق اقلیت‌ها را رعایت کند، در عوض، گروه‌های اقلیت نیز وفاداری خود را به دولت نشان می‌دهند، در نتیجه، تمامیت ارضی کشور حفظ می‌شود، چراکه ثبات و رفاه عمومی کشور به نفع اقلیت‌ها نیز خواهد بود. در عوض، سیاست‌های هم‌سان سازی با رویکرد هضم اقلیت‌ها در اکثریت چندان در آرمان خود برای ایجاد جامعه واحد و غلبه بر بحران‌های امنیتی موفق عمل نکرده است (اسلامی و همکاران، 1395، ص 221).

بنابر تأکید کنوانسیون چارچوب حمایت از اقلیت‌های ملی، دولت‌ها موظف‌اند زمینه و شرایط لازم حفظ و توسعه فرهنگ اقلیت‌ها را فراهم آورند و آنان را در حفظ عناصر ضروری هویت فرهنگی، یعنی مذهب، زبان، سنت و میراث فرهنگی خود کمک کنند (کنوانسیون چارچوب حمایت از اقلیت‌های

ملی، 1995، به نقل از همان، ص 233). ماده بیست و هفتم میثاق حقوق مدنی و سیاسی اقلیت‌ها را مستحق استیفای حقوق فرهنگی خود و توسعه آن دانسته است. به عبارت دیگر، اگر اقلیت‌ها قادر باشند فرهنگ خاص خود را داشته باشند و توسعه دهند، حق هویت فرهنگی آن‌ها تکریم خواهد شد.

از داده‌های این تحقیق، اشارات متکثری است که با مضمون حقوق فرهنگی نادیده گرفته شده اقلیت‌ها، از غیاب نهادهای مذهبی در مرکز بحث شده است. براساس اصل دوازدهم قانون اساسی، «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است». در همین اصل، درباره مذاهب دیگر آمده است: «مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان، آزادند؛ تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث، و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها برطبق آن مذهب خواهد بود با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب».

درباره پیروان سایر ادیان الهی که در ایران زندگی می‌کنند نیز اصل سیزدهم بیان می‌کند: «ایرانیان زردشتی، کلیمی، و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون، در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی، برطبق آیین خود عمل می‌کنند».

با توجه به مبانی دینی نظام جمهوری اسلامی ایران که در اصول متعدد قانون اساسی متبلور است و همچنین براساس اصل سیزدهم قانون اساسی، فقط زرتشتیان، کلیمیان، و مسیحیان که دارای ادیان توحیدی‌اند به عنوان اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند. در نتیجه، نحوه تعامل با ایرانیان غیرمسلمانی که دینی غیر از زرتشتی، کلیمی، و مسیحی دارند براساس اصل چهاردهم قانون اساسی توضیح داده شده است: «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت نمایند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که برضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.»

نکته قابل تأمل در اصل چهاردهم این است که هر چند پیروان سایر ادیان از قبیل بودایی، هندو، یارسان، و ... نمی‌توانند مراسم دینی خود را به طور رسمی و به هر نحوی اجرا کنند، مثلاً معبدی احداث کنند یا آن‌که مطابق شریعت خویش پیمان ازدواج منعقد سازند، اما حق زندگی در کشور را دارند و تا زمانی که برضد اسلام توطئه نکنند، کسی نباید مزاحم آنان بشود (مهرپور، 1385، ص 170). اما برخلاف وضع این قوانین درباره حقوق این گروه، پیروان ادیان غیرتوحیدی در ایران در مضیقه و فشار قرار دارند. شدت برخورد با جامعه بهایی در ایران بیشتر از دیگر گروه‌های مذهبی است. پیروان آیین یارسان نیز که عمدتاً در منطقه کرمانشاه و آذربایجان سکونت دارند از علنی کردن مناسک مذهبی خود محروم‌اند و بیشتر مراسم

آن‌ها در خفا و به صورت پنهانی انجام می‌شود، زیرا حقّ عملی کردن مراسم خود را ندارند.

فیصل عامری، فعال محیط‌زیست و اجتماعی از خوزستان

ما شیعه هستیم، یمانی هستیم؛ می‌خواهیم مراسمی داشته باشیم نمی‌گذارند یا در قم احمد الحسن الیمانی را زندانی کردند....

حسن ناصر، مدیر اداره میراث فرهنگی شهرستان کارون از کارون (خوزستان)

من دوستانی از صبی‌ها دارم. بزرگان‌شان دوستان من هستند و با هم ارتباط داریم. اتفاقاً دعوتشان کردیم. من رئیس مندائیان ایران را در درخت‌کاری دعوت کردم که چقدر هم فحش خوردم که چرا این نجس‌ها را دعوت کردی تو که شیعه هستی.



تصویر شماره 3-16: مصاحبه با حسن ناصر

پیروان این ادیان در مناطق محلّ سکونت خود از داشتن نهادهای مذهبی مخصوص به خود محروم‌اند و طبیعتاً در مرکز و پایتخت کشور نیز از داشتن عبادتگاه‌های مخصوص به خود محروم‌اند. البته همان‌طور که بیان شد، پیروان ادیان توحیدی مسیحی، یهودی، و زرتشتی حقّ برخورداری از مراکز مذهبی خود را در مناطق محلّ زندگی خود و نیز شهر تهران به‌عنوان پایتخت کشور دارند.

در کلان‌شهر تهران به‌عنوان پایتخت و مرکز سیاسی کشور، اقوام و مذاهب مختلفی زندگی می‌کنند. یکی از این گروه‌های مذهبی پیروان اهل سنت به‌عنوان دومین گروه مذهبی کشورند که براساس آمار غیررسمی حدود یک میلیون نفر از آن‌ها در این شهر زندگی می‌کنند، اما در طول عمر چهل‌ساله انقلاب اسلامی، از داشتن مکان مذهبی رسمی و تعیین شده جهت انجام مناسک و مراسم مذهبی خود محروم

بوده‌اند. در تمام این سال‌ها، پیروان این مذهب منازلی به‌صورت غیررسمی جهت برگزاری مراسم نماز جمعه و نماز عیدین (عید فطر و قربان) اجاره کرده‌اند که در این زمینه نیز محدودیت‌هایی علیه آنان اعمال شده است.

مغازهداری از اشنویه (آذربایجان غربی)

از لحاظ مذهبی، به‌ممن اهمیت نمی‌دن. این شهر کوچک مسجد اهل تشیع دارد، چرا شهرهای بزرگ مسجد سنی ندارند.

نظر محمد دیدگاه، نماینده پیشین مجلس و مولوی مذهبی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان)

در تهران و اصفهان مسجد نداریم. سنی‌ها در منزل نماز می‌خوانند. امام خمینی زمین مصلاهی بزرگ تهران را در عباس‌آباد به ما داده بود. به مولانا عبدالعزیز نامه نوشته بود. من حتی حساب باز کردم برای جمع‌آوری کمک مردمی به ساخت مسجد. یک‌گردد به من که نماینده مجلس بودم گفته بود اصلاً کمک مردمی جمع نکن، من هزینه ساخت رو می‌دهم، اما پروانه کار ندادند. همین‌آقایی که الان هست نگذاشت، ما با هم رفیق مجلسی بودیم.

وبگاه «سنی آنلاین» که خبرهای جامعه اهل سنت ایران را منتشر می‌کند، در سال‌های اخیر، بارها گزارش‌هایی از ممانعت برگزاری نمازهای عید فطر و عید قربان را گزارش کرده است. جدا از این ممانعت‌ها یکی از مواردی که در سالیان اخیر خشم و نارضایتی پیروان اهل سنت و امام‌جمعه اهل سنت زاهدان را دربر داشته است، تخریب نمازخانه آن‌ها در منطقه پونک تهران از سوی نیروهای شهرداری با پشتیبانی نیروهای انتظامی و امنیتی در سال 1394 بود¹.

1. <http://sunnionline.us/farsi/2015/07/3914>



تصویر شماره 3-17: صف نمازگزاران اهل سنت در یکی از نمازخانه‌های شهر تهران و سختی حضور در محیط کوچک آن

همچنین در تهران، یک دفترخانه اختصاصی ویژه اهل سنت که بتوانند ازدواج و یا طلاقشان را در آن به ثبت برسانند وجود ندارد. در نتیجه، با وجود آن که حنفی‌ها و شافعی‌ها در خصوص ازدواج و طلاق از احکام دیگری غیر از احکام مذهب شیعه پیروی می‌کنند، ولی مجبورند در دفترخانه‌های اهل تشیع جدایی یا عقدشان را به شیوه‌ای قانونی به ثبت برسانند. کودکان و دانش‌آموزان خانواده‌های اهل سنت نیز در همان مدرسه‌هایی درس می‌خوانند که فرزندان اهل تشیع در آن‌ها به تحصیل اشتغال دارند. اهل سنت حتی مرکز فرهنگی یا کتابخانه اختصاصی در اختیار ندارند و نمی‌توانند کتاب‌هایشان را آزادانه در جایی چاپ کنند و بفروشند.

جدا از محدودیت برخورداری از عبادتگاه مذهبی برای پیروان اهل تسنن در پایتخت ایران، در سال‌های اخیر، محدودیت‌هایی نیز برای اداره مدارس علوم دینی مناطق سنتی نشین نیز اعمال شده است و در 8 آبان 1386، شورای عالی انقلاب فرهنگی مصوبه‌ای با عنوان «اساسنامه شورای دولتی برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت» را به منظور کنترل مدیریت مدارس دینی اهل سنت از سوی نمایندگان شیعه و منصوب دولت و رهبر جمهوری اسلامی به تصویب رساند و محمود احمدی‌نژاد در اسفند سال 1386 آن را ابلاغ کرد. اساسنامه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی سنت کشور 10 ماده و 4 تبصره دارد. در ماده یک این مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی تأکید شده که اداره مدارس دینی اهل سنت باید تحت نظر «شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت» و «زیر نظر شورای نمایندگان ولی فقیه در امور اهل سنت» باشد.¹ بر همین اساس، در سال‌های اخیر، بسیاری از مدارس علوم دینی اهل تسنن در مناطق مختلف

1. <http://www.iran-emrooz.net/index.php/news1/34644/>

کشور که زیر بار این کنترل نرفتند تعطیل شدند. از جمله موارد دیگری که موجب اعتراض جامعه اهل سنت شده است ایجاد محدودیت در سفر بزرگان دینی آنان است، مانند ممنوعیت سفر مولانا عبدالحمید، امام جمعه اهل تسنن زاهدان، مولانا گرگیج، امام جمعه اهل سنت آزاد شهر استان گلستان، و کاک حسن امینی، مدیر مدرسه علوم دینی امام بخاری در سنندج، و رئیس شورای مجمع فقهی جمعی از علمای اهل سنت به خارج از کشور و همچنین سفرهای بین استانی داخل کشور.

یکی از مباحثی که در زمان تدوین قانون اساسی مدنظر قرار گرفته حقوق اقلیت‌های دینی است. طبق تعالیم اسلامی، انسان‌ها در برابر خداوند یکسان هستند و فقط به واسطه رشد همه‌جانبه کمالات انسانی و تقوای الهی بر یکدیگر مزیت دارند. از دیدگاه مکتب اسلام، نژاد، قوم، و ... عامل برتری و کهنتری نیستند. در اسلام، ملاک تشخیص اقلیت از اکثریت ایمان و کفر بیان شده است (فهیمی، 1381، ص 95). با این خوانش از قانون اساسی، سیاست‌گذاران دولتی و محلی بایستی عملکردی را از خود نشان دهند که همه را با یک چشم نگاه کنند و زمینه رسیدن به خودمختاری فرهنگی را در ایران فراهم آورند. خودمختاری فرهنگی بیشتر در جایی کاربرد دارد که گروه‌های قومی، زبانی، مذهبی، و فرهنگی در یک محدوده مشخصی ساکن نبوده و در سراسر یک سرزمین پراکنده باشند (استیون، 2005، ص 27-32، به نقل از اسلامی و همکاران، 1395، ص 236). با این نوع خودمختاری، حکومت همچنان در دست اکثریت است، اما گروه‌های اقلیت هم در حفظ، رشد، و اعمال فرهنگ خاص خود آزادند و برای اجرا و حفظ فرهنگ خاص خود نهادها و سازمان‌های خاصی از جمله مدارس، عبادتگاه‌ها، و ادارات تأسیس می‌کنند (رمضان‌زاده، 1996، ص 52).

مرد درویشی از سمنان

در مناسک مذهبی محدودیت وجود دارد. در ماه رمضان، دوره‌خوانی قرآن را نگذاشتند ما برگزار کنیم... شاید باورتن نشود، اما برای ما اتفاق افتاد.

مطالبه مرکز دینی ویژه اهل سنت در شهر تهران، در اوایل انقلاب، پیگیری بیشتری داشت و بعد از آن تا حدودی از میزان مطالبه‌گری برای آن کاسته شد. در یک دهه اخیر، مجدداً این مطالبه‌گری به دغدغه پیروان این گروه تبدیل شده است. در سال 1390 شمسی، نمایندگان اهل سنت مجلس شورای اسلامی در نامه‌ای خطاب به رهبر جمهوری اسلامی ایران خواهان رفع تبعیض از اهل سنت، رفع محدودیت‌های مذهبی ایجاد شده برای اهل سنت، و اجازه ساخت مسجد در تهران شدند. امام جماعت اهل سنت زاهدان، مولوی عبدالحمید اسماعیل زهی، نیز بارها به صورت رسمی (نگارش نامه به رهبری و رئیس جمهور سابق و رئیس جمهور فعلی) و غیررسمی (سخنرانی‌های مختلف) به نبود مساجد ویژه اهل سنت در تهران به عنوان

یکی از نگرانی‌های اهل سنت تهران اشاره کرده است. ایشان، در سال 1394 شمسی، در نامه‌ای به رهبر جمهوری اسلامی ایران ضمن اعتراض به تخریب نمازخانه اهل سنت در منطقه پونک تهران، تأکید کرد که «این نوع برخوردها به عوامل خشونت طلب و افراط‌گرا فرصت می‌دهد تا به اختلافات دامن بزنند». مولوی عبدالحمید همچنین در نامه‌ای به حسن روحانی، ضمن اعتراض به تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران، گسترش افراط‌گرایی در جهان را معلول علت‌هایی همچون «عدم تحمل»، «عدم توجه به خواسته‌های برحق مردم»، و «ندیدن واقعیت‌های موجود» دانسته است. در بخشی از این نامه آمده است: «عدم تحمل یک نمازخانه معمولی و تخریب آن در شهری که اجازه ساخت مسجد به شهروندان اهل سنت داده نمی‌شود و مطالبه سی و هفت‌ساله آن‌ها پس از پیروزی انقلاب اسلامی ناکام مانده است تنها جریحه‌دار نمودن احساسات جامعه اهل سنت ایران نیست، بلکه احساسات مسلمانان جهان را نیز جریحه‌دار می‌نماید.» ماموستا عبدالرحمن پیرانی، دبیرکل جماعت دعوت و اصلاح، نیز در سال 1390 شمسی، ضمن انتقاد از ممانعت برگزاری نماز عید فطر اهل سنت تهران، از مقام‌های ارشد حکومتی خواست تا با جلوگیری از سوءمدیریت، زمینه احداث مسجد اهل سنت فراهم گردد. مدیران مدارس علوم دینی اهل سنت استان سیستان و بلوچستان نیز بارها جدا از اعتراض به نبود مسجد ویژه اهل سنت در شهر تهران، به طرح جدید نظارت بر مدارس علوم دینی اهل سنت از سوی حاکمیت اعتراض کرده‌اند.

احترام به تنوع فرهنگی با رویکرد پذیرش تفاوت‌ها در جامعه می‌تواند به همزیستی مسالمت‌آمیز و تقویت یکپارچگی و امنیت ملی بینجامد. همچنین مقابله با گروه‌های مختلف مذهبی و عدم وجود آزادی جهت انجام مناسک دینی، خود، پیامدهایی برای کشور می‌تواند داشته باشد. شاید بتوان یکی از دلایل شکل‌گیری گروه‌های تندرو و تروریستی در کشورهای هم‌سایه را وجود همین محدودیت‌ها دانست. در کشور ایران نیز در سال‌های اخیر، موارد متعددی از اعمال خشن و تروریستی را شاهد بوده‌ایم. حمله به مجلس شورای اسلامی، موارد متعدد ربودن مرزبانان و حمله به آنان، بمب‌گذاری‌های مختلف در اماکن عمومی و مذهبی شیعه، به‌خصوص در مناطق جنوب شرق کشور، شکل‌گیری گروهک جنرال‌الله به رهبری عبدالمالک ریگی نمونه‌هایی از این اعمال خشن در این سال‌ها بوده است که امید می‌رود با لزوم احترام به پیروان ادیان مختلف مذهبی و پذیرش الگوی کثرت‌گرایی، زمینه برای داشتن جامعه‌ای امن‌تر از آنچه هست فراهم شود.

2-6-3. دسترسی آزاد به رسانه

دنیاى امروزین تحت عنوان عصر اطلاعات نام‌گذاری شده است. دنیایی که در آن تکنولوژی‌های نوین سرعت انتقال وقایع و حوادث را به لحظه کاهش داده است و انقلابی را در این زمینه پدید آورده است، عصری که نه به درخواست کسی متولد شده است و نه به درخواست کسی متوقف خواهد شد.

در چنین شرایطی، موضوع دسترسی به ذهن و فکر مخاطبان اهمیت اساسی پیدا کرده است. عده‌ای از متفکران حوزه رسانه بر این باورند که قدرت جادویی صفحات تصویری و قلم‌فرسایی نویسندگان کنترل و اختیار فکری را از مخاطبان گرفته و آن‌ها را در خود محو کرده است. عده دیگری نیز بیان می‌کنند امروزه مخاطبان با کسب آگاهی و برخورداری از سواد رسانه‌ای، از حالت منفعل قبلی خارج می‌شوند و ضمن جست‌وجو در فضاهای رسانه‌ای مختلف، آنچه با علایق آن‌ها هم‌سو باشد را انتخاب می‌کنند و در صدد تأثیرگذاری متقابل بر رسانه‌ها هستند.

حق دسترسی به جریان آزاد اطلاعات در زمره حقوق اساسی هر فرد و از ضروریات حقوق بشری است. بنابراین قدرت‌هایی همچون دولت‌ها نبایستی این جریان آزاد اطلاعات را مخدوش کنند و باید مراقب بود که جریان گردش آزاد اطلاعات به ابزاری از جانب آن‌ها جهت پی‌شبرد اهدافشان تبدیل نشود. آزادی کامل رسانه‌ها موجب آگاهی کامل شهروندان، نظارت بر فعالیت‌های دولت، انعکاس افکار عمومی، انتقادات، و توسعه اقتصادی و اجتماعی خواهد شد (مالکی و همکاران، 1391، ص 7).

عملکرد عدالت‌محور و فارغ از تبعیض رسانه‌های ملی در خصوص اقوام و گروه‌های اجتماعی دارای اهمیت است. عملکرد گزینشی رسانه قادر است اختلافات و موضع‌گیری‌های مخرب در سطح اجتماع را تشدید کند.

باقر صدری‌نیا، عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه از تبریز (آذربایجان شرقی)

من با کسانی که زبان ترکی را در تقابل با زبان فارسی [می‌دانند] مخالفت استراتژیک دارم، چون مغایر با منافع کوتاه‌مدت و بلندمدت است و این دو باید در کنار هم رشد کنند. اما عملکرد رسانه ملی و استانی تنگ‌نظرانه و عقب‌افتاده است و تکثر ملی در رسانه‌ها امکان

توماس جفرسون معتقد است که امنیت در دل رسانه آزاد نهفته است و تنها در جایی که رسانه آزاد وجود داشته باشد و مردم بتوانند به آن دسترسی داشته باشند، همه‌چیز در امنیت خواهد بود. رسانه برای ایجاد چنین امنیتی، خود، نیازمند آن است که در امنیت زیست کند (نورمان، 1974، ص 10). ماده 19 اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق حقوق مدنی و سیاسی از آزادی در جست‌وجو، دریافت، و انتقال اطلاعات و عقاید از طریق هر نوع رسانه‌ای بدون در نظر گرفتن مرزها سخن به میان آورده است و بر اساس تفسیرهای متعدد، این عبارت، به جز آزادی بیان، از آزادی دسترسی به اطلاعات نیز سخن می‌گوید. متأسفانه در عمل، بسیاری از کشورها این حق دسترسی به فضای آزاد رسانه‌ای را محدود می‌کنند. برخلاف باور بسیاری از افراد که تصور می‌کنند کشورهای توسعه‌یافته موسوم به جهان اول و داعی دموکراسی در رابطه با موضوع دسترسی آزاد به فضای رسانه‌ای از وضعیت مناسبی برخوردار هستند و حداقل

محدودیت را بر فضای رسانه‌ای اعمال می‌کنند، نتایج مطالعات مختلف خلاف این دیدگاه را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، در کشور انگلستان در سال 1980، دولت همه تلاش خود را جهت جلوگیری از انتشار کتابچه خاطرات مأمور سابق ام‌آی‌فایو به نام شکارچی جاسوس، به‌بهانه تهدید علیه امنیت ملی انگلستان به‌کار گرفت. همچنین در سال ۲۰۱۷، سازمان گزارشگران بدون مرز نسبت به «باب شدن رسانه‌سئیزی» ابراز نگرانی کرده و درخصوص روی کار آمدن سیاستمداران اقتدارگرا در «کشورهای دموکراتیک» هشدار داده بود. در این گزارش، به رهبران سیاسی کشورهای غربی اشاره شده که بیزاری خود از رسانه‌ها را پنهان نمی‌کنند، رهبرانی همچون دونالد ترامپ¹، رئیس‌جمهور ایالات متحده، که در سخنرانی‌های متعدد، مطبوعات را «دشمن مردم آمریکا» لقب داده است، اصطلاحی که قبلاً از جانب ژوزف استالین² به‌کار برده شده بود. در همان سال، ایالات متحده، با دو پله نزول نسبت به سال 2016، جایگاه 43 را در رابطه با آزادی رسانه‌ای دریافت کرده است. در سال 2017، کشوری چون ترکیه که از لحاظ توسعه‌یافتگی و وضعیت مناسب‌تری از دیگر کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه دارد در رده 155 قرار گرفته بود. در سال 2018، ایالات متحده آمریکا دو پله دیگر نیز سقوط می‌کند و در رده 45 جهان از میان 180 کشور قرار می‌گیرد. کشور ترکیه نیز با دو پله سقوط، در رده 157 و کشور مصر نیز در رده 161 قرار گرفته بود. در غالب سال‌هایی که این آمار اعلام می‌شود کشورهای اروپای شمال همچون نروژ و سوئد رده‌های اول را به خود اختصاص داده‌اند³.

در کشور ایران، قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات مصوب سال 1387 شمسی در ماده 2 خود بیان می‌دارد: «هر شخص ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد، مگر آن‌که قانون آن را منع کرده باشد. استفاده از اطلاعات عمومی یا انتشار آن‌ها تابع قوانین و مقررات مربوطه خواهد بود.» اما در عمل محدودیت‌هایی در مورد دسترسی به جریان اطلاعات آزاد و سایل ارتباط جمعی اعمال می‌شود. یافته‌های به‌دست‌آمده تحقیق کنونی نیز اعمال محدودیت در داشتن رسانه آزاد نسبت به گروه‌های مختلف قومی را نشان می‌دهد. بر این اساس، جدا از این‌که گروه‌های قومی و مذهبی از داشتن رسانه آزاد شنیداری و دیداری محروم‌اند، فضای فیلترینگ بر فضای مطبوعاتی و سایت‌های اینترنتی آن‌ها نیز حاکم است.

1. Donald Trump

2. Joseph Stalin

3. <https://rsf.org/persan/rdhndy-jhny-azdy-rsnhh-2018-khynafryny-bh-rwznmhngm-dmkhrsyh-r-thdyd-mykhnd>

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

قومیت‌ها در واقع، زبان‌گویی ندارند و به رسانه دسترسی ندارند. حالا بیرون، اگر کسی مصاحبه‌ای کند، آقایان ناراضی می‌شوند؟ خُب پس با کی باید صحبت کنیم؟ صداوسیما حرف‌های ما را پخش نمی‌کند، خودمان رسانه نداریم. مشکلاتمان را کجا مطرح کنیم؟ ما یک سایت سنی آنلاین داریم که فیلتر کرده‌اند. سایت خود منم فیلتر است.

شنو حسینی، فعال مدنی و حقوق زنان از جوانرود (کرمانشاه)

میزان رضایتم از عملکرد صداوسیما در سطح ملی و استانی خیلی کم است، چیزی کمتر از صفر نیست. به نظر من، رسانه مردمی نیست و محتوای آن برای یک قومیت جوابگو نیست و برنامه‌هایش در راستای خدمت به اقوام نیست.

صداوسیما جمهوری اسلامی ایران بزرگ‌ترین رسانه رسمی کشور است. بخش سیمای تلویزیونی ایران در قالب چندین شبکه سراسری و شبکه‌های مختلف استانی و محلی فعالیت می‌کند. در بخش صدا نیز جدا از رادیوهای سراسری، مناطق مختلف هرکدام صدای رادیویی خاص خود را دارند. براساس قانون، صداوسیما یک نهاد دولتی است و از دولت بودجه می‌گیرد. رئیس این سازمان با نظر رهبری انتصاب می‌شود و با یک شورای سیاست‌گذاری اداره می‌گردد. در این شورا، نمایندگان سه قوه قضاییه، مقننه، و مجریه حضور دارند. در کشور ایران، صداوسیما نهادی حکومتی است و دستوالعمل‌های آن از جانب دستگاه سیاسی تعیین می‌شود. به عبارتی دیگر، کارکرد صداوسیما در ایران باز نشر ایدئولوژی حاکمیت است. خارج از این چارچوب، هیچ شبکه صوتی و تصویری خصوصی در سطح کشور اجازه فعالیت ندارند. طبیعی است که در چنین شرایطی، آزادی رسانه‌ای و حق دسترسی آزاد مخاطبان با سلیق فکری و فرهنگی متفاوت به فضاهای رسانه‌ای صوتی و تصویری نادیده گرفته می‌شود. حمید ضیایی‌پور، مدیرکل دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، با بیان این مطلب که رسانه‌های داخلی صدا و تصویر واقعی مردم نیستند و بیشتر انعکاس‌دهنده پیام‌های جناح‌ها و اصحاب قدرت هستند، بیان می‌دارد که «رسانه‌ها از بدو پیدایش در ایران دیدگاه‌های هیئت حاکمه را به مردم منعکس و دیدگاه مردم را کمتر به طرف هیئت منعکس بازتاب می‌دهند. این درحالی است که اگر رسانه واقعاً رسانه باشد، یکی از مهم‌ترین مأموریت‌های خود را تسهیل ارتباط و انتقال دو سویه صدا و تصویر حاکمیت به مردم و مردم به

حاکمیت تلقی می‌کند»¹.

رحمت‌اله همتی، فعال اقتصادی از سمنان

اعتماد من به رسانه ملی صفر است. برای اینکه دروغ گویی و ریاکاری از آن دیده‌ام.

در چند دهه اخیر و از آن جاکه رسانه‌های تصویری داخلی نتوانسته‌اند نیازهای فکری، فرهنگی، زبانی، مذهبی، و ... گروه‌های مختلف قومی و دینی را پوشش دهند، گرایش به سمت رسانه‌های تصویری خارجی و شبکه‌های ماهواره‌ای به شکل پنهانی افزایش پیدا کرده است. پنهانی از این لحاظ که در سال 1373 قانون «ممنوعیت به کارگیری تجهیزات دریافت از ماهواره» به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و مطابق این قانون، «ورود، توزیع، و استفاده از تجهیزات دریافت ماهواره جز در مواردی که قانون تعیین کرده است ممنوع می‌باشد»².

مطبوعات از دیگر رسانه‌های فعال در سطح کشورند. جریان‌های مختلف فکری، احزاب، گروه‌های قومی، سازمان‌های مردم‌نهاد، و ... می‌توانند با اعلام درخواست از متولیان حکومتی درخواست کسب مجوز³ کنند و به فعالیت پردازند. برخلاف صداوسیما که ملی قلمداد می‌شود و ایدئولوژی خاص حاکمیتی در آن نهفته است، فضای مطبوعاتی به شیوه‌ای است که هر یک از جریان‌های مختلف می‌توانند براساس فضای فکری خود به نگارش مطالب پردازند. براساس اصل بیست و چهارم قانون اساسی، «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آن‌که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند». در دو ماده از فصل سوم قانون مطبوعات ایران، تصریح شده است که «در ایران، مطبوعات حق دارند نظرات، انتقادهای سازنده، پیشنهادها، توضیحات مردم، و مسئولین را با رعایت موازین اسلامی و مصالح جامعه درج و به اطلاع عموم برسانند و هیچ مقام دولتی و غیردولتی حق ندارد برای چاپ مطلب یا مقاله‌ای در صدد اعمال فشار بر مطبوعات برآید یا به سانسور و کنترل نشریات مبادرت ورزد»⁴.

در باره موضوع فعالیت‌های مطبوعات دو نکته مورد توجه است: نکته نخست به موضوع کسب مجوز از نهادهای دولتی بازمی‌گردد که عده‌ای به آن انتقاد کرده‌اند. آنان بر این باورند که اعطای مجوز از جانب

1. خبرگزاری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی، شناسه خبر: 328662

2. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، شناسه خبر: 92510

3. لزوم کسب مجوز اجباری برای روزنامه‌نگاران از طرف دولت‌ها معمولاً با این استدلال توجیه می‌شود که تنها افراد با کفایت وارد حرفه روزنامه‌نگاری خواهند شد و این امر موجب می‌شود استانداردهای تخصصی در مؤسسات روزنامه‌نگاری و رسانه‌ای افزایش یابد.

4. http://www.e-rasaneh.ir/Page_Show.aspx?PageID=4

دولت و این‌که چه کسی اجازه دارد خبری را پوشش دهد و چه کسی این اجازه را ندارد معنا و مفهومی فراتر از مجوز دارد و این قانون بیشتر به‌منظور کنترل این رسانه‌ها اعمال شده است. نکته دوم نیز به مفاهیم «رعایت موازین اسلامی» و «مصالح جامعه» بازمی‌گردد که در قوانین مطبوعات آمده است. در این انتقاد، گفته شده است که این دو مفهوم مفاهیمی چندپهلوهستند که ممکن است هر فردی تعریفی از آن داشته باشد و شاخص‌های متفاوتی را برای آن تعریف کند. در نتیجه، همواره موجبات سوءتفاهم‌های مختلف را فراهم آورده است و محدودیت‌های خاصی نظیر تعلیق یا توقیف نشریات را بر جامعه مطبوعاتی در پی داشته است.

رسانه‌های مربوط به فضای مجازی همچون وبلاگ‌ها و انواع شبکه‌های اجتماعی مختلف از دیگر فضاهای مهم رسانه‌ای‌اند که با گسترش پهنای باند اینترنتی، اهمیت فزاینده‌ای در جهان ارتباطی امروز پیدا کرده‌اند. در این رسانه‌ها، افراد می‌توانند به راحتی با ورود به شبکه‌های اجتماعی و صفحه‌های مختلف، بدون انجام کسب مجوزی برای فعالیت، به جست‌وجوی اخبار و فیلم‌های موردنظر خود پردازند و از طریق صفحه‌های شخصی که در اختیار دارند به بازنشر آن‌ها کمک کنند. در این زمینه نیز هر چند دستگاه حاکمیت به نسبت صداوسیما و مطبوعات کنترل کمتری روی آن دارد، در عمل شاهد آن هستیم که بسیاری از این جریان‌های ارتباطی در دهه‌های اخیر با فیلترینگ مواجه بوده‌اند.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

خیلی ناراضی‌ایم و مردم ناراضی‌اند. صداوسیما قومیت‌ها را آن‌طور که باید در نظر نمی‌گیرد و تفاوت قائل است. صداوسیما یک رسانه ملی است، ولی متعلق به همه نیست. متعلق به یک قشر خاص اداره می‌شود. متأسفانه ما نمی‌توانیم حرفمان را بزنیم. در ایران مجوز هم نمی‌دهند که کسی تلویزیون قومیتی داشته باشد و آزادی این قدر هم نیست که هرکسی به زبان خودش، خودش بتواند. ما یک سایت سنی آنلاین داریم که فیلتر کرده‌اند. سایت خود من هم فیلتر است.

اقوام مختلف ایرانی هر یک تمایل دارند که در فضای رسانه‌ای کشور، فرهنگ، آداب و رسوم، طرز فکر، و نگرش آن‌ها به جهان زمینی و آسمانی مورد توجه قرار گیرد و در این رسانه‌ها نمود داشته باشند. در شرایطی که این امر محقق نشود، گروه‌های قومی کاملاً آگاهانه به جست‌وجوی رسانه‌هایی که بیرون از کشور فعالیت دارند و احساس شود هم‌سو با خواسته‌های آنان‌اند گرایش نشان می‌دهند، رسانه‌هایی که عمدتاً شناخت و آگاهی لازم از واقعیات موجود زندگی جامعه ایرانی را ندارند و به دلیل این‌که خبرنگار یا منبع خبری معتبر و رسمی در داخل کشور ندارند، نمی‌توانند درک درست و صحیحی از شرایط داخلی کشور

داشته باشند. گاه حتی ممکن است این رسانه‌ها کاملاً هدف‌دار و به صورت نیروی اپوزیسیون عمل کنند و تحلیل‌هایی را ارائه دهند که بر ذهن و جسم اقوام ایرانی تأثیرگذار باشد و سبب خشمی پنهان در میان آن‌ها شود که با کوچک‌ترین جرقه‌ای شعله‌ور و تهدیدی برای انسجام و اتحاد ملی باشد. یافته‌های به دست آمده در این تحقیق نشان می‌دهد که رسانه‌های داخلی کشور زیاد به موضوع اقوام و فرهنگ و آداب و رسوم آن‌ها توجه ندارد و معمولاً در آن جاهایی هم که موضوع‌های قومی مطرح می‌شود، اقوام مختلف آن‌ها را برخلاف ارزش‌ها و هنجارهای خود می‌دانند. در این زمینه، هر ساله شاهد نارضایتی گروه‌های مختلف عرب، آذری، کرد، و دیگر اقوام به محتوای برخی برنامه‌های تلویزیونی هستیم.

باسم حمادی، پژوهشگر آیین‌ها و موسیقی قومی عرب، مدرس دانشگاه از اهواز (خوزستان)

در تلویزیون و رسانه ملی به فرهنگ مردم عرب کم‌توجهی شده. وقتی می‌خواهیم در تلویزیون برنامه‌ای پخش کنیم، باید جامعه هدف و محلی را در نظر بگیریم. در صورتی که در رسانه‌های ملی خیلی به این موضوع توجه نمی‌شود و اگر هم توجه شود، اهانت و بی‌حرمتی به اقوام می‌کنند. ما خیلی شاهد بی‌حرمتی‌ها و توهین‌ها به اقوام، به خصوص قوم عرب‌ها، بوده‌ایم. فیلم «عروس آتش» دل مردم عرب را جریحه‌دار کرد و حتی مردم سینماها را تهدید به آتش‌سوزی کردند.



تصویر شماره 3-18: مصاحبه با باسم حمادی

واکاوی و تحلیل محتوای این گفته‌ها از نوعی نارضایتی آشکار و پنهان اقوام مختلف در مورد رسانه‌های

فعال کشور نشان دارد. بر اساس گفته‌های مصاحبه‌شوندگان، از اقوام مختلف ترک، کرد، بلوچ، عرب، و بختیاری، رسانه‌های صوتی و تصویری داخلی در راستای هم‌رنگی و یکسان‌سازی اقوام ایرانی عمل می‌کنند و آن‌چنان‌که شایسته است به آن‌ها توجه نمی‌شود. تصور این اقوام این است که در آن‌جایی هم که از آن‌ها بحثی به میان می‌آید، بیشتر قالب‌های کلیشه‌ای و تخریبی به نمایش درمی‌آید که موجبات دلخوری بیشتر آن‌ها را فراهم می‌آورد. برخلاف گونه‌های قومیتی مورد بحث، فارس‌زبانان رضایت نسبتاً بیشتری از عملکرد سازمان صداوسیما دارند. این موضوع نشان از این دارد که فرهنگ و آداب و رسوم آن‌ها نمود بیشتری در این رسانه‌ها دارد.

شبکه‌های صوتی و تصویری استانی نیز عملکرد بهتری نسبت به صداوسیمای ملی ندارند. در آن‌جا نیز نوعی نارضایتی گروه‌های قومی در مورد عملکرد این شبکه‌ها وجود دارد. گفته می‌شود که شکل و قالب بیشتر برنامه‌های این رسانه نیز به سمت مرکز گرایش دارد و همچنان‌که در رسانه‌های ملی از آداب و رسوم، مذهب، زبان، فرهنگ، و مشاهیر و شعرای این گروه‌ها چشم‌پوشی می‌شود، این رسانه‌ها نیز چندان توجهی به این امور ندارند. علاوه بر این، در این رسانه‌ها نوعی دولت‌دلسایه نیز وجود دارد. مثلاً در سیستان و بلوچستان، بلوچ‌ها بر این باورند که جریان رسانه‌ای استان در اختیار سیستانی‌ها قرار دارد و آن‌ها جایگاه آن‌چنانی در آن ندارند. در استان آذربایجان غربی نیز که متشکل از دو گروه قومی آذری و کرد است، کردها اعتقاد دارند که جایگاهی در رسانه‌های استانی ندارند. همچنین در استان خوزستان که بختیاری‌های زیادی در آن‌جا زندگی می‌کنند، آن‌ها بر این باورند که فرهنگ رسانه‌ای این استان به آداب و رسوم آن‌ها چندان توجهی ندارد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در اصل یک صد و هفتاد و پنجم، دربارهٔ صداوسیما آمده است که صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران باید آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور را تأمین کند. همچنین دو ماده از اصول مربوط به برنامه‌های سازمان صداوسیما که مرتبط با نحوه مدیریت صداوسیما هستند عبارت‌اند از:

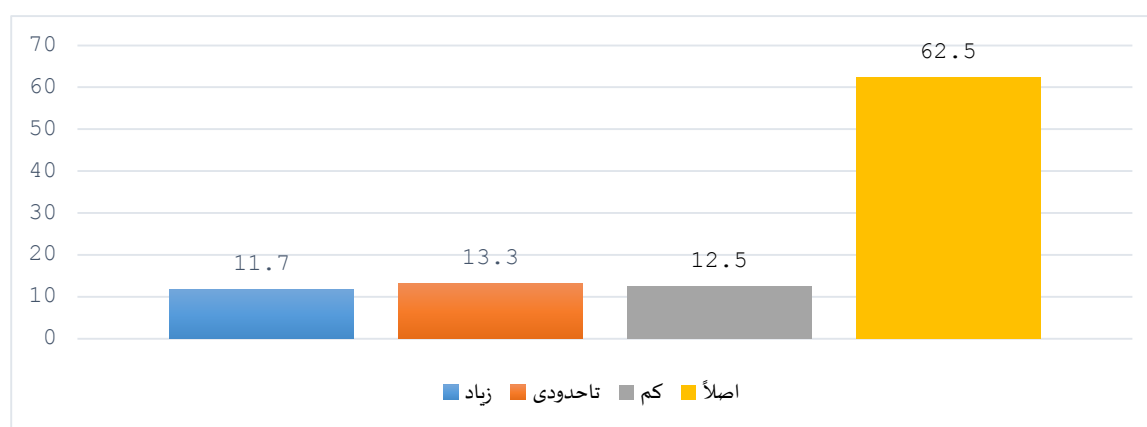
مادهٔ ۵: صداوسیما باید به‌مثابهٔ یک دانشگاه عمومی به گسترش آگاهی و رشد جامعه در زمینه‌های گوناگون مکتبی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، و نظامی کمک نماید.

مادهٔ ۷: صداوسیمای جمهوری اسلامی متعلق به تمامی ملت است و باید منعکس‌کنندهٔ زندگی و احوال تمامی اقوام و اقشار مختلف کشور باشد.

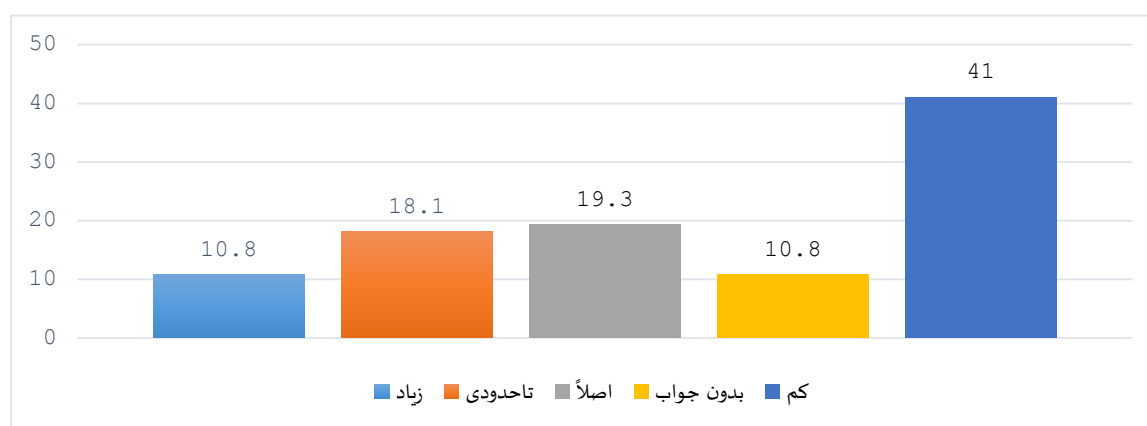
نمود کیفیت برنامه‌های ملی، سیاست‌های محدودکننده برخلاف موازین آزادی بیان و عدم توجه به اقوام در برنامه از عوامل اصلی نارضایتی از صداوسیماست. از نتایج تحقیق حاضر برمی‌آید که نه تنها نخبگان بلکه عامه نیز از کیفیت برنامه‌های صداوسیما نارضایتی عمیقی دارند. این نارضایتی در میان اقوام ایران

بیشتر نیز می شود. در نواحی ای مانند کردستان و بلوچستان، با یک نگاه امنیتی مسائل قومی دنبال می شود و صداوسیما نیز در جهت یکسان سازی و حذف فرهنگ قومی گام برمی دارد و به نوعی به یکسان سازی فرهنگی متهم است.

نمودار شماره 12-3 و نمودار شماره 13-3 میزان رضایت از برنامه های صداوسیما در بخش استانی و ملی را نشان می دهند. در میان نخبگان 62.5 درصد اصلاً از برنامه ها رضایت ندارند و تنها 11.7 درصد برنامه های صداوسیما را مثبت ارزیابی می کنند. در میان عامه نیز 41 درصد، در سطح کم، نارضایتی دارند و 19.3 درصد اصلاً برنامه ها را نمی پسندند و تنها 10.8 درصد رضایت کامل دارند.



نمودار شماره 12-3: میزان رضایت از صداوسیما - خواص



نمودار شماره 13-3: میزان رضایت از صداوسیما - عوام

در بخش مطبوعات و دیگر آثار چاپی نظیر کتاب های مختلف ادبی، رمان، و ... رضایت نسبی اقوام در

مقایسه با عملکرد سازمان صداوسیما وجود دارد، به خصوص در حوزه نشریات، به جز گروه قومی بلوچ، بقیه گروه‌های قومی نظیر ترک‌ها و کردها بیان می‌کردند که حق اشتراک نشریات زبانی و محلی خود را دارند. هرچند در حوزه چاپ کتاب‌های ادبی، غالب این گروه‌های قومی بر این باور بودند که برای ارتزاق نیازهای ادبی خود به کشورهای همسایه که دارای فرهنگ زبانی و مشترک با آن‌ها هستند پناه می‌برند.

بالاخره در حوزه رسانه‌های مجازی نیز در چندین مورد، مصاحبه‌شوندگان از گروه‌های قومی ترک و کرد و بلوچ و عرب بیان می‌کردند که وبلاگ‌های مختلف آن‌ها با گرایش‌های قومی — زبانی و مذهبی با فیلترینگ و مقابله مسئولان ذی‌ربط مواجه بوده است. امری که به نظر می‌رسد تنها محدود به گروه‌های قومی داخل کشور نباشد و در سال‌های اخیر، در سطح کلان کشوری نیز با وبلاگ‌های مختلف با گرایش‌های فکری و جنسیتی مقابله شده است. همچنین موضوع فیلترینگ بسیاری از شبکه‌های اجتماعی نظیر فیس‌بوک، یوتیوب، و تلگرام همواره انتقاد فعالان رسانه‌ای را به همراه داشته است. به تازگی اخباری نیز درباره فیلترینگ شبکه اینستاگرام مطرح شده است.

در چنین شرایطی، گروه‌های قومی و جوانان آنان بیکار نمی‌نشینند و به جست‌وجوی تریبون‌های آزاد می‌پردازند. یکی از ویژگی‌های دوران جدید گذار از جامعه صنعتی به جامعه اطلاعاتی است. این گذار موجب شده است تا بشر امروزین شاهد پیدایش اشکال فراچاپی تولید، توزیع، و درک رسانه‌ای باشد و از رسانه‌های الکترونیکی دیجیتال استفاده کند. کمیت و کیفیت اطلاعات در این دنیای جدید چنان تغییر کرده است که مخاطب به جست‌وجوی آزاد در میان انواع مختلف رسانه‌ها می‌پردازد.

در دنیای صنعتی، به دلیل فقدان منابع رسانه‌ای گسترده، مخاطبان پیام‌های رسانه‌ای را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرفتند. در آن شرایط، فرایند ارتباطی عملی یکسویه و از جانب رسانه به مخاطب بود. در آن دوران، بسیاری عقیده داشتند که وسایل ارتباط جمعی دارای چنان قدرتی هستند که می‌توانند نسلی تازه برای اولین بار در تاریخ انسان پدید آورند، نسلی که با نسل‌های پیشین بسیار متفاوت است و غرق در فضای ارتباطی جدید و آکنده از دانستی‌های پیچیده‌ای است که حتی هنگام فراغت از آن متمتع می‌شود (ساروخانی، 1384، ص 97).

در آن دوران، چنین تصویری نسبت به قدرت رسانه‌ای در قالب نظریاتی چون «گلوله جادویی» و «نظریه تزریقی» بیان می‌شد. نظریه گلوله جادویی قدرت پیام‌های رسانه‌ای را همچون شلیک گلوله تفنگی می‌داند که می‌تواند روی خیل عظیم مخاطبان تأثیر بگذارد. نظریه تزریقی نیز وسایل ارتباط جمعی را همچون سرنگی بزرگ تصور می‌کند که به مخاطبان وصل و محتویات خود را به آن‌ها تزریق می‌کند. مخاطب در این دیدگاه کاملاً منفعل و مقهور اثر رسانه و پیام آن است. دیوید رایزمن¹ درباره ویژگی این دوران از مفهوم

1. David Riesman

«انبوه تنها» استفاده می‌کند و در توضیح آن می‌گوید که رسانه با استفاده از قدرت جادویی خود همه مردم را هم‌شکل و هم‌رنگ کرده بود و افراد به‌راحتی تحت تأثیر انتقال پیام رسانه‌های جمعی قرار می‌گرفتند (همان).

آنتونیو گرامشی¹، در قالب مفهوم «هژمونی» یا «تفوق»، به تفسیر این وضعیت می‌پردازد. وی معتقد است که در دنیای صنعتی، دولت به‌منظور سلطه خود، جدا از قدرت نظامی و تسلیحاتی، حاکمیتی ایدئولوژیک را هم‌شکل خواهد داد و تلاش می‌کند تا رهبری فکری جامعه را نیز برعهده بگیرد. در این حالت، با هر فکری که مخالف دیدگاه آن‌ها باشد مقابله می‌شود (ریترز، 1389، ص 198). براساس دیدگاه متفکران مکتب فرانکفورت²، یکی از ابزارهای در اختیار دولت‌ها جهت رسیدن به چنین هدفی رسانه‌ها بود.

در سال‌های اخیر، با عبور از جامعه صنعتی، دنیای اطلاعاتی شروع به کار کرده است. این دنیا با منابع رسانه‌ای مختلف و نیز با تنوع قالب‌های رسانه‌ای همراه بوده است. در این دنیا، رابطه بین رسانه و مخاطب به‌صورت دوطرفه درآمده است و مخاطب صرفاً آثار رسانه‌ای را دریافت و بلع³ نمی‌کند، بلکه آگاهی رسانه‌ای وی تا حدی افزایش پیدا کرده است که به بازخورد منابع اطلاعاتی می‌پردازد و به‌نوعی عمل وارونه، پس خورد، یا بومرنگ⁴ در فرایند متقابل بین رسانه و مخاطب اتفاق خواهد افتاد. در این شرایط، مخاطب دارای حس انتخابی، ادراک انتخابی، و حافظه انتخابی است و به کنشگری فعال و گزینشگر درخواهد آمد.

امروزه هر گروه و قشری به‌دنبال جست‌وجوی پیام‌های موردعلاقه و متناسب با محیط فکری، فرهنگی، و صنفی خود است. دیگر این رسانه نیست که پیوسته در پی شکار مخاطب است، بلکه در موارد بسیاری، این مخاطب است که بنابه نیازهای مختلف اطلاعاتی، آموزشی، خبری، و سرگرمی خود به جست‌وجوی رسانه‌های مختلف می‌گردد. در این شرایط فرد از وسایل ارتباط جمعی در میان سایر منابع موجود در زندگی اجتماعی برای اغنای نیازها و کسب اهداف مورد نظرش بهره می‌گیرد (معمت‌مد نژاد و همکاران، 1368، ص 472). مخاطب همچون عنصری پویا فرض می‌شود، آن‌چنان‌که وقتی تریبونی نتواند نیازهایش را پاسخ گوید، به جست‌وجو در تریبون‌های دیگر می‌پردازد.

بنابراین در این دنیای جدید، دیگر رسانه‌ای نمی‌تواند ادعای قدرت محض کند. جدا از موضوع دوسویه شدن روابط بین مخاطب و رسانه که تا حدی به اختیار مطلق جریان رسانه‌ای پایان داده است، عوامل

1. Antonio Gramsci

2. Frankfurt School

3. مفهومی روان‌شناسی که نشان از تسلیم انسان در برابر وسایل ارتباط جمعی دارد.

4. چوبی که بومیان استرالیایی از آن به‌عنوان سلاح و ابزار شکار استفاده می‌کنند که قابلیت برگشت دارد.

متعدد دیگری نیز در تضعیف نقش رسانه‌های انحصارطلب و جست‌وجوی آزادانه مخاطب در سایر رسانه‌ها نقش دارند. بعضاً اتفاق می‌افتد که بسیاری از رسانه‌ها، با جهت‌گیری‌ها و یا درپیش گرفتن روندهای غیرحرفه‌ای، مخاطبان خود را ازدست می‌دهند و آنان را نسبت به خود بی‌اعتماد می‌کنند، به طوری که رسانه‌های خارجی و معاند به منبع موثق آن‌ها تبدیل می‌شوند.

ظفر احمد دیدگاه، مدرس حوزه و فعال اجتماعی از سیستان و بلوچستان

چون ما مذهبی هستیم، تولیدات رسانه‌ای اسلامی در کشورهای مختلف را از طریق ماهواره دنبال می‌کنیم.

در پژوهشی که در دانشکده صداوسیما انجام شده است، «کاهش مخاطبان، کم تحمل شدن و افزایش انتظار مخاطبان، افزایش امکان مخالفت مخاطبان با پیام‌های دریافتی، کاهش باورپذیری رسانه برای مخاطبان، لزوم افزایش کیفیت فنی تولیدات، تنزل وجهه، کاهش اثرگذاری، کاهش درآمدهای تبلیغاتی، بی‌اعتمادی به رسانه، عدم تأثیرگذاری در شرایط حساس، کاهش کنترل بر افکار عمومی، افزایش هزینه‌های تولید، ضرورت وجود نیروهای متخصص، لزوم ارتقا و بهبود روش‌های تبلیغی، دشواری معنا سازی برای رسانه، ازدست دادن توان هنجار سازی و اجبار به تعدیل خط قرمزها، افزایش تصور ناکارایی نظام، و زیان به اقتصاد داخلی» از مهم‌ترین چالش‌های سازمان صداوسیما جمهوری اسلامی ایران در رابطه با مخاطبان با سطح سواد رسانه‌ای بالا معرفی شده است.¹

این موضوع در مورد دیگر جریان‌های رسانه‌ای نظیر مطبوعات و رسانه‌های مربوط به فضای مجازی نیز صدق می‌کند. مخاطبان در شرایطی که احساس کنند نوشته‌های نسخه‌های چاپی پاسخگوی نیازهای آن‌ها نیستند، سریعاً از آن روی برمی‌گردانند و به سمت دیگر تریبون‌ها گرایش پیدا می‌کنند.

پروین ذبیحی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

من بیشتر با کردستان عراق در تماسم و از کانال‌های خبری و رسانه‌ای آنان استفاده می‌کنم و تا حدودی هم با اتحادیه زنان خانم «روناک فرج» در ارتباطم. در زمانی که «حکومت ههریم» تازه تشکیل شده بود، کتاب‌هایی چاپ کردم که اصلاً نمی‌شد در ایران زیاد به آن اشاره کرد، چون تابو بود، مثل خودسوزی زنان، قتل‌های ناموسی و ختنه زنان. کتاب‌هایی که از کردستان عراق می‌گرفتم تأثیر بسیار عالی داشت که من بتوانم افکارم را منسجم و سازماندهی و با مطالعه به‌پیش ببرم.

1. خبرگزاری ایسنا، شناسه خبر: 97051206483

از عرصه‌های روبه‌گسترش و مورد استقبال در حوزه رسانه‌های جمعی فضای مجازی است که با اشکال متنوعی حضور دارد؛ ایمیل، شبکه‌های اجتماعی چون فیس بوک، توئیتر، تلگرام، و ... به‌عنوان جزئی از زندگی بدل شده است و اغلب به شیوه‌ای کاربردی در جریان زندگی کنشگران در جریان است، درباره فضای مجازی نیز می‌توان گفت که امروزه با خارج شدن جریان اطلاعاتی از مرزهای جغرافیایی یک کشور، بسیاری از جریان‌های رسانه‌ای و خبرنگاران فعال در فضای مجازی حضور دارند و چنانچه فعالیت اطلاع‌رسانی و برنامه‌های فرهنگی و تحلیلی داخلی دچار محدودیت شوند، به‌راحتی و از طریق اتصال به شبکه اینترنتی می‌توان به جست‌وجوی آزادانه تریبون‌های مختلف پرداخت.

در نظام‌های غیردموکراتیک که رسانه‌ها سمت و سوی سیاسی می‌یابند و تحت کنترل سیاسی قرار می‌گیرند، مردم از این که آزادانه و بدون ترس به بیان دیدگاه‌ها و نظریه‌های خود بپردازند احساس امنیت نمی‌کنند. در این راستا، هرچه دسترسی به اطلاعات و رسانه‌های آزاد کمتر باشد، مردم رغبت بیشتری به رسانه‌های خارجی جهت بیان عقاید و نظریه‌های خود خواهند داشت. رسانه‌هایی که معمولاً با ایدئولوژی حاکمیت زاویه دارند و تریبون‌هایی جهت بیان دیدگاه‌های مخالفان دستگاه سیاسی حاکم‌اند امر تهدیدآمیزی برای امنیت ملی یک جامعه به حساب می‌آیند.

برخلاف دیدگاه‌های نظری مختلفی که در این بخش درباره قدرت مخاطبان در دنیای جدید مورد بحث قرار گرفت، متأسفانه هنوز بسیاری از رسانه‌های داخلی، با درپیش گرفتن رویکردهای غیر حرفه‌ای، نگاهشان به مخاطب چندان تغییری پیدا نکرده است و مخاطبان خود را همچون گذشته بدون آگاهی و دسترسی به منابع رسانه‌ای تصور می‌کنند. این رسانه‌ها به جای این که با رویکردی منطقی به جنبه‌های مختلف رویدادها توجه داشته باشند و به انعکاس نیازهای مردم بپردازند، با نگرشی صرفاً یکسویه، به تریبونی برای انتقال پیام‌های از بالا به پایین تبدیل شده‌اند. در چنین شرایطی، مخاطبان دست به کنشگری می‌زنند و با جست‌وجو در دیگر رسانه‌های همسو به دنبال جایگزین می‌گردند.

قاسم آل‌کثیر، پژوهشگر و فعال حوزه قومی از خوزستان

از محصولات فرهنگی سایبری و رسانه‌ای جهان عرب استفاده می‌کنیم و تأثیر روی زندگی ما گذاشته، از فرایند نام‌گزینی تا تیپ و لباس و موسیقی و تکه‌کلام.



تصویر شماره 3-19: مصاحبه با قاسم آل کثیر

نتایج مصاحبه‌های به‌دست‌آمده از گروه‌های مختلف قومی نیز مؤید این مطلب است. ترک‌زبانان در مصاحبه‌ها بیان می‌کردند که در شرایط رسانه‌ای داخل کشور بیشتر از رسانه‌های مختلف موجود در کشورهای ترکیه و آذربایجان بهره می‌گیرند. بلوچ‌ها گرایش به رسانه‌های بلوچی پاکستان را در گفته‌های خود نشان دادند. کردزبانان بیان کردند که بیشتر از رسانه‌های کردزبان کشورهای عراق و ترکیه استفاده می‌کنند. پیروان مذهبی این دو گروه قومی به‌دلیل گرایش مذهبی «تسنن» خود بیان کردند که به رسانه‌های مذهبی کشورهای عربی و نیز رسانه‌های فارسی‌زبان گروه‌های اسلامی فعال در خارج از کشور گرایش دارند. عرب‌های خوزستان نیز به رسانه‌های عربی موجود در کشورهای عربی پناه برده‌اند. اما جدا از این گروه‌های قومی، بسیاری از فارسی‌زبانان نیز از عملکرد رسانه‌های داخلی چندان رضایت نداشتند و آن‌ها نیز بیان می‌کردند که به رسانه‌های برون‌مرزی و به‌خصوص رسانه‌های صوتی و تصویری موجود در کشورهای اروپایی و آمریکایی گرایش دارند. بدون شک راه مقابله با چنین وضعیتی فراهم کردن زمینه‌های مناسب و در اختیار نهادن تریبون‌های مناسب به گروه‌های قومی و روشنفکران داخلی جهت بیان دیدگاه‌ها و آرایشان در قالب چارچوب خانواده جغرافیایی ایران است.

3-6-3. شرایط اقتصادی اقوام

در ایران، قومیت‌های بسیاری زندگی می‌کنند که نقش مهمی در زیبایی و جذابیت فرهنگی این سرزمین داشته‌اند. هرکدام از این قومیت‌ها دارای ویژگی‌ها و خصیصه‌های منحصر به خود هستند که با شناخت و آگاهی از این تنوع قومی، می‌توان بسترهای مناسب برای توسعه منطقه‌ای را فراهم آورد. تنوع قومی در ایران

می تواند زمینه را برای یک بازار قومی گسترده فراهم کند که این امر، به هیچ رو، تاکنون انجام نشده است. در رابطه با دلایل شکل گیری این وضعیت می توان به نظریه عاملیت و ساختار¹ آنتونی گیدنز² اشاره کرد. آنتونی گیدنز، استدلال می کند همان گونه که استقلال درونی افراد تحت تأثیر ساختار قرار می گیرد، ساختارها نیز توسط کنش های عاملان حفظ و تعدیل می شوند. محلّ مواجهه یک کنشگر با یک ساختار «ساخت مندی» خوانده می شود. بنابراین نظریه ساخت مندی در تلاش برای فهم رفتار اجتماعی انسان از طریق تصمیم گیری درباره نگرش های رقیب در حوزه ساختار — عاملیت و چشم اندازهای کلان و خرد مقیاس است. این مهم با مطالعه فرایندهایی که در تعامل دوسویه میان کنشگر و ساختار اتفاق می افتد به دست می آید. گیدنز بیان می کند که ساختارها بر ساخته اجتماعی هستند و از سویی، عاملان با شیوه ای خلاقانه با کنش، خارج از محدودیت هایی که ساختار برای آن ها تعیین کرده است، ساختارهای اجتماعی را تعدیل و اصلاح می کنند. بنابراین می توان گفت که براساس دیدگاه گیدنز، هم گروه های قومی و هم سیستم و جریان حاکمیتی در پدید آیی و وضعیت اقتصادی آن ها سهیم هستند (ریتزر، 1389). در ذیل، شرایط اقتصادی تعدادی از گروه های قومی ایران تشریح خواهد شد.

محسن سودمند، روان شناس و مشاور از اردبیل (آذربایجان غربی)

اگر کشور ما به اقتصاد، که مهم ترین موضوع ماست، توجه نکند و هزینه اش را ندهد و برنامه ریزی اقتصادی و کارآمد ایجاد نکند و اصلاح نکند، گشایش زیادی در حوزه های دیگر رخ نمی دهد.

فارس ها: بخش عمده صنایع سنگین از قبیل شرکت های فولاد، خودروسازی، پتروشیمی، و ... که عمدتاً در مرکز کشور قرار دارد در استان های فارس زبان قرار دارند. بالاترین سهم بخش صنعت به استان های اصفهان (41.4 در صد)، البرز (44 در صد)، تهران (37.3 در صد)، چهارمحال و بختیاری (39.6 در صد)، قم (43.4 در صد)، مرکزی (40.3 در صد)، و یزد (47.8 در صد) اختصاص دارد³. علاوه بر بخش صنعت، در مناطق مرکزی ایران و در بخش کشاورزی، محصولات پردرآمدی از قبیل پسته و زعفران کشت می شود. همین موضوع باعث شده است مناطق فارس نشین سهم بالایی در تولید ناخالص داخلی داشته باشند. بیشترین حجم درآمدهای اقتصادی در اختیار آنان قرار دارد و این شاید به موقعیت جغرافیایی مناسب و در اختیار داشتن دستگاه سیاسی و فرهنگی حکومت وابسته باشد.

1. Theory of structuration
2. Anthony Giddens

3. خبرآنلاین، شناسه خبر: 375259

هرچند این گروه قومی این باور را پذیرفته است که نسبت به دیگر گروه‌های قومی وضع اقتصادی مناسب‌تری دارند، یافته‌های به دست آمده نشان از وجود نارضایتی در میان مردمان این گروه نیز دارد. البته خود مردمان فارس زبان بهبود نسبی شرایط اقتصادی خود را نسبت به دیگر گروه‌های قومی پذیرفته‌اند و در این باره حامی توزیع منابع به سایر نقاط جغرافیایی کشور و توزیع عادلانه منابع‌اند.

امین ناطق، معمار شهرسازی از اصفهان

اقتصاد افتاده دست قوم فارس که این اقوام دیگره رو نسبت به این قوم بی اعتماد و بی اعتبار کرده و این فکر رو ایجاد کرده که قوم فارس همه چی دارن و بقیه اقوام محدود شده‌ن. این تصور تند یا بد رو ما فارسا سهمش رو داریم می‌خوریم... من می‌خوام بگم که ما هم رضایتی نداریم. مسئله اقتصاد ایران باید همه اقوام رو یه پارچه در نظر بگیره و حتی باید به اقوام مرزی بیشتر توجه بشه، چون باید او اون جا بیشتر سرمایه‌گذاری کنه. قاچاق کالا هم کمتر می‌شه.

کردها: این گروه قومی ساکن در غرب ایران شامل استان‌های کردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاه، و ایلام است که به زبان کردی صحبت می‌کنند و با کردستان عراق هم‌مرزند. بخشی از آن‌ها نیز در شرق کشور و در خراسان شمالی ساکن‌اند. بیشتر اقتصاد مردم کرد مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. در بخش‌های شمالی مناطق کردنشین (جنوب آذربایجان غربی) باغداری رایج است. اما در مناطق جنوبی (کردستان، کرمانشاه، و ایلام) به سبب برخورداری از مراتع و نبود زمین‌های حاصل‌خیز بیشتر کشاورزی دیم و دامداری رواج دارد. مناطق کردنشین ایران از لحاظ ساختارهای اشتغال‌زایی، کارخانه‌ای همچون صنایع پیشرفته، کارگاه‌ها و کارخانه‌های صنعتی، و... توسعه چندانی نیافته است و این امر وضع اقتصادی نامناسبی را رقم زده است و در نتیجه، آمار بیکاری برای جمعیت فعال آن نیز بسیار بالاست و بیشتر مردان برای تأمین معاش خانواده مجبورند به شغل‌های کاذب مانند قاچاق و کولبری بپردازند.

پروین ذبیحی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

از لحاظ اقتصادی، واقعاً کردستان و مناطق کردنشین جزو عقب‌مانده‌ترین مناطق ایران‌اند. جوان‌های ما بیکارند و تأثیرات بسیار منفی نظیر کولبری دارد، چون هیچ مرکز صنعتی و تولیدی در منطقه کردستان یا نیست یا آن‌قدر چشمگیر نیست که بیکاری همه را به‌سوی کولبری یا دستفروشی یا کارگر ساختمانی و روزمزد سوق داده، بدون هیچ بیمه و آینده‌ای و بسیار خوب خیلی‌ها حتی علاوه بر مرگ‌ومیر زیاد، آسیب‌های جسمی هم می‌بینند. من فکر می‌کنم کردستان یکی از مناطقی است که بسیار در این حوزه به آن ظلم شده!

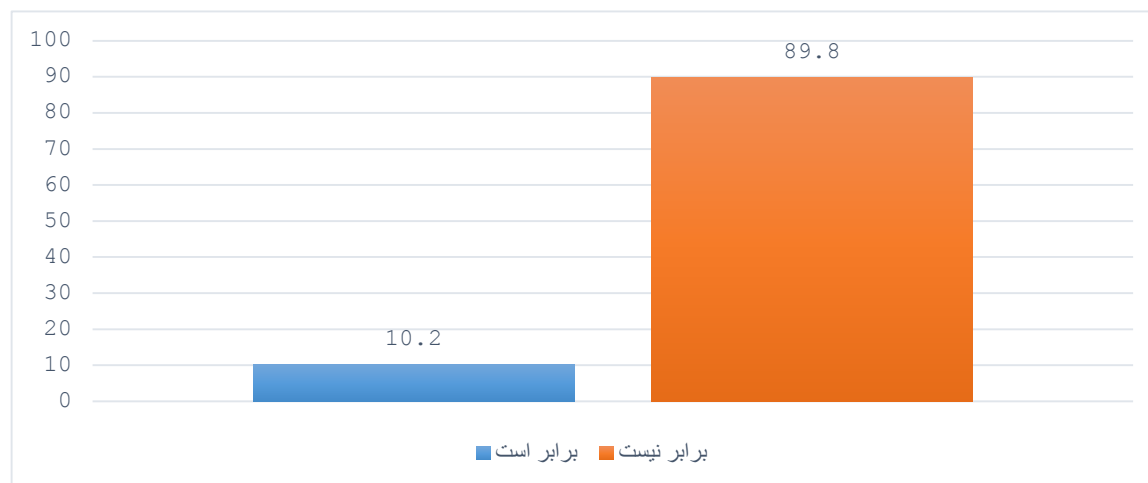
بازارچه‌های مرزی که با هدف توسعه اقتصادی راه‌اندازی شده‌اند در سال‌های اخیر، به دلیل غیررسمی بودنشان، راکد مانده‌اند و به دلیل تعرفه‌های بالای گمرکی، مردم توانایی خرید ندارند و استقبال چندانی از آن نمی‌کنند. همچنین سرمایه‌گذاران بخش خصوصی نیز به دلیل مسائل امنیتی و نبود جاده‌های مناسب برای انتقال بار به مرکز و نبود نیروی متخصص در این مناطق، حاضر به سرمایه‌گذاری در مناطق مرزی نمی‌شوند. عرصه‌های اشتغالی همچون معادن سنگ و فلزات در این مناطق شکل گرفته است که متأسفانه پس از استخراج، برای فراوری به شهرهای دیگر منتقل می‌شوند، در حالی که بهره‌برداری از این معادن در محل، از لحاظ اقتصادی به‌صرفه‌تر است و موجب توسعه و رشد اقتصادی منطقه خواهد شد.

مهدی کیوان تاریخ‌شناس، اصفهان‌شناس و مدرس تاریخ از اصفهان

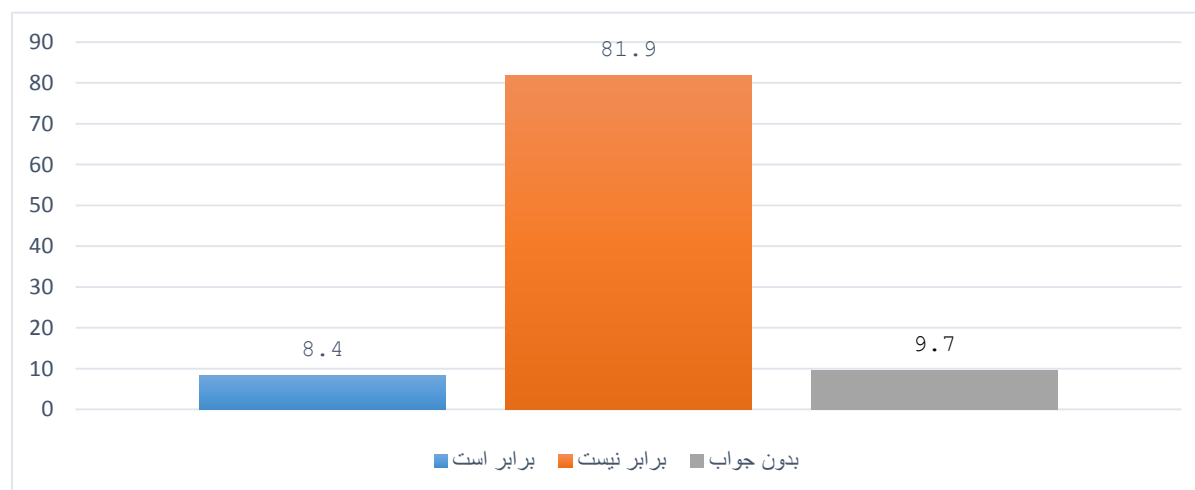
اگر امروز شما چیزی می‌بینی و تصور می‌شود این‌ها گلایه‌های فرهنگی است، در واقع، گلایه‌های اقتصادی است که به شکل گلایه‌های سیاسی و فرهنگی درآمده است.

اشتغال و بیکاری از جمله موضوع‌های اساسی اقتصاد هر کشوری است، به گونه‌ای که افزایش اشتغال و کاهش بیکاری به عنوان یکی از شاخص‌های توسعه‌یافتگی جوامع تلقی می‌شود. از این رو، نرخ بیکاری یکی از شاخص‌هایی است که برای ارزیابی شرایط اقتصادی کشور استفاده می‌شود. نوسانات اقتصادی، عدم توزیع مناسب درآمد و امکانات، عدم جذب نیروی کار در مراکز تولیدی و صنعتی، عدم تناسب بین آهنگ رشد جمعیت و فرصت‌های شغلی، ضعف قوانین و مقررات، اتخاذ برخی سیاست‌های غلط، و نبود آموزش‌های متناسب با نیاز بازار کار از شاخص‌ترین عوامل به‌شمار می‌رود. در سالیان اخیر، نه تنها جمعیت تحصیل کرده در ایران نتوانسته است اشتغال مناسبی به دست آورد، بلکه به دلیل شرایط اقتصادی این سال‌ها و موضوع تحریم تعداد زیادی از جمعیت شاغل نیز بیکار شده‌اند. تجربه بیکاری برای کسانی که به داشتن شغل ثابت و مطمئن عادت کرده‌اند، می‌تواند بسیار ناراحت‌کننده باشد. مستقیم‌ترین نتیجه

بیکاری ازدست دادن درآمد است. فشار اقتصادی برای کسانی که فاقد کارند بسیار زیاد است. ازجمله عوامل شناسایی شده مؤثر بر افزایش نرخ جرم و جنایت و فقر می توان به بیکاری اشاره کرد. نمودار 3-14 و نمودار 3-15 فرصت اشتغال اقوام را نشان می دهند که وجهی از نابرابری اقتصادی است. بر این اساس، 89.8 درصد از نخبگان و 81.9 درصد از عوام بر این باور بودند که فرصت های شغلی در بین اقوام به نسبت برابر توزیع نشده است و تنها 10.2 درصد از نخبگان و 8.4 درصد از عوام بر این باور بودند که در زمینه اشتغال، فرصت برابر در میان اقوام وجود دارد.



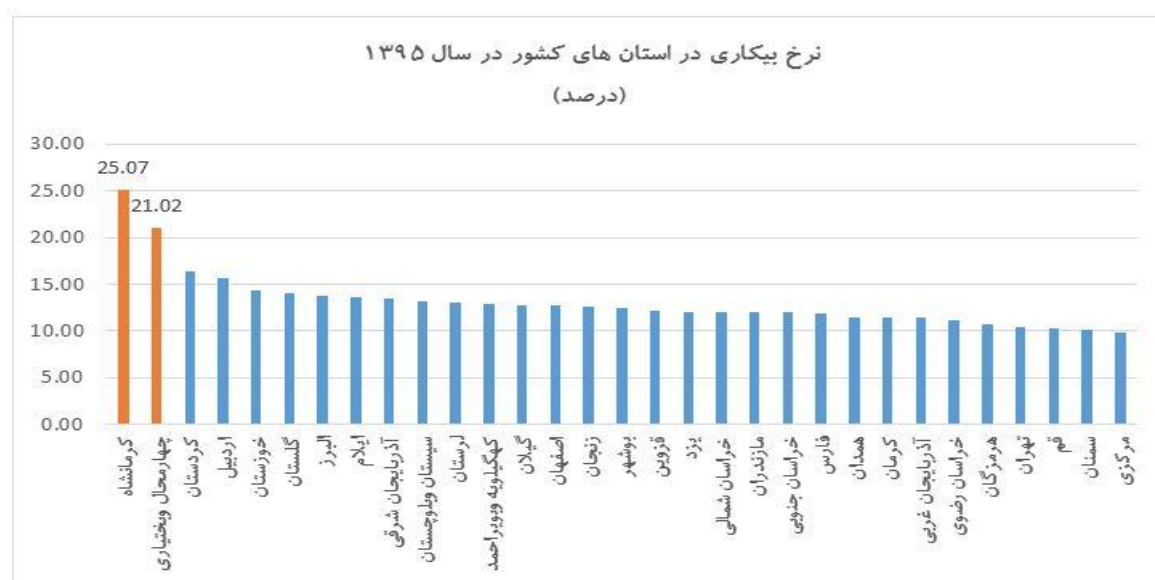
نمودار شماره 3-14: فرصت برابر اشتغال اقوام - خواص



نمودار شماره 3-15: فرصت برابر اشتغال اقوام - عوام

داده های نمودار شماره 3-16 - که به نقل از مرکز ایران است - رتبه و درصد بیکاری در سی و یک استان کشور را نشان می دهد. بر این اساس، نیمه سمت چپ این نمودار شامل استان هایی است که مرکز سکونت اقوام مختلف از کرد، ترک، عرب، بلوچ، و دیگر اقوام است و نیمه سمت راست که درصد بیکاری در آنها

کمتر است به استان‌هایی تعلق دارد که عمدتاً در مرکز نقشه ایران قرار دارند و در طول چهل سال انقلاب اسلامی مسئولان رده‌بالای نظام از آن استان‌ها انتخاب شده‌اند. سیاست مرکزگرایی، بحران اقتصادی و سیاسی در ایران، سیاست‌های غلط اقتصادی، فساد مالی و اداری، عدم توجه به ارزش‌های کارآفرینانه، و نگاه امنیتی به اقوام از عوامل اصلی بیکاری در ایران‌اند.



نمودار شماره 3-16: میزان نرخ بیکاری (به نقل از مرکز آمار ایران)

ترک‌ها / آذری‌ها: آذری‌ها در استان‌های آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، زنجان، قزوین، و اردبیل سکونت دارند و با کشور آذربایجان تداوم و تعامل مرزی دارند. در این مناطق، وضعیت اقتصادی نسبتاً مناسب است و فرصت‌های شغلی و امکانات رفاهی به نسبت دیگر مناطق قومیت‌نشین بهتر است. این منطقه دارای مرز مشترک با آذربایجان و ترکیه است که از نظر فرهنگی و اقتصادی، با این دو کشور هم‌مرز و هم‌زبان، تبادلات فرهنگی و اقتصادی ویژه‌ای دارند. دامداری و کشاورزی از ارکان اقتصادی دیگر رایج در بین گروه قومی ترک در ایران است. این منطقه از لحاظ تولید محصولات لبنی و پروتئینی سهم قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. اما نمی‌توان اقتصاد غالب مردمان این منطقه را در این موارد خلاصه کرد، بلکه وجود کارخانه‌ها و صنایع بزرگی از قبیل تراکتورسازی، پتروشیمی، ماشین‌سازی، صنایع فولاد، و... موجب ایجاد ظرفیت‌های شغلی فراوانی شده است. همچنین از کارخانه‌های دیگر این منطقه می‌توان به پمپ ایران، لیفتراک‌سازی، موتوژن، هاکسیران دیزل، لیلاند دیزل ایران، بلبرینگ‌سازی، پیستون‌سازی، درمن دیزل، دیزل ایدم، ترموپلاس، کبریت‌سازی، حوله‌بافی (برق لامع)، تخته‌فشاری و نئوپان، شیر

پاستوریزه، نختاب فروزان، نوشابه سازی، بافندگی لایکو، تریکو سهند، نساجی تبریز، ریسندگی پشمینه، پالاز موکت، کارخانه گچ، چرم سازی، شرکت سیمان صوفیان، نیروگاه حرارتی تبریز، پالایشگاه، و... اشاره کرد. همچنین صنایع دستی مانند صنعت چاقوسازی در زنجان — که به عنوان برند ملی شناخته می شود — بخش دیگری از اقتصاد مناطق آذری زبان ایران را به خود اختصاص داده است. در مجموع، بخش خدمات، کشاورزی، و صنعت عمده ترین بخش های اقتصادی این قوم را تشکیل می دهند¹. برخلاف این وضعیت اقتصادی مناسب، مردمان این گروه قومی نیز از سیاست های دولتی در این زمینه چندان رضایت ندارند و بر این باورند که اگر امروزه وضعیت اقتصادی مناطق آنها مناسب است، این بهبودی نتیجه سیاست های دولتی بعد از انقلاب اسلامی نبوده است و غالب آنچه آنها امروز دارند در درجه نخست، مربوط به گذشته تاریخی است و در درجه دوم نیز نتیجه تلاش های خود مردمان این منطقه و سرمایه داران و نخبگان آنهاست.

علی حامد ایمان، روزنامه نگار از تبریز (آذربایجان شرقی)

بعد از دهه چهل، هیچ کارخانه مادری وجود ندارد که دولت آن را ایجاد کرده باشد و فقط بخش خصوصی با توانمندی بالای خودش توانسته روی پایش بایستد.



تصویر شماره 3-20: مصاحبه با علی حامد ایمان

صرف نظر از صنایع بزرگ و صنایع کارگاهی و صنایع دستی که در حیات اقتصادی و اجتماعی منطقه آذربایجان نقش مهمی برعهده دارند، این منطقه دارای معادن متعددی است که از آن جمله می توان به معادن شن و ماسه، سنگ های ساختمانی و تزئینی، نمک، خاک نسوز، پوکه، کائولن، زغال سنگ،

1. <http://vista.ir/article/813525>

دیاتومیت، و پولیت اشاره کرد. به علاوه، در این منطقه و به خصوص در شهر تبریز، صنعت زیبای فرش بافی رونق فراوانی دارد و عمده ترین صادرات غیرنفتی استان آذربایجان شرقی را به خود اختصاص داده است.

اسفندیار حاجی، پژوهشگر تاریخ و نویسنده از ارومیه (آذربایجان غربی)

اقتصاد ما درجا زده و پیشرفت نداشته و ملعبه دیگران و کشورهای مقتدر شده است. نابرابری اقتصادی در بین اقوام وجود دارد و برای قوم ما بدتر است. اگر مردم بتوانند از پتانسیل های منطقه خود استفاده بکنند و نره جیب مرکز مردم وضعیت بهتری خواهند داشت.

عرب ها: در منطقه جنوب ایران عرب ها سکونت دارند که به زبان عربی صحبت می کنند و در استان های خوزستان، بوشهر، و هرمزگان پراکنده شده اند. در خوزستان، مردم عرب با عرب های عراق تداوم فرامرزی دارند. موقعیت ارتباطی و مرز دریایی شهرهای عرب نشین استان های خوزستان و هرمزگان موجب رونق بازرگانی و تجارت بین المللی شده است. بنادر مهم این مناطق بندر عباس و بندر امام است که سهم عمده ای در ترانزیت دریایی کشور دارند. همچنین نفت خیز بودن مناطق عرب نشین و وجود صنایع بزرگ موجب جذب نیروی کار در سراسر کشور شده است. این وضعیت تا حدودی باعث به هم خوردن دموگرافی قومی منطقه نیز شده است و اقوام مختلف ایرانی برای کسب فرصت های شغلی در این مناطق ساکن شده اند. اما متأسفانه وضعیت عموم مردم عرب از لحاظ اقتصادی در سطح پایینی قرار دارد¹.

باسم حمادی، پژوهشگر آیین ها و موسیقی قومی عرب، مدرس دانشگاه از اهواز (خوزستان)

در استانی هستم که آب و نفت و گاز وجود دارد. در این جا نباید بحث بیکاری معنی داشته باشد، فقر باید خیلی کم باشد، ولی می بینیم که محرومیت و فقر در روستاها و حاشیه شهرها وحشتناک است. شاید در دیگر استان ها هم این وجود داشته باشد، ولی نگاه ما این است که ما بر روی ثروت و نفت خوابیده ایم، ولی فقر می کشیم.

یعقوب موسوی، جامعه شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا از تهران

قومیت ها جایگاه مناسب در سطوح سلسله مراتبی ندارند، مانند عرب ها که در سطوح مدیریتی غائب اند.

استان خوزستان از مهم ترین مناطق نفت خیز ایران به شمار می آید. نفت و گاز که مهم ترین منبع طبیعی

کشور است برای نخستین بار حدود هشتاد سال پیش در این منطقه کشف و استخراج شد و از آن زمان تاکنون حوزه‌های نفتی فراوان در این استان کشف شده و مورد بهره‌برداری قرار گرفته است که از مهم‌ترین آن‌ها حوزه‌های نفتی اهواز است. پالایشگاه آبادان، پتروشیمی بندر امام، و ماه‌شهر نمونه‌هایی از صنایع وابسته به نفت در این استان هستند.

به‌طورکلی صنعت خوزستان به دو گروه صنایع دستی و ماشینی تقسیم می‌شود. صنایع کارخانه‌ای را می‌توان برحسب مقدار مصرف مواد اولیه و کیفیت تولید به دو دسته عمده صنایع سنگین و صنایع سبک تقسیم کرد. صنایع سنگین استان عبارت‌اند از استخراج و تصفیه نفت مشتمل بر پالایشگاه آبادان، دستگاه تقطیر مسجد سلیمان، پالایشگاه گاز بیدبلند و صنعت پتروشیمی مشتمل بر مجتمع شیمیایی رازی، مجتمع پتروشیمی آبادان، مجتمع پتروشیمی خارک، مجتمع پتروشیمی ایران — ژاپن، کارخانه‌های نورد و لوله اهواز و ذوب‌آهن گاز اهواز. صنایع سبک خوزستان مشتمل بر قند سازی، کاغذ سازی، بسته‌بندی خرما، صنعت ماهی‌گیری، و صنعت برق است. در ضمن، از صنایع جانبی قدیمی نیشکر در خوزستان، مجتمع کاغذسازی هفت‌تپه است که از دیرباز با استفاده از ضایعات نیشکر به تولید کاغذ می‌پردازد¹.

وجود رودخانه‌های پرآب کارون، دز، کرخه، اروندر، و گتوند در استان خوزستان باعث رونق کشاورزی در این سرزمین شده است و هم‌اکنون بزرگ‌ترین طرح تولید نیشکر و صنایع جانبی آن در حال انجام است. کشاورزی در تمام مناطق خوزستان، به‌ویژه در قسمت‌های جلگه‌ای، از اهمیت خاصی برخوردار است به همین دلیل، این استان را زرخیز می‌نامند. جلگه خوزستان دنباله بین‌النهرین است و به همین دلیل، دارای خاک و آب‌وهوای بسیار مناسب برای کشاورزی است. از مهم‌ترین محصولات کشاورزی این استان می‌توان به گندم، جو، برنج، نیشکر، خرما، و مرکبات اشاره کرد.

در بخش دامداری، پرورش دام و طیور بعد از کشاورزی از اهمیت بالایی برخوردار است. از انواع دام‌های دائمی می‌توان به گوسفند، بز، گاو، و گاو میش اشاره کرد. این استان همچنین به‌دلیل مجاورت با خلیج فارس و وجود رودهای بزرگ و پرآب، زمینه مساعدی برای پرورش و صید ماهی دارد.

مردم بلوچ و سیستانی: این گروه در شرق ایران زندگی می‌کنند که با زبان بلوچی صحبت می‌کنند و مانند برخی از کردها سنی‌مذهب‌اند، با پاکستان و افغانستان مرز مشترک دارند و با پاکستان و افغانستان و حتی در تانزانیا تداوم فرامرزی دارند. در این استان، سیستانی‌ها شیعه‌مذهب‌اند و بیشتر در شهر زابل سکونت دارند. در این منطقه، وضعیت اقتصادی بسیار ضعیف است و کارخانه و سرمایه‌گذاری در سالیان اخیر در این استان دیده نشده است، مرز را بسته‌اند و تعاملات اقتصادی و فرهنگی‌ای با آن سوی مرز صورت نمی‌گیرد. به‌دلیل بسته بودن مرزها، بازارچه‌های مرزی شکل نگرفته است و بیشتر مردم به

1. همان

شغل‌هایی مانند قاچاق کالا و گازوئیل‌کشی مشغول‌اند و فقر فراگیری در استان وجود دارد. در گذشته، سیستان و بلوچستان انبار غله ایران بود، اما امروز به دلیل شرایط خاص اقلیمی، بی‌آبی، و وجود خشکسالی شدید، کشاورزی با مشکلات بسیاری مواجه شده است و بسیاری از زمین‌های کشاورزی را بایر کرده است.

محمد بهاری، مدرس ادبیات دانشگاه از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

اقتصادمون صفر یا زیر صفر شده. همه سیستانی‌ها صفر شده‌ان. اقتصاد رو دامپروری، کشاورزی، و صنایع می‌سازن، اما ما چیزی به نام صنعت تو این استان نداریم. قرار بود زابل مرکز کشاورزی بشه، بلوچستان مرکز صنعتی بشه و زاهدان مرکز دانشگاهی بشه. زابل الان هیچی نداره. الان شما بیا بگو در طول این چهل سال یه کارخونه برای زابل ساخته شده، من ساکت می‌شم. مردم ما از راه گازوئیل و بنزین یه چیزی درمی‌آوردن. دیوار مرزی کشیده شده و اون کار رو هم نمی‌تونن انجام بدن. الان ما پشت دیوار موندیم و نه این‌ور می‌تونیم بریم و نه اون‌ور.

استان سیستان و بلوچستان از جهت رشد و توسعه اقتصادی از مناطق در حال توسعه کشور است، ولی برخلاف تخصیص اعتبارات ویژه و مجموعه سرمایه‌گذاری‌های چند دهه اخیر، هنوز هم پایین‌ترین شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی را دارد. در زمینه زراعت و کشاورزی نیز با وجود قابلیت‌های مناسب، پیشرفت‌های چندانی مطلوبی صورت نگرفته است. شیوه تولید سنتی روستاییان را در مقابل عوامل طبیعی متزلزل ساخته است. بدین سبب، عواملی از قبیل آب، وضع اراضی زراعی، و اقتصاد سنتی در طی سالیان دراز همواره مشکلات زیادی را برای توسعه زراعت منطقه ایجاد کرده است.

زراعت در سیستان و بلوچستان اشکال متعددی دارد. در منطقه سیستان، زراعت فقط آبی و متکی به رود هیرمند و تحت تأثیر نوسانات آب آن است. مهم‌ترین محصول منطقه سیستان گندم است که درصد قابل توجهی از زمین‌های زیرکشت را به خود اختصاص داده است. بعد از گندم، جو بیش‌ترین سطح زیرکشت را دارد. از جمله محصولات زراعی دیگر این منطقه یونجه، توتون، کنجد، و محصولات جالیزی و سبزیجات را می‌توان نام برد.

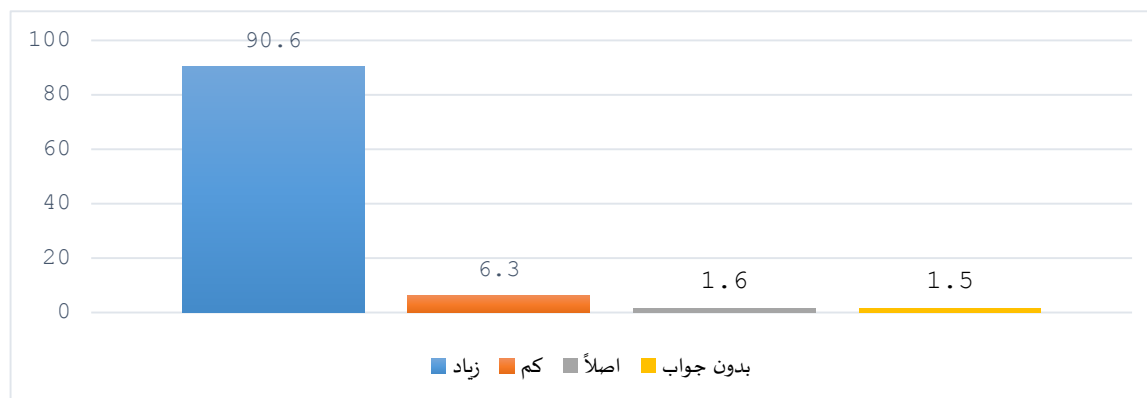
در استان سیستان و بلوچستان، بخش صنعت رشد چندانی نیافته است، به طوری که در حال حاضر، مردم این استان بیشتر کالاهای مصرفی و صنعتی خود را از سایر استان‌ها یا پاکستان تأمین می‌کنند. بافت اجتماعی استان، دورافتادگی و عدم دسترسی به منابع تکنولوژی، کمبود افراد متخصص، فقر فرهنگی و کم‌توجهی دولت در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی از عوامل اصلی محرومیت و عقب‌ماندگی

صنعتی این استان است. صنایع موجود در استان به دو گروه ماشینی و دستی تقسیم می شوند. صنایع ماشینی استان شامل صنایع غذایی، نساجی، پوشاک، و صنایع شیمیایی است که بیشتر در اطراف زاهدان و شهرهای بزرگ فعالیت دارند. سایر صنایع استان بیشتر مشتمل بر کارگاه‌های فلزکاری، ریخته‌گری، ساخت لوازم خانگی، و تانکرسازی است.

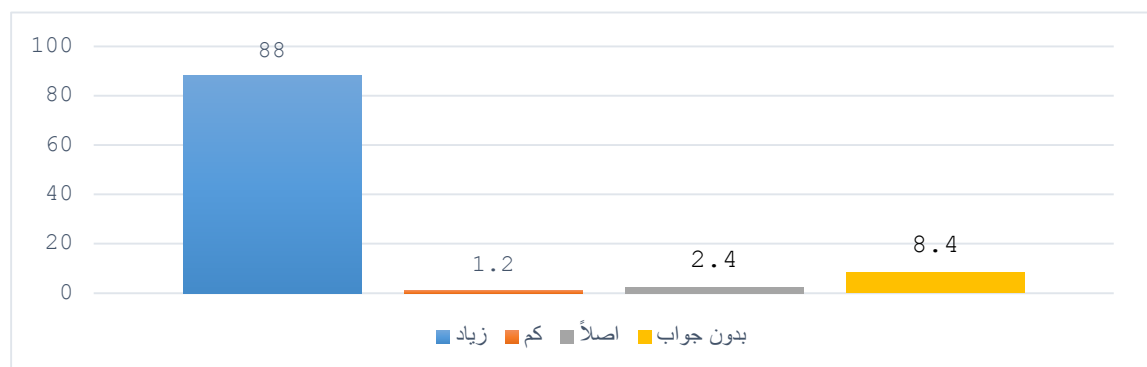
در بین ایلات و عشایر استان، صنایع دستی موقعیت اقتصادی مهمی دارد و از لحاظ تأمین درآمد، پس از کشاورزی و دامداری در رتبه سوم واقع شده است. مهم‌ترین صنایع دستی عشایر سیستان و بلوچستان عبارت از حصیربافی، قالی‌بافی، سوزن‌دوزی، چادربافی، سفره‌بافی، جوال‌بافی، نمدمالی، و سکه‌دوزی است. معادن کشف‌شده استان نیز عبارت از معدن مس در شمال‌غربی زاهدان با ذخیره‌ای بیش از 15 میلیون تن، معدن کرمیت در نواحی خاش، و معدن منگنز در منطقه کوتیج است. از دیگر معادن مهم استان، معدن سنگ مرمر، سنگ آهک، تراورتن، و شن و ماسه سیلیسی را می‌توان نام برد. دریای عمان در واقع، یکی از منابع بسیار غنی نمک است. استخراج نمک از آب دریا همواره در روستاهای ساحلی رایج بوده است و زمینه بسیار ارزان و مناسبی برای گسترش آن وجود دارد. صنایع شیلاتی و ماهی‌گیری نیز در سواحل دریای عمان در سیستان رایج است.

چالش اقتصادی ایران بازتوزیع سرمایه بین مناطق مختلف کشور است. بخش عمده مطالبات سیاسی اقوام ایران، که گاهی هم به خشونت کشیده می‌شود، ریشه در همین موضوع دارد. سیاست‌های متمرکز اقتصادی به شکل‌گیری پیرامون منجر شده است و هرچه مناطق از مرکز به سمت مرزها فاصله می‌گیرند، شکاف اقتصادی و معیشتی بیشتر نمایان می‌شود. هرچند برخی از سیاست‌های اقتصادی ریشه در نگاه مرکز به پیرامون ایران (اقوام ایرانی) دارد، به‌طور دقیق نمی‌توان مرز معیشتی و درآمدی را بر کشاورزی و دامداری محاسبه کرد، زیرا اقتصاد اقوام حاشیه تا حدودی نقش نیروی کار برای مرکز را دارند. در نتیجه، شاید محصولات کشاورزی و دامداری در این مناطق وجود داشته باشد، اما این محصولات به‌طرف مرکز و خارج از کشور صادر خواهد شد و در واقع، سود آن‌ها نصیب مرکز و دولت می‌شود، نه مردم حاشیه‌نشین.

نمودار شماره 3-17 و نمودار شماره 3-18 میزان احساس نابرابری اقتصادی در میان اقوام را نشان می‌دهند. براساس اعداد به دست آمده، 90.6 درصد از نخبگان و 88 درصد از عوام معتقدند که اقوام در ایران از نابرابری اقتصادی رنج می‌برند و تنها درصد بسیاری کمی از هر دو گروه بر این باورند که میزان شکاف و تبعیض اقتصادی در کشور پایین است.



نمودار شماره 3-17: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - خواص



نمودار شماره 3-18: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - عوام

نابرابری اقتصادی تفاوت موجود در معیارهای مختلف از نظر رفاه اقتصادی در میان افراد یک گروه، در میان گروه‌های موجود در یک جمعیت، یا در میان مردمان کشورهاست. از نابرابری اقتصادی گاهی با نام نابرابری درآمد، نابرابری ثروت، یا شکاف ثروت یاد می‌شود. در نابرابری اقتصادی، اقتصاددانان، به‌طورکلی، روی سه عامل ثروت و درآمد و مصرف تمرکز می‌کنند. باوجود بیکاری، تورم، و سیاست‌های تمرکزگرایانه ایران به نقاط پیرامون و نیمه‌پیرامون و مرکز تبدیل شده است، به‌نحوی که اقوام ایرانی در مناطق پیرامون و کم‌برخوردار قرار دارند و این حس تبعیض اقتصادی در میان اقوام روزبه‌روز در حال گسترش است و نوعی نارضایتی اجتماعی را نیز به‌وجود آورده است. نابرابری‌های مداوم اجتماعی بر ماهیت ساختاری تنش‌های اجتماعی و پتانسیل نارضایتی اجتماعی در میان اعضای گروه‌های قومی دلالت دارد که به تحقق تمایزات و شکاف‌های اجتماعی منجر می‌شود. عدم وجود سرمایه‌گذاری عمرانی و اقتصادی، نبود کارخانه، و شرایط اشتغال در مناطق کم‌برخوردار مانند کردستان و سیستان علاوه بر مهاجرت‌های وسیع،

نوعی خشونت نسبت به مرکز را نیز به وجود آورده است. در سال‌های اخیر، اختلاس‌های یقه سفیدان دولتی و مرکز نشین نیز این بحران‌ها را تشدید کرده است.

در مجموع، یافته‌های به دست آمده در این بخش نشان داد که هر یک از مناطق مورد مطالعه به نسبت موقعیت خود دارای منابع غنی و بی نظیری همچون آب فراوان، آب و هوای مناسب برای کشت انواع محصولات کشاورزی و فعالیت‌های پرورش دام و طیور، وجود ذخایر غنی و متنوع معدنی فلزی و غیر فلزی خصوصاً طلا و سنگ‌های تزئینی، برخورداری از عرصه‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی و جاذبه‌های فرهنگی، تاریخی، گرد شگری، قابلیت احداث نیروگاه‌های آبی کوچک با توجه به منابع آب‌های سطحی و توپوگرافی مناسب، وجود نیروی انسانی جوان و کارآمد و متعهد و علاقه‌مند به فناوری‌های نوین، شرایط مناسب برای ایجاد مناطق آزاد تجاری، فقدان سیاست مهار، ذخیره و انتقال آب، و ... هستند که پتانسیل توسعه و آبادانی را در حوزه‌های مختلف کشاورزی، صنعت، و خدمات دارند. اما توسعه چیزی نیست که به صورت یک شبه حادث شود. توسعه فرایند خاص خود را دارد و باید بسترها و شرایط لازم را برایش فراهم کرد که یکی از این بسترها، ایجاد امنیت برای سرمایه‌گذاران، تشویق آنان به سرمایه‌گذاری، و در اختیار قراردادن امکانات لازم برای افزایش انگیزه سرمایه‌گذاران است. در این راستا، دولت نقش اساسی در شروع و ادامه توسعه ایفا می‌کند، به خصوص در فعال کردن سرمایه‌گذاری‌های مولد و سرمایه‌گذاری‌هایی که در امکانات زیربنایی باید شکل بگیرد. بدون فعال شدن دولت و اجرای طرح‌های بزرگ، عقب‌ماندگی‌های مناطق مختلف کشور تا صد سال دیگر با این روند نه تنها جبران نمی‌شود، بلکه فاصله آن با سایر مناطق توسعه یافته کشور بیشتر می‌شود.

4-6-3. شرایط ویژه محیطی اقوام

هر یک از خرده فرهنگ‌های مورد مطالعه در این تحقیق به سان همه فرهنگ‌ها واجد اقتضائات خویش هستند. شرایط محیطی همچون عینیتی تکوین یافته در طول تاریخ بزرگ‌ترین بستر این تفاوت‌ها را به دست می‌دهد. این امر موجب اقتصاد، سیاست، و سایر ارکان اجتماعی مختص به هر یک از گروه‌های قومی است. این بدان معناست که واقعیات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و ... موجود در هر یک از خرده فرهنگ‌ها در بستری از عوامل قابل بحث و بررسی است. با این حال، کلان‌عینیاتی در سطح ایران، منطقه خاورمیانه و چه بسا فراتر از آن‌ها در بسیاری از پدیده‌ها نقش آفرینی نموده‌اند و می‌نمایند.

برنامه توسعه سازمان ملل¹، در سال‌های 2002-2003، عنوان کرد که خاورمیانه در عرصه‌های ساختار فرهنگی، آموزشی، مباحث سیاسی، دموکراسی، و مسائل اقتصادی با مشکلات متعددی روبه‌روست.

1. United Nations Development Programme

سطح بی سوادی در آن بالاست و تنها 1.1 درصد انتشارات جهان در کشورهای عربی صورت می‌گیرد. درآمد 220 کشور عربی کمتر از درآمد اسپانیاست. هیچ‌کدام از کشورهای عرب‌زبان دموکراسی انتخابی ندارند و تنها 5.3 درصد کرسی‌های پارلمانی در اختیار زنان قرار دارد (امینیان، 1383، ص 13).

یازده سپتامبر و حوادث مرتبط با سال 2001 در آمریکا سلسله‌اتفاقاتی را رقم زد که در نتیجه آن، نام گروه تروریستی القاعده به‌عنوان نامی آشنا بر سر زبان‌ها افتاد و آن را به کلمه‌ای پرکاربرد در زندگی روزمره مردم دنیا تبدیل کرد. ماحصل این حوادث برای مردم خاورمیانه به‌راه افتادن نبردهایی بود که به نام مبارزه با تروریسم، با حکایت کشورهای غربی و با حضور مستقیم نظامیان آن‌ها، در منطقه شکل گرفت (بارکر، 2003). جنگ با طالبان در افغانستان در سال 2001 و جنگ با صدام در عراق در سال 2003 میلادی پاسخ سرمایه‌داری غربی به همین مسئله بود. همچنین در کنار این جنگ‌های نظامی تمام‌عیار، همه‌روزه خبرهایی از نبردهای گاه‌وبیگاه پلیس امنیتی عربستان، نیروهای نظامی پاکستان، نیروهای امنیتی ایران، ارتش لبنان، و دیگر نظامیان با گروه‌های تروریستی منتشر می‌شود. به‌علاوه، موج گسترده نبردهای شهری روزانه در عراق و افغانستان که آمار تلفات آن به صورت ساعت به ساعت منتشر می‌شود و درگیری اخیر ترکیه با کردها را نیز می‌توان به این فهرست افزود تا همگی نشانه‌هایی از یک مسئله مهم اما مغفول در رابطه با زندگی روزمره مردم خاورمیانه را بروز دهد. به‌نظر می‌رسد این مسئله چیزی نیست جز این‌که جنگ به پدیده‌ای عادی و روزمره در زندگی مردم این دیار تبدیل شده است. یافته‌های به‌دست‌آمده از مطالعه حاضر نیز بحرانی بودن وضعیت سیاسی این منطقه را نشان می‌دهد.

رئوف آذری، فعال مدنی و آخوند از سردشت (آذربایجان غربی)

سیاست در ایران و به‌طورکلی در جغرافیای خاورمیانه تقریباً مثل وضعیت اقتصادی بحرانی است.

کشور ایران، در دوران بعد از انقلاب، به‌دور از این جنگ‌ها و تهدیدهای نظامی نبوده است. جنگ هشت‌ساله عراق، انفجار دفتر نخست‌وزیری در سال 1360 شمسی، بمب‌گذاری در حرم امام رضا، امام هشتم شیعیان، در سال 1373 شمسی، تهدیدهای مرتب آمریکا و اروپا به جنگ به‌خصوص در دوران ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد، اقدامات تروریستی گروهک جندالله به رهبری عبدالمالک ریگی در دهه 80 شمسی، حملات مختلف تروریستی در استان‌های خوزستان و سیستان و بلوچستان و کردستان، حمله به مرقد بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، و حمله به مجلس شورای اسلامی در سال 1396 شمسی نمونه‌هایی از اقدامات و تهدیدهای نظامی است که انقلاب اسلامی با آن مواجه بوده است.

در تحولات انقلابی کشورهای عرب، از جمله کشور تونس، لیبی، مصر، و سوریه، چیزی که به روشنی و به وسیله هر ناظر بیرونی قابل مشاهده بود حضور پررنگ نسل جوان در ایجاد و استمرار این خشونت‌ها بود. در این راستا، «راقی اسد» درباره دلایل نارضایتی جوانان تأکید دارد که منطقه خاورمیانه با یک برآمدگی جمعیتی مواجه است که در آن جوانان پانزده تا بیست و نه ساله، بزرگ‌ترین بخش جمعیت را تشکیل می‌دهند و این جوانان سرخورده از شرایط سیاسی — اجتماعی پیشگام اعتراضات ضد حکومتی‌اند (Assaad, 2001, p. 4).

جمعیت جوانان زیر بیست و نه سال در کشورهای مختلف خاورمیانه بدین قرار است: یمن 63 درصد، عربستان سعودی 62 درصد، عراق 61 درصد، پاکستان 61 درصد، و مصر 55 درصد. آمارهای نظر سنجی «پیو» در سال 2011 میلادی نشان می‌دهد در حالی که جمعیت زیر پانزده سال در کشورهای اروپای غربی، تنها 9.16 درصد است، در آمریکای جنوبی، این رقم 30.3 درصد و در غرب آسیا که شامل خاورمیانه و آفریقای شمالی است، این رقم 35.7 درصد است (Pew, 2001, p. 23).

جک گلدستون¹، در کتاب مطالعه تطبیقی تاریخی در باب انقلاب‌ها، بر نقش برجسته جوانان در خشونت‌های سیاسی تأکید کرده است و اعلام می‌دارد که جوانان همواره نقشی عمده در خشونت‌های سیاسی از انقلاب هوشمند انگلستان در سال 1688 تا انقلاب‌های 1848 اروپا و پس از آن ایفا کرده‌اند و همواره انباشتگی جمعیت جوان به صورت تاریخی با بحران‌های سیاسی در کشورهای مختلف هم‌زمان بوده است (گلدستون، 1387، ص 31). در همین راستا، گونر هینسون²، از پدران نظریه برآمدگی جمعیت، اعلام داشت کشورهای با نرخ رشد اندک اقتصادی و جمعیت جوان روبه‌تزايد با آینده‌ای جز جنگ و تروریسم مواجه نیستند. البته مؤلفه‌های دیگری همچون ضعف حاکمیت و مخالفت نخبگان با ساختار سیاسی حاکم نیز در تشدید این فرایند نقش دارند (Heinsohn, 2009, p. 11)، به نقل از آذری نجف‌آبادی، 1394، ص 132).

فرید زکریا، پس از حادثه یازده سپتامبر، درباره چرایی شکل‌گیری آن، در مقاله‌ای اعلام کرد: «انباشتگی جمعیت جوان همراه با رشد اندک اقتصادی در کشورهای خاورمیانه بسترهای لازم را برای تغییرات اجتماعی بنیادین جهت بازاحیای رویکردهای اسلامی تندرو فراهم ساخته است (Zakaria, 2001, p. 24).

عوامل زیر را می‌توان در چرایی شکل‌گیری آشوب‌ها و ناامنی در خاورمیانه مهم دانست:

1. رکود و رشد اندک اقتصادی: رشد اقتصادی اندک و نازل در بلندمدت همچون نشانه پیشگویی وقوع بحران در کشورها عمل می‌کند. این مؤلفه بر روابط بین برآمدگی جمعیت جوان و خشونت‌های

1. Jack Goldstone
2. Gunnar Heinsohn

سیاسی نیز تأثیر دارد. شاخصه‌های کلان اقتصادی یک جامعه از عوامل مهمی اند که تعیین‌کننده میزان درآمد افراد است و در پیوستن یا عدم پیوند با رفتارهای نابهنجار و شورشی و در نتیجه، طغیان جوانان در جامعه اثرگذار است. این در حالی است که رشد اقتصادی متداوم و مستمر به‌عنوان زمینه‌ای برای فرصت‌های درآمدی نوین عمل می‌کند و بحران‌های اجتماعی — سیاسی را کاهش می‌دهد. از دیگر سو، برای گروه‌های جمعیتی جوان، اوضاع اقتصادی در زمانی که آن‌ها وارد بازار کار می‌شوند اهمیت زیادی دارد و هنگامی که شرایط اقتصادی به‌طور کلی مناسب نباشد، گروه‌های جمعیتی جوان درآمدهای اقتصادی اندکی کسب می‌کنند که میزان آن، از چیزی که در گروه‌های تروریستی و شورشی نصیب آن‌ها می‌شود، بسیار کمتر است و این انگیزشی قدرتمند برای پیوستن آن‌ها به این گروه‌ها پدید می‌آورد (Chollet, 2007, p. 22).

2. گسترش سریع تحصیلات عالی: در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، سال‌های متوالی است که برای مقابله با انباشتگی جوانان، توسعه آموزش عالی در دستور کار دولت‌ها قرار دارد، اما این روش نتوانسته است برای کاهش خطر خشونت‌های سیاسی کاربرد داشته باشد. میزان بالاتر نام‌نویسی در همه سطوح آموزشی اگرچه با کاهش خطر منازعه همراه است، این وضعیت همیشه پابرجا نیست و در صورتی که کشورها به گروه‌های جمعیتی کلان جوان با توسعه مقاطع تحصیلی سه‌گانه پاسخ بدهند، این ممکن است به گروه‌های جمعیتی جوان فاقد شغل با تحصیلات عالی منجر شود که ناتوان از سازگاری با اقتصادهای معمولی و حکومت‌های اقتدارگر است، مگر این که حکومت قادر و مایل به جذب جمعیتی از دانش‌آموختگان دانشگاهی در ساختارهای حاکمیت باشد. این در حالی است که عدم جذب این گروه‌ها و افزایش بیکاری در میان آن‌ها ممکن است به گسترش ناامیدی و بروز شکایت‌هایی منجر شود که به خشونت سیاسی دامن می‌زنند. نکته دیگر این جاست که نرخ بیکاری در میان جوانان تحصیل‌کرده می‌تواند عامل خشونت‌زاتری به نسبت بیکاری در جمعیت‌های فاقد آموزش عالی باشد. بر این مبنا، گلدستون بیان کرد: «در بسیاری از کشورهای خاورمیانه، توسعه تحصیلات عالی طبقاتی بزرگ از جوانان تحصیل‌کرده را ایجاد کرده است که بازار کار قادر به جذب آن‌ها نیست و این موضوع رادیکالیزه شدن فرایندهای سیاسی - اجتماعی را در این کشورها به همراه دارد (Goldstone, 2009, p, 12).

3. فقدان نظام سیاسی مردم‌سالار: وجود یا عدم وجود ساختارهای دموکراتیک در کشورها فرصت و چشم‌اندازهای انگیزشی متفاوتی را برای جمعیت‌های جوان برمی‌انگیزد. در کل می‌توان گفت فرصت برای خشونت‌های سیاسی هنگامی که دولتی اقتدارگرا وجود داشته باشد بیشتر است. در چنین جوامعی، مطالبات جوانان نادیده انگاشته می‌شود و به واسطه نبود سازوکار دموکراتیک، در عرصه سیاسی امکان ظهور و بروز نمی‌یابد. بنابراین با افزایش سرکوب‌های سیاسی و فقدان حقوق سیاسی جوانان، تقویت انگیزش خشونت سیاسی در میان جوانان امری معلوم است.

4. گسترش شهرنشینی: پژوهش‌ها نشان داده است از آن‌جاکه تروریسم و انقلاب پدیده‌هایی عمدتاً شهری هستند، در کشورهای با نرخ‌های سریع رشد شهرنشینی، خطرات انقلاب و تروریسم نیز افزایش می‌یابد. اگر جوانان در یک منطقه جغرافیایی محدود به فراوانی وجود داشته باشند، این مسئله ممکن است احتمال آشوب‌های منبعث از تجمع توده‌ها در بازار کار و یا نهادهای آموزشی را افزایش دهد و نارضایتی افزون‌تری را در میان جوانان در مناطق خاصی از شهر، که معمولاً بخش‌های فقیرتر نیز هستند، ایجاد کند و افزایش دهد (Minko, 2009, p. 12).

یافته‌های به‌دست‌آمده از مصاحبه‌های این تحقیق نشان می‌دهد که پاسخگویان نیز درباره شرایط داخلی کشور به نقش کشورهای همسایه توجه دارند. همان‌گونه که در سطور بالا بیان شد، منطقه خاورمیانه در طول یک قرن اخیر، در حوزه جنگ و صلح، شرایط خاص خود را داشته است. این منطقه همواره با فضای جنگی نظیر جنگ با کشورهای استعمارگر غربی، جنگ بین کشورهای منطقه، جنگ‌های داخلی، و دیگر شرایط جنگی روبه‌رو بوده است.

ظفر احمد دیدگاه، مدرس حوزه و فعال اجتماعی از سیستان و بلوچستان

وضع سیاسی ما تحت تأثیر جهان قرار گرفته، وضعیتی که ما در کنار کشورهای همسایه داریم و کشورهای همسایه ما همه ناامن‌اند، مثل عراق و افغانستان و پاکستان، و روابط ما هم با عربستان که به‌هرحال، کشوری مؤثر است در میان کشورهای اسلامی، روابط خیلی خوبی نداریم و طبعاً بر مراودات ما اثر گذاشته. وضعیت ما خیلی پایدار نیست و مردم از وضعیت موجود احساس نگرانی می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین فضاهاى جنگى منطقه خاورمیانه در یک دهه اخیر نه مربوط به جنگ‌های بین‌المللی بلکه به شورش‌ها و آشوب‌های شعله‌ور در چارچوب جغرافیایی یک کشور مربوط بود، شورش‌هایی که از کشور تونس شروع شد و دایره آن به سرعت گسترش پیدا کرد و به لیبی، مصر، یمن، سوریه، عراق، بحرین و دیگر کشورها رسید و مردمان و به‌خصوص جوانان این کشورها به اعتراض علیه سیستم حاکمیتی پرداختند، اعتراضاتی که تحت عنوان «بهار عربی» نام‌گذاری شد. در مواردی نظیر آنچه در تونس و لیبی و مصر اتفاق افتاد، این حرکت‌های اعتراضی به‌ثمر نشست و به تغییر جریان حاکمیت و انقلاب انجامید. در مواردی چون کشور بحرین حرکت‌های اعتراضی در نطفه خفه شد، هرچند بسیاری معتقدند این وضعیت چندان دوام نمی‌آورد و وضعیت این کشور حالت آتش زیرخاکستر به خود گرفته است و در آینده، شعله‌های آن برافروخته می‌شود. آشوب در کشور سوریه همچنان ادامه دارد و هم‌اکنون این کشور یکپارچگی سرزمینی خود را از دست داده است و هر بخشی از آن از طریق یک جریان اداره می‌شود. همان‌طور که بیان شد، جوانان

یکی از عوامل محیطی منطقه خاورمیانه در شکل‌گیری این اعتراض‌ها هستند که توضیح آن در بالا آمد. در این بخش از مواردی دیگر بحث خواهد شد.

براساس دیدگاه «چشم‌انداز فرصت‌ها»، شورش و آشوب تنها زمانی در جامعه‌ای رخ می‌دهد که دستاوردهای بالقوه برای پیوستن به گروه شورشی یا تروریستی به اندازه‌ای زیاد و هزینه‌های موردانتظار به اندازه‌ای کم باشد که افراد جوان شورشگر پیوستن به فرصت‌های درآمدی را در قالب این گروه‌ها مطلوب بدانند. همچنین گیت¹ تأکید دارد این شرایط هنگامی رضایت‌بخش می‌شود که گزاره‌های صواب موجود اندک باشد و یا گروه شورشی بتواند پاداش‌های بیشتری را از طریق چپاولگری و کسب غنایم به اعضای خود ارائه کند (گیت، 2002، ص 116 به نقل از آذری نجف‌آبادی، 1394، ص 136).

در دیدگاه مبتنی بر انگیزش‌ها که ریشه در نظریه محرومیت نسبی دارد، انگیزش‌ها برای ایجاد خشونت سیاسی توسط جوانان می‌تواند اقتصادی باشد، مانند فقر، رکود اقتصادی، بیکاری، یا نابرابری و یا سیاسی باشد مانند فقدان دموکراسی، ناتوانی در انتخاب شدن اقلیت‌ها، یا فقدان حاکمیت بر خود (رابرت گر، 1379، ص 33). این نگرش بر این موضوع تمرکز دارد که چگونه گروه‌های جمعیتی با تنگناهای نهادی و بیکاری مواجه بوده‌اند و با فقدان فضای باز سیاسی روبه‌رویند و ازدحام آن‌ها در مراکز شهری حالتی آزاردهنده ایجاد می‌کند و خشونت سیاسی را افزایش می‌دهد (Goldstone, 2010, p. 8).

درنهایت، با استفاده از مبنای نظری برآمدگی جمعیت جوان، می‌توان گفت به این دلیل که کشورهای شمال آفریقا و خاورمیانه از جوان‌ترین کشورهای جهان‌اند و بالاترین نرخ بیکاری را در میان کشورهای مختلف دارا هستند و به‌واسطه عللی همچون رکود اقتصادی و ساختار سیاسی و نهادهای متصلب خود، نتوانسته‌اند جمعیت‌های عمدتاً جوان خود را در ساختارهای سیاسی و اداری خود هضم کنند و جوانان فرصت‌ها و انگیزش‌های بسیاری برای تقابل با حکومت‌های خاورمیانه داشته‌اند و بنابراین این کشورها در طول سالیان اخیر همواره در معرض شورش و تروریسم به بهانه‌های مختلف بوده‌اند.

همچنین در قرن هجدهم میلادی، توماس مالتوس² در خصوص بحران‌های منبعث از جمعیت هشدار داد. از نظر او، ریشه کلیه مصیبت‌های جهان در عدم تناسب میان افزایش جمعیت و مواد غذایی نهفته است، زیرا قانون طبیعی رشد جمعیت مشمول تصاعد هندسی است، در صورتی که قانون طبیعی افزایش مواد غذایی از تصاعد عددی پیروی می‌کند. بنابراین علت فقر در بسط مازاد جمعیت و کمبود منابع کافی برای تأمین نیاز آن‌هاست. در این راستا، مالتوس طبیعت را در ایجاد تعادل در این زمینه مؤثر می‌داند و بلاهای طبیعی همچون زلزله، سیل، بیماری‌ها و همچنین جنگ را ابطار محدودکننده و مکانیسم تعادلی

1. Gate

2. Thomas Robert Malthus

جمعیت معرفی می کند (نمازی، 1387، ص 21).

انقلاب اسلامی ایران نیز در طول عمر چهل ساله خود جدا از جنگ‌های ناشی از یک قدرت بیرونی نظیر جنگ عراق و ایران در سطح داخلی نیز با مواردی از ناامنی و آشوب روبه‌رو بوده است. بعضی از این ناآرامی‌ها از سوی گروهک‌های نظامی مستقر در مرزهای غربی و شرقی انجام شده است و تعدادی از آنها، نظیر آنچه در سال‌های 1378 و 1388 و دی ماه 1396 شمسی اتفاق افتاد، به وسیله شهروندان مدنی ساکن در داخل کشور اتفاق افتاد. هرچند موارد سال‌های 78 و 88 شمسی بیشتر از طریق جریان دانشجویی و اعتراض عده‌ای به جریان انتخابات ریاست جمهوری شکل گرفت و عمدتاً در شهرهای مرکز نشین اتفاق افتاد، مورد دی ماه سال 96 حرکت جوانان معترض به فضای اقتصادی و اجتماعی کشور بود و دامنه آن به شهرهایی رسید که تا آن زمان سابقه نارضایتی نداشتند و همین امکان حرکت‌های اعتراضی در آن جا را نزدیک صفر کرده بود. در نتیجه، با درکنار هم قرار دادن این حرکت اعتراضی جوانان و مطالبات آنها با مطالب پیش گفته و نظریه‌ها و تجربه‌های کشورهای مختلف لزوم انجام نوعی سیاست‌های تعدیلی از جانب نهادهای اجرایی ضروری به نظر می‌رسد.

5-6-3. استفاده ابزاری از اقوام

ایران کشوری است که یکی از ویژگی‌های برجسته آن همزیستی گروه‌های زبانی و مذهبی مختلف در کنار هم‌دیگر در طول تاریخ بوده است. این همزیستی با پیروزی انقلاب اسلامی سال 57 شمسی نیز ادامه پیدا کرد و گروه‌های مختلف قومی همواره سعی در اعتلای نام ایران داشته‌اند. نمود مهم و ظاهری این امر جنگ هشت ساله عراق علیه ایران بود که گروه‌های مختلف قومی اعم از فارس و ترک و کرد و بلوچ و بختیاری و عرب و دیگر اقوام به منظور دفاع از مرزهای سرزمینی کشور به مناطق جنگی اعزام و از مرزهای کشور دفاع کردند. در این بین، بسیاری از گروه‌های قومی بر این باورند که جریان حاکمیتی در ازای خدمتی که آنها به ساختار حکومتی کرده‌اند آن‌چنان که شایسته آنان است به حقوقشان توجه نکرده است. آنها بر این باورند که بسیاری از این حقوق (نظیر حق خواندن و نوشتن به زبان مادری، آزادی برگزاری مناسک و رفتارهای قومی و مذهبی، به‌کارگیری نیروهای کارآموده و بادنش بومی جهت مدیریت امور محلی، مشارکت در سطوح سیاسی — اداری، و ...) که در اصول مختلف قانون اساسی آمده است تاکنون عملی نشده است و آنها از این حقوق اولیه برخوردار نیستند.

صدای این مطالبه‌گری به‌هنگام فضای انتخاباتی و به‌خصوص انتخابات ریاست جمهوری به اوج خود می‌رسد. از دیگر سو، کاندیدهای مختلف نیز، که بر اهمیت آرای گروه‌های قومی در رقابت انتخاباتی واقف‌اند، وعده‌های مختلفی در این زمینه می‌دهند. تاکنون دوازده دوره انتخابات ریاست جمهوری در کشور برگزار شده است و هفت نفر مختلف به‌عنوان رئیس‌جمهور کشور انتخاب شده‌اند که هیچ‌کدام از

این افراد نتوانسته‌اند با وجود شعارهای تبلیغاتی و انتخاباتی خود، این وعده‌ها را عملی کنند. به بیانی دیگر، می‌توان گفت همواره از احساسات و مطالبات گروه‌های قومی در جهت به دست آوردن آرای انتخاباتی آن‌ها استفاده ابزاری شده است.

پروین ذبیحی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

در تمام طول سال‌های عمرم و در تمام دوره‌های انتخاباتی که در طول این سالیان شاهد و ناظرش بودم، فقط فکر می‌کنم ما شدیم یک وسیله برای رسیدن عده‌ای دیگر به قدرت بدون این‌که بعداً به خواست‌هایی که در آن دوران مطرح شده و وعده‌هایی از طرف مردم مطرح شده و وعده‌های کسانی که قرار است از طریق انتخابات به قدرت برسند هیچ‌وقت به هیچ‌کدام و حداقل به 90 درصد از خواسته‌ها هیچ پاسخ مثبت و روشنی داده نشده. من فقط یک وسیله و ابزار هستم.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

در انتخابات شریکیم، اما در همین حد. در بقیه تصمیم‌گیری‌های کشور ما هیچ مشارکت و نقشی نداریم.



تصویر شماره 3-21: مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی

در این زمینه، فضای انتخاباتی دو دوره اخیر که با انتخاب حسن روحانی به عنوان رئیس‌جمهور کشور

همراه بود بیشتر تشریح خواهد شد. آقای روحانی در روز 9 خرداد 1392 شمسی و پانزده روز قبل از برگزاری انتخابات دربارهٔ حقوق مختلف اقوام، ادیان، و مذاهب بیانیه‌ای دَه‌بندی به‌شرح ذیل انتشار داد:

همه‌جای ایران سرای من است.

بیانیه شماره ۳

حقوق اقوام، ادیان و مذاهب

بنام خداوند جان و خرد

ملت بزرگ ایران، برادران و خواهران گرانقدر

با سلام و احترام

کشور عزیز ما، ایران، بوستانی عطرآگین از اقلیم‌ها، زبان‌ها، ادیان، و مذاهب گوناگون است. اکنون که انتخابات سرنوشت ساز ریاست جمهوری دوره یازدهم این فرصت تاریخی را فراهم کرده است، این جانب متعهد و مصمم هستم در صورت کسب رأی اعتماد شما و استقرار دولت تدبیر و امید با اجرای بندهای ده‌گانه زیر، بخشی از فصل حقوق ملت قانون اساسی را که از مهم‌ترین اهداف نظام مقدس جمهوری اسلامی بوده و هست، از شعار به عمل درآورم تا شاهد ایرانی آزاد و آباد با مشارکت ایرانیان باشیم:

1. تدوین قوانین لازم برای اجرای کامل قانون اساسی به‌ویژه اصول ۳، ۱۲، ۱۵، ۱۹، ۲۲ و ... در دولت تدبیر و امید به‌منظور رفع تبعیض؛
2. مشارکت عمومی فارغ از زبان و مذهب در مدیریت‌های کلان کشور و اجرای اصل شایسته‌سالاری در همه سطوح سیاسی — اداری به‌گونه‌ای که تمامی شهروندان و هم‌میهنان در شرایط یکسان امکان مشارکت و تصدی در کلیه سطوح تا عضویت کابینه را داشته باشند؛
3. انتصاب نیروهای شایسته محلی در پست‌های مدیریتی مناطق مختلف کشور و حمایت تقویت و تفویض اختیار و واگذاری امور اجرایی محلی و منطقه‌ای به آنان در قالب سیاست‌های عمومی دولت؛
4. تدریس زبان مادری ایرانیان (کردی، آذری، عربی، و ...) به‌طور رسمی در سطوح مدارس و دانشگاه‌ها در اجرای کامل اصل 15 قانون اساسی؛
5. تقویت فرهنگ و ادبیات اقوام ایرانی و پیشگیری از زوال آنان به‌منظور حفظ و نگهداشت این میراث کهن ایرانی؛
6. رعایت حقوق پیروان سایر ادیان و مذاهب و عدم دخالت در امور دینی و مذهبی آنان با تأمین آزادی در عقاید دینی و مذهبی و ایجاد امکان اجرای آداب و فرایض دینی مذهبی آنان در شرایط یکسان؛
7. انجام مطالعات علمی و تدوین برنامه‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت در بخش‌های زیربنایی، عمرانی، اقتصادی، و فرهنگی — اجتماعی در مناطق محروم و مرزی به‌ویژه استان‌های درگیر در جنگ تحمیلی با اختصاص بودجه‌های جهشی به‌منظور جبران عقب‌ماندگی‌ها؛
8. رفع تبعیضات ناروا در همه ابعاد و اشکال آن؛
9. تغییر نگاه امنیتی نسبت به اقوام و فرهنگ‌های ایرانی و تبدیل ساختار و روش‌های سیاسی — امنیتی به نظام مدیریت علمی و کارآمد به‌منظور استفاده بهینه از منابع بکر و سرشار مادی و انسانی این مناطق؛
10. واگذاری مسئولیت برنامه‌ریزی و هماهنگی‌های لازم به یکی از معاونین رئیس‌جمهور برای تحقق بندهای ده‌گانه فوق.

خدمتگزار شما

دکتر حسن روحانی

کاندیدای دوره یازدهم ریاست جمهوری

انتشار این بیانیه و همچنین برگزاری چندین تجمع تبلیغاتی و بیان سخنرانی‌های همچون «هرکس بخواهد اقوام ایرانی را جدا جدا ببیند او ایرانی نیست»، موجب استقبال زیاد گروه‌های مختلف قومی و مذهبی به آقای روحانی شد. ایشان در انتخابات با حداقل اختلاف و با 50.7 درصد آرا پیروز شد. مقایسه این میانگین کلی با آرای استان‌هایی نظیر سیستان و بلوچستان با 73 درصد، استان کردستان 70 درصد، آذربایجان غربی با بافت جمعیتی غالب کرد و آذری و اهل تسنن و تشیع 67 درصد، کرمانشاه 59 درصد، اردبیل 58 درصد، آذربایجان شرقی 57 درصد، اردبیل 58 درصد و ایلام 56 درصد نشان از رغبت گسترده گروه‌های مختلف قومی و مذهبی به ایشان داشت و قطعاً اگر این میزان آرای بالای گروه‌های قومی نسبت به میانگین وی نبود، ایشان نمی‌توانست برنده انتخابات شود.

حسن روحانی بعد از مراسم تحلیف ۱۳ مرداد ۱۳۹۲ شمسی، برای یافتن راهکاری در مسئله قومیت‌ها، آیت‌الله علی یونسی، روحانی شیعه‌مذهب و فارس‌زبان و همچنین وزیر اطلاعات دوره خاتمی، را دستیار ویژه خود در امور اقوام و اقلیت‌های دینی و مذهبی کرد.

یکی از وعده‌های حسن روحانی در بیانیه دهنده، موسوم به بیانیه شماره 3، مشارکت عمومی فارغ از زبان و مذهب در مدیریت‌های کلان کشوری و اجرای اصل شایسته‌سالاری در همه سطوح سیاسی - اداری بود. بر این اساس، گروه‌های مختلف قومی نظیر کردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، و نیز گروه مذهبی اهل تسنن امیدوار شدند که در سطوح وزارت، معاون رئیس‌جمهوری، استاندار، و دیگر مقام‌های مدیریتی، افرادی از گروه‌های قومی انتخاب شوند. نتایج به دست آمده از این تحقیق نشان داد مصاحبه‌شوندگان بر این باورند که این وعده نیز همانند گذشته سی و پنج ساله باقی رؤسای جمهور گذشته عملی نشده و در حد شعار باقی مانده است.

عبدالسلام بزرگ‌زاده، برنامه‌ساز رادیویی و تلویزیونی از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

آقای روحانی بهش رأی دادن و جامعه اهل سنت در رأی‌آوری‌ش تأثیرگذار بود و روی لبه تیز ایستاده بود، اما اون بسیار نامردی کرد و خدایی بالای سر هس که همین جا، تو این دنیا، رسواش کرده و رسواترش هم می‌کنه. من مشاور ارشد ستادش بودم. روزی که به قدرت رسید، یه صندلی خالی برای یه روحانی اهل سنت که فقط بره اون جا بشینه در نظر نگرفت. این فاتحه‌ش برای اهل سنت خونده شد. من خودم به خاطر تبلیغات برای روحانی هنوز توی خیابون خجالت می‌کشم و روم نمی‌شه چهره‌م رو ببینن. هرکی ببینه، می‌گه آقا، شما نبودی برای روحانی سخنرانی می‌کردی!



تصویر شماره 3-22: مصاحبه با عبدالسلام بزرگزاده

از وعده‌های دیگر حسن روحانی تدریس زبان‌های مادری در مدارس و دانشگاه‌ها بود. در این زمینه نیز تدریس زبان‌های مادری در سطح مدارس هیچگاه تحقق نیافت و تنها در دو دانشگاه کردستان و تبریز رشته‌ای به نام زبان و ادبیات کردی / ترکی تأسیس شد. همان‌طور که پیشتر بیان شد، از آن‌جا که هدف بسیاری از داوطلبان کنکور از انتخاب رشته دانشگاهی این است که بتوانند آینده شغلی خود را تضمین کنند، در ساختار کاری کشور یا دست‌کم در مناطق قومی این فضا هنوز ایجاد نشده است و استقبال چندانی از این موضوع صورت نگرفته است.¹

غلامرضا جعفری، فعال محیط‌زیست از نقده (آذربایجان غربی)

کجا اصل 15 و 19 قانون اساسی اجرا می‌گردد؟ کدام مدرسه با زبان ترکی یا کردی یاد می‌دهند. خیلی جاها ممانعت کردند. مثلاً بخشنامه کردند مهدکودک‌ها باید فارسی حرف بزنند.

خواست گروه‌های قومی در زمینه آموزش به زبان مادری همچنان باقی مانده است و یافته‌های به‌دست‌آمده نیز نشان می‌دهد از آن‌جا که هدف خواندن و نوشتن به زبان قومی باید جنبه کاربردی داشته باشد، ایجاد رشته‌های دانشگاهی چنین هدفی را تحقق بخشیده است و نظر مصاحبه‌شوندگان این است

1. در این زمینه، قوم‌های بلوچ و سیستانی از همین انتخاب رشته دانشگاهی نیز محروم مانده‌اند.

که در جهت تحقق این هدف، آموزش به زبان مادری باید در سطح مدارس انجام شود. با وجود شکست دولت تدبیر و امید در تحقق وعده‌های انتخاباتی سال 92 شمسی در مورد اقوام و استفاده ابزاری از احساسات و مطالبات آن‌ها، با برگزاری انتخابات دوره یازدهم ریاست جمهوری سال 1396 شمسی، مجدداً استان‌های مختلف قومی نقش تعیین‌کننده‌ای در پیروزی انتخاباتی حسن روحانی داشتند و بیشترین آرای آن‌ها مجدداً به سید وی ریخته شد. بعد از گذشت حدوداً یک سال و نیم از این دوره نیز همچنان هیچ‌کدام از وعده‌های رئیس‌جمهوری تحقق پیدا نکرده است. با گذشت حدود شش سال از ریاست جمهوری حسن روحانی، بسیاری از نخبگان گروه‌های قومی بر این باورند که از مطالبات آن‌ها تنها در جهت جمع‌آوری آرا «استفاده ابزاری» شده است. جدا از این سطح انتخاباتی، آن‌ها بر این باورند که دیگر وعده‌های دولتی و حکومتی در باره برابری اقوام نظیر برگزاری همایش‌های تقریب مذاهب و انتخاب هفته‌ای به نام وحدت، برگزاری جشنواره‌های محلی و دیگر طرح‌ها و برنامه‌ها صرفاً جنبه نمادین داشته است و در راستای استفاده ابزاری از آن‌ها بوده است.

ریاض علی فرهانی، فعال اجتماعی از خوزستان

تمام برنامه‌هایی که در حوزه اقوام دارد انجام می‌شود بیشتر جنبه شعاری پیدا کرده. تا زمانی که بستر اجرای برنامه‌ها آماده نباشد، اجرای هر برنامه‌ای در این مکان و زمان خودش به یک ضدبرنامه تبدیل می‌شود. منشور شماره 3 رئیس‌جمهور در بحث حقوق اقلیت‌ها و اقوام به دلیل فقدان بستر لازم متأسفانه در حد یک شعار باقی مانده. از طرف دیگر هم می‌بینیم که رئیس‌جمهور در اواخر دولت قبلی اش از آن شعارش هم دست کشید و بحث حقوق شهروندی را مطرح کرد و این دفعه دستیار یا معاون حقوق شهروندی برای خودش گذاشت تا از آن فضای متشنجی که جاهای مختلف شکل گرفته راحت بشود.

در مجموع، و برخلاف وجود اصول دوازدهم، پانزدهم، نوزدهم، و دیگر اصول قانون اساسی که درباره لزوم رعایت حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی است، متأسفانه جایگاه حق و حقوق آن‌ها چنان تنزل پیدا کرده است که امروزه می‌توان از آن به عنوان یک ابزار انتخاباتی در جهت رأی‌آوری و کسب قدرت استفاده کرد. اگر روزگاری کاندیداها با توزیع غذای رایگان برای مستمندان یا تقسیم سیب‌زمینی در روستاها جهت جمع‌آوری آرا تلاش می‌کردند، امروزه این حربه‌های قدیمی و بی‌اهمیت جای خود را به مواردی همچون شعار تدریس زبان‌های مادری داده است و برخی نمایندگان برای جلب نظر اقلیت‌ها به جای پنخس سیب‌زمینی به دفاع از زبان‌های محلی می‌پردازند. همواره کاندیداها برای مناصب مهم چون ریاست جمهوری با انتشار بیانه‌ها و مصاحبه‌های مختلف یا با سفر به مناطقی همچون کردستان،

آذربایجان، بلوچستان، خوزستان، و دیگر مناطق، با بیان چند کلمه به زبان مردمان محلی و نیز وعده‌های متعدد در زمینه‌های قومی، مذهبی، اقتصادی، جوانان، محیط‌زیست، و ... سعی در همسو کردن آرای مردمان این مناطق به خود دارند. نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه با گروه‌های متعدد قومی مورد مطالعه نیز نشان داد که دولت در هیچ‌یک از زمینه‌های موعود نتوانسته است آن‌چنان‌که شایسته گروه‌های قومی است مطالبات آن‌ها را عملی کند.

3-6-6. میلیتاریسم سیاسی

قابل بحث است که چرا دولت‌ها و یا ملت‌ها به‌جای ساختارهای منعطف سیاسی، سمت و سوی خشن نظامی می‌یابند و به عبارت دیگر، تا زمانی که امکان گفت‌گو هست چه نیازی به تنش و جنگ است، آیا باب گفت‌وگو بسته شده است؟ آیا روش‌های دموکراتیک حکمرانی در جوامع غیرغربی پاسخگو نیست؟ آیا صاحبان قدرت فاقد ظرفیت‌های دموکراتیک هستند؟ و بسیاری سؤال‌های دیگر که نظریه‌های متعددی در علوم انسانی را پرورانده است.

نظامی‌گری¹، ارتش‌گرایی²، یا میلیتاریسم یک ایدئولوژی است که معتقد است توان ارتشی سرچشمه و منبع همه امنیت‌هاست. نظامی‌گری در ملایم‌ترین شکل خود به این گزاره باور دارد که «آشتی از راه توانمندی نظامی» میسر می‌شود و آمادگی نظامی بهترین یا تنها راه دستیابی به صلح است.

حکومت‌های میلیتاریستی به دلیل اتکای بیش از حد به قدرت نظامی و اختصاص بیشترین سهم درآمد ملی به تقویت نهادهای پلیسی امنیتی کاملاً از مردم خود، بیگانه می‌شوند و در رویارویی با تهدید خارجی حمایت ملی را از دست می‌دهند و متأسفانه مردم در عین بی‌تفاوتی نسبت به تهدید، به عوامل تهدید نیز کمک می‌کنند.

از لحاظ پیشینه تاریخی، میلیتاریسم به سنت ارتش پروس و گرایش نظامی دولت آلمان بازمی‌گردد. بیسمارک³، یکی از رهبران آلمان، معتقد بود تاریخ از طریق خون و شمشیر حرکت می‌کند. گسترش میلیتاریسم در اروپا یکی از زمینه‌های پیدایش فاشیسم بود که جنبش‌های فاشیستی را از رسوم نظامی اقتباس کردند و سنت‌های نظامی را مورد ستایش قرار دادند.

میلیتاریسم به دو معنی به‌کار می‌رود:

الف) نفوذ فرهنگ ارتشی در جامعه: منظور از میلیتاریسم در این جا نفوذ ارتش یا شیوه زندگی و فرهنگ ارتشی در زندگی سیاسی و اجتماعی است. معمولاً در شیوه زندگی و فرهنگ ارتشی، نظم و سلسله‌مراتب و

-
1. Militarism
 2. Militaryism
 3. Bismarck

رابطه سلطه و اطاعت و نگرش های جنگ طلبانه تمجید می شود.

ب) دخالت ارتش در سیاست: کاربرد فزاینده تکنولوژی در زمینه تسلیحات باعث تشکیل ارتش های مدرن و منظمی شده است که به دخالت های غیرمستقیم ارتش در سیاست می انجامد، به طوری که گسترش تکنولوژی مدرن و به وجود آمدن مجتمع های نظامی و فرهنگ تسلیحاتی موجب گسترش میلیتاریسم نوین شده است.

از جمله بحث های مهم در جامعه شناسی سیاسی مداخله نظامیان به عنوان یکی از گروه های اجتماعی سازمان یافته در سیاست است. مداخله نظامیان در سیاست پدیده ای است جهانی که در بیشتر کشورها با درجات و اشکال متفاوت وجود دارد. در پایین ترین و گسترده ترین سطح نظامیان به عنوان گروه های ذی نفوذ با گروه های فشار در نظام های مختلف تلاش می کنند تا برای رسیدن به اهداف نظامی و سازمانی خود سیاست گذاران را تحت تأثیر قرار دهند و در بالاترین سطح، نظامیان با قبضه مستقیم قدرت نقش اصلی را در تصمیم سازی های سیاسی بازی می کنند (Sullivan, 1991, p. 63).

از دید هانتینگتون، عوامل دخالت نظامیان در سیاست به صورت فهرست وار عبارت اند از:

1. ضعف جامعه مدنی؛
2. اوضاع نابسامان اقتصادی؛
3. ضعف جنبه های سازمانی و تشکیلاتی؛
4. فقدان یا ضعف نهادهای سیاسی کارآمد؛
5. شدت برخوردهای اجتماعی و طبقاتی؛
6. حرفه ای شدن نظامیان.

به طور کلی با مرور موارد تاریخی پدیده هایی که به عنوان گرایشات میلیتاریستی شناخته شده اند، می توان گفت ویژگی های آن ها از یک مورد به مورد دیگر متفاوت است و شاید نتوان واژه میلیتاریسم یا نظامی گری را به یک پدیده خاص تقلیل داد، بلکه بیشتر باید میلیتاریسم را به عنوان یک بخش کلی و با برچسب برای تعدادی پدیده های مرتبط به هم در سیاست خارجی به کار برد. پدیده هایی مثل رقابت در خرید تسلیحات و رشد مجموعه های صنعتی — نظامی بیشتر از رشد اقتصاد ملی، افزایش شمار نظامیان و هزینه های نظامی، تقدم همکاری های نظامی امنیتی بر همکاری اقتصادی، ورود به ائتلاف های نظامی منطقه ای و بین المللی، گرایش به حل و فصل نظامی اختلافات تا حل مسالمت آمیز آن ها، و در نهایت، تبلیغ ایدئولوژیک اختلافات و ضرورت مقابله با آن به عنوان یک تهدید بین افکار عمومی و نهادینه کردن فرهنگ هابزی در محیط اجتماعی یک منطقه از شاخص های گرایشات میلیتاریستی در سیاست خارجی اند.

در ایران، ویژگی عمده پهلوی اول حس عمیق میلیتاریستی رضا شاه بود. وی، در طی دوره بیست ساله

وزارت، صدارت، و سلطنت خود، بر تقویت ارتش و اشاعه اندیشه میلیتاریستی اصرار می‌ورزید. شاه معتقد بود دولت مطلقه مدرن صرفاً با تأسیس دولت متمرکز و مقتدر تحقق می‌یابد و عملی شدن این هدف فقط در گرو نظامی کردن دولت و جامعه است. از سوی دیگر، دستیابی به یکپارچگی و وحدت ملی به تأسیس ارتش ملی و قدرتمندی وابسته است که بتواند حکام محلی را حذف کند. رضاشاه در آستانه قدرت‌گیری از یک سیاست دماغ‌گژیستی بهره‌گرفت و پس از استقرار بر سریر سلطنت، عمل و اندیشه میلیتاریستی را در تمام ابعاد به صحنه آورد. شاید اعمال و رفتار نظامی‌گری او برای مدت محدودی به منظور تسلط بر قدرت و حذف کانون‌های رقیب مورد قبول بود، ولی اشتباه وی این بود که مبانی نظری و رفتاری میلیتاریستی را افزایش و گسترش داد و این امر باعث شد هر روز سطح همبستگی و رغبت مردم نسبت به او کاهش یابد. شاه هر روز حوزه قدرت خود را افزایش می‌داد و اجازه هر نوع مشارکت و حق هرگونه اظهار نظر را از مردم سلب می‌کرد. در چنین وضعیتی، مردم فاقد هرگونه اختیار بودند و به همین دلیل، هیچ‌گونه مسئولیتی در برابر دولت احساس نمی‌کردند¹.

در شهریور 1320 شمسی، زمانی که متفقین کشور را تهدید و اشغال کردند، نه تنها پیکره ارتش به راحتی فروریخت، بلکه مردم بدون ابراز هیچ‌گونه واکنش دفاعی در خانه‌های خود ماندند و گویا از آنچه رخ می‌داد، خشنود بودند. شاه نیز حقیرانه خاک وطن را ترک کرد. این سرنوشت تمام رژیم‌های توتالیتاریستی و میلیتاریستی بوده است و خواهد بود.

فرزند وی، محمدرضاشاه، نیز در 28 مرداد 1332 شمسی، با برانداختن دولت ملی مصدق در جهت حفظ خود، بر نظامیان تکیه کرد، هرچند نتوانست به همه آن‌ها اعتماد کند. شاه که پدرش او را برای تحصیل به دانشکده نظامی در اروپا فرستاده بود، از هنگام بازگشت به ایران، همواره اونیفورم نظامی تنش بود و کسانی که همراهش به اروپا رفته بودند یا هنگام بازگشتش به ایران به او پیوسته بودند به سرعت مدارج مختلف را طی کردند و به بالاترین مقامات کشوری و لشکری رسیدند.

در دوران بعد از انقلاب، بسیاری از نظامیان و پاسداران انقلاب، همچون محمود احمدی‌نژاد، محمدباقر قالیباف، علی لاریجانی، محسن رضایی و دیگران، مناصب سیاسی مهم کشور را در دست گرفتند. بسیاری از نیروهای سپاهی و بسیجی به عنوان استاندار و فرماندار انتخاب شدند و عده زیادی نیز به مجلس قانون‌گذاری راه یافتند. در مجلس قانون‌گذار کنونی، افرادی همچون الیاس حضرتی، حاجی دلگانی، میرزایی نیکو، احمد سالک، سلمان خدادادی، محمدحسین فرهنگی، نادر قاضی‌پور، اکبر سعیدی، حسن کامرانی، عزیز اکبریان، داریوش اسماعیلی، غلام محمدزارعی، رمضانعلی سبحانی‌فر، محمد دهقانی، مجتبی ذوالنوری، جواد کریمی قدوسی، سهراب گیلانی، غلامرضا شرفی، و عدل هاشمی‌پور کسانی

1. فارس نیوز، شناسه خبر: 8512070023

هستند که پیشتر سابقه حضور در سپاه پاسداران را داشته‌اند. موضوع فوق نشان از حضور نظامی‌ها در عرصه سیاسی و به اصطلاح آنچه در بالا تحت عنوان حضور و دخالت نظامیان در سیاست شرح داده شد دارد.

عبدالقادر سواری، پژوهشگر ازخوزستان

از لحاظ ساختار سیاسی، شاهد یک ساختار میلیتاریستی دیکتاتورشیپ هستیم.

یکی از مسیرهای میلیتاریستی در این دوران گروه‌های موسوم به بسیجی است که جدا از فعالیت‌های به اصطلاح فرهنگی، در بسیاری از مناطق کشور توان نظامی و حق استفاده از اسلحه را نیز دارند، آن‌چنان‌که به واسطه همین امر، در بسیاری از امور کشور مداخله می‌کنند و عموم مردم نیز به ناچار به خواسته‌های آن‌ها توجه دارند.

مهری پاکزاد، مدرس و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد از مهاباد (آذربایجان غربی)

دانشجوی دکتری دارم که به اعتبار این‌که از ارگانی آمده، خود اعتراف می‌کند که چیزی بلد نیست و من هم مجبورم به وی نمره بدهم.



تصویر شماره 3-23: مصاحبه با مهری پاکزاد

بسیاری از سیاست‌های حکومتی نیز تعمدی یا غیرتعمدی در راستای قدرت‌یابی بیشتر آنهاست. در همین رابطه، سردار پاشا محمدی، رئیس بسیج سازمان عشایری ایران، در گفت‌وگویی در اردیبهشت 97 شمسی، از مسلح کردن عشایر شمال غرب و شرق ایران خبر داد و چنین بیان کرد: «بسیج عشایر را با سلاح‌های تولید داخل که از طریق وزارت دفاع تأمین می‌شود و سلاح‌های ویژه‌ای که در اختیار این عزیزان قرار می‌دهد مسلح می‌کند تا علاوه بر تأمین امنیت حوزه سرزمینی خود، در امنیت کلی کشور نیز سهیم باشند... در شرق و شمال غرب کشور، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بر بستر جامعه عشایری و مردم بومی و محلی کشور امنیت پایدار مردمی را پیاده‌سازی کرده است. به عبارت دیگر، پایگاه‌های امنیتی ما با محوریت سران طوایف، ایلات، عشایر، و بومیان منطقه، اعم از شیعه و سنی، بنیان نهاده شده و امروز می‌توانیم ادعا کنیم که در مرزهای شرقی و شمال غرب کشور دارای امنیت پایدار مردمی هستیم. ایشان جامعه عشایری کشور را جمعیتی بالغ بر حدود یک میلیون و دویست هزار نفر از اقوام ترک آذربایجانی، لر، کرد، عرب، ترکمن، بلوچ، و فارس بیان کرد که در قالب 104 ایل و 550 طایفه زندگی کوچ‌نشینی دارند و بالغ بر 525 هزار نفر از این عشایر عضو سازمان بسیج هستند و در قالب چهار گردان بیت‌المقدس، عاشورا، الزهرا، و الکوثر سازماندهی شده‌اند¹.

نتیجه چنین وضعیتی این خواهد بود که پلیس و نیروهای امنیتی از درودیوار شهر بالا می‌روند. به هرجا

1. سازمان بسیج مستضعفین، شناسه خبر: 28447

که سرت را برگردانی، پلیس‌ها و نیروهای امنیتی را می‌بینی؛ کوچه، خیابان، داذشگاه، اداره، و همه‌جا پر از مأموران انتظامی و امنیتی است. دوربین‌های مداربسته با چشمان تیزبین خود تمام حرکت‌های مردم را زیر نظر دارند و در امور مختلف سیاسی، ورزشی، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی دخالت می‌کنند و علیه برنامه‌ها و مناسک قومی و مذهبی اقدام می‌کنند.

صابر رستمی، فعال اجتماعی از اشنویه (آذربایجان غربی)

تو چهارشنبه‌سوری یادم می‌آد داشتم می‌رفتم مدرسه؛ نظارت شدیدی می‌شد، یه‌هو دو نفر گاردی انگار مجرم گرفته بودن بازرسی م کردن. گفتم چی می‌خواید بهتون می‌گم. این برخوردشون بود. هیچی هم نداشتم. گفتم اگه چیزی داشتم، چطور از کنار شما رد می‌شدم!

علی صاحبی، روان‌شناس از مشهد (خراسان رضوی)

قدرت اون قدر چندمرجعیتی که بخش بزرگی از اقتصاد کشور دست نیروهایی که هیچ رقیبی نداره و به قول رئیس‌جمهور، این بخش هم اسلحه داره و هم زور داره.

با وجود تأکید دولتمردان ایرانی بر لزوم پای‌بندی به دموکراسی (مردم‌سالاری دینی) و آزادی‌های مشروع در جامعه، اما هنوز هم بسیاری از رفتارها از سوی برخی مسئولان حکایت از نوعی علاقه برای نظامی کردن و یا به عبارتی، پادگانی کردن جامعه ایرانی دارد. این میلیتاریسم در بسیاری از موارد به فضای سیاسی نیز ورود پیدا کرده است و بسیاری از افرادی که گذشته زندگی آن‌ها نظامی‌گری و حضور در جبهه‌های جنگ بوده است، در مواقع برگزاری انتخابات سیاسی، به‌عنوان کاندید ورود پیدا می‌کنند و خواهان حضور در نهادهایی نظیر قوه مجریه و قوه مقننه‌اند. اینان همچنین در مواردی دیگر و به‌هنگام جنبش‌های سیاسی و مدنی مختلف اظهار نظر می‌کنند و به ارائه راهکار می‌پردازند. همه این موارد نشان از وجود نوعی میلیتاریسم در ساخت داخلی کشور دارد و گروه‌های قومی وجود این نیروهای نظامی مخفی همچون بسیج را عاملی جهت کنترل و حاکمیت دیدگاه امنیتی علیه خود می‌دانند.

3-6-7. انحصار فرهنگی

از ویژگی‌های مهم قرن بیست‌ویکم، یکسان‌سازی ذوق و سلیقه، آداب و مناسک، و درکل همسانی و یکسانی سبک زندگی انسان‌های مختلف است. در سطحی دیگر این همسانی و یکسانی می‌تواند گروه‌های قومی را نیز دربر بگیرد و گروه‌های مختلف قومی در یک فرهنگ قومی واحد ذوب شوند و تحلیل روند و نوعی سبک فرهنگی غالب شود.

امروزه به هر کجای این کره خاکی سفر کنیم، بزرگراه‌های چندخطی، شهرهای مستحکم و دورنمای فرهنگی را می‌یابیم که نشان‌دهنده لباس کارهای خاکستری، زنجیره غذاهای حاضری، فیلم‌های هالیوودی، تلفن‌های همراه، و ... است. در دورترین زاوایای کره زمین، باربی، مادونا، و علامت سیگار مارلیرو تصاویر آشنایی برای همگان هستند. اخبار سی‌ان‌ان از کلیوند تا قاهره و کاراکاس را تحت تأثیر قرار می‌دهد که نشان از غالب بودن یک سبک زندگی خاص و ویژه بر سطح جهان دارد.

سبک فرهنگی غالب و انحصاری به ما می‌گوید دنیا به واسطه این واقعیت که به زودی هرکس قادر خواهد بود تمایلات ذاتی انسانی خود را به سوی یک شیوه زندگی غربی، مصرفی، و شهری سوق دهد، در حال متحد شدن است. غرب بهترین است و پیوستن به این جشنواره دستیابی به یک وحدت متوازن بین مصرف‌کنندگان صلح‌دوست، عقلانی، و مردم سالار را هرچه نزدیک‌تر می‌سازد. براساس این جهان‌بینی، تنوع آشفته و درهم‌وبرهم فرهنگ‌ها، ارزش‌ها، و باورها محرک برخورد با گذشته است و در صورت رفع این تفاوت‌ها، اختلافات بین ما نیز حل و فصل خواهد شد. در این نوع جهانی‌بینی، کسانی که از هویت و قومیت بحث می‌کنند مورد هجمه قرار می‌گیرند و این باور در اذهان تلقین می‌شود که این نوع بحث‌ها زمینه‌ساز شورش‌های قومی و عدم اتحاد ملی است و حکومت‌ها تلاش می‌کنند که تا حد ممکن، دایره محدود هویتی گروه‌های قومی را بشکنند و همه آن‌ها را در یک دایره بزرگ‌تر گرد آورند.

اشکان زهتاب، فعال سیاسی - اجتماعی، فعال کارگری و نویسنده از تبریز (آذربایجان شرقی)

مطالبات قومیتی در راستای هژمونی حکومت است. عملکرد مطالبات قومیتی در راستای اختگی و عدم اتحاد پیش می‌رود.

در نتیجه چنین نگرشی، دهکده‌ها، جوامع روستایی، و سنت‌های فرهنگی آن‌ها در سراسر جهان در یک مقیاس بی سابقه و تحت فشار نیروهای بازار جهانی سازی در حال نابودی هستند. جوامعی که صدها سال خود را حفظ کرده‌اند به سادگی دچار ازهم‌گسیختگی می‌شوند. به لحاظ تاریخی، زوال پیوستگی فرهنگی یکی از اهداف آگاهانه توسعه‌گران استعماری بوده است. به عنوان مثال، گولت، مشاور دولت فرانسه در امور مستعمرات، چنین توصیه کرده بود که «مردم سنتی باید به سوی این سوق داده شوند که آن‌ها در حال زندگی در شرایط غیرطبیعی و غیرانسانی هستند که منجر به آمادگی روانی جهت تجدید نمی‌گردد» (نوربرگ، 1383، ص 163).

انحصار فرهنگی را برخی چالش برانگیز می‌دانند، خصوصاً هنگامی که عناصر یک فرهنگ اقلیت از سوی فرهنگ اکثریت مسلط استفاده شود، چراکه این را سرکوب نادرست فرهنگ اقلیت یا محروم سازی آن از هویت گروهی و حقوق مالکیت فکری خویش می‌دانند. بنابر دیدگاه منتقدان، انحصار

فرهنگی با فرهنگ‌پذیری یا همگون‌سازی فرهنگی از این نظر که «انحصار» به اختیار کردن این عناصر فرهنگی به شیوه‌ای استعماری صورت می‌گیرد تفاوت دارد. عناصری از فرهنگ اقلیت از سوی اعضای فرهنگ مسلط کپی می‌شوند و این عناصر خارج از پیش‌زمینه اصلی شان گاهی حتی متضاد آمال ابراز شده نمایندگان فرهنگ اصلی به کار گرفته می‌شوند¹.

در خصوص عوامل شکل‌دهنده به این یکسانی و هم‌رنگی دولت‌های مدرن نقش اساسی دارند. به لحاظ نظری، خصلت چندقومی اکثریت کشورها موجب می‌شود که نهادها و قلمروهای دولت مدرن در بیشتر مواقع، پایگاه یک اقلیت قومی را در حد نمایندگی دولت ملی بالا بکشند و در نتیجه، بر اقلیت‌های قومی دیگر تبعیض روا بدارند و آن‌ها را به حاشیه برانند و خود انحصار همه عناصر فرهنگی را در اختیار بگیرند. می‌دانیم که «فرهنگ و هویت ملی در جوامع چندقومی» در معنای دقیق خود جز از رهگذر تبدیل شدن مجموعه‌ای از آموزه‌های فرهنگی، هویتی، و تاریخی اقوام مختلف جامعه به مطلوبیت‌های عمومی اکثریت مطلق ساکنان آن سرزمین شکل نمی‌گیرد. در ایران، تنها مجموعه‌ای از مؤلفه‌های «قوم مرکزی» به عنوان خصیصه‌های هویت ملی عرضه می‌شود که قاعدتاً بازتاب‌دهنده تنوعات واقعاً موجود در جامعه نیست. به عبارتی، همه عناصر معنایی فرهنگ ایرانی را در انحصار فارس‌زبانان قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت انحصار فرهنگی به معنای در اختیار گرفتن همه محصولات و تولیدات فرهنگی سایر اقوام ایرانی در خدمت این گروه است. عمده تلاش مسئولان کشور نیز برای حفظ و نشر این گروه صورت می‌گیرد و به دیگر گروه‌های زبانی آن‌چنان که باید توجه نمی‌شود، موضوعی که نارضایتی گروه‌های قومی اقلیت را در پی داشته است.

شاهین سپنتا، دامپزشک، نویسنده و فعال مدنی از اصفهان

من حتی بارها گفته‌ام و نامه نوشته‌ام که فرهنگستان زبان فارسی تغییر نام دهد به فرهنگستان زبان ایرانی و فقط این جور نباشد که به زبان فارسی توجه شود.

در واقع، در ایران روندی وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد که تلاش دارد تا فرهنگ ایرانیان را یکسان کند. سال‌های آخر حکومت قاجار و پهلوی، به خصوص دوران رضاشاه، اوج اعمال این سیاست‌ها بود و تا به امروز نیز ادامه دارد.

اسعد اردلان، پژوهشگر تاریخ و حقوقدان بین‌الملل از سنندج (کردستان)

سیاست رضاشاهی در 1304 و 1316 باعث شد در مدارس کردستان، تابلو فارسی صحبت کنید نصب شود.

در این بین، مجله‌های ایرانشهر، فرنگستان، و آینده رسماً این سیاست را تبلیغ می‌کردند¹. ایرانشهر را حسین کاظم‌زاده، دیپلمات سابق سفارت ایران در لندن، در سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۶ شمسی، و از همان‌جا انتشار می‌داد. فرنگستان به‌وسیله مشفق کاظمی، عضو جوان هیئت دیپلماتیک، از ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۵ شمسی، در آلمان منتشر می‌شد و آینده را محمود افشار یزدی، استاد علوم سیاسی تحصیل‌کرده اروپا، در سال ۱۳۰۴ شمسی، در تهران بنیاد گذاشت. ایرانشهر در مقاله‌ای درباره مذهب و ملیت بیان داشت:

مسئله قومیت چنان جدی است که هرگاه از یک ایرانی که به خارج سفر کرده باشد، ملیتش را بپرسند، به‌جای نام پرافتخار کشورش، از زادگاهش نام می‌برد. ما باید فرقه‌های محلی، گویش‌های محلی، لباس محلی، آداب محلی، و حساسیت‌های محلی را از میان برداریم...

محتوای ماهنامه آینده نیز به همان مضمون بود، اما بیشتر به ضرورت ایجاد دولتی مرکزی و هویت ملی یکپارچه تأکید داشت. مؤسس و نگارنده‌اش مجله را با مقاله‌ای تحت عنوان «مطلوب ما: وحدت ملی ایران» چنین آغاز کرد:

ایده‌آل یا مطلوب اجتماعی ما حفظ و تکمیل وحدت ملی ایران است ... (که موجب تشکیل امپراتوری و ملت بزرگ آلمان، ایتالیا، و ... شد). منظور از کامل کردن وحدت ملی این است که در تمام مملکت، زبان فارسی عمومیت یابد، اختلافات محلی از حیث لباس، اخلاق، و غیره محو شود و ملوک‌الطوایفی کاملاً از بین برود. کرد و لر و قشقایی و عرب و ترکمن و غیره با هم فرق نداشته، هر یک به لباسی ملبس و به زبانی متکلم نباشند... به عقیده ما، تا در ایران وحدت ملی از حیث زبان، اخلاق، لباس، و غیره حاصل نشود، هر لحظه برای استقلال سیاسی و تمامیت ارضی ما احتمال خطر می‌باشد. اگر ما نتوانیم همه نواحی و طوایف مختلفی را که در ایران سکنی دارند یکنواخت نماییم، یعنی همه را به‌تمام معنی ایرانی کنیم، آینده تاریکی در جلو ماست. آن‌ها که به تاریخ ایران علاقه دارند، آن‌ها که به زبان فارسی و ادبیات آن تعلق خاطر دارند، آن‌ها که به مذهب شیعه علاقه مند هستند باید بدانند که اگر رشته وحدت این مملکت از هم گسیخته شود، هیچ باقی نخواهد ماند. پس همه باید یکدل و یکصدا بخواهیم و کوشش کنیم که زبان فارسی در تمام نقاط ایران عمومیت پیدا کند. این کار میسر نمی‌شود، مگر به‌وسیله تأسیس مدارس ابتدایی در همه‌جا،

1. <https://fa.wikipedia.org>

وضع قانون تعلیم عمومی اجباری و مجانی و فراهم آوردن وسایل اجرای آن. تدریس زبان فارسی و تاریخ ایران در تمام مملکت چاره اصلی و قطعی است. باید هزارها کتاب و رساله دلنشین و کم بها به زبان فارسی در تمام مملکت به خصوص آذربایجان و خوزستان منتشر نمود. باید کم کم شرایط انتشار روزنامه های کوچک ارزان قیمت محلی به زبان ملی در نقاط دور دست مملکت فراهم آورد. تمام اینها محتاج به کمک دولت است و باید از روی نقشه منظمی با شد. می توان بعضی ایلات فارسی زبان را به نواحی بیگانه فرستاد و در آنجا ده نشین کرد و در عوض، ایلات بیگانه زبان آن نقاط را به جای آنها به نواحی فارسی زبان کوچ داد و ساکن نمود. اسامی جغرافیایی را که به زبان های خارجی و یادگار تاخت و تاز چنگیز و تیمور است باید به اسامی فارسی تبدیل کرد.

افشار نیز با این هشدار که کشور را خطرهای زیادی، اعم از خطر سرخ (شوروی)، آبی (انگلیس)، زرد (ترکیه)، سبز (عربها)، و سیاه (روحانیت)، تهدید می کند، اعلام می داشت که وظایف اساسی ایجاد یک دولت قدرتمند مرکزی، اشاعه زبان فارسی در میان جوامع غیرفارس، و انتقال دادن قبایل عرب و ترک از نقاط مرزی به مناطق داخلی است.

در سال ۱۳۰۷ شمسی، مجلس لباس قدیم اقوام ایرانی را غیرقانونی دانست و همه مردان را، به استثنای روحانیان ثبت نام شده، به پوشیدن لباس غربی و گذاشتن «کلاه پهلوی» واداشت. هشت سال بعد، این کلاه جای خود را به کلاه شاپو اروپایی داد. رضاشاه این کلاه را نه فقط برای زدودن هویت های قومی بلکه همچنین برای دخالت در آیین نماز در اسلام — که لازمه اش بر خاک نهادن پیدایشانی است — برگزید. او علاوه بر این، نام بسیاری از شهرها را تغییر داد.

با پیروزی انقلاب اسلامی در سال 1357 شمسی، چنین تفکری به حاشیه رانده شد و نگاه توسعه محور و عادلانه تری به مناطق اقلیت نشین مورد توجه قرار گرفت و اصول مختلفی در زمینه حقوق آنها در قانون اساسی لحاظ شد. در طول تمام این سالها و به خصوص در مقطع کنونی، تبعیض زدایی از نگاه به اقوام و اقلیتها بیش از گذشته مورد توجه و در صدر برنامه ها قرار گرفت. یکی از این موارد مهم اصل پانزدهم قانون اساسی و موضوع خواندن و نوشتن به زبان مادری است. برخلاف اصول اساسی آمده در قانون که حق خواندن و نوشتن به زبان مادری در همه مقاطع تحصیلی را برای گروه های قومی محترم دانسته است، در عمل و با بروز رفتارهای سلیقه ای مسئولان امر، این حق آنچنان که باید و مورد پسند گروه های قومی باشد عملیاتی نشده است.

حمید حمادی، مدرس دانشگاه از خوزستان

بچه ما تو خونه عربی صحبت می‌کنه، اما می‌ره مدرسه، فارسی باهاش حرف می‌زنن و این ظلمه. اگه استعدادش بگیریم 100 درصده، 50 درصدش استفاده بشه، این یه عامل عقب‌موندگی علمی برای دانش‌آموز می‌شه. می‌بینیم بچه‌های ما با این‌که زبانشون نیس، دارن می‌درخشن و موفق می‌شن؛ یعنی اگه به زبون خودش درس بخونه فکر نمی‌کنم ما تو موقعیت فعلی باشیم و پیشرفته‌تر باید باشیم.

البته در این بین، اقداماتی هم انجام گرفته است؛ در سال 1395 شمسی و با گذشت 38 سال از عمر انقلاب اسلامی، دورشته زبان و ادبیات کردی و ترکی به‌عنوان رشته‌های دانشگاهی در دو دانشگاه کردستان و تبریز در دفترچه‌های انتخاب رشته داوطلبان کنکور سراسری قرار گرفت، اما از آن‌جا که مهم‌ترین انگیزه شرکت‌کنندگان در این آزمون پیدا کردن شغل و آینده کاری مناسب است، استقبال زیادی از آن‌ها صورت نگرفت. نتیجه آن شد که فعالان و نخبگان گروه‌های قومی به ایجاد این دورشته دانشگاهی راضی نشدند و همچنان بر اجرای این اصل و تدریس آن در سطح مدارس تأکید دارند، زیرا می‌دانند اگر این حق مطالبه نشود، فرهنگ و ادبیات آن‌ها آسیب زیادی خواهد دید و به‌فراموشی سپرده خواهد شد. آن‌ها می‌دانند که در عصر کنونی که عصر کتابت و نوشتار است، انتقال سینه‌به‌سینه مضامین فرهنگی — زبانی نمی‌تواند نقش چندانی در ماندگاری آن داشته باشد. جوزف پات¹ در این باره می‌گوید: «زبان تا وقتی که بخشی از برنامه درسی نباشد، در معرض خطر است.» بهترین روش برای از بین بردن زبان یاد دادن زبان دیگر است. حق انحصاری حدوداً یک صد زبان ملی بر آموزش باعث می‌شود تا زبان‌هایی که در مدارس آموخته نمی‌شوند به خانه و فرهنگ عامه محدود و نهایتاً از محیط‌های تغذیه فرهنگی بیرون رانده شوند (بارت، 1379، ص 27، به نقل از معینیان، ص 83). یافته‌های به‌دست‌آمده هم نشان از وجود دو مشکل اساسی در این زمینه دارد: اول این‌که فضا برای کتابت به زبان‌های قومی چندان مساعد نیست و کتاب‌های گروه‌های قومی بیشتر در کشورهای همسایه که دارای گروه قومی همسان با داخل کشورند چاپ می‌شود. موضوع دوم نیز به مخاطبان این زبان‌های قومی بازمی‌گردد که به‌دلیل عدم آموزش الفبای زبانی خود نمی‌توانند این کتاب‌ها را مطالعه کنند.

عبدالرشید تریز، مولوی مذهبی، پژوهشگر تاریخ و فعال سیاسی - اجتماعی از سیستان و بلوچستان

به زبان بلوچی آن طور که شایسته‌اش است پرداخته نشده و نسل ما به ندرت می‌توانند کتاب‌های بلوچی را که بیشتر در پاکستان چاپ می‌شود بخوانند. در ایران، خیلی کم چاپ می‌شوند. ما هم برای خودمان و هم سایر اقوام این حق را قائل هستیم [که] فرزندان علاوه بر صحبت، بتوانند به طور کلاسیک زبان را بیاموزند و بتوانند بنگارند و بخوانند.



تصویر شماره 3-24: مصاحبه با عبدالرشید تریز

از دیگر موارد مهمی که در مصاحبه‌های این تحقیق با گروه‌های مختلف قومی در زمینه انحصار فرهنگی درباره آن بحث شد نام‌گذاری شهرها، معابر، کوی و برزن، و محل زندگی این گروه‌ها بود که اشاره می‌کردند نهادهای حکومتی سعی دارند تا نام‌های محلی را تغییر دهند و اسامی فارسی را جایگزین آن‌ها کنند.

سردار فتوحی، مشاور طرح‌های تحقیقاتی دولتی و خصوصی از سقز (کردستان)

میدان حاضر میدان هه‌لو (شاهین) است. ولی الآن به اسم جمهوری اسلامی شناخته می‌شود. زبان یا فرهنگ در این جا مقاومت می‌کند، همان میدان هه‌لو گفته می‌شود. زبان از قدرت فرار می‌کند.

در این زمینه، نتایج به دست آمده از مصاحبه‌ها نشان از وجود مقاومت گروه‌های قومی دارد که برخلاف نام‌گذاری‌های رسمی، در ادبیات محاوره، آن‌ها همچنان از اسامی بومی و محلی استفاده می‌کنند. این موضوع حاوی نکته مهمی است و آن این‌که سیاست‌های زبانی فقط در صورتی کارایی خواهند داشت که با افکار عمومی جامعه هماهنگ باشند. به ندرت می‌توان زبان یا اصلاحات را برخلاف میل مردم به آن‌ها

تحمیل کرد. آیا می‌توان از زبانی حمایت کرد که گویشوران آن دیگر خواهانش نیستند؟ موضوع صرفاً خودِ زبان نیست، بلکه اهمیتی که گویشوران آن برایش قائل‌اند نیز مطرح است. زبان‌ها عمدتاً به دلیل این که مردم تصمیم به ترک آن‌ها می‌گیرند و آن‌ها را به فرزندانشان منتقل نمی‌کنند ناپدید می‌شوند. اصطلاح جنگِ زبان‌ها استعاره‌ی مناسبی است، اما زبان‌ها به خودی خود قادر نیستند جنگی برپا کنند. این مردم هستند که برای مبارزه، جنگ، یا توافق با یکدیگر تلاش می‌کنند. می‌توان با نگاهی به رابطه‌ی بین زبان‌های مردم به روابط تضادآمیزشان پی برد (کالوه، 1379).

قوم‌کشی یکی از پیامدهای ناتوانی در فرهنگ‌پذیری و گرایش‌ات انحصار فرهنگی است که در اثر آن به مرور زمان هویت و قومیت گروه اجتماعی از بین می‌رود و جای خود را به مجموعه‌ای از ظواهر سطح فرهنگی می‌دهد. واژه قوم‌کشی به وسیله مردم‌شناسی به نام روبر ژولن در سال‌های دهه 1970 جا افتاد و به مجموعه‌ی روش‌هایی اطلاق گردید که هدف آن‌ها از میان بردن فرهنگ یک قوم و جایگزینی آن با فرهنگ‌های دیگر است (برتون، 1396، ص 189). اصطلاح قوم‌کشی را نباید با نسل‌کشی اشتباه کرد. قوم‌کشی به مفهوم از بین بردن فرهنگ و هویت قومی است، در صورتی که نسل‌کشی از بین بردن افراد جامعه و قطع نسل یک قوم (به وسیله کشتار دسته‌جمعی، شیوع بیماری‌های واگیردار و رواج نامحدود الکل، و مواد مخدر که نمونه‌های آن فراوان است) می‌باشد (روح‌الامینی، 1368، ص 115).

در روند قوم‌کشی، فرهنگی که جایگزین می‌شود عموماً فرهنگ فاتحان یا استعمارگران یا فرهنگ قوی‌تر ملی است. به این ترتیب، با کامل شدن فرایند فرهنگ‌زدایی از یک قوم، در نهایت، آن قوم به مثابه یک گروه متمایز از سایر اقوام از میان می‌رود، زیرا به‌ناچار در مجموعه بزرگ‌تری ادغام می‌شود. این همان فرایندی بود که در مورد سرخ‌پوستان آمریکا اتفاق افتاد؛ این جمعیت پس از آن که از نهادها، ادیان، و زبان‌های خود محروم شدند، به شدت تحت استثمار اقتصادی قرار گرفتند و تا اندازه زیادی نیز به وسیله ازدواج‌های بین‌قومی در گروه‌های دیگر ادغام شدند.

در مجموع، می‌توان گفت تاریخ معاصر ایران نشان داد که در نتیجه اصلاحات آموزشی رضاشاه، مکتب‌خانه‌های سنتی مذهبی با مدارس ابتدایی نوین جایگزین شدند. کتاب‌های مدارس جدید، همه به فارسی بود و در تهران چاپ می‌شدند. این کتاب‌ها جایگزین متون کلاسیک و قرآنی شدند که سابقاً به صورت غیررسمی و به وسیله عالمان دینی و محلی تدریس می‌شدند. در این دوران، آموزش دیگر زبان‌های مورد استفاده در ایران ممنوع شد. فارسی نه تنها زبان ملی ایران بود، بلکه همه زبان‌های اقلیت دیگر در کشور ممنوع شدند. چاپ کتاب و روزنامه به زبانی جز فارسی ممنوع بود. در سال 1314 شمسی (۱۹۳۵ میلادی)، محمدعلی فروغی کابینه‌اش را به مجلس معرفی کرد و فرصت یافت تا تأسیس یک فرهنگستان جدید را اعلام کند. وظیفه فرهنگستان پالایش زبان فارسی با معرفی لغات فارسی جدید برای

جایگزینی لغات عربی و خارجی بود. در چنین شرایطی، همه زبان‌ها و فرهنگ‌های بومی و محلی در انحصار زبان و فرهنگ فارسی قرار گرفت. در دوران بعد از انقلاب، بیشتر موارد انحصار فرهنگی همچنان ادامه داشت، ولی شدت و حدت آن به اندازه زمان پهلوی نبود. نکته دیگر این که در دوران پهلوی، این انحصار فرهنگی برای گروه‌های قومی زیاد جای نگرانی نداشت، چراکه بسیاری از مظاهر فرهنگی و آداب و رسوم و فولکلور آن‌ها همچنان به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه به نسل‌های بعدی انتقال می‌یافت. اما در سال‌های اخیر، با اهمیتی که موضوع آموزش و کتابت پیدا کرده است، واکنش‌ها نسبت به بی‌توجهی و یا کم‌توجهی به ادبیات و فرهنگ گروه‌های قومی و انحصار فرهنگی فرهنگ و ادبیات فارسی شدت پیدا کرده است تا بدان جا که عده‌ای از تعبیر قوم‌کشی نسبت به این وضعیت استفاده می‌کنند.

3-7. بحران‌های سیاسی و اجتماعی

سیاست خارجه ایران همواره با انتقاداتی از جانب صاحب‌نظران مختلف روبه‌رو بوده است. این افراد بر این باورند که سیستم سیاسی کنونی نتوانسته است آن‌چنان که شایسته است، چه در سطح جهانی و چه در سطح منطقه‌ای، با کشورهای مختلف وارد تعامل و گفت‌وگو بشود و به‌هنگام کارزارهای مهم همچون بحث تحریم‌های ظالمانه و دشمنی بعضی از کشورهای قدرتمند جهانی، دوستانی که بتوانند در کنار ملت ایران قرار بگیرند وجود ندارند. این دیدگاه بر این باور است که در زمان‌هایی هم که دولت‌هایی بر سر کار بوده‌اند که در جهت ایجاد این تعامل و دوستی تلاش کرده‌اند، اندیشه‌های افراطی از داخل کشور مانع موفقیت آن‌ها شده است. در نتیجه، این باور به وجود آمده است که سیاست خارجی کشور فاقد صدای واحدی است و قدرت‌گروه‌های تحت عنوان «دولت در سایه» در این زمینه از قدرت مسئولان دولتی کمتر نیست. نتیجه چنین وضعیتی این خواهد بود که گروه‌های مختلف هرکدام براساس منافع گروهی و فردی خود دست به اقداماتی می‌زنند که مصلحت و منفعت عمومی را قربانی منافع فردی و گروهی خود می‌کنند.

زهر خزاغل، کارآفرین و فعال گردشگری از آبادان (خوزستان)

ما خودمون تونستیم توی روستامون خیلی کارا انجام بدیم. من خودم یه روز رفتم به زنای روستا گفتم باید یک کاری بکنیم؛ از تولید صنایع دستی و بسته‌بندی خرما و خیلی کارا کردیم و ناامید نشدیم. الآن تونستیم این روستا رو به منطقه گردشگری تبدیل کنیم و مسافرا به این جا سفر می‌کنن و ما از اونا پذیرایی می‌کنیم. پس خودمون اگه بخوایم می‌تونیم تغییر ایجاد کنیم.

در سال‌های اخیر، جنبش زنان نیز به یک موضوع اجتماعی اساسی تبدیل شده است که در آن، زنان به

تنگناهای جنسیتی ای که علیه آنها اعمال می‌شود معترض‌اند و بر این باورند که تعمداً در داخل کشور، تلاش‌هایی در حال انجام است که در صدد حذف و کناره‌گیری زنان از بطن جامعه همچون گذشته است. تلاش‌هایی که عمدتاً موفقیت‌آمیز نبوده است و به‌جای یک‌دست کردن ساختار قومیتی و جنسیتی کشور به فراگیری نارضایتی و تشدید مطالبات مردمان این گروه‌ها به‌خصوص در چند سال اخیر انجامیده است. در چنین شرایطی، افرادی از گروه‌های قومی نیز بوده‌اند که به قولی، در تلاش بوده‌اند تا از آب گل‌آلود ماهی بگیرند و با دست گذاشتن بر نابرابری‌هایی که در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی در کشور وجود دارد، دست به اقدامات افراط‌گرایانه بزنند. همین فردگرایی منفی و شکل‌گیری فضای رقابتی را در دیگر عرصه‌ها نیز می‌توان شاهد بود. یکی از مهم‌ترین این عرصه‌ها فضای قومیتی و مذهبی است که بر این اساس، پیروان اقلیت‌های قومی نظیر ترک، کرد، بلوچ، عرب، و دیگر اقوام بر این باورند که در طول چند دهه گذشته، تلاش‌های زیادی در جهت از بین بردن و حذف مبنای هویتی آنها انجام شده است. واقعیت این است که در همه آن موارد بیان شده، اشکالات اساسی وجود دارد که مسئولان سیاسی کشور اگر در جهت رفع آن تلاش نکنند، ممکن است به فروپاشی اجتماعی منجر شود. وجود مجموعه این شرایط و درکنار هم قرار گرفتن موارد بیان‌شده، نحوه تعامل با جهان، وجود دولت‌های درسایه، منافع فردی و اجتماعی، حذف فرهنگ‌ها، فراگیری نارضایتی و تشدید مطالبات، افراط‌گرایی و فروپاشی احتمالی می‌تواند به بحران‌های سیاسی و اجتماعی منجر شود که در ادامه، توضیح بیشتر هر یک از آنها خواهد آمد.

1-7-3. نحوه تعامل با جهان

روابط ایران با سایر کشورها در تاریخ معاصر را باید در سطوح منطقه‌ای، تمدنی و جهانی نگریست، در شکل‌گیری و تداوم این روابط متغیرهای مذهب، اقتصاد و ایجاب‌های سیاست بین‌الملل نقش ایفا نموده است. بر اساس مبانی نظری در قانون جمهوری اسلامی ایران، می‌توان اصول سیاست خارجی ایران را بر پایه اصول ذیل دانست (سریع‌القلم، 1388، ص 28):

1. تأکید و اجرای استقلال سیاسی در برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری؛
2. ترجیح دادن ملت‌ها و نهضت‌ها به دولت‌ها در روابط بین‌الملل؛
3. استقلال روابط خارجی سیاسی از روابط خارجی اقتصادی ایران؛
4. مبارزه با اسرائیل و دفاع از نهضت مردمی فلسطین؛
5. اهمیت دادن به عدالت سیاسی در روابط بین دولت‌ها؛
6. فاصله گرفتن استراتژیک از منافع قدرت‌های بزرگ سیاسی؛

7. مبارزه با قانون تبعیض آمیز و تو در سازمان ملل متحد؛

8. ماهیت قدرت سیاسی در ایران عقیدتی است و در نتیجه، سیاست خارجی ایران عقیدتی است.

بدیهی است که امروزه هیچ کشوری بدون رابطه با دیگر کشورها دوام نمی آورد. توسعه کشورها بدون یکدیگر ممکن نیست و گذر از بحران‌های مختلف بدون کمک‌های متقابل بسیار دشوار جلوه می‌کند. ارتباطات اقتصادی و سیاسی با دیگر کشورها باعث ایجاد فرصت‌هایی چشمگیر برای کشور می‌شود و افزون بر حوزه اقتصاد، شاخص‌ها را در دیگر بخش‌ها نیز بهبود خواهد بخشید.

پس از انقلاب اسلامی، سیاست خارجی ایران عمدتاً بر اساس ارزش‌گذاری‌های ایدئولوژیک حاکمان شیعه شکل گرفت و تغییر ماهیت داد. بعد از انقلاب سال 1357 شمسی، حکومت جمهوری اسلامی دشمنی با اسرائیل و آمریکا را برگزید و لحن تهران در اولین سال‌های پس از انقلاب و زمان وقوع جنگ عراق و ایران تندتر شد. ایران پس از انقلاب و استقرار حکومت، در جهت اتخاذ سیاست امنیتی مستقل حرکت کرد و سعی کرد تا خود را خارج از راهبردها و رویکردهای بلوک شرق و غرب تعریف کند.

اگرچه روابط ایران با کشورهای ایالات متحده آمریکا و اسرائیل به عنوان چالش برانگیزترین بخش روابط خارجی ایران مطرح بوده است، ولی روابط ایران با کشورهای اسلامی، منطقه خاورمیانه، و همسایگان نیز دچار فرازونشیب‌هایی بوده است. قطع موقت روابط با عربستان پس از واقعه حج سال ۱۳۶۶ شمسی، اختلاف با امارات متحده عربی در مالکیت سه جزیره تنب بزرگ و تنب کوچک و ابوموسی، تیرگی روابط با بحرین در پی اتهام بحرین مبنی بر حمایت ایران از شیعیان ناراضی این کشور، قطع روابط با مصر در پی حمایت ایران از اقدام خالد اسلامبولی، تیرگی روابط با کویت به موجب جنگ عراق و ایران، تیرگی روابط با اردن، اعتراض به رفتار سرکوب‌گرانه دولت یمن با شیعیان یمن که در نهایت، به نزاع یمن منجر شد نمونه‌هایی از روابط ایران با کشورهای اسلامی و منطقه‌ای در این سال‌هاست.

در این میان و بر مبنای تغییرات رویکردی دولت‌ها، پژوهشگران گفتمان‌ها و گرایش‌های مشخصی را برای هر دوره تعریف کرده‌اند. در دولت اصلاحات، بر اساس اندیشه سیاسی، سیاست خارجی نیز متأثر از مباحث «توسعه سیاسی» بوده است که مبحث «گفت‌وگوی تمدن‌ها» در آن نمایان است. اصلاحات محور فعالیت‌های خود را در حوزه خارجی به سمت ایده‌آلیسم، تنش‌زدایی، و جنگ‌زدایی پیش برد. اما به همان نسبت سیاست‌های تنش‌زدایانه و تعاملگر دولت اصلاحات با مخالفت‌های زیادی همراه بود. روابط دیپلماتیک و تعامل سازنده با جهان در این دوران توجه ویژه به غرب داشت و توسعه را از مسیر غربی آن ترجیح می‌داد. محمد خاتمی، رئیس دولت اصلاحات، در این باره بیان کرده بود: «امروز به جرئت می‌توان گفت در زندگی قومی که عزم تعالی و پویایی کرده است، هیچ تحول کارساز پدید نخواهد آمد، مگر آن‌که از متن تمدن غرب بگذرد و شرط دگرگونی اساسی آشنایی با غرب و لمس روح آن تمدن یعنی تجدد

است. کسانی که با این روح آشنا نیستند، هرگز به پدید آوردنِ دگرگونیِ سودمند در زندگی خود توانا نیستند.»¹

این روند مقدمه‌ای شد برای انتخابات سال 1384 شمسی که از دل آن، دولتی را ستی و با ادعاهای عدالت‌محورانه و با ریاست محمود احمدی‌نژاد سربرکشید که خواهان بازگشت به سیاست‌های اوایل انقلاب بود که «اسکتبارستیزی» در آن بیش از همه نمایان است. بر این اساس، دولت با شعارهای مهرورزانه و پوپولیستی که اقشار طبقات پایین را هدف قرار داده بود، به جای نگاه به کشورهای توسعه‌محور که عمدتاً غربی هستند به سمت کشورهای آفریقایی، آمریکای جنوبی، و مهم‌ترین آن‌ها یعنی فلسطین و رویارویی با اسرائیل گام گذاشت. نتیجه این تفکر حمله به سفارت بریتانیا در سال 1390 در تهران² بود. محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهوری ایران، در انتقاد از سیاست تنش‌زدایی دولت محمد خاتمی اعتقاد داشت که در سایه «سیاست تنش‌زدایی»، ایران محور شرارت نامیده شد و این سیاست پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحقیری بی‌سابقه به مردم ایران تحمیل کرد. به دلیل همین سیاست تنش‌زدایی، تأسیسات اتمی ایران مَهر و موم شد و علاوه بر تشدید تحریم‌های اقتصادی و مالی، قطعنامه‌های متعددی نیز در اعتراض به نقض حقوق بشر در ایران صادر گشت. محمود احمدی‌نژاد خروج غرب از ایران را روز جشن ملی نامید.³

تعامل سازنده با جهان چارچوب و خط سیری است که دولت یازدهم از میانه سال 1392 و پس از به دست گرفتنِ سکانِ ادارهٔ اجرایی کشور برگزید تا وعده‌های «حسن روحانی» به تحقق بینجامد. دولت روحانی که رویکرد اعتدال‌گرایی را در پیش گرفته بود تعامل سازنده با جهان را عامل پیشرفت و توسعه می‌دانست. با توجه به گفتمان نرمش‌قهرمانه‌ای که تجویز آن از سوی رهبری اعلام شده بود، در مذاکره با غرب و آمریکا، حسن روحانی همراه محمدجواد ظریف و گروه اعتدال‌گرای وی با جهان غرب وارد مذاکره شد که محصول آن «توافق جامع و نهایی هسته‌ای وین با عنوان شناخته شده و رسمی برنامه جامع اقدام مشترک یا برجام» بود. توافق جامع روی برنامه هسته‌ای ایران و به دنبال تفاهم هسته‌ای لوزان، در سه شنبه ۲۳ تیر ۱۳۹۴ شمسی (۱۴ ژوئیه ۲۰۱۵ م)، در وین اتریش، بین ایران و اتحادیه اروپا و گروه ۱+۵ (شامل

1. روزنامهٔ رسالت، شمارهٔ 6610، 1387/10/10

2. حمله به سفارت بریتانیا در تهران، در سه شنبه ۸ آذر ۱۳۹۰ شمسی، به وسیلهٔ برخی از بسیجیان صورت گرفت. این افراد وارد ساختمان سفارت شدند، پرچم بریتانیا را پایین کشیدند و بعضی مدارک را از درون ساختمان سفارتخانه به بیرون پرتاب کردند. در اقدامی مشابه و در حمله به باغ سفارت بریتانیا در منطقهٔ قلعهک، شش کارمند انگلیسی به گروگان گرفته شدند که پس از چند ساعت و با حضور پلیس دیپلماتیک آزاد شدند.

3. <https://www.aparat.com>

چین، فرانسه، روسیه، پادشاهی متحد بریتانیا، ایالات متحده آمریکا، و آلمان) منعقد شد. در نتیجه این توافقنامه که تأییدیه پایدار متعهدان آن را به همراه دارد، ایران از تحریم‌های شورای امنیت ملل متحد، اتحادیه اروپا، و ایالات متحده علیه ایران (تحریم‌های ثانویه) بیرون خواهد آمد. برجام سرآغاز تعامل ایران با جهان بعد از یک دهه عدم رابطه بود.

حسن روحانی، در مراسم تحلیف دور دوم انتخاباتی خود، درباره لزوم تعامل با جهان بیان کرد:

امروزه ملل جهان به‌رغم فاصله‌های جغرافیایی، تنوع‌های فرهنگی، و اختلاف‌های سیاسی، در جهانی به شدت درهم‌تنیده، در هم‌سایگی یکدیگر قرار گرفته‌اند و نمی‌توان توسعه پایدار و عادلانه ملی را بدون برنامه روشن و قابل‌اعتمادی از تعامل سازنده و مؤثر با جهان که در سند چشم‌انداز نیز بر آن تأکید شده است میسر ساخت. گذر از دشوارترین تحریم‌ها، با ترکیبی از قدرت دیپلماسی و برخورداری از توان بازدارنده دفاعی، اولین گام در چنین مسیری بوده است. نظام جمهوری اسلامی ایران اگرچه از سر عزت‌مندی، هزینه استقلال کشور را پرداخته و می‌پردازد، اما هیچ‌گاه تحمیل انزوا از سوی دشمنان را نمی‌پذیرد و تسلیم خواست بدخواهان در جهت عدم مشارکت فعال ایران در نظام جهانی نشده و به‌دور ماندن از تحولات و دستاوردهای تجربه بشری را نخواهد پذیرفت. برجام نشان حسن‌نیت جمهوری اسلامی ایران برای تعامل سازنده و مؤثر در سطح بین‌المللی بوده و هست!¹

درنهایت، و با توجه به ایجاب موقعیتی ایران و از آن‌جا که اوضاع اقتصادی طبقات پایین اسفناک است و بنگاه‌های اقتصادی و اشتغال‌زایی فاقد پویایی حداقلی برای ایجاد حداقل تکاپوی امیدبخش به اقتصاد و اجتماع کشور است، می‌توان گفت شرایط سیاسی، اقتصادی، و بین‌المللی ایران ایجاب می‌کند که مسیر تعامل با جهان در اولویت سیاست خارجی دولت‌ها قرار گیرد. شواهدی چون نرخ بسیار بالای دلار به‌عنوان ارز مرجع جهانی و به‌صرفه نبودن فعالیت‌های تولید داخلی انفکاک اقتصاد داخلی از اقتصاد جهانی را رقم می‌زند و این مسئله نیز تهدیداتی چون ونزوئلایی شدن کشور را تقویت می‌کند. با این اوصاف، این روزها، بروز بحران‌های جهانی حاصل از بیماری همه‌گیر کرونا این امر را تقویت می‌کند و در این بین، اقشار پایین جامعه بیشترین لطمه را می‌بینند. به‌علاوه، این طبقات، که پایگاه مردمی مشارکت‌های سیاسی — انتخاباتی برای ابقای مشروعیت سیستم سیاسی را دست‌وپا می‌کردند، در انتخابات دوره یازدهم مجلس شورای اسلامی، نشان دادند که ناامیدی به سطح اجتماعی آن‌ها نیز گسترش یافته است. باید گفت که در عمل و برخلاف همه تنوعات فکری دولت‌های مختلف در سیاست خارجی کشور، کلیت نظام در طول عمر چهل ساله خود نتوانسته است در سطح جهانی و منطقه‌ای به‌خوبی یارگیری کند و دوستانی مناسب و پایدار برای خود پیدا کند، آن‌چنان‌که روحانی اصول‌گرا، آیت‌الله مصباح یزدی، در تابستان

1. <http://www.president.ir/en/99893>

1397 شمسی و درست در زمان زمامداری دولتی که داعیهٔ تعامل با جهان را دارد بیان می‌کند: «به تعداد انگشتان یک دست دوست در دنیا نداریم.»¹ یافته‌های به دست آمده در این تحقیق نیز نشان از کاستی در این زمینه و نوعی نارضایتی از نبود تعامل مناسب با جهان خارج دارد.

سید عبدالسلام محمودیان، روحانی و فعال مذهبی از سردشت (آذربایجان غربی)

خواسته یا ناخواسته با خیلی از کشورهای جهان داریم درگیر می‌شیم و اون تفاهم و سازشی که باید بین انسانیت باشه نیس. از خیلی جاها داریم تهدید می‌شیم و خب کشوری هم که منزوی بشه، نتیجه‌ش اینه که از هر لحاظی آسیب بهش وارد می‌شه.



تصویر شماره 3-25: مصاحبه با ماموستا عبدالسلام محمودیان

شواهد این تحقیق نیز حاکی از تأکیدی از این دست است، چنان‌که اغلب مهم‌ترین راهکارهای توسعهٔ اقتصادی کشور و به‌ویژه حل مسئلهٔ رکود و اشتغال را جذب سرمایه‌گذاری خارجی بیان کرده‌اند. ولی مبرهن است که جذب سرمایه‌گذاری خارجی رخ نخواهد داد، مگر این‌که تعامل گسترده و همه‌جانبه‌ای با جهان خارج و با کشورها و شرکت‌های خارجی برای سرمایه‌گذاری در بسترهای اقتصادی کشور صورت پذیرد.

در این باب، دیگر مشارکت‌کنندگان تحقیق ابراز کرده‌اند که از منظر اقتصادی، صادرات کالاهایی که بهتر تولید می‌شوند و واردات کالاهای باکیفیت به نفع همهٔ کشورهای دنیاست. همچنین هنگامی که روابط اقتصادی گسترش یابد، ارتباط سیاسی نیز محکم‌تر می‌شود. منزوی شدن یک کشور در عرصهٔ سیاست و

1. خبرگزاری ایسنا، شناسهٔ خبر: 97061407168

اقتصاد بین‌الملل باعث می‌شود تا ارتباط‌های آن محدود شود.

از این گذشته، کشور برای توسعه اقتصادی و جبران عقب‌ماندگی خود ناچار به تعامل با جهان برای واردات فناوری‌های پیشرفته است. واقعیت این است که امروزه فناوری‌ها در اختیار کشورهای در حال رشد نیست. حتی برخی کشورهای صنعتی اروپا هم تولیدکننده فناوری نیستند. برای نمونه، ممکن است برخی کشورها در زمینه تسلیحات پیشرفت داشته باشند، اما در دیگر بخش‌های تولیدی و اقتصادی، از تکنولوژی روز کم بهره برده باشند و به همین دلیل، میان قدرت‌های بزرگ اقتصادی جهان قرار نگیرند و مجبور به تعامل با جهان خارجی باشند. این‌که ایران تولیدکننده فناوری نیست و منابع موردنیاز آن را در اختیار ندارد یک واقعیت است. بنابراین برای توسعه اقتصادی و جبران عقب‌ماندگی، ناچار است با جهان برای واردات فناوری‌های پیشرفته تعامل کند.

محمدتقی شیخی، مدرس جمعیت‌شناسی دانشگاه الزهرا از تهران

لازم است با جهان بیرون هم سلام‌وعلیک نرم‌تری داشته باشیم و کمک بگیریم. جایی مثل چین تا همین اواخر دره‌های بسته بود، ولی به خودشان آمدند و درها را باز کردند و با صد و بیست کشور دنیا رابطه دارند و هر روز به ارزش‌های اقتصادی‌شان افزوده می‌شود.

یکی از ابزارهای ایجاد اجماع بین‌المللی علیه ایران و منزوی سازی آن پروژه ایران‌هراسی و معتبر سازی تهدید ایران است. پیش از توافق هسته‌ای، سیاست تقابلی و ماجراجویانه ایران و عدم تعامل و مذاکره با جهان خارج و به نوعی کشیدن دیوار به دور کشور کمک شایانی به پیشبرد پروژه ایران‌هراسی کرد. از لحاظ روان‌شناسی، بخشی از ترس و هراس انسان از یک چیز به سبب عدم شناخت و آگاهی نسبت به کلیت آن چیز است. این وضعیت ناشی از ناشناختگی برای ایران به لحاظ بین‌المللی بر ساخت شده است. به طور طبیعی زمانی که یک کشور دره‌های تعامل و تبادل را به روی خود می‌بندد و جلوی راه‌های شناخت دیگر کشورها را از خود می‌گیرد، در چنین شرایطی، کوچک‌ترین تبلیغات منفی از سوی دشمنان و رسانه‌های آنان از عمق نفوذ و باورپذیری بالایی در جوامع هدف برخوردار خواهد بود. از این رو، تعامل با جهان و تبادل نظر در مورد حلّ چالش‌های فی مابین منطقه‌ای و جهانی نه تنها جهان را نسبت به مشارکت‌جویی و مسئولیت‌پذیری بین‌المللی ایران در قبال صلح منطقه‌ای و جهانی باورمند و آگاه خواهد ساخت، بلکه پروژه ثبات و امنیت منطقه همراه با ایران‌هراسی و منزوی سازی ایران را در نطفه خفه خواهد کرد. کشور ایران در این زمینه نیز نتوانسته است به خوبی عمل کند.

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی - اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و

هر کشور و دولتی باید مصالح ملی اش را بر هر چیزی ترجیح دهد و ما تصور می کنیم که مصلحت ملی ما در نظر گرفته نمی شود و ما بیشتر در دنیا، به دنبال منافع خاص مذهبی و تفکرات خاص هستیم و اگر ما آن مصلحت ملی مان را در نظر می گرفتیم، این همه با دنیا تنش نداشتیم. کشورها را می بینیم که روزی با هم جنگ کردند و آمریکا ژاپن را بمباران هسته ای کرد و بیشترین آسیب را زد، ولی الآن باهم دوست اند. ما چهل سال است داریم به تمام دنیا پیام مرگ می دهیم. شعار مرگ بر یک کشور بروی موشکمان همه نگاهها را در دنیا بر علیه ما می کند و ما را در دنیا منزوی می کند و ما را به عنوان یک کشور جنگ طلب نشان می دهد.

حبیب الله مستوفی، بازنشسته آموزش و پرورش از کرمانشاه

در سیاست خارجی، تعامل و گفت و گو بهترین راه حل است.

پس از برجام، نقش انکارنشده و مهم ایران در ثبات منطقه ای و حل بحرانها و چالش های موجود مورد تأکید و مطالبه بسیاری از هیئت های خارجی بوده است که به تهران سفر کرده اند. استقبال از نقش تأثیرگذار و ثبات ساز ایران در منطقه از سوی بسیاری از کشورها، در شرایطی که آمریکا و متحدان منطقه ای آن در تلاش اند که ایران را به بهانه اقدامات بی ثبات ساز در منطقه تحریم کنند و به انزوا بکشانند، بسیار اهمیت دارد. این مسئله نشان می دهد که تعامل گسترده با جهان و منطقه و اراده جدی و حسن نیت ایران از طریق مذاکره برای حل بحرانها و چالش های منطقه ای به ویژه چالش جهانی شده تروریسم، نه تنها خنثی کننده و بی اثرکننده تلاش های دشمنان ایران در معرفی آن به عنوان عامل بی ثباتی و تنش در منطقه خواهد بود، بلکه به پیشبرد هرچه بهتر سیاست های منطقه ای جمهوری اسلامی ایران نیز کمک خواهد کرد. براساس نظر مسئولان سیاسی کشور، هم اکنون کشورهای عربستان سعودی و امارات - که جزو همسایگان قدرتمند منطقه ای ایران اند - از بزرگ ترین دشمنان کشور هستند و بارها رهبران این دو کشور در طول چند سال اخیر مورد حمله سیاستمداران کشور قرار گرفته اند؛ دلیل این دشمنی و دودستگی به حوادث یک دهه اخیر کشورهای منطقه ای نظیر سوریه، یمن، و بحرین بازمی گردد که هرکدام از این کشورها دیگری را عامل ناامنی و خود را حامی واقعی مردم آن کشورها می دانند.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان)

ایران در منطقه نه تنها یارگیری نکرده است، بلکه حاشیه امنیتش از بین رفته است. اجماعی منطقه‌ای وجود دارد که ایران تهدیدی علیه منطقه خاورمیانه است.

هیچ کشوری را در جهان نمی‌توان یافت که از پرستیژ و منزلت بالایی در صحنه بین‌المللی برخوردار باشد و، درعین حال، اهل تعامل نباشد و از داشتن روابط گسترده و عمیق با جامعه جهانی دوری کند. افزایش پرستیژ بین‌المللی و ارتقای منزلت استراتژیک کشورها کمک شایانی به کسب و حفظ منافع ملی آنان می‌کند. این مهم از طریق دعوت از آن کشور برای حضور در مجامع مهم بین‌المللی، رغبت کشورهای مختلف برای حضور در اجلاس و نشست‌هایی به میزبانی آن کشور، تمایل برای برقراری و توسعه روابط با آن کشور، جذب سرمایه‌های خارجی و تمایل مردم و نخبگان جهان برای شناخت هرچه بیشتر پتانسیل‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی موجود در آن کشور، خود را نمایان می‌سازد و به ارتقای منافع ملی کمک می‌کند. بنابراین یکی دیگر از ضرورت‌های تعامل گسترده با جهان بازسازی و ارتقای پرستیژ بین‌المللی و منزلت استراتژیک کشور است. در این زمینه نیز مسئولان کشور نتوانسته‌اند آن‌چنان که شایسته ملت ایران است برای آن‌ها وجهه و پرستیژ کسب کنند.

هادی نقدی، مشاور و روان‌شناس از سنندج (کردستان)

متأسفانه چون که سیاست کلان ما مبتنی بر کنار آمدن در راستای منافع ملی با تمام این‌ها نبوده و به‌شکلی بوده که ما با گروهی بودیم و با گروهی نبودیم، این مسئله سبب شده است ما از طرف گروهی که همراهشان نیستیم، مورد فشار قرار بگیریم. مثل آمریکا که ما را تحریم می‌کند، در جاهای مختلف بر علیه ایران رأی صادر می‌کند و به اشکال مختلف هم حکومت و هم ملت ایران را تحت فشار قرار می‌دهد و از طرفی دیگر، کشورهای دیگری از رابطه بدی که ما با آمریکا داریم و ما ناچاراً به آنان پناه برده‌ایم از ما سوءاستفاده کرده‌اند، مثل روسیه و چین.

درنهایت، باید گفت که تأکید بر تعامل با جهان برای مواجهه منطقی با مشکلات پیش‌رو از یافته‌های مشارکت‌کنندگان قابل‌استنباط است که درباره آن شرایط و الزامات ذکر شده است، از نظر نورعلی‌وند (1396، ص 17 و 18) این الزامات به‌صورت زیر است:

1. انسجام داخلی و صدای واحد در سیاست خارجی: در غالب کشورها، متولی امر تدوین و اجرای سیاست خارجی رئیس دولت و وزارت امور خارجه است. با این حال، بسته به ساختار سیاسی

کشورها، برخی نهادهای دیگر، از جمله مجالس قانون‌گذاری و سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی نیز در حوزه تاکتیکی سیاست خارجی، دست به اقدام زده و به موضع‌گیری می‌پردازند، اما اقدامات و موضع‌گیری‌های آنان در چارچوب راهبرد کلی و خط‌مشی است که رئیس دولت و وزارت امور خارجه تعیین کرده‌اند. این امر سبب می‌شود که ضمن مشخص بودن متولی و مسئول سیاست خارجی، صدای واحد و رویکرد شفافی در زمینه سیاست خارجی از آنان به جهان خارج منتقل شده و در نتیجه، دیگر کشورها به تعامل بهتری با آنان بپردازند. در ایران، اگرچه راهبردهای کلان سیاست خارجی از سوی رهبری و رئیس‌جمهوری تعیین و تدوین می‌شود و وزارت امور خارجه متولی پیاده‌سازی و اجرای آن‌هاست، اما از نهادها و تریبون‌های موازی متعدد — که لزوماً هم نقش و مسئولیتی در حوزه سیاست خارجی کشور ندارند — مواضع ناهمسو و ناهماهنگ بسیاری در زمینه مسائل سیاست خارجی کشور شنیده می‌شود که نه تنها این مواضع آنان بر سر راه اجرایی‌سازی راهبردها و سیاست‌ها از سوی وزارت خارجه مانع ایجاد می‌کند، بلکه کشورهای خارجی را با نوعی عدم انسجام و وضعیت ضدونقیض برای برقراری رابطه با ایران مواجه ساخته که تعامل سازنده را در این شرایط با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازد.

2. به‌کارگیری دیپلمات‌های کاربلد و دانش‌آموخته: هرچقدر هم که راهبرد و سیاست‌های تدوین‌شده از سوی مقامات مسئول و بالادستی دقیق و برآمده از نیازها و شرایط روز کشور باشد تا زمانی که دیپلمات‌های کاربلد، خوش‌فکر، پرنرژی، و مجهز به دانش روز وجود نداشته باشند که این سیاست‌ها را به نحو احسن اجرا نمایند، سیاست خارجی و به‌ویژه سیاست تعامل‌گرایی در حوزه عملیاتی با مشکل مواجه خواهد بود. گزینش دیپلمات‌ها برای مأموریت در کشورها و مناطق خاص براساس میزان توانمندی و شناخت آن‌ها از نظام سیاسی، پتانسیل‌های اقتصادی و فرهنگ آن کشورها، لزوم به‌کارگیری دیپلمات‌های اقتصادی درکنار دیپلمات‌های سیاسی، تربیت کادر دیپلماتیک در حوزه موضوعی خاص سیاست خارجی و یا مناطق جغرافیایی خاص، آشنایی آنان با زبان‌های دیپلماتیک بین‌المللی و زبان منطقه محل مأموریت درکنار تسلط آنان به ادبیات سیاست بین‌الملل و همچنین لزوم توجه به به‌کارگیری دیپلمات‌های زن، به‌ویژه در مواردی که بخشی از مهمانان خارجی زن هستند، از الزامات کارآمدی هرچه بهتر سیاست تعامل گسترده است.

3. برگزاری نشست‌های بین‌المللی و رعایت استانداردهای دیپلماتیک آن: مراسم تحلیف ریاست‌جمهوری دوره دوازدهم و حضور یک‌صد و پنج کشور و نه سازمان بین‌المللی نشان داد که جمهوری اسلامی ایران ظرفیت برگزاری نشست‌های بین‌المللی بزرگ در سطح مقامات بلندپایه جهانی را داراست. این مراسم یک شروع خوب برای دیپلماسی دولت دوازدهم بود و در حاشیه آن، مذاکرات دوجانبه متعددی میان رئیس‌جمهور، وزیر امور خارجه، و ریاست مجلس شورای اسلامی با مقامات بلندپایه

خارجی حاضر در این مراسم صورت پذیرفت. متأسفانه در این بین، توجه رسانه‌های داخلی به حواشی این مراسم، نظیر پررنگ جلوه دادن عکس سلفی نمایندگان مجلس با خانم موگرینی¹ و بازتاب رسانه‌ای آن در خارج از کشور، پیام‌های دیپلماتیک و اهمیت بین‌المللی این مراسم را به حاشیه برد. برگزاری متعدد چنین مراسمی در کنار لزوم توجه به آداب و عرف دیپلماتیک آن و همچنین توجه به دیپلماسی رسانه‌ای حرفه‌ای برای بازتاب خبری مناسب آن در جهان از دیگر الزامات کارآمدی سیاست تعامل گسترده با جهان است.

4. تقویت دیپلماسی اقتصادی: امروزه اهمیت دیپلماسی اقتصادی و روابط اقتصادی میان کشورها به این دلیل است که روابط اقتصادی بالا میان دو کشور تسهیل‌کننده روابط سیاسی میان آنان است و کشورهایی که از سطح بالایی از مبادلات اقتصادی برخوردارند روابط سیاسی میان آنان نیز کمتر دچار نوسانات مخرب قرار می‌گیرد. این امر برای جمهوری اسلامی ایران که به دنبال تعامل گسترده و همه‌جانبه با جهان است یک الزام کلیدی به‌شمار می‌رود.

2-7-3. وجود دولت‌های در سایه

در بخش قبلی نشان داده شد که دولت جمهوری اسلامی ایران در نحوه تعامل با جهان خارج نتوانسته است چندان موفق باشد. یکی از دلایل این امر به کارشکنی‌هایی باز می‌گردد که از داخل در این زمینه انجام می‌گیرد، امری که نشان از آن دارد که در سیاست خارجه نتوانسته‌ایم صدای واحدی داشته باشیم و کشورهای خارجی نیز در این که تصمیم‌گیرنده نهایی کشور کدام نهاد است دچار ابهام شده‌اند. اصطلاح دولت سایه اگرچه در معنای منفی سیاسی و تئوری توطئه برای توصیف گروهی صاحب نفوذ و پشت پرده استفاده می‌شود که یک دولت مخفی را تشکیل داده‌اند، امروزه به‌عنوان یک پدیده مثبت و رایج در نظام‌های سیاسی برخی کشورهای دموکراتیک جهان و به‌عنوان جایگاهی برای مخالفان دولت رسمیت پیدا کرده است. در اصطلاح سیاسی، دولت سایه نوعی هیئت دولت روی کار نیامده است که برای در دست گرفتن کنترل دولت در واکنش به یک حادثه در انتظار به‌سر می‌برد. در دهه‌های اخیر، در نظام‌های پارلمانی چند کشور جهان اغلب حزبی که بعد از برگزاری انتخابات سراسری در جایگاه دوم قرار می‌گیرد به‌عنوان بزرگ‌ترین حزب مخالف مطرح می‌شود و خود را دولت در سایه می‌نامد.

به لحاظ تاریخی، نخستین بار در سال ۱۹۵۱ بود که در پارلمان انگلیس دولت در سایه توسط رهبر وقت اپوزیسیون، یعنی هیو گایتسکول²، در مخالفت با سیاست‌های نخست‌وزیر وقت، یعنی وینستون چرچیل³، تشکیل گردید. در حال حاضر در انگلیس، کابینه در سایه به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های نظام پارلمانی

1. Mogherini
2. Hugh Gatscule
3. Winston Churchill

مطرح است و متشکل از یک گروه از اعضای بلندپایه حزب مخالف می شود. این یک فرایند تحت رهبری رهبر حزب مخالف اصلی است که در جریان آن یک کابینه آترناتیو برای دولت حاکم تشکیل می شود. در این کابینه، عیناً اعضا و وزرای معادل وزرای دولت اصلی با عنوان وزیران در سایه انتخاب می شوند. اعضای کابینه در سایه اغلب و البته نه همیشه، زمانی که حزبشان دولت را به دست بگیرد، در همان سمت در کابینه دولت اصلی منصوب می شوند. با این حال، در کابینه در سایه، مسئولیت اصلی اعضا انتقاد از سیاست‌ها و اقدامات دولت و وزیر معادل آن‌ها و همچنین پیشنهاد دادن برنامه‌های جایگزین است.¹ همان‌طور که بیان شد، جدا از کشور انگلیس، امروزه در بقیه کشورهای دموکراتیک جهان نیز دولت در سایه به‌عنوان اپوزیسیون اصلی جریان حاکمیت عمل می‌کند و همین امر باعث شده است تا به‌عنوان یک امر مثبت به آن نگاه شود.

در ایران، اولین بار اصطلاح دولت در سایه بعد از انتخابات ریاست‌جمهوری سال 1396 شمسی، که با پیروزی مجدد جریان اعتدال همراه بود، به‌وسیله سعید جلیلی، سیاستمدار اصول‌گرا و کاندیدای شکست‌خورده انتخابات سال 1392، در قالب انتشار بیانیه‌ای باب شد. امروزه دفتر ایشان به مقری برای برگزاری جلسه‌های دولت در سایه تبدیل شده است که هر چند وقت یک بار، عملکرد یکی از وزرا عمدتاً به‌وسیله کسانی که احتمال می‌رود وزرای همسو دولت در سایه باشند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از نظر سعید جلیلی، «دولت سایه یعنی هر فرد و مجموعه، ضمن رصد دقیق مسائل کشور، اگر می‌بیند یک کار خوب و درستی انجام می‌گیرد و حتی این کار در ست را رقیبش انجام می‌دهد، باید آن کار و عمل درست را تقویت کند. در سطح ملی و محلی، اگر کسی کار خوبی انجام می‌دهد، وظیفه ما این است که به او کمک بکنیم؛ همچنان‌که وظیفه داریم اگر کسی کار خطایی انجام می‌دهد، آن خطا را متذکر بشویم و برای تصحیح کار غلط به‌شکل قانونی، اخلاقی، و مبتنی بر تقوا اقدام کنیم»².

محسن‌ها شمی رفسنجانی، رئیس شورای شهر تهران و عضو ارشد حزب کارگزاران سازندگی، در تعریفی دقیق‌تر و خالی از تعارفات سیاسی، درباره عملکرد دولت در سایه بیان می‌کند: «گاهی دولت تصمیم می‌گیرد روابط خود را با فلان کشور بهبود ببخشد و مشکلات را رفع کند، اما این گروه در سایه تصمیم می‌گیرد که کاری بکند تا میان دولت و دولت مقصد دعوا شود و روابط میان ایران و آن کشور خوب نشود. این همان دولت در سایه است که تصمیم می‌گیرد کاری بکند تا روابط میان ایران و آن کشور را به هم بزند.»³

1. خبرگزاری ایسنا، شناسه خبر: 96031005923

2. شبکه اطلاع‌رسانی راه دانا، شناسه خبر: 1389632

3. روزنامه ایران، 1397/6/21 ش، شماره 6874

یافته‌های به دست آمده در تحقیق کنونی از وجود نوعی چند صدایی در کشور در فرایند تصمیم‌گیری در نحوه تعامل با جهان خارج خبر می‌دهد؛ چنان‌که در مواردی مشاهده شده است که به‌هنگام ورود مسئولی خارجی به کشور، به جای وزیر امور خارجه، افراد دیگری از دیگر نهادها به استقبال مهمان خارجی می‌روند، امری که در مواردی، اعتراض وزیر امور خارجه کشور را در پی داشته است و حتی به استعفای ایشان نیز انجامیده است. در مواردی دیگر و به‌هنگام گفت‌وگوی مسئولان سیاست خارجه با کشورهای غربی، افرادی در داخل با انجام اقداماتی سعی در کارشکنی دارند.

مجتبی گهستونی، خبرنگار و فعال حوزه میراث فرهنگی از خوزستان

به‌طورکلی در سیاست، شکست خورده‌ایم و نتوانسته‌ایم با دنیا تعامل کنیم. [در] کشوری که حکومت دست یک حزب و دولت دست حزب دیگری باشد، دولت‌های در سایه به‌وجود می‌آید. الآن نه تنها یک دولت نداریم، بلکه دولت‌های متعدد در سایه داریم که تصمیم می‌گیرند و این تناقض را می‌توانیم احساس کنیم.

در جریان گفتمان «خصوصی‌سازی» مطرح در دوران ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد و اصل چهل و چهارم قانون اساسی، شرکت‌های بسیاری به نهادهای وابسته حکومت مانند سپاه واگذار شدند و به همین دلیل، آن‌ها را «خصوصیتی» می‌نامند. این نهادها دارای پول، قدرت، و رسانه‌اند و قدرت چشمگیری در سیاست‌های داخلی و خارجی ایران دارند که بارها مورد اعتراض جناح اصلاح‌طلب و نخبگان سیاسی کشور قرار گرفته‌اند. این جریان معتقد است که براساس قانون اساسی و اساسنامه‌های تشکیلاتی، حافظ کیان نظام جمهوری اسلامی در تمامی عرصه‌هاست. حمله به سفارتخانه عربستان سعودی و کنسولگری این کشور در تهران و مشهد در دی ماه 1394 شمسی و درست در زمانی که دولت حسن روحانی تلاش می‌کرد تا روابط متشنج تهران و ریاض را بهبود بخشد و نیز انجام آزمایش موشکی با شعار نابودی اسرائیل بلافاصله بعد از توافق برجام نمونه‌هایی از اقدامات این دولت در سایه در مقابله با دولت واقعی در سال‌های اخیر بوده است.

ناصر آملی مقدم، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح‌طلب از مشهد (خراسان رضوی)

پارسال یک تیم فرانسوی برای مذاکره با وزارت صنعت به ایران آمدند و همان زمان چند موشک آزمایش شد و همه چیز روی هوا رفت.

وجود دولت در سایه با قالب تشریح‌شده را جدا از ساختار کلان و ملی، در سطوح خرد و میانی نیز می‌توان مشاهده کرد. در کشور ایران، استان‌هایی نظیر آذربایجان غربی، خوزستان، سیستان و بلوچستان

دارای بافت قومیتی و مذهبی ترکیبی اند، به گونه‌ای که مردمانی از گروه‌های زبانی و مذهبی متفاوت در آن‌ها زندگی می‌کنند. در این استان‌ها معمولاً قدرت اداری در اختیار یکی از این گروه‌ها قرار دارد که عمدتاً از لحاظ مذهبی با حاکمیت همسو است. در چنین شرایطی، بسیاری از امتیازات و ردیف بودجه‌هایی که از جانب دولتمردان در اختیار این استان‌ها قرار می‌گیرد تا میان شهرهای مختلف به صورت عادلانه توزیع شود، به اعتقاد افراد قوم اقلیت در استان، در عمل سهم بیشتری در اختیار برخی شهرستان‌های هم‌سو از لحاظ زبانی و مذهبی با توزیع‌کنندگان قرار می‌گیرد. همچنین به‌هنگام برگزاری مراسم و مناسبات گروه قومی و مذهبی ضعیف‌تر، با آن‌ها برخورد سلیقه‌ای می‌شود و درحالی که از لحاظ قانونی، منعی برای اجرای آن وجود ندارد، از اجرای مراسم آن‌ها ممانعت به عمل می‌آورند. به‌هرحال، فارغ از ارکان انتخابی قدرت مانند ریاست جمهوری و بدنه اجرایی آن (دولت) و نمایندگان مجلس در هر شهرستان، جریان‌ها و افرادی همیشه دارای قدرت و تعیین‌کننده سیاست‌ها، انتصابات، تخصیص بودجه‌ها، و ... بوده‌اند. همین امر نیز باعث شده است که در نظر اکثریت زیادی از مردم، هر نوع انتخابات از ماهیت فلسفی خود ساقط شده باشد.

عبدالسلام بزرگ‌زاده، برنامه‌ساز رادیویی و تلویزیونی از زاهدان (سیستان و بلوچستان)

ما در استانمون دو تا حاکمیت داریم: حاکمیت جمهوری اسلامی، و حاکمیت جمهوری سیستانی. از من تعهد گرفته‌ن این جمهوری سیستانی رو دیگه نگم، اما می‌گم. تو یه قشری که تو استان حداکثر 2 درصد هستن یه جمهوری از این تعداد پرروی تمامیت‌خواه که به‌دلیل همین مذهبی بودن، با شرایط خاص بعد انقلاب، قدرت سیاسی، اقتصادی، اداری و همه‌چی این استان رو تو دستشون گرفته‌ن. ما بلوچا ازشون متنفریم. چرا می‌گم جمهوری سیستانی، چون همه اینا با هم جمع شدن تا بززن توی سر اون 98 درصد دیگه، اختلاف ایجاد کنن، بلوچای بدبخت رو به‌عنوان ضدانقلاب از دور خارج کنن و سرمایه‌دارشون رو تو ادارات که تو دست خودشونه دل‌سرد کنن و جواب سلامشون رو نندن.

در این استان‌ها، کارگزاران دولتی، که دارای مذهب رسمی کشورند، اقلیت‌های قومی و مذهبی را با یک نگاه امنیتی محروم نگه می‌دارند و در توسعه‌نیافتگی آن‌ها سهیم‌اند. برخلاف بندهای قانونی و گفتمان‌های رایج مساوات و عدالت، این گروه همچنان به‌صورت غیررسمی اجازه رشد و پیشرفت و احقاق حقوق گروه غیرهمسو (مخصوصاً از لحاظ مذهبی) را نمی‌دهند.

3-7-3. منافع فردی و جمعی

فردگرایی یا اصالت فرد یکی از ارکان مهم تئوری لیبرالیسم در جهان سرمایه‌داری است، به تعبیری، در قلب

نظام بازار آزاد جای دارد. خوانش‌های مختلفی از فردگرایی وجود دارد، از فردگرایی آلمانی و فرانسوی گرفته تا فردگرایی انگلیسی و آمریکایی، از فردگرایی انحصارگرا تا فردگرایی گسترش‌خواه، از فردگرایی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تا فردگرایی ملکی و ذره‌ای. معنای مشترک میان این خوانش‌ها مفهوم فرد است. دانشمند معاصر لیوکس (Lukes, 1973)، حداقل یازده معنای ممکن برای این واژه تشخیص داده است که گستره معنایی‌اش از احترام به ارزش انسانی، استقلال، و آزادی عمل تا حرمت امور شخصی را پوشش می‌دهد.

از دیگر سو، جمع‌گرایی واژه‌ای است که بر نوع تعامل رفتاری بین افراد، گروه‌ها، یا اقوام مختلف اطلاق می‌شود که بر رفتار گروهی و تعامل گروهی استوار می‌شود. جمع‌گرایی نقطه مقابل فردگرایی است. جمع‌گرایی بر جامعه و گروه متمرکز می‌شود، درحالی‌که فردگرایی بر فرد و خواسته‌های شخصی او استوار است. جمع‌گرایی براساس همین گروه‌گرا بودن، خواستار کسب هویت از جمع و رفتار طبق الگوهای ازپیش‌تعیین‌شده جمعی است و خودانگاشت‌های گروهی خودانگاشت‌های فردی اعضا را به‌وجود می‌آورند.¹

مکتب لیبرالیسم بر تقدم فرد و منافع فردی تأکید دارد و در سیر تطور و شکل‌گیری خود، اصناف گوناگونی از فردگرایی را معنای اندیشگی خود قرار داده است. اصالت فرد از مهم‌ترین بنیادهای اندیشه لیبرالیسم به حساب می‌آید. به تعبیر پی‌یر بوردیو²، «فردباوری لیبرالی ارزش مطلق هستی فردی را مطرح می‌کند» (بوردیو، 1378، ص 93). در نظریه لاک³، برای نخستین بار، فرد دارای حوزه خصوصی تلقی می‌شود که این حوزه تخصصی مختص فردیت اوست، حوزه‌ای که امکان ورود به آن برای هیچ قدرتی، اعم از مذهبی، سیاسی، یا اقتصادی، وجود ندارد. این نگرش به معنای نوعی واکنش درقبال حاکمیت کلیسا و نیز مداخلات محتوایی قدرت سیاسی در زندگی خصوصی اتباع تعریف می‌شود.

به این ترتیب می‌توان گفت در آغاز، فردگرایی لیبرالی تحت تأثیر سکولاریسم و در روند فردی شدن امر دینی شکل گرفته است؛ به این معنی، مسائل دینی از حوزه منافع جمعی خارج می‌گردد و به منافع فردی مختص می‌شود و رستگاری نه در قالب امری اجتماعی که به صورت راهی شخصی و یگانه تفسیر می‌شود. از سوی دیگر، اندیشه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی به نفی فردیت قائل‌اند و اصالت را به جمع و جامعه می‌دهند. در دیدگاه مارکس، هر نوع مالکیتی در حوزه عمومی و جمعی معنا می‌یابد و متعلق به کل جامعه است و لازمه عدالت نفی مالکیت خصوصی دانسته می‌شود. ابزار اجتماعی به مثابه وسیله‌ای برای بیان و به‌زبان آمدن تمامی حوزه‌های زیست فرد، اعم از حوزه خصوصی و حوزه عمومی، چارچوبی برای

1. www.dictionary.abadis.ir

2. Pierre Bourdieu

3. Locke

نقد مداوم فرد نسبت به خود و جامعه‌اش ایجاد می‌کند.

فرایند سیاسی جامعه ایران، از ماه‌ها قبل از پیروزی انقلاب در سال 57 و بعدها در دوران جنگ تحمیلی و ایتارگری‌های آن دوران، نشان از غلبه اندیشه جمع‌گرایی بر فردگرایی در آن سال‌ها داشت. با اتمام شرایط جنگ و با روی کار آمدن دولت نئولیبرال‌ها شمی رفسنجانی که با شعار «سازندگی» قدرت را در دست گرفت و بیشتر به بازسازی کشور از لحاظ اقتصادی بعد از جنگ هشت ساله تأکید داشت، بنیان خود را بر فلسفه «اصالت فرد» و حداکثرسازی «سود فردی» استوار کرد (تارو، 1373، ص 29). در چارچوب این نگرش، «کل» یا «جامعه» هیچ‌گونه اصالتی ندارد و نباید چیزی جز مجموع تک‌تک «افراد» به حساب آید. در این قالب، جامعه (ملت)، قبل از هرچیز، تجلی اراده معنادار یکایک افرادی است که می‌خواهند در چنین ساختی زندگی کنند (فروند، 1362، ص 123). طبیعی است که در چارچوب چنین رویکردی، مصلحت جمعی یا هرچیزی که بر هویت جمعی منطبق باشد چیزی جز یک پندار یا اعتبارسازی نیست و این نفع شخصی و انگیزه‌های فردگرایانه است که مستقلاً واقعیت و موضوعیت دارد و تنها تک‌تک افرادند که یک موجود قائم به ذات و واقعی محسوب می‌شوند.

یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا از تهران

ما دچار یک نوع فردگرایی کاذب و فردباوری نابالغ هستیم. فردگرایی موجود در ایران آفت بزرگی است. فردگرایی به معنای اصالت دادن به منافع فردی [است] که باید سرکوب شود.

مسعود بیننده، مدرس دانشگاه سنندج

یک نوع فردگرایی منفی رشد پیدا کرده که هرکسی برای خودش دارد تلاش می‌کند و منفعت فردی را لحاظ می‌کند و این در واقع، میزان مشارکت در امور اجتماعی، میزان مشارکت روزانه در امور عام‌المنفعه در NGOها، در مسائلی که مربوط به منفعت عامه است این میزان را کاهش می‌دهد.

با تغییر دولت و انتخاب رئیس‌جمهور جدیدی به نام سید محمد خاتمی، در چارچوب آنچه به نام «طرح ساماندهی اقتصاد کشور» خوانده شد، صراحتاً اظهار شد که رویکرد جدید به مسائل اقتصادی دیگر نگرش اقتصادی محض نیست، بلکه نگرشی اقتصادی-اجتماعی است. در طرح ساماندهی، بسیار صریح و روشن اظهار می‌شود که هرگاه احیاناً تعارضی میان رویکردهای معطوف به افزایش تولید و دستیابی به رشد اقتصادی و مسئله توزیع عادلانه درآمدها و ثروت‌ها پیدا شد، دولت به نفع عدالت اجتماعی و وجه

اقتصادی آن از «رشد» صرف نظر خواهد کرد.

متفکرانی چون یوسف اباذری، حسین راغفر، و فرشاد مؤمنی بر این باورند که وجه غالب دولت‌های احمدی‌نژاد و روحانی بازگشت به همان اصول نئولیبرالی دوران هاشمی است که در آن، فردیت و منافع فردی بر هرگونه جمع‌گرایی ارجحیت پیدا کرد. در این دوران، این باور شکل گرفت که حتی مسئولان سیاسی و اقتصادی کشور نیز به جای توجه به منافع ملی و مردمی، بیشتر، منفعت شخصی خود را در نظر دارند و در این راستا گام برمی‌دارند. در همین زمان، مواردی از فساد اقتصادی این افراد در سطح جامعه منتشر شد که باوربخشی به این دیدگاه را تقویت کرد.

رتوف آذری، فعال مدنی از سردشت (آذربایجان غربی)

اگر در ساختارهای کلان کشور مشاهده کنیم، وقتی که مدیرعامل مهم‌ترین بانک کشور به راحتی اختلاس می‌کند و منفعت شخصی خودش را بر منفعت عموم ترجیح می‌دهد، وقتی که سیاسیون ما، وقتی که نمایندگان مجلس ما متأسفانه فقط به خاطر یک‌سری منفعت‌های شخصی از منافع عمومی می‌گذرند، وقتی که نماینده مردم یک شهری فقط به خاطر منفعت شخصی خودش بسیاری از آن اصول اساسی را که به نفع مردمش می‌توانست باشد به آن توجه نمی‌کند و پشت گوش می‌اندازد و مسلم است که منافع فردی به شدت بر منافع ملی قومی و منافع دینی ما می‌چربد، در ایران ما، متأسفانه.

و وضعیتی که امروزه جامعه ایران در آن قرار دارد و وضعیتی فردگراست و بر طرد الگوی جمع‌محور مبتنی است. غلبه نگاه فردگرایانه و تعقیب منافع حداکثری در حوزه فردی هزینه‌های سنگینی را بر جامعه ایرانی تحمیل کرده است. حتی این وضعیت در دستگاه قدرت سیاسی و اقتصادی ایران نیز نمود پیدا کرده است و فساد اداری و سیاسی گسترده‌ای را به وجود آورده است. به این دلیل، وضع طبیعی هابز¹، یعنی آن جایی که «انسان گرگ انسان» است، در ایران امروز صدق می‌کند. امروزه در ایران، برتری منافع فردی بر منافع جمع در نهاد خانواده، اقتصاد، و قدرت به خوبی درونی شده است. به همین دلیل، شاید نوعی بی‌مسئولیتی و بی‌تفاوتی از سوی فرد و جامعه از همه ابعاد سیاسی و اجتماعی آن مشاهده می‌شود. شهروندانی پرتوقع، تنبل، سودجو، و بی‌تفاوت حاصل بالندگی چنین نظامی هستند، نظامی که در آن، کنترل‌های رسمی هم از لحاظ حجم و هم از لحاظ عمق افزایش می‌یابد. فساد اداری، اختلاس، رانت‌خواری، و نظایر آن نیز از نمونه‌های بارز تقدم منافع فردی بر منافع جمعی و همچنین حاصل وجود و شیوع تقدم منافع فردی بر منافع جمعی در میان عموم است (بازون، 1992). در حوزه سلامت عمومی، بسیاری از مشکلاتی که در جامعه

1. Hobbes

ایرانی وجود دارد به سبب خودخواهی های افراد برای کسب سود بیشتر است و در نتیجه، منافع جمع را به خطر انداخته اند و حاضر شده اند منافع جمعی را به منافع فردی بفروشند.

در جوامعی که شهروندان، در صورت وجود تضاد بین بهترین گزینه منافع فردی و بهترین گزینه منافع جمعی، تقدم را به ارضای بهترین گزینه فردی قائل شوند، با صفاتی نظیر فردگرایی خودخواهانه، ناامن، قطعه ای، ناکارآمد، و غیره، مورد تشخیص قرار می گیرند و اگر پرسیده شود که «چرا در وضعیت تضاد بین منافع فردی و منافع جمعی، شهروندان راه تقدم منافع فردی را بر راه منافع جمعی ترجیح می دهند»، می توان وقوع و شیوع انواع اختلالات در سطوح و فازهای مختلف بدنه اجتماعی را به عنوان عوامل اثرگذار احتمالی شناسایی کرد.

سیروس شفق، جغرافی دان و مدرس برنامه ریزی شهری دانشگاه از اصفهان

تو کشور ما، منافع شخصی همه رو تحت الشعاع قرار داده و سوء استفاده های مادی ای که تو کشور ما انجام می گیره و رسانه ها بارها گفته ن، اینا نشون دهنده اینه که منافع شخصی به ملی برتری داره.

محسن گودرزی مدرس جامعه شناسی و پژوهشگر از تهران

در صحنه جامعه، ظهور و رشد فرد منفعت طلب را شاهدیم که هر موضوع اجتماعی را با متر امیال و منافع خود می سنجد.



تصویر شماره 3-26: مصاحبه با محسن گودرزی

ویژگی های موقعیت فعلی ایران، همه، نشانگر شکل گیری چرخه های باطل در رابطه فرد و جامعه و بین

قدرت و جامعه است. عدم رعایت حقوق افراد از سوی نهادهای حاکمیت موجب تعدی افراد به حقوق جامعه شده است. تلاش در جهت حفظ حقوق جامعه از طریق تهدید بیشتر حقوق افراد، بی‌تعهدی فردی به حقوق جامعه را تشدید کرده است. این تسلسل چرخه باطل فردگرایی منفی را سبب شده است. تظاهر بیرونی این وضعیت را می‌توان در روند فرسایشی اخلاق و گسترش ناهنجاری اجتماعی ملاحظه کرد. بر همین سیاق، نبود نهاد شهروندی ذی‌حق، مشارکت‌جو، و پرسش‌گر موجب تمرکز قدرت در دولت شده است. تمرکز قدرت به پشتوانه درآمد مستقل از فعالیت اقتصادی آحاد جامعه و به پشتوانه ایدئولوژی، وابستگی بیشتر نهادهای اجتماعی و اقتصادی و آحاد شهروندان به دولت را سبب شده است. دولت هم در زمینه پیوند فردگرایی با جمع‌گرایی تلاشی صورت نمی‌دهد و نتایج یافته‌های تحقیق کنونی نشان می‌دهد که خود دولت در راستای فردگرایی گام برمی‌دارد.

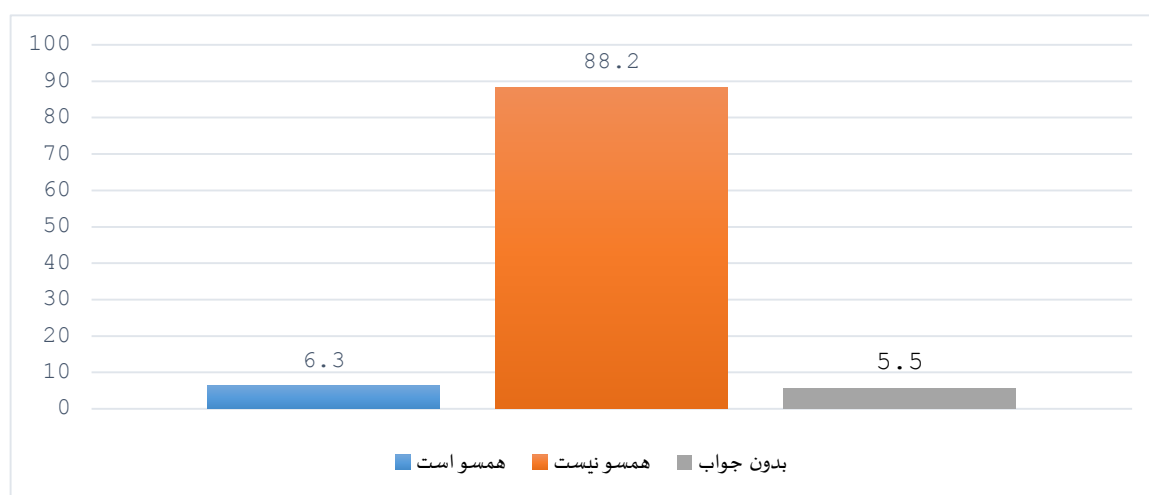
جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران

ما در ایران سیستمی که بتواند منافع ملی و فردی را پیوند دهد نداریم.

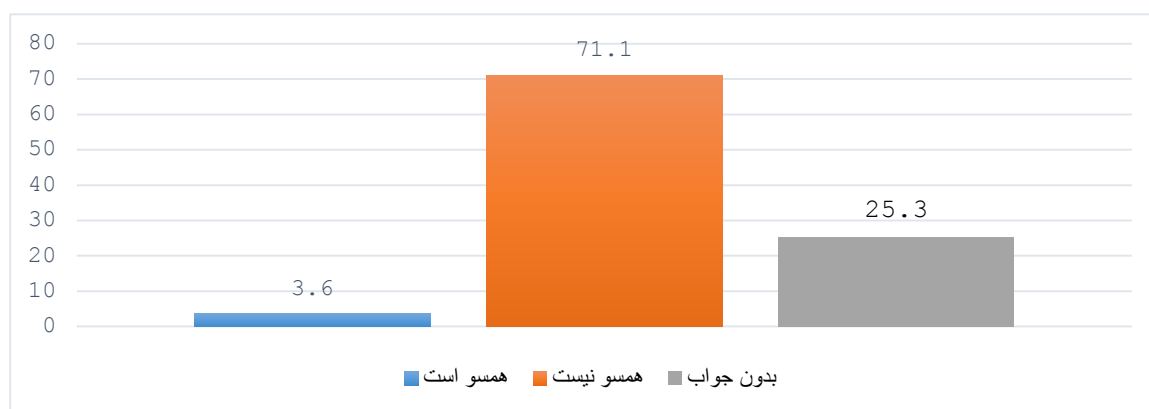
منافع ملی ما با منافع شخصی به تضاد رسیده و این خطرناک است. و این هم شاید یکی از رموز عقب‌افتادگی ما باشد که ما همیشه فردی فکر کردیم و نه جمعی و ملی. به ما یاد ندادند و در فرهنگ ما و در بازی‌های ما و در گویش ما، همیشه تفکر فردی حاکم بوده تا جمعی و این

در پژوهش انجام‌گرفته، جمله‌ای شاخص که از بیشتر پاسخگویان شنیده می‌شد این بود که منافع فردی در ایران بر منافع جمعی اولویت دارد. بدین صورت که در سیاست‌ورزی کلان حکومتی، افراد باید تابع دستوراتی باشد که مصالح جمعی ایجاد می‌کند، ولی در مرحله اجرا، این منافع افراد خاص است که تعیین‌کننده است و همین نوعی بی‌تفاوتی اجتماعی در بین مردم رقم زده است که خود بر شیوع فساد اداری، اقتصادی، و ... همچنین پایین آمدن سرمایه اجتماعی دامن زده است. انسان به‌عنوان یک موجود مدنی برای رفع نیازمندی‌های زیستی، روانی، و اجتماعی خود نیازمند توجه، تعاون، همکاری، و مشارکت با هم‌نوعان خود در اجتماع است. میزان توجهات مساعی و همیاری‌های انسان دوستانه می‌تواند در طیف وسیعی از یک نگاه مهربانانه، دلجویی مسالمت‌آمیز، مساعدت‌های یدی، کمک‌ها و پشتوانه‌های مالی تا از خودگذشتگی قرار گیرد. اجتماعی بودن انسان و لزوم تعاون و همکاری در قالب شکل‌گیری تقسیم کار اجتماعی برای رفع نیازمندی‌های اولیه انسانی سبب شده است تا بی‌تفاوتی اجتماعی به‌عنوان امری غیرمقبول مدنظر قرار بگیرد. در جوامع فردگرا، «من» به جای «ما» هدایت‌کننده رفتار افراد است. این درحالی است که اساس هر نظم اجتماعی را عاطفه و تعهد به اهداف جمع تشکیل می‌دهد. اما پدیده‌ای مانند فردگرایی و بی‌تفاوتی اجتماعی بیانگر بی‌احساسی و بدبینی است. بدبینی به سیاست‌های کلان

کشوری و تبعض‌های متفاوت قومی از عوامل اساسی بی‌تفاوتی اجتماعی و فردگرایی در ایران به‌شمار می‌رود. بنابراین نمی‌توان توقع داشت که منافع فردی و جمعی همسو باشد. نمودار شماره 3-19 و نمودار شماره 3-20 نگرش به همسویی منافع فردی و جمعی را نشان می‌دهند. بر این اساس، 88.2 درصد از نخبگان و 71.1 درصد از عوام معتقدند که بین منافع فردی و جمعی همسویی و هماهنگی وجود ندارد.



نمودار شماره 3-19: همسویی منافع فردی و جمعی - خواص



نمودار شماره 3-20: همسویی منافع فردی و جمعی - عوام

ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی بدون شک یکی از لوازم اساسی برای توسعه و پیشرفت است و در طراحی الگوی اسلامی - ایرانی، یکی از مواردی که باید در نظر گرفت و یکی از دغدغه‌های اصلی طراحی

این الگو آن است که ما چگونه می‌توانیم برای این کار و با چه سازوکارهایی فرهنگ‌سازی کنیم، امری که براساس یافته‌های به‌دست‌آمده نشان از غیبت آن و ترجیح منافع فردی بر منافع جمعی دارد و این امر می‌تواند در آینده، کشور را گرفتار مسائل و مشکلات زیادی کند.

3-7-4. تنگناهای جنسیتی

جنسیت¹ معنا و مفهومی متفاوت از جنس² دارد. درحالی‌که جنس به تفاوت‌های فیزیولوژیکی میان زن و مرد اشاره دارد که هیچ‌کدام از آن‌ها اختیاری در آن ندارند، جنسیت به نگاه جامعه و تفاوت‌های روان‌شناختی، اجتماعی، و فرهنگی بین زنان و مردان اشاره دارد که بر این اساس، تصوراتی در رابطه با وظایف و نقش‌های هر یک از این دو جنس را به‌وجود می‌آورد. جنسیت یکی از نخستین مؤلفه‌های برساخت هویت افراد است که از تولد و ابتدای زندگی به‌شکل زنانگی یا مردانگی به‌بخش مهمی از ساخت هویتی فرد درنزد خود و جامعه تبدیل می‌شود. سیمون دو بووار³، در سال ۱۹۴۹ در کتاب مشهورش با نام جنس دوم، در پاسخ به این پرسش که زن چیست، بیان می‌کند که زن چیزی جز نتیجه و محصول نیروهای اجتماعی و اقتصادی نیست (دو بووار، 1397). در جامعه ایرانی خانواده یکی از نیروهای اجتماعی مهم در این زمینه است. خانواده‌ها از ابتدا دختران را برای دستیابی به نقش خود به‌عنوان یک زن آموزش می‌دهند و پسران را برای قبول نقش مردانه به‌عنوان سرپرست خانواده آماده می‌سازند. به این ترتیب، تفکیک شغل‌ها در همان اول زندگی ازسوی خانواده به‌کودکان القا می‌شود و آنان برحسب دختر یا پسر بودن برای نقش‌پذیری اجتماعی در آینده تربیت می‌شوند. نظام آموزشی و مدرسه از دیگر نهادهای مهم در شکل‌گیری الگوهای جنسیتی هستند. در کتاب‌های درسی، شخصیت‌های قهرمان مانند «دهقان فداکار» و «پتروس» مذکرند و درمقابل، «کوکب خانم» به‌عنوان مادری فداکار و مهربان و دختری با نام «کبری» که فراموشکار است و نمی‌داند کتاب‌هایش را کجا گذاشته است به‌عنوان نماد زن معرفی شده‌اند. در حوزه رسانه‌ای و به‌خصوص رسانه‌های صوتی و تصویری نیز به‌هنگام تبلیغات بازرگانی از زنان برای تبلیغ لوازم خانگی و آشپزی و از مردان برای بازی در نقش‌های مدیریتی، تبلیغ تلفن همراه، رانندگی، و... امور این‌چنینی استفاده می‌شود.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

زنان در کل ایران برابر نیستند و شکایت هم دارند. این‌جا هم طبعاً همین‌طور است.

1. Gender
2. Sex
3. Simone de Beauvoir

دختری جوان از سمنان

شما هیچ وقت، در سریال‌های تلویزیونی، زن را در حال کتاب خواندن و ورزش کردن و کار هنری نشان نمی‌دهید.

جدای از این موارد، در سطح جامعه نیز رواج گزاره‌هایی مانند «دختر متعلق به دیگران است»، «پسر نان‌آور خانه است»، «نام فامیلی خانواده تنها با پسر ادامه پیدا می‌کند»، و ... محرک‌هایی برای ایجاد سوگیری‌ها و تنگناهای جنسیتی قلمداد می‌شوند. مبرهن است که در چنین شرایطی، هویت هریک از زنان و مردان براساس تصویر این انگاره‌ها در خود واقعی فرد تعریف خواهد شد.

هویت جنسی، که بخش قابل ملاحظه‌ای از هویت هر انسان را تشکیل می‌دهد، در بردارنده تصویر است که هر فرد به عنوان یک مرد یا زن از خود دارد. فرد می‌آموزد از آن حیث که مرد یا زن آفریده شده باید به شیوه‌ای خاص بیندیشد، رفتار کند، و احساس نماید (یوربرگ، 1974، ص 1). یافته‌های به دست آمده از تحقیق کنونی نیز نشان می‌دهد که براساس شکل‌گیری همین انگاره ضعیف پنداشتن زنان، در سطح اجتماعی، به آن‌ها اجحاف‌های زیادی می‌شود. فضای کاری‌ای که برای یک نیروی خانم در جامعه وجود دارد به هیچ وجه قابل قیاس با نیروی کار آقایان نیست. جدا از این نابرابری، در مورد فضای کاری، در بخش حقوق و مزایا نیز نابرابری شدیدتری علیه نیروی کار زنان وجود دارد. این نابرابری به هنگام ازدواج یک زن نیز ادامه می‌یابد و در ازدواج، زن از داشتن حق طلاق، حق حضانت فرزندان، حق ادامه تحصیل، حق سفر به خارج از کشور، و ... در شرایط عادی محروم است، مگر این که به هنگام عقد، چنین حقوقی را از همسر خود مطالبه کند که آن نیز به ندرت اتفاق می‌افتد.

ژیلای حسامی، فعال ادبی از نقده (آذربایجان غربی)

یه سری شغلا وجود داره که من می‌تونم انجام بدم، ولی جامعه نمی‌پسنده. توزیع اشتغال و ثروت و منزلت در کل کشور عادلانه نبوده، در حوزه زنان اصلاً. وقتی یه خانوم ازدواج می‌کنه، وقتی حق طلاق نداره، چه برابری‌ای؟! وقتی خانومی تو فروشگاه کار می‌کنه، حقوقش نصف همون مردیه که تو اون جا کار می‌کنه. حقوق یه آقا تو یه شغل یکسان همیشه بیشتر از زنان بوده.

پسر جوان کرد گرمانجی، دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی

زنان فرصت برابر به شکلی که باید باشد ندارند. از آموزش و پرورش که بگذریم هیچ‌جا برابر نیست. زنان جامعه ما هفتاد درصد خود شون هم نمی‌خوان؛ استاد دانشگاه ما، در رابطه با زودخوردی که از گشت ارشاد در کلاس مطرح بود، گفت به نظر من، زن بیشتر از لیسانس نباید بخونه و کار تمام‌وقت هم نباید بکنه. حالا کلاس ما چهل و پنج نفره که فقط سه تا پسریم. از بین دخترهای سی و هفت، هشت تا شون گفتن ما حرف استاد رو قبول داریم. درد این جاست!

در سطح جامعه ایرانی و به‌هنگام بحث از شکاف جنسیتی یا تنگنای جنسیتی، چهار عامل ذیل مهم و اساسی است: اول آموزش که شامل سطح تحصیلات ابتدایی، متوسطه، دانشگاهی، و دوره‌های کارآموزی است؛ دوم مشارکت اقتصادی که شامل فرصت‌ها و توانایی زنان و مردان جامعه، میزان مشارکت در نیروی کار، نوع شغل، و درآمد است؛ سوم قدرت سیاسی که شامل تعداد، جایگاه، و توانمندی زنان و مردان در پست‌های سیاسی است؛ چهارم بهداشت و سلامت که بیماری‌ها، دسترسی به درمان، طول عمر، و کیفیت سلامتی زنان و مردان را دربر می‌گیرد.

در سطح آموزش، جامعه ایران کمترین میزان شکاف جنسیتی میان زن و مرد را داراست و تفاوت نرخ باسوادی و سطح تحصیلات زنان و مردان در ایران بسیار ناچیز است. براساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال 1390 شمسی، نرخ باسوادی مردان و زنان به ترتیب 88 و 81 درصد بود که در مناطق شهری تفاوت آن‌ها کمتر نیز می‌شود. البته بخشی از بالا بودن درصد مردان در این زمینه به گروه سنی چهل سال و بالاتر برمی‌گردد که در قدیم، نابرابری آموزشی شدیدی در رابطه با موضوع جنسیت وجود داشت. در بخش تحصیلات عالی، مشارکت زنان بسیار چشمگیر بوده است و درصد زنان از کل دانشجویان دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی از 38/5 درصد در سال تحصیلی 75-76 به 52/4 درصد در سال تحصیلی 85-86 رسیده است و در حال حاضر، زنان بیش از 60 درصد فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها را تشکیل می‌دهند. باوجود این، عمده نابرابری‌هایی که در این زمینه وجود دارد در مؤلفه‌هایی مثل ایجاد سهمیه‌بندی جنسیتی، منع و محدودسازی زنان برای شرکت در برخی از رشته‌های دانشگاهی و مسائل این‌چنینی باز می‌گردد.

در حوزه اقتصادی، شکاف جنسیتی میان زنان و مردان تشدید می‌شود و سهم زنان در این بخش بسیار ناچیز است. یکی از دلایل مهم این وضعیت به قوانین اقتصادی کشور باز می‌گردد که اشتغال و درآمدزایی را حقی مردانه و خدمات رایگان خانگی را وظیفه‌ای زنانه می‌داند. همچنین شوهر نیز در منع اشتغال زنان مختار شده است. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که بین زنان و مردان در بازار کار مشاهده می‌شود تفاوت

دستمزد در میان آنان است. تفاوت جنسیتی دستمزد و تبعیض یکی از مباحث مورد توجه اقتصاددانان و سیاست‌گذاران در طی سال‌های اخیر است و به‌عنوان یکی از عوامل ناکارایی در بازار مطرح است. به این معنی که وجود تبعیض باعث می‌شود منابع محدود سرمایه انسانی به صورت بهینه تخصیص پیدا نکند. براساس سرشماری نفوس و مسکن سال 1390 شمسی، نرخ مشارکت مردان و زنان در جمعیت ده‌ساله و بیشتر کشور به ترتیب 65/5 و 12/3 درصد بوده است، رقمی که نشان از اختلاف شدید در این زمینه دارد و با این میزان اختلاف و سیاست‌های کنونی مسئولان، کم شدن این میزان اختلاف در آینده نزدیک بعید به نظر می‌رسد.

در حوزه سیاست، شکاف میان زنان و مردان به‌اوج خود می‌رسد. میزان مشارکت و حضور زنان در مجلس یا به‌عنوان وزیر، فرماندار، شهردار، و دیگر مقام‌های مدیریتی نمادی از واقعیت شکاف جنسیتی در حوزه سیاسی است. با این‌که زنان در بدنه جامعه نقش فعالی دارند، ولی دو عامل عمده قوانین و ایدئولوژی حاکم مانع از بروز توانمندی زنان در این زمینه شده است.

بالاخره در حوزه سلامت و بهداشت، می‌توان گفت شکاف جنسیتی میان زنان و مردان دوباره کاهش پیدا می‌کند. هرچند در حوزه‌هایی نظیر حقوق جنسی و باروری، حقوق زنان چندان مناسب نیست و از حق انتخاب برای زمان باروری، تعداد و نوع زایمان، و همچنین سقط جنین محروم‌اند. همچنین فرصت‌های ورزشی برای زنان تفاوت فاحشی با مردان دارد که به نظر می‌رسد در این زمینه نیز قالب‌های فرهنگی و سنتی از اهمیت زیادی برخوردار است.

جمع‌بندی آنچه در این زمینه مطرح شد را در نقل‌قول یکی از مصاحبه‌شوندگان در ذیل می‌توان یافت.

محمد رضائی، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان غربی)

زنان از پدیده دردناک سکسیم یا نابرابری جنسیتی رنج می‌برند. حقوق کم به زنان با کار بهتر و بیشتر نسبت به مردان، در جامعه بیشتر تحت ظلم قرار می‌گیرد، فرصت کاری برای خانم‌ها محدود است. زن تا در خانه پدر است، از سوی والدین زور می‌شنود. بعد در خانه شوهر و بعد فرزندان ذکورش به او زور می‌گویند. در واقع، زن هم در خانواده و هم در مقیاس جامعه موردستم است.

قوانین کشور در موارد متعددی به موضوع حقوق زنان ورود کرده است. اصل بیستم و بیست‌ویکم قانون اساسی در پنج بند به حقوق زنان اختصاص یافته است. در بند یک آن، به ایجاد زمینه مساعد برای رشد شخصیت زن پرداخته است و زنان را هم‌پای مردان در همه امور برابر دانسته است. همچنین در اصل بیست‌وهفتم بیان شده است که هرکسی حق دارد شغلی را که بدان مایل است برگزیند. اصول حاکم بر سند

چشم‌انداز توسعه بیست‌ساله کشور و به‌خصوص برنامه ششم توسعه که مربوط به چهارساله 1396-1400 شمسی است نیز بر برابری و عدالت جنسیتی تأکید دارد. براساس احکام برنامه ششم توسعه، به‌منظور تحقق اهداف مندرج در اصول دهم، بیستم، و بیست‌ویکم قانون اساسی، اهداف سند چشم‌انداز و سیاست‌های کلی برنامه ششم مبنی بر تقویت نهاد خانواده و جایگاه زن در آن و استیفای حقوق شرعی و قانونی زنان در همه عرصه‌ها و توجه ویژه به نقش سازنده آنان و نیز به‌منظور بهره‌مندی جامعه از سرمایه انسانی زنان در فرایند توسعه پایدار و متوازن، کلیه دستگاه‌های اجرایی موظف‌اند با سازماندهی و تقویت جایگاه سازمانی امور زنان و خانواده در دستگاه، نسبت به اعمال رویکرد عدالت جنسیتی در سیاست‌ها، برنامه‌ها و طرح‌های خود، و ارزیابی آثار تصمیمات خود در آن چارچوب، براساس شاخص‌های ابلاغی ستاد ملی زن و خانواده اقدام کنند. با مقایسه این شکاف‌ها و تنگناهای جنسیتی با قوانین مدون کشور، مثل همه موارد دیگر، متوجه نوعی فاصله میان آنچه در قوانین وجود دارد و آنچه در عمل اتفاق می‌افتد می‌شویم. وجود این شکاف میان قوانین و عمل و برقراری انگاره تبعیض جنسیتی عواقب و پیامدهایی برای جامعه دارد. نخستین پیامد آن را می‌توان برکنار ماندن زنان از امکان حضور در بسیاری از نقش‌های سیاسی، اجتماعی — فرهنگی، اقتصادی، و قدرت‌نمایی در این عرصه‌های گوناگون دانست. به عبارت دیگر، تداوم و تحکیم سوگیری‌های جنسیتی به آسیب بزرگی چون «تبعیض جنسیتی» انجامیده است که خود متغیری واسطه در بروز دیگر آسیب‌هاست. خشونت علیه زنان از دیگر آثار و نتایج تشدید سوگیری‌های جنسیتی در جامعه است. زمانی که الگوواره‌های مسلط بر جامعه مرد را صاحب قدرت و زن را موجودی ترسو در کودکی بار می‌آورد، نباید انتظار داشت مردی که با تفکر زور سالاری بزرگ شده است و خود را برتر از جنس مخالف می‌پندارد در برخورد با زنان رویه‌ای دیگر را درپیش گیرد. خشونت‌های کلامی، جسمی، و جنسی علیه زنان و طلاق‌هایی که امروزه به‌سبب این خشونت‌ها در جامعه رخ می‌دهد، خود، مصداق بارزی از پیامدهای منفی الگوهای جنسیتی است که در دوران مختلف، در ذهن افراد شکل گرفته است. این خشونت‌ها و روابط مردسالاری در جوامع سنتی شدت بیشتری دارد.

عبدالرشید تریز، مولوی مذهبی، پژوهشگر تاریخ و فعال سیاسی - اجتماعی از سیستان و بلوچستان

کلاً ما ایرانی‌ها با یک ذهنیت مردسالار و جامعه مردسالار بزرگ می‌شویم و این قضیه مردسالاری و عینیت مردسالار که ظهور و بروز پیدا می‌کند، در جایی مثل سیستان بلوچستان چند برابر می‌شود.

برخلاف زندگی در قرن بیست‌ویکم میلادی، نقاط مختلف جهان شاهد نگاه‌ها و سوگیری‌های جنسیتی

است و امکانات، تسهیلات، و حقوق براساس نگاه مردسالارانه تعیین می‌شود و در آن، جنس غالب — که مردان باشند — از حقوق انسانی بیشتری برخوردارند. این موضوع به خصوص در مشرق‌زمین شدت بیشتری پیدا کرده است و در آن‌جا، زنان در تمامی امور با تفکیک روبه‌رو هستند. عوامل مختلفی در شکل‌گیری چنین وضعیتی دخیل‌اند که مهم‌ترین آن‌ها قوانین حاکم بر کشورهاست. در کشور ایران، براساس قوانین مختلف، در روابط میان زوجین، حق طلاق (ماده 1133 قانون مدنی)، حق حضانت فرزند (ماده 1169 قانون مدنی)، حق اشتغال (ماده 1117 قانون مدنی)، حق تحصیل (ماده 1105 قانون مدنی)، حق خروج از کشور (قانون گذرنامه ماده 18 بند) حقوقی مردانه‌اند و مردان براساس این قوانین می‌توانند زنان خود را از برخورداری از این حقوق منع کنند. نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه با گروه‌های مختلف قومی نیز مؤید اهمیت این موضوع از نگاه مصاحبه‌شوندگان است.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان

من قتلاى زیادى رو دیدم که ناشى از عدم میل زن به همسرش بود، چون به اون اجازه طلاق نمى‌دادن. مواردی مثل حضانت بچه، حق اختیار طلاق، حق اجازه سفر این رو تو قانون ما نشان می‌ده که فرصت‌ها برای زنان برابر نیست.

در موارد دیگر، این نه قانون بلکه عرف جامعه در قالب ارزش‌های دینی، سنتی، و فرهنگی است که موجب ناعدالتی در روابط میان زنان و مردان می‌شود. در جوامعی که نگرش‌های مذهبی با افراط همراه هستند، زنان، چه از لحاظ پوشش و چه از لحاظ فعالیت و درس خواندن، محدود می‌شوند. همچنین در خانواده‌های سنتی، فارغ از این‌که به دختران و زنان اجازه فعالیت در بیرون از خانه و در درون اجتماع داده نمی‌شود، در بسیاری موارد، از حق تحصیل هم محروم می‌شوند و آن‌ها را در سنین پایین شوهر می‌دهند. از لحاظ فرصت شغلی، در مواردی که فرصت شغلی برای زنان فراهم می‌شود، نابرابری از لحاظ حقوق و مزایا اتفاق می‌افتد. این موضوع یکی دیگر از مواردی است که مورد تأکید مصاحبه‌شوندگان بود که در آن، جدا از سطح خرد، از ایجاد نابرابری در سطوح کلان و مدیریتی نیز نارا ضی بودند. از دیگر مواردی که در این زمینه مورد تأکید مصاحبه‌شوندگان بود نِسپردنِ مسئولیت‌های بالای مدیریتی به‌عنوان وزیر، استاندار، فرماندار، شهردار، و دیگر مقام‌های ارشد به جامعه زنان بود.

در واقع، یکی از مسائلی که زنان در جامعه با آن روبه‌رو هستند و بر موقعیت‌های اجتماعی آنان تأثیرگذار است احساس نابرابری جنسیتی است. تفاوت بین اعضای یک جامعه دامنۀ بسیار گسترده‌ای دارد که با ویژگی‌های طبیعی آغاز می‌شود و با ویژگی‌های اقتصادی — اجتماعی پایان می‌یابد. جنسیت از ویژگی‌های فرهنگی — اجتماعی جنسی، پایه توزیع نابرابر امکانات، موقعیت‌ها، فرصت‌ها، و پاداش‌ها بین زن و مرد در

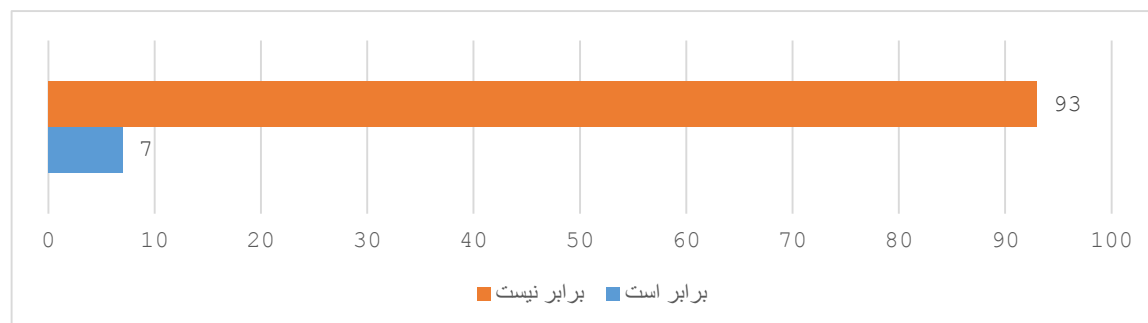
جامعه است. به طور کلی احساس نابرابری جنسیتی احساسی است که از نابرابر بودن زن و مرد در داشتن امکانات و فرصت‌های موجود حکایت می‌کند. اساس این صبغه فکری جایگاه زنان را در جامعه به عنوان موجوداتی فرودست نشان می‌دهد.

با وجود بهبود وضعیت اجتماعی زنان در دهه‌های اخیر و افزایش حضور آن‌ها به ویژه در عرصه‌های علمی و دانشگاهی، همچنان جامعه تا رسیدن به موقعیت مطلوب برای زنان فاصله دارد.

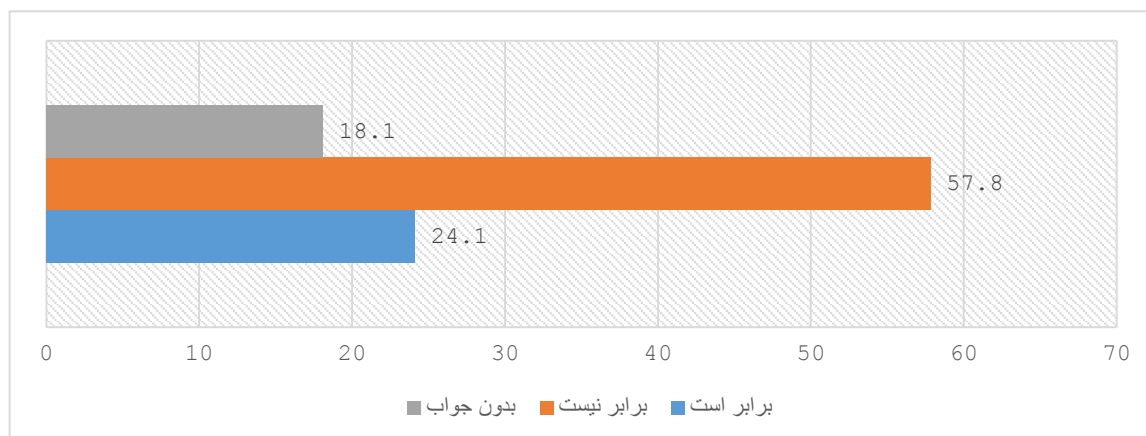
یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا

در سطح ملی مشکل داریم و در سطح قومیت‌ها این مضاعف است. در عرصه زنان هم مشکلات زیاد است. ناگفته نماند که به دلیل تحولات جهانی و انقلاب، تغییراتی ایجاد شد؛ از بُعد جامعه‌شناسی، انقلاب انفجار آگاهی و انتظارات است. این انتظارات در قومیت‌ها ایجاد و همراه با تحولات جهانی و توسعه رسانه‌ای شد. زنان هم آشنایی از آن‌ها به این شکل تحول یافتند که البته این تحولات برنامه‌ریزی شده نبود و زنان شاعر و نویسندگان و استاد و... در اقلیت‌ها رو به افزایش داریم، اما به نسبت جمعیت و سرمایه‌های تاریخی وضعیت اقتصادی زنان، جاهایی فاجعه است. به برکت ارتباطات، عکس‌ها و اخباری می‌گیریم که محرومیت‌های زیادی در قومیت‌ها به خصوص در میان زنان و دختران وجود دارد.

نمودار شماره 21-3 و نمودار شماره 22-3 فرصت‌های زنان در مقایسه با مردان را نشان می‌دهند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که 93 درصد نخبگان و 57.8 درصد عوام باور دارند که فرصت‌های زنان در مقایسه با مردان نابرابر است.



نمودار شماره 3-21: فرصت برابر زنان - خواص



نمودار شماره 3-22: فرصت برابر زنان - عوام

در مجموع، می‌توان گفت کاهش تنگناهای جنسیتی نیازمند توجه به مؤلفه‌های مختلفی است، مؤلفه‌هایی همچون توانمندی زنان در ابعاد مختلف، تغییر قوانین تبعیض‌آمیز، افزایش آگاهی جامعه، رشد سازمان‌های غیرانتفاعی و جنبش‌های کارآمد زنان از جمله این موارد است. در این راستا باید با اصلاح فرهنگ و سنت در نهادهای آموزشی و تربیتی مانند خانواده که نقش پررنگی در این خصوص دارند و نیز قانون‌گذاران و افرادی که در رأس امور قرار دارند، با انجام فرهنگ‌سازی‌های مختلفی در این راستا قدم برداشت. همچنین زنان نیز با اعتماد به نفس در این جهت گام بردارند و جنبش‌های زنانه هماهنگ و هم‌سو با یکدیگر در جهت رفع این تبعیض اقدام کنند.

3-7-5. فراگیری نارضایتی و تشدید مطالبات

امنیت و ثبات هر کشوری به مردمان آن، یعنی کسانی که حق رأی و اعتراض دارند، وابسته است. در صورتی که مطالبات مردمی نادیده گرفته شوند و صدای آن‌ها شنیده نشود، به ظهور اعتراض و ناآرامی منجر می‌شود. نارضایتی در ایران مانند هر جامعه دیگری به شکل آشکار و پنهان در طی دهه‌های گذشته وجود داشته است و در یک دهه اخیر شدت فزاینده‌ای پیدا کرده است. بعد از جریان انتخابات ریاست جمهوری سال 1388 شمسی، حرکتی اعتراضی بیشتر نقاط کشور را فراگرفت و حدود یک سال، فضای خیابانی و دانشگاهی کشور ملتهب شد. با فروکش کردن این نارضایتی‌ها تا دی ماه سال 1396 شمسی، جو تقریباً آرام بر کشور حاکم شد. در پاییز و زمستان سال 1396، مجدداً ناآرامی‌های گسترده‌ای در مناطق مختلف کشور روی داد. نکته مهم این ناآرامی‌ها آن بود که بسیاری از نقاطی که در عمر چهل ساله انقلاب اسلامی حرکتی اعتراضی در آن‌ها اتفاق نیفتاده بود نیز به جرگه معترضان پیوستند. در مناطقی نظیر خوزستان، لرستان، کهگیلویه و بویراحمد، و عشایر آن‌ها، که همواره به همسویی با حاکمیت مشهور بودند و نقش اساسی در امنیت کشور داشته‌اند، حرکت‌های اعتراضی وسیعی شکل

گرفت.

امیر نبوی، مدرس دانشگاه و پژوهشگر علوم سیاسی از تهران

در خصوص اعتراضات دی ماه، ما اغتشاش در مناطقی را داشتیم که اگر به اطلس امنیتی توجه کنیم، هیچ زمانی در تاریخ، شاهد اتفاقات و حوادث سیاسی نبوده‌اند.

نکته مهم دیگر درباره این حرکت‌های اعتراضی آن بود که جدا از گروه‌های قومی، مذهبی، و دانشجویی که بیشتر اعتراض‌های قبلی از جانب آن‌ها صورت می‌گرفت، صنف‌هایی نظیر کارگران، کولبران، بازاریان، کامیونداران، معلمان، بازنشستگان، صاحبان سپرده‌های بانکی، و دیگر گروه‌ها نیز به جمع معترضان پیوستند. هنوز هم تا حدودی صدای اعتراض این گروه‌ها و اصناف هرازگاهی شنیده می‌شود، امری که نشان از گسترش نارضایتی و فراگیر شدن آن در میان اصناف و گروه‌های مختلف قومی و مذهبی دارد.

ناصر باغیسی، فعال فرهنگی از سنندج (کردستان)

در شرایط فعلی هیچ بخش یا صنفی راضی نیست. حتی در بدنه حاکمیت و به اصطلاح، خودی‌ها نیز ناراضی وجود دارد. در میان اقوام برخوردار هم این نارضایتی‌ها دیده می‌شود.

تعطیلی کارخانه‌ها و بیکاری کارگران، تورم بی‌سابقه و کاهش قدرت خرید مردم به‌ویژه کارمندان و معلمان، افزایش نرخ دلار و کاهش واردات و رکود بازار، رکود مسکن، گرانی بیش از حد کالاهای اولیه، گرانی ماشین، احتکار، بحران آب، اختناق سیاسی، نادیده گرفتن حقوق زنان، تمرکزگرایی، بسته شدن مرزها، تیراندازی به کولبران، مدارس کپری در سیستان و بلوچستان، بحران زیست‌محیطی، ناامیدی عمومی، فساد علمی و تقلب، فساد مالی، ریا و دروغ و بی‌تفاوتی اجتماعی، اعتیاد به اینترنت و فضای مجازی و افزایش جرایم مربوط به آن، افزایش تجرد قطعی و طلاق، افزایش روسپیگری و فحشا، و دیگر مشکلات از جمله بحران‌هایی است که به نارضایتی عمومی منجر شده است.

سیروس شفقی، جغرافی‌دان و مدرس برنامه‌ریزی شهری دانشگاه از اصفهان

در رابطه با فسادهای اقتصادی، یکی از ایرادهای بزرگ قوانین ما این است که کسی و کسانی که سوءاستفاده‌های مالی می‌کند تنبیه نمی‌شود.

عدم مجازات متناسب با مجرمان اقتصادی از جمله مشکلاتی است که به فراگیر شدن فساد دامن می‌زند. از آن‌جا که بیشتر موارد مزبور پدیده‌های اقتصادی، اجتماعی، و ... هستند و شدت و ضعف آن‌ها میان گروه‌های مختلف قومی متفاوت خواهد بود، درکنار مطالبات سیاسی این گروه‌ها قرار می‌گیرند و

نارضایتی شدتی مضاعف می‌یابد و به بحران تبدیل می‌شود. این بحران‌ها ناشی از عدم مدیریت و ناکارآمدی سیاست‌های اجتماعی در ایران است که به بی‌اعتمادی عمومی بین دولت و ملت انجامیده است، آن‌چنان‌که بسیاری به موقتی و گذرا بودن این بحران‌ها و امید دولت به حل آن‌ها خوش‌بین نیستند.

تافگه حسن‌پور، فعال مدنی از بانه (کردستان)

خوش‌بین نیستم به این‌که یک نظم اجتماعی، پیشرفت و اعتماد، و هم‌بستگی اجتماعی را در کشور ببینم؛ در حدی که احساس ناامنی خودم و دیگران که در اطراف ما زندگی می‌کنند برای من محسوس و مشهود هست، به خاطر این‌که حس می‌کنم وضعیتی که این پیش‌بینی را در ذهن من ایجاد بکند خیلی ریشه دوانده.



تصویر شماره 3-27: مصاحبه با تافگه حسن‌پور

اما درباره علل شکل‌گیری این تجمع‌ها دلایل مختلفی مطرح شده است که می‌توان همه آن‌ها را تحت عنوان «وجود فاصله بین انتظارات و داشته‌های مردم» در همه سطوح اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، مذهبی، زیست‌محیطی، و... خلاصه کرد. در واقع، اگر سطح کارکرد حکومت از سطح نیازهای اتباع عقب بماند، نارضایتی ایجاد می‌شود که می‌تواند به صورت بی‌ثباتی یا واگرایی ظهور پیدا کند (محمدی لرد، 1393، ص 63).

وجود این فاصله نخبگان و استادان دانشگاه‌ها و حوزویان را به واکنش واداشت. محمدرضا زائری¹ از روحانیان تشیع در این باره می‌گوید:

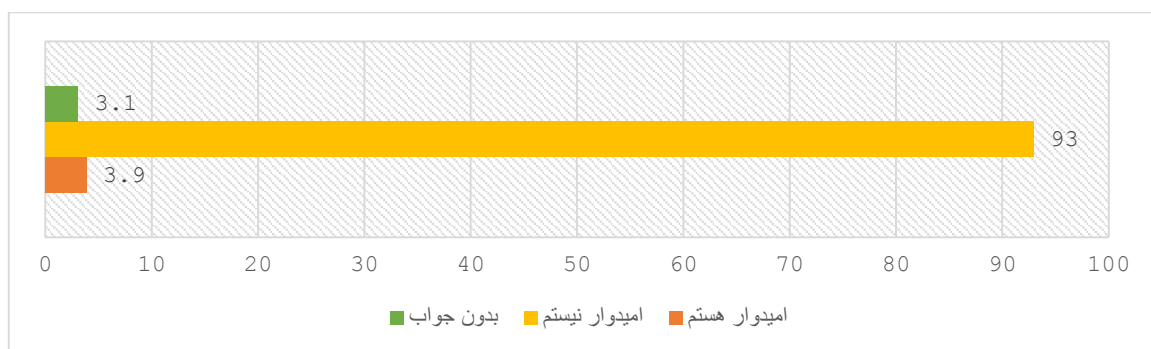
نمی‌فهمند، ر سماً نمی‌فهمند! سال‌ها نفهمیده‌اند و حالا بدتر! نه و وضعیت درویش‌های گنابادی را

1. <https://www.instagram.com/p/B10fGnEHjQG/>

درک کردند، نه آشفته‌گی آب کشاورزان اصفهان را، نه آشوب کازرون را، نه اعتراضات صنفی معلمان را، نه درد صاحبان سپرده‌های بانکی را، نه درماندگی کامیونداران را، نه ناکامی و دربه‌دری کولبران مظلوم را، نه شعارهای مردم در تشییع جنازه ملک مطیعی را، نه خشم خانواده‌های دانش‌آموزان مدرسه‌ای را که بچه‌های معصومشان مورد سوءاستفاده قرار گرفته بودند... امروز هم نمی‌فهمند! آشفته‌گی بازار و زندگی مردم را، درماندگی بیماری که با این قیمت دلار ذره‌ذره آب می‌شود! افسردگی جوانی که دیگر هیچ امیدی به ازدواج ندارد، یأس میان‌سال‌ی که در دوره بازنشستگی خواب‌خانه‌دار شدن هم نمی‌بیند! تقصیر خودشان نیست! نمی‌فهمند! رسماً نمی‌فهمند! نمی‌شنوند، نمی‌بینند! کورند و کر...؛ «فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»¹.

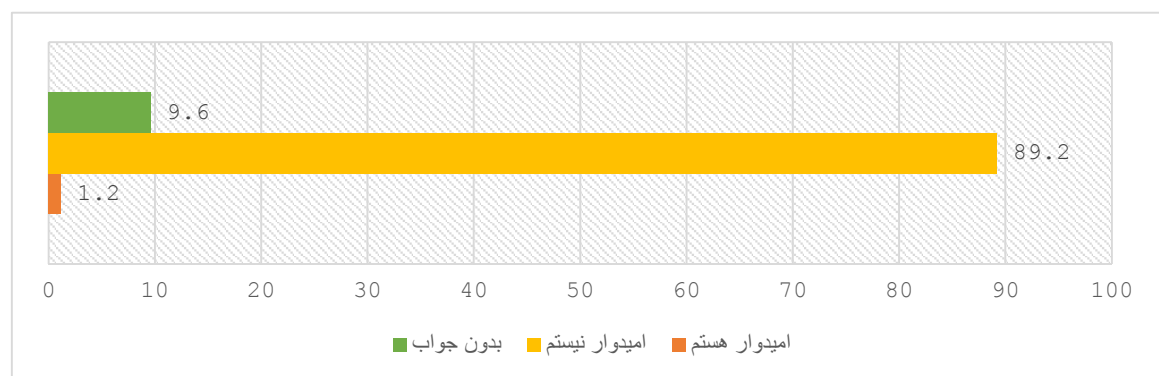
تاکنون و با وجود تذکرات و ارائه راهکارهای ویژه از سوی اساتید دانشگاه، فعالان اجتماعی، نخبگان سیاسی و روحانیون، نه تنها تغییراتی جهت اصلاح امور صورت نگرفته، بلکه اوضاع نامساعد تشدید و فراگیر هم شده است. مسئولان همچنان از پی‌شرفتهای علمی، اقتصادی، تکنولوژیک، و... صحبت می‌کنند و بحران‌ها را نادیده می‌گیرند و به‌صورت مقابله‌ای با آن برخورد می‌کنند. این درحالی است که دستگاه‌های سیاسی باید در نظر داشته باشند که جنبش‌های اجتماعی پدیده‌های ذاتاً مخرب تلقی نمی‌شوند، بلکه نوعاً بازگوکننده تقاضاها و مشکلات اجتماعی به حساب می‌آیند و اگر از منظر کارکردی به آن‌ها نگریسته شود، قدرت انطباق‌پذیری و ماندگاری نظام سیاسی - اجتماعی را افزایش داده و باعث توزیع مجدد فرصت‌ها خواهند شد (شفیعی، 1382، ص 657).

نمودار شماره 23-3 و نمودار شماره 24-3 امید به اصلاح آینده کوتاه‌مدت را نشان می‌دهند که بر این اساس، 93 درصد از نخبگان و 89.2 درصد از عوام بر این باورند که بحران‌های ایران در کوتاه‌مدت حل نخواهد شد.



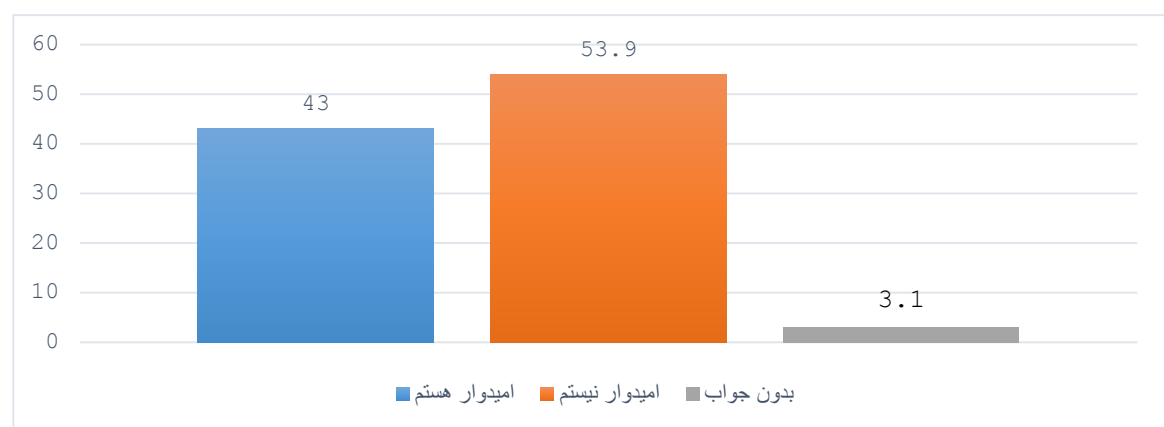
نمودار شماره 23-3: اصلاح وضعیت کوتاه‌مدت - خواص

1. سوره بقره، آیه 171: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمِي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»؛ و مثل کافران همچون حیوانی است که آوازش کنند و او از آن آواز جز صدایی نشنود، کفار هم کر و گنگ و کورند، زیرا تعقل نمی‌کنند.

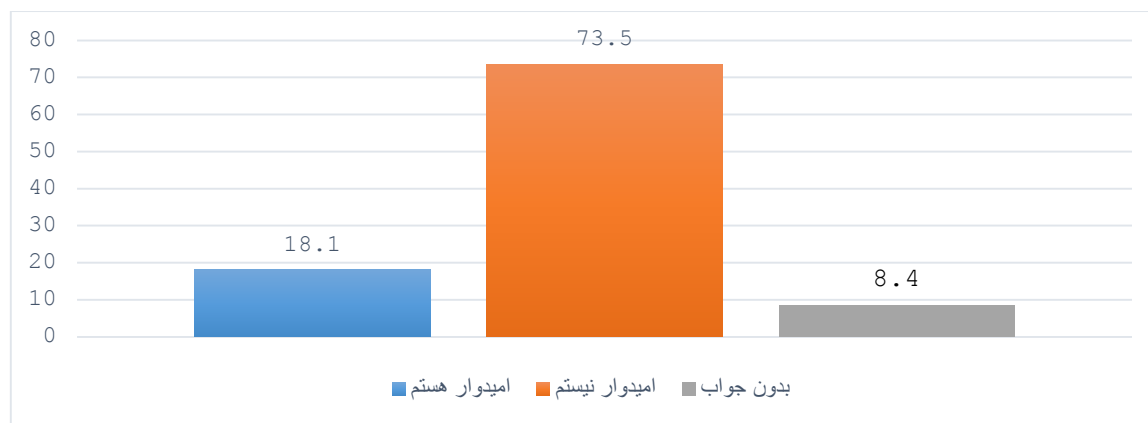


نمودار شماره 3-24: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - عوام

نمودار شماره 3-25 و نمودار شماره 3-26 همچنین و امید به اصلاح آینده بلندمدت را نشان می دهد. بر این اساس، 53.9 درصد از نخبگان و 73.5 درصد از عوام بر این باورند که بحران های ایران در بلندمدت حل نخواهد شد.



نمودار شماره 3-25: اصلاح وضعیت بلندمدت - خواص



نمودار شماره 3-26: اصلاح وضعیت بلندمدت - عوام

همان‌طور که مشاهده می‌شود هر دو گروه خواص و عوام بر این باور بودند که نه در کوتاه‌مدت و نه در بلندمدت امید زیادی به اصلاح بحران‌های متعدد در ایران ندارند. حجم و سیع ناامیدی، روند مهاجرت از کشور، آسیب‌های اجتماعی و جرایم و بزهکاری آسیب‌های روحی و روانی را تسریع بخشیده است. بحران‌هایی مانند بحران تأمین آب، بیکاری، بحران آلودگی هوا، حقوق اساسی و شهروندی، تخریب تنوع زیستی، مسائل جنگل‌ها و گونه‌های زیستی جانوری، فساد و تقلب علمی، پیامدهای تغییرات اقلیمی برای ایران، سوء مصرف مواد، چالش‌های نظام سلامت، فساد اداری و مالی، سیاست‌زدگی، تمرکزگرایی، مشکلات سلامت ناشی از سبک زندگی جدید، حاشیه‌نشینی شهری، مسائل ازدواج، حرکت به سمت پیری جمعیت، چالش‌های قومی، گسترش ریسک‌پذیری جنسی، و دیگر مسائل به‌انضمام بحران‌های سیاسی داخلی و خارجی مانند تحریم‌های بین‌المللی سبب ناامیدی فزاینده‌ای شده است. از سوی دیگر، عدم مدیریت صحیح بحران و ناکارآمدی مدیران سبب شده است تا عموم مردم و نخبگان به اصلاح امور در کوتاه‌مدت و بلندمدت چندان خوش‌بین نباشند و حتی بدبین نیز باشند.

6-7-3. افراطی‌گری

در رهیافت جامعه‌شناختی در ظهور جنبش‌های افراطی قومی، به عواملی همچون منزلت متفاوت اجتماعی گروه‌های قومی در جامعه، محرومیت عینی و آگاهی از این محرومیت، تصلب ساخت اجتماعی در ممانعت از بهره‌مندی گروه‌های قومی از منابع کمیاب، و فقدان مجاری و کانال‌های حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات اجتماعی و قومی اشاره شده است. تمام این موارد را می‌توان ذیل عنوان «ساخت نابرابر اجتماعی» به عنوان مهم‌ترین سبب ظهور جنبش‌های افراطی قومی قرار داد (مقصودی، 1380، ص 223).

یکی از ویژگی‌های بارز کشورهای دستخوش بحران در خاورمیانه ساختاربندی جمعیتی با پراکندگی قومی و مذهبی فزاینده است که از طریق عوامل داخلی و خارجی تشدید می‌شوند. بسیاری از کشورهای این

منطقه درعمل با درکنار هم قرار دادن چندین قومیت خاص تشکیل شده‌اند. در این جوامع که از ناهمگونی و پیچیدگی خاصی برخوردارند، بنابر گفته هانتینگتون، هیچ نیروی اجتماعی واحدی نمی‌تواند جامعه و اجتماعی سیاسی را بر پا کند، مگر آن که نهاد هایی را بیافریند که بتوانند مستقر از نیرو های اجتماعی به وجود آورنده آن نهادها ادامه حیات دهند (هانتینگتون، ۱۳۸۶، ص ۱۹). وجود چندگانگی قومی و مذهبی و حضور جوامع قومی در بخش های جدا از هم، در برخی از این کشورها، همراه با وجود استمرار حکومت های به اصطلاح نژادی که منابع کشور را به یک قومیت خاص اختصاص می دهند ایجاد شکاف های اجتماعی را به همراه خواهد داشت. تعدد این شکاف ها در شرایط رقابت قدرت موجب تقویت هویت های قومی شده و در نتیجه، دولت های بی ثبات، که از دیگر ویژگی های کشورهای این منطقه است، ظاهر می شوند. به بیانی دیگر، اجماع نظر داخلی مورد نظر هانتینگتون، یعنی ایجاد مفهوم جامعه سیاسی و حکومت برخوردار از مشروعیت عمومی که یکی از راه های ایجاد دولت های باثبات است (همان)، در این مناطق شکل نمی گیرد یا در بهترین حالت، مانند لبنان، عقیم می ماند. وجود شرایط رقابت قدرت میان قومیت های مختلف در کشورهای دستخوش بحران این منطقه زمینه های عدم شکل گیری اتحاد های فراقومی و سستی دولت های ائتلافی یا به اصطلاح، دولت وحدت ملی را فراهم کرده است. باید اذعان کرد که بیشتر کشورهای این منطقه از معضلات امنیتی داخلی رنج می برند که به طور عمده ناشی از ضعف روندهای دولت — ملت سازی است. برای مثال، مشکلات ترکیه با کردها، مشکلات فرقه ای پیچیده در سوریه، شکاف های قبیله ای و مذهبی عمیق در عراق، برخی از گرایش های هویت خواهانه قومی در ایران، و شکاف های مذهبی و فرقه ای چندلایه در لبنان که به جنگ های داخلی طولانی مدت منجر شده اند، تنها، برخی از جنبه های ملی بحران و ناامنی در خاورمیانه و افراطی گری را شکل داده اند.

درکنار شکل گیری این شکاف های قومی و مذهبی، از عامل دیگری به نام فقدان قدرت و یا خلأ قدرت در شکل گیری حرکت های افراطی قومی می توان نام برد. در نظام های متمرکز و استبدادی، به تناسب میزان تمرکزگرایی و استبداد، هزینه اقدام و تحرک سیاسی افزایش می یابد و در نتیجه، امکان اقدام و بسیج به همین مقدار کاهش می یابد. اما در شرایط بحران سیاسی و اقتصادی که مرکز سیاسی در بحران شدید قدرت به سر می برد، امکان مناسبی برای این اقلیت ایجاد می گردد تا وارد اقدام شوند و امید به دستیابی به خواسته های آنها افزایش می یابد. با توجه به ضعف قدرت مرکزی، هزینه اقدام کاهش پیدا می کند و در نتیجه، تحرک قومی بسیار محتمل می شود. این تحرک ها اساساً برون نظامی هستند و اقلیت ها را به سمت استقلال طلبی و خودمختاری سوق می دهند (ایوبی، ۱۳۷۷، ص ۳۵).

جامعه ایران همانند دیگر جوامع متشکل از اقوام، ملیت ها و گروه های گوناگونی زبانی (فارس، ترک، کرد، عرب، لر، بلوچ، ترکمن، و دیگر اقوام) و دینی (اهل تشیع، تسنن، مسیحی، کلیمی، آشوری، ارمنی، و

دیگر مذاهب) است که هر یک فرهنگ خاص خود را دارند که دوام و استمرار هویت فرهنگی ایرانی در طول تاریخ مدیون همه این گروه‌ها بوده است، زیرا هر یک، با افزودن لایه‌های هویتی فرهنگی، به آن غنا و عظمت بخشیده‌اند. اما این تمام ماجرا نیست و در یک صد سال اخیر و به خصوص بعد از اجرای سیاست‌های مدرنیته رضاشاهی و از بین بردن ایلات و متمرکز کردن جامعه، گروه‌های قومی و نخبگان آن‌ها به کمک عوامل بین‌المللی، با سیاسی کردن مذهب و زبان خود، راه قوم‌مداری افراطی را در پیش گرفتند. در عصر حاضر نیز همچنان گروه‌های پان‌قوم‌گرایی وجود دارند که با دست گذاشتن روی اصول منطقی و تقاضاهای به حق، همچون وجود نابرابری‌های اقتصادی (توسعه پایین اقتصادی و صنعتی مناطق قومی و نبود کارخانه‌های صنعتی در آن مناطق)، سیاسی (منصوب نشدن نخبگان قومی در رده‌های سیاسی حساس همچون مقام وزیر، معاونت وزیر، رئیس سازمان و رئیس دانشگاه) و نیز اجتماعی و فرهنگی (برخورداری برخی از گروه‌های خاص از امتیازات بیشتر و به حاشیه راندن گروه‌های قومی دیگر)، در پی پیش بردن اهداف ناسیونالیستی منفی خودند، امری که می‌تواند نافی وحدت ملی و انسجام اجتماعی باشد و گسترش آن حتی می‌تواند زمینه ساز نفرت اجتماعی، رویکردهای تروریستی، و جنگ و خون‌ریزی باشد. بنابراین و در یک بُعد دیگر، می‌توان گفت بخشی از دلایل شکل‌گیری این افراط‌گرایی به حاکمیت و بستن روزنه‌های دموکراتیک گفت‌وگو و حل مسائل و مطالبات قومی از این معجزا بازمی‌گردد.

منصور رحمانی، فعال حوزه ادبیات کردی از سنندج (کردستان)

اگر روند به‌سوی دموکراتیزاسیون و توجه به مطالبات مردم پیش نرود، فضا آنومیک شده و طبیعتاً صداهای جدی خردمدار کمتر به‌گوش خواهد رسید و به حاشیه خواهند رفت و دیالوگ جای خود را به خشونت خواهد سپرد.

با بررسی شرایط مناطق مختلف کشور، نوعی از نابرابری (به خصوص در بُعد اقتصادی) در میان آن مناطق دیده می‌شود. عمده کارخانجات و صنایع تبدیلی کشور در مناطق مرکزی و استان‌هایی نظیر تهران، سمنان، مرکزی، اصفهان، و ... قرار گرفته است و مناطقی نظیر کردستان، بلوچستان، و جنوب کشور در این زمینه محروم مانده‌اند. محرومیت‌های منطقه‌ای موجب بازتولید محرومیت‌های اقتصادی — اجتماعی در این مناطق شده است.

مهدی کیوان، تاریخ‌دان و مدرس بازنشسته دانشگاه از اصفهان

امنیت محرک توسعه اقتصادی است. مناطق محروم و پر مسئله امنیت ندارد. سرمایه‌دار آن‌جا نمی‌رود، ولی به کاشان و یزد می‌رود، چون امنیت دارد.

نابرابری در برخورداری اقتصادی و منزلت به وجود آورنده تعصب است. تعصب و تبعیض یکدیگر را تقویت می‌کنند. تبعیض تعصب را تولید می‌کند و تعصب تبعیض را مشروعیت می‌بخشد و موجب احساس تنفر از گروه حاکم و پرخاشگری علیه آن می‌شود (گودرزی، 1385، ص 217).

با توجه به دولتی بودن اقتصاد کشور می‌توان عامل وجود این نابرابری‌ها را عمدتاً مسئولان سیاسی کشور دانست. یافته‌های پژوهش کنونی نیز مؤید چنین دیدگاهی است، امری که می‌تواند به عاملی اساسی جهت ایجاد رفتارهای خشونت‌آمیز و افراطی در میان مردمان ساکن این مناطق تبدیل شود.

مردی 40ساله، شغل آزاد از سقز (کردستان)

توزیع اشتغال و ثروت را نسبت به سایر اقوام عادلانه نمی‌بینم و الآن بیشتر مرکزگرایی شده. منابع ایران در مرکز ایران انبار شده و سایر مناطق ایران، مانند کردستان و بلوچستان، این‌ها را محروم نگه داشته و این سیاستی است که خیلی وقت است دارد دنبال می‌شود و فکر کنم به زیان کل ایران و مملکت باشد.

دو گروه مذهبی مهم در کشور سنی و شیعه است. منشأ مشترک این دو گروه مذهبی دین اسلام است، اما ریشه اختلاف این دو مذهب به 1400 سال پیش و زمان فوت پیامبر اسلام بازمی‌گردد که هرکدام از این دو گروه، براساس تعدادی روایات تاریخی، افرادی را مستحق زمامداری امت اسلامی می‌دانند. پیروان اهل تشیع، براساس روایت تاریخی خود، بر این باور هستند که پیامبر در آخرین سال عمر خود و بعد از برگشت از مراسم حج در محلی به نام غدیر، حضرت علی را به‌عنوان جانشین خود انتخاب کرده است. از دیگر سوی، جامعه اهل سنت معتقدند که پیامبری در زمامداری حکومت بعد از خود دخالت نکرده است¹. این اختلاف تا به امروز ادامه دارد. نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش کنونی نشان می‌دهد که پیروان این مذاهب به انجام مراسم خاص مذهبی متفاوت در این نوع نگاه حساس‌اند و در مواردی در این زمینه، واکنش افراطی از خود نشان داده‌اند.

1. البته گروهی از پیروان اهل سنت بر این باورند که پیامبر در آخرین روزهای عمر خود و به‌هنگامی که در بستر بیماری بود، به‌صورت غیرمستقیم، ابوبکر را به‌عنوان جانشین خود پیشنهاد کرده است.

امین میری، کارگردان تئاترهای مستند اجتماعی از سیستان و بلوچستان

در چابهار، که امن‌ترین نقطه سیستان و بلوچستان است، هیچ‌وقت هیچ عملیاتی در آن‌جا وجود نداشته. تنها کسی که در آن‌جا عملیات انتحاری کرد عبدالمالک ریگی بوده که در روز عاشورا این کار را کرد، آن‌هم به این خاطر که در همان سال، عید غدیر را در چابهار به باشکوه‌ترین شیوه برگزار کردند و او برعکس عمل کرد.

مذهب نقش متفاوت و متناقض‌نمایی روی تعصب و اقدامات افراطی دارد، هم می‌تواند به وجودآورنده تعصب باشد و هم مانع ایجاد آن شود. این امر به درک و تلقی افراد از مذهب بستگی دارد. اما صرف‌نظر از این‌که مذهب و عقاید مذهبی چه تأثیری روی تعصبات افراد باقی می‌گذارند، همواره بخشی از تعصبات قومی ناشی از نوع نگاه مذهبی است. در واقع، تعریف اجتماعی از این‌که شما چه کسی هستید (قوم شما، مذهب شما، و...) دلالت بر این تعریف دارد که شما چه کسی نیستید و در طی همین دوره، مفهوم «ما» (درون‌گروه) از مفهوم «آن‌ها» (برون‌گروه) متمایز می‌شود. بنابراین صرف تجربه و ادراک فرد از این‌که در کدام گروه است می‌تواند تمایلات و تبعیضات درون‌گروهی او را افزایش دهد؛ یعنی این تمایل را در فرد تقویت می‌کند که خصوصیات گروه خودش را مطلوب و مطبوع بداند، بر گروه خودش ببالد، و یا از برون‌گروه بیزاری بجوید. گاه این فضای تبعیض‌آمیز در فضای رسانه‌ای نمود پیدا می‌کند که در آن، با توهین به مردمان یک گروه دینی و بی‌حرمتی به بزرگان آن‌ها زمینه برای انجام واکنش‌های افراطی فراهم می‌شود.

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و

وقتی احساس می‌کنیم که آن مذهب که مذهب رسمی است ما را نمی‌پذیرد و به اعتقادات ما اهانت می‌کند و در رسانه‌هایش بد تبلیغ می‌کند، یک حس تنفر در ما ایجاد می‌شود. وقتی من احساس کنم که آن تریبون و منبری که در اختیار آن مذهب است، به‌جای این‌که مذهب خودش و یا اسلام را تبلیغ کند، به مذهب من می‌تازد و مذهبم را بد جلوه می‌دهد؛ [این] در من تنفر ایجاد می‌کند، همان قدر که او تنفر را تبلیغ می‌کند.

البته گروه‌های مختلف قومی بر این باورند که اگر رفتاری افراطی از جانب آن‌ها سر می‌زند، عمده دلیل آن متوجه گروه مقابل است که سعی در استعمار و استعمار آن‌ها در جنبه‌های مختلف فرهنگی و زبانی و اجتماعی و اقتصادی و... دارد و آن‌ها در مقابل سیاست‌های استحاله‌ای گروه مقابل، در موضع دفاعی قرار دارند.

هادی نقدی، مشاور و روان‌شناس از سنندج (کردستان)

ما نمی‌خواهیم به هویت فرهنگی خودمان خیلی دامن بزنیم، طوری که انگار یک برتری وجود دارد و بخواهیم آن را اشاعه بدهیم، ولی وقتی که در مقابل اشاعه فرهنگی فرهنگ‌های بالادست قرار می‌گیری، قاعدتاً یک رفتار دفاعی به صورت ناخودآگاه در ما شکل می‌گیرد و آنچه که در من، نه تنها خودم، در بسیاری از فعالین فرهنگی و مدنی کرد می‌بینم، بیشترش یک واکنش است تا کُنش، واکنشی به تحمیل از بالا، تحمیل سایر فرهنگ‌ها، و ترس از نابودی. حالا شاید نابودی درست نباشد، ترس از استحاله فرهنگی، ترس از بین رفتن چارچوب‌های فرهنگی که در واقع، مناسب و ارزشمند زیست امروزی انسان است.

مایکل هکتر¹، با تعمیم مناسبات استعماری به داخل کشورها، بر وجود روابط نابرابر فرهنگی بین فرهنگ سلطه‌گر و فرهنگ‌های زیرسلطه در درون جوامع چندقومی تأکید می‌کند (Ramezanzade, 1996, p. 7). هکتر بر این باور است که وجود شکاف‌های قومی در هردولتی، دموکراتیک و غیردموکراتیک، انعکاسی از سلطه امپریالیستی یک گروه قومی بر گروه‌های دیگر است که از طریق نهادهای دیوان‌سالاری و دولتی تحکیم می‌گردد. این سلطه به توزیع نابرابر ثروت بین نواحی مختلف و بی‌عدالتی اجتماعی دامن می‌زند. همین نابرابری موجب افزایش ارتباطات درون‌گروهی و تشدید همبستگی قومی می‌شود که آگاهی قومی را از موقعیت مراکز مرکزی و مسلط و مناطق تحت سلطه و پیرامون در پی دارد. در این شرایط، تفاوت‌های قومی بین این مناطق احساس هویت قومی را تقویت می‌کند و ظهور جنبش‌های قومی را به همراه خواهد داشت (Ibid, p. 28).

3-7-7. حذف فرهنگ‌ها

مفهوم فرهنگ ارزش‌های یک گروه معین که از آن پیروی می‌کنند، کالاهای مادی که تولید می‌کنند و کلیه اشکال زندگی یک قوم، پایه‌های فکری و تمام زمینه‌های فنی موجودیت آن قوم از جمله البسه، ساختمان، و ابزار را دربر می‌گیرد (وحید، 1382، ص 105). هر گروه اجتماعی دارای تاریخ، ضوابط خویشاوندی، شیوه اقتصادی، مقررات، مناسک اعتقادی، زبان، ادبیات، و هنر مختص به خود است. این خصوصیات که فرهنگ یک جامعه را از جوامع دیگر متمایز می‌سازد، معرف شناسنامه فرهنگی آن جامعه است. به عبارت دیگر، گذشته تاریخی، حماسه آبا و اجدادی، سرزمین نیاکان، زبان مادری، باورها و سنت‌های طایفه‌ای، مفاخر ملی، عصبیت‌های قومی، هنر و ادبیات موروثی، و ... هویت فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهند. فرهنگ را می‌توان مهم‌ترین منبع هویت انسان‌ها دانست. افراد و گروه‌ها با توسل به اجزا و عناصر

1. Michael Hecter

فرهنگی هویت می‌یابند، زیرا این اجزا و عناصر توانایی چشمگیری در تأمین نیاز انسان‌ها به ممتاز بودن و ادغام شدن در جمع دارند. به بیان دیگر، فرهنگ هم تفاوت‌آفرین است و هم انسجام‌بخش (صالحی امیری، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

وجود تنوع قومی و فرهنگی در قلمرو فرمانروایی یک حکومت در مقاطع مختلف تاریخی از جانب حکومت‌ها به مثابه مؤلفه‌های تهدیدزا یا فرصت‌آفرین نگریسته شده است و بر پایه این نگرش، سیاست‌هایی برای مدیریت راهبردی تنوع قومی — فرهنگی در راستای منافع حکومت‌ها پی گرفته شده است. بر این اساس، مسئله تنوع قومی و فرهنگی صرفاً از منظر دید حکومت‌ها و منافع و امنیت آن‌هاست که به مسئله‌ای مهم تبدیل شده است.

باین حال، تفاوتی در رویکرد دولت‌های قدیم و جدید نسبت به مسئله تنوع قومی — فرهنگی قابل تشخیص است و آن این‌که دولت‌ها، در جهان قدیم، صرفاً سعی در مدیریت و کنار آمدن با مسئله تفاوت قومی — فرهنگی به صورت تهدید یا فرصت در قلمرو سرزمینی خود و در قالب رقابت با دیگر دولت‌ها داشتند، در حالی‌که دولت‌های مدرن، به‌ویژه در جوامع غیرغربی که فرایند مدرن شدن در آن‌ها در حوزه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی فرایندی درون‌جوش و ساختاری نبوده و فرایندی برون‌زا و کارگزارانه، یعنی از مجرای مداخله دولت از بالا به پایین، بوده است، برای دستیابی به یکپارچگی ملی و ادغام و نفوذ سیاسی و اداری، سعی در از میان بردن تفاوت‌های قومی — فرهنگی داشته‌اند. به همین دلیل، دولت‌های حاکم بر چنین جوامعی، علاوه بر رویارویی با بحران‌های مختلف مشروعیت، مشارکت، توزیع، نفوذ، و ادغام، با چالش و بحران حاصل از مسئله تنوع قومی نیز روبه‌رو بوده‌اند، چنان‌که این بحران خود، در تلفیق با این بحران‌های پنجگانه، بر مسائل سیاسی و امنیتی چنین دولت‌هایی افزوده است. بدین ترتیب، پروژه ملت‌سازی در چنین جوامعی با چالش‌های مختلف روبه‌رو بوده است.

در فرهنگ ایرانی، انواع و اقسام فرهنگ‌ها و صداهای گوناگون اندیشه موجود است که مدت‌هاست در این سرزمین به ماندگاری خود ادامه داده‌اند و پیشینه تاریخی ایران حاکی از احترام متقابل بین فرهنگ‌هاست و در آن، پلورالیسم فرهنگی جریان داشته است و حاصل آن احساس تعلق گروه‌های مختلف اجتماعی، قومی، مذهبی، و ... بدان است، هرچند برخی از این فرهنگ‌ها هم نتوانسته‌اند خود را با دنیای کنونی وفق دهند و در نتیجه، یا در فرهنگ دیگر انحلال رفته‌اند یا به کلی فراموش شده‌اند. اما مجموع همین فرهنگ‌ها بوده است که موجودیت کشور را به شکل کنونی رسانده است. اگر بپذیریم که هر جامعه، هر قوم، و هر طبقه‌ای، در هر مرحله‌ای از انسانیت که هست، هنوز ناقص است، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ جامعه، قوم، و طبقه‌ای حق ندارد عقاید و افکار دیگران را آمیخته به خطا، گمراه‌کننده، و پست بخواند و ایران، با توجه به سابقه چندین‌هزارساله‌اش، به نگرش‌های فرهنگی‌تر و خارج از تعصبات و قشری‌نگری‌ها

نیازمند است. اما متأسفانه در عمل شاهد نوعی مقابله، حذف، یا تمسخر جلوه‌های فرهنگی اقوام مختلف در سطح عمومی و یا به‌هنگام مناسبات خاص هستیم. نوعی از این حذف کردن‌ها را می‌توان در برنامه‌های صداوسیما مشاهده کرد که گاه در پخش برنامه‌ها و سریال‌های خود، موجبات اعتراض اقوام مختلف از جمله، ترک، لر، بلوچ، کرد، و دیگر اقوام را فراهم می‌آورد و نوعی دیگر از حذف کردن‌ها به‌هنگام اجرای مناسبات و مناسک قومی و مذهبی اتفاق می‌افتد که اجازه انجام این مراسم به‌صورت گروهی داده نمی‌شود. مردمان این گروه‌های قومی بر این باورند که جریانی وجود دارد که تلاش می‌کند تا مظاهر فرهنگی — قومی را از چشم جوانان بیندازد و در عوض، به ارزش‌گذاری یک گونه فرهنگی خاص در ذهن آن‌ها پردازد تا همه را همانند کند و مدیریت آن‌ها آسان‌تر شود.

اصغر ایزدی جیران، جامعه‌شناس و مدرس دانشگاه تبریز (آذربایجان شرقی)

ترکی صحبت کردن در برنامه‌های صداوسیما خنده‌دار است و بازنمایی ترک‌ها در سریال‌ها با تحقیر همراه است.

خالد شیخی، دبیر علوم اجتماعی و فعال فرهنگی از سقز (کردستان)

یکی دو سال قبل، در جلسه شورای شهر مطرح کردیم که مراسم نوروز را مانند کردستان جنوبی در محوطه باز برگزار کنیم و از مردم دعوت کنیم که به فضای بازی بیاییم و با لباس و آواز محلی مراسم نوروز را شروع کنیم که با مخالفت روبه‌رو شدیم.



تصویر شماره 3-28: مصاحبه با خالد شیخی

نوعی دیگر از حذف فرهنگی که در پژوهش کنونی بسیار مورد توجه و بحث گروه‌های قومی قرار گرفت به موضوع زبان مادری بازمی‌گردد. در این زمینه، اصل پانزدهم قانون اساسی، به ظاهر، حقوق اقلیت‌های قومی را به رسمیت شناخته است، اما در عمل با رسمی کردن زبان فارسی بر روی این حق، سایه انداخته است و دولت اقتدارگرای مرکزی با نگاه امنیتی اجازه شکوفایی زبان‌های قومی را نمی‌دهد. در نوعی دیگر، در بند 9 اصل سوم قانون اساسی، تحت عنوان رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، تمام زمینه‌های مادی و معنوی را از جمله حقوق شهروندان ایرانی می‌داند، ولی آنچه در عمل اتفاق افتاده است بی‌توجهی به هویت فرهنگی و اقلیت‌های قومی است که در نهایت، حذف فرهنگی را سبب می‌شود. تعطیلی انجمن‌ها و سازمان‌های مدنی و فرهنگی، حساسیت داشتن بر پوشش و شکل ظاهری هنرمندان، نظارت شدید و سیاسی دیدن عملکرد فعالان فرهنگی در مجلات فرهنگی و رسمی، عدم اختصاص زمان مناسب جهت نمایش آداب و رسوم و فرهنگ اقوام در رسانه‌های ملی و محلی، و موارد متعدد دیگر را می‌توان نمونه‌هایی از رفتار مبتنی بر «حذف فرهنگ‌ها» قلمداد کرد.

ژیلا حسامی، فعال ادبی از نقده (آذربایجان غربی)

تو حوزه مراسمات هنر و فرهنگی با ممانعت روبه‌رو بودیم. ما به انجمن داریم، تعطیل شد. انجمن ادبی عرفان تعطیل شد. حتی یه سری مراسمات بود، از شعرای شهرستانای اطراف دعوت کردیم و هیچ مشکلی نبود، ولی ممانعت شد.

عبدالرشید تریز، مولوی مذهبی، پژوهشگر تاریخ و فعال سیاسی - اجتماعی از سیستان و بلوچستان

در صداوسیما این استان، که 70-80 درصد آن بلوچ اند، کمترین برنامه به زبان بلوچی وجود دارد و سرمایه گذاری روی فولکلور و فرهنگ عامه بلوچستان انجام نمی شود و به فعالین میدان داده نمی شود.

حق برگزاری مراسم و آیین های فرهنگی، قومی، و مذهبی در بسیاری از اسناد حقوق بشری مورد توجه قرار گرفته است، از جمله می توان به «اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی» اشاره کرد که در بند دوم ماده ۲ خود عنوان کرده است که افراد متعلق به اقلیت ها حق دارند در حیات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی، و دولتی مشارکت کامل داشته باشند. بند چهارم ماده ۲ اعلامیه مذکور نیز دولت ها را موظف کرده است تا تدابیری برای افراد متعلق به اقلیت ها اتخاذ کنند تا به واسطه آن، افراد بتوانند فرهنگ، زبان، سنت ها، و نیز آداب و رسوم خود را، جز در مورد اعمال خاصی که ناقض قوانین ملی و در تضاد با هنجارهای جهانی است، گسترش دهند. همچنین مطابق اصل بیست و هفتم قانون اساسی، برگزاری اجتماعات به شرطی که برخلاف موازین اسلامی و مسلحانه نباشد آزاد است. ممانعت از برگزاری آیین های مذهبی و قومی نوعی نقض حقوق شهروندی است.

ایران کشوری دارای تنوع قومی و مذهبی است که در برخی مراسم و آیین ها محدودیت های برای اقوام اعمال می شود. مثلاً در برگزاری آیین های مذهبی مانند عید قربان یا عید فطر که عموماً اهل سنت و اهل تشیع اختلاف دارند، اهل سنت با کشورهای عربی عید فطر یا عید قربان را جشن می گیرند، ولی از طرف شورای روحانیت به روحانیان اهل سنت اخطار می دهند که اعلان عمومی نکنند.

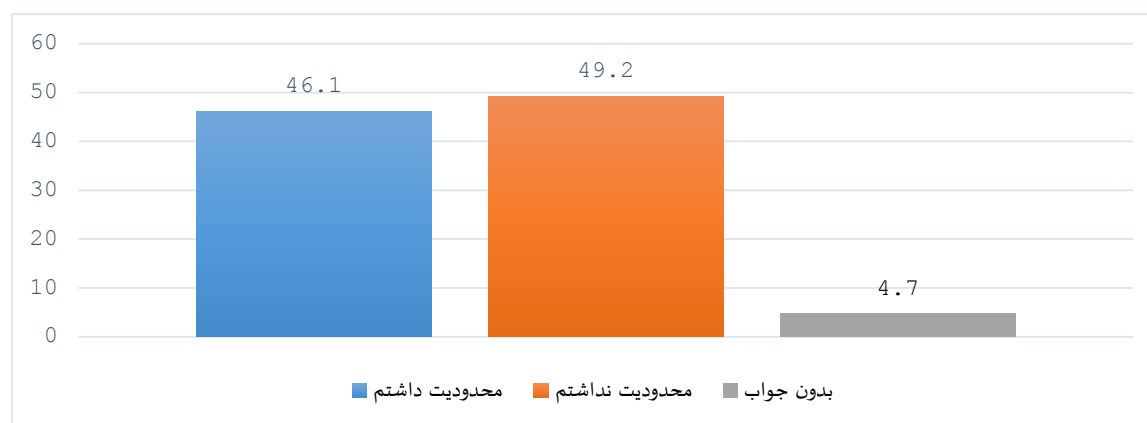
جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان شناس از تهران

مذهب رسمی به دلیل تمامیت خواهی هم برای تحول و پویایی خودش و هم برای دیگر مذاهب در دسر ایجاد می کند.

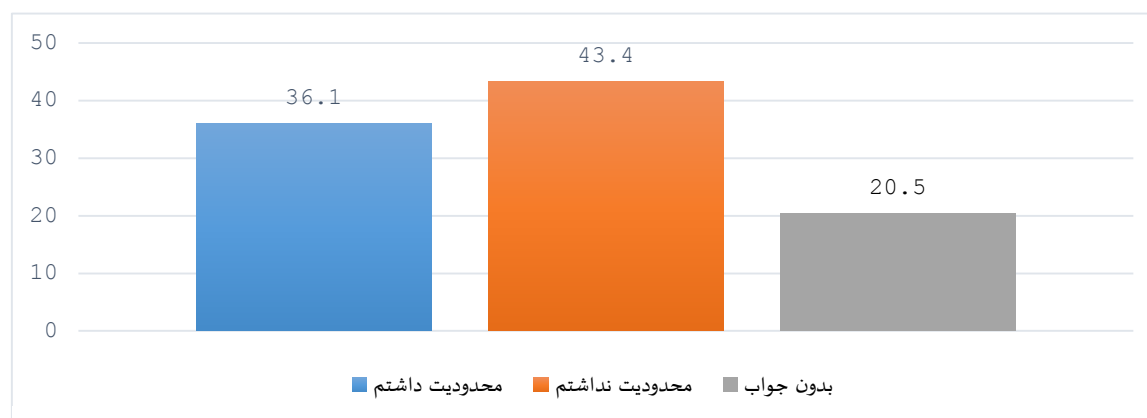
در برگزاری مراسمی مانند نوروز در محیط های عمومی و به صورت دسته جمعی محدودیت برگزاری ایجاد می شود. در برخی موارد، حساسیت هایی از سوی حکومت در برگزاری مراسم فرهنگی همچون «روز جهانی زبان مادری» (۲۱ فوریه) و «روز جهانی فرهنگ بلوچ» (۲ مارس) وجود دارد. روز جهانی فرهنگ بلوچ — که در بلوچستان پاکستان و در افغانستان به صورت رسمی و بسیار پررنگ به وسیله بلوچ ها جشن گرفته می شود — در داخل ایران، به سبب عدم اطلاع عمومی و حساسیت های حکومتی برگزار نمی شود، اما جدا از این مراسمی که حالت جشنواره ای و گروهی دارد، اقوام مختلف ساکن در ایران در برگزاری مراسم

عرفی شادی و عزای خود، با محدودیت آن چنانی روبه‌رو نیستند. تقریباً در همه مناطق قومی، مراسم عروسی براساس فرهنگ و ارزش‌های منطقه‌ای برگزار می‌شود و در مواردی مثل کردستان، بدون اعمال فضای محیطی براساس تفکیک جنسیتی، زنان و مردان در یک سالن جمع می‌شوند و به برگزاری مراسم خود می‌پردازند، امری که هرچند مغایر با ارزش‌های دینی حکومتی است، اما تاکنون ممنوعیتی علیه آن انجام نشده است. در مراسم عزای نیز به همین شکل، هریک از مناطق قومی براساس فرهنگ و هنجارهای منطقه‌ای خود و به‌دور از سیاست‌گذاری‌های بیرونی، مناسک خاص خود را انجام می‌دهند.

نمودار شماره 27-3 و نمودار شماره 28-3 میزان وجود محدودیت در مراسم قومی و مذهبی از دید مصاحبه‌شوندگان را نشان می‌دهند. بر این اساس، 49.2 درصد از نخبگان و 43.4 درصد از عوام بر این باورند که در برگزاری آیین‌ها و مراسم مذهبی و قومی محدودیتی وجود ندارد. باین حال، 46.1 درصد از نخبگان و 36.1 درصد از عوام معتقدند که در برگزاری مراسم با محدودیت مواجه‌اند.



نمودار شماره 27-3: محدودیت در مراسم - خواص



نمودار شماره 28-3: محدودیت در مراسم - عوام

آنتونی گیدنز (1385) جهت بررسی روند تحولات کشورهای چندقومیتی از سه نوع مدل بحث می‌کند: یکی از آن‌ها مدل همانندگردی است، به این مفهوم که عادات و رسوم اولیه گروه‌های قومی کنار زده شوند و رفتارهایشان را در قالب ارزش‌ها و هنجارهای اکثریت شکل دهند. مدل دوم درهم‌آمیزی است. در این مدل، به جای این که سنت‌های قومی در ارزش‌های مسلط محو شود، همه با هم آمیخته می‌شوند تا الگوهای فرهنگی جدید و تکامل‌یافته‌ای را شکل دهند. مدل سوم مدل کثرت‌گرایی فرهنگی است. در این دیدگاه، مناسب‌ترین مسیر کمک به توسعه یک جامعه چندقومیتی است که در آن، اعتبار مساوی خرده‌فرهنگ‌های متعدد گوناگون به رسمیت شناخته شده است.

براساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت به نظر می‌رسد دستگاه سیاسی کشور، از میان سه مدل همانندگردی، درهم‌آمیزی، و کثرت‌گرایی فرهنگی، مدل همانندگردی و تحلیل گونه‌های فرهنگی اقوام در فرهنگ مرکزی را به عنوان راهکار خود جهت مقابله با گوناگونی فرهنگ قومی ایران انتخاب کرده است. این در حالی است که به نظر می‌رسد مهم‌ترین الگو برای شرایط کنونی جامعه ایرانی مدل کثرت‌گرایی فرهنگی باشد.

گرایش به کثرت‌گرایی فرهنگی به عنوان یک ایدئولوژی و سیاست به طور جدی در کانادا، استرالیا، و نیوزیلند پیگیری و اجرا شد. دولت فدرال کانادا، در سال ۱۹۷۱ میلادی، سیاست کثرت فرهنگی را در قالب به رسمیت شناختن دو زبان ملی، با هدف کمک به اقلیت‌ها در صیانت از همبستگی فرهنگی‌شان، گسترش مساوات قومی در دسترس به مؤسسات اجتماعی و اقتصادی، و رفع تبعیضات قومی در تمام سطوح اجتماعی اعلام داشت. سیاست ایجاد کثرت فرهنگی نیز متعاقباً از حالت یک سیاست دوفاکتور به مجموعه‌ای از قوانین رسمی و مصوب در نظام مشروطه کانادا بدل شد، به گونه‌ای که این سیاست، امروزه، همانند یک عامل مهم در تمامی تصمیم‌گیری‌های سطح ملی مطرح است. در این الگو، هر گروه دارای مذهب، عقاید، رسوم، نگرش، و شیوه‌های عمومی زندگی متمایزی است، اما مشترکات دیگری نیز با دیگر گروه‌های قومی دارد. به عبارت دیگر، تکثرگرایی فرهنگی بر صیانت نظام‌های فرهنگی متفاوت تأکید دارد و برتری یک فرهنگ نسبت به فرهنگ‌های دیگر را نمی‌پذیرد. پذیرش تکثرگرایی به عنوان لازمه تعامل فرهنگی در عصر جهانی شدن هم‌افزایی فرهنگی را به ذهن متبادر می‌سازد، چراکه مراتب مفهومی‌ای بین تکثرگرایی و هم‌افزایی در بُعد فرهنگی و در سطح درونی آن در حوزه قومیت وجود دارد.

در ادامه خواهد آمد که نتیجه چنین سیاست‌هایی، به جای همانند کردن گروه‌های قومی، به فراگیری نارضایتی و تشدید مطالبات و حتی افراط‌گرایی انجامیده است.

8-7-3. فروپاشی اجتماعی

تاریخ شاهد شکل‌گیری، رشد، و فروپاشی مستمر حکومت‌ها، دولت‌ها، و اقوام گوناگون بوده است،

حکومت‌هایی که تحت تأثیر روندها و علل و عوامل متفاوتی دچار فروپاشی شدند. از نظر دورکیم¹، هرگاه شیرازه تنظیم‌های اجتماعی² از هم گسیخته گردد، نفوذ نظارت‌کننده جامعه بر گرایش‌های فردی دیگر کارایی‌اش را از دست خواهد داد و افراد جامعه به حال خود شان واگذار خواهند شد که چنین وضعیتی را بی‌هنجاری³ می‌خوانند. در این موقعیت، آرزوهای فردی دیگر با هنجارهای مشترک تنظیم نمی‌شوند و در نتیجه، افراد بدون راهنمای اخلاقی می‌مانند و هرکسی تنها هدف‌های شخصی‌اش را دنبال می‌کند (کوزر، ۱۳۹۴، ص ۱۹۲). مرتون⁴ برای توضیح این وضعیت از اهداف و وسایل مشروع رسیدن به آن سخن می‌راند. وی شاخصه جامعه پایدار را نوعی تعادل میان اهداف اجتماعی و فرهنگی و وسایل دستیابی به آن‌ها می‌داند. با نظریات مرتون، مسئله زمانی شروع می‌شود که رابطه میان اهداف و وسایل به هم می‌خورد (جوادی و همکاران، ۱۳۹۲). در چنین حالتی، این رابطه تطابق مشروع خود را از دست می‌دهد و ناهمگونی و عدم تعادل وضعیت‌های دیگری را موجب می‌شود.

همچنان‌که از بیشتر یافته‌ها استنباط گردید، کشور ایران نتوانسته است در سیاست خارجی چندان متناسب عمل کند و تعامل مناسبی با جهان خارج داشته باشد. یکی از دلایل این عدم موفقیت نبود صدای واحد در این زمینه دانسته شد. از طرفی دیگر، بیان شد که فردگرایی منفی‌ای کشور را فراگرفته است که بر هر نوع روحیه جمع و گرمای همکاری جمعی تفوق پیدا کرده است. براساس یافته‌های به دست آمده، دولت در زمینه تعامل با گروه‌های قومی نتوانسته است چندان مناسب عمل کند و به جای شنیدن مطالبات و گفته‌های آن‌ها، عمدتاً در پی حذف و همانند کردن آن‌ها برآمده است. نتیجه چنین وضعیتی در پیش گرفتن مسیر افراطی از جانب شماری از مردمان این گروه‌های قومی بوده است. مردمان گروه‌های مختلف قومی، مذهبی، اصناف، و ... به‌هنگامی که می‌بینند به مطالبات آن‌ها پاسخی مشروع داده نمی‌شود، تعادل میان اهداف و خواسته‌های آن‌ها به هم می‌خورد و جامعه در مسیر نابهنجاری قرار می‌گیرد.

امیر نبوی، پژوهشگر علوم سیاسی و مدرس دانشگاه

وضعیت ایران ترکیبی از بحران‌های سیاسی، اقتصادی و زیست‌محیطی است که هر یک به تنهایی مسائلی پیچیده‌ای را شامل می‌شوند.

بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران حوزه علوم اجتماعی عقیده دارند که شرایط فعلی کشور یک شرایط آنومیک است و از دست شدن نظم اجتماعی و از هم گسیختگی از سبب اجتماعی یاد می‌کنند

1. Durkheim
2. Social order
3. Anomie
4. Merton

(اباذری، 1393). به طور جدی، اولین بار عباس عبدی (1385)، در دهه 80 شمسی، به موضوع فروپاشی اجتماعی پرداخت. محمود احمدی نژاد¹ و همفکرانش از دیگر کسانی هستند که در این اواخر، موضوع فروپاشی اجتماعی جامعه ایرانی را مطرح کردند. بر اساس نظر این افراد، فروپاشی در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، زیست محیطی، و دیگر حوزه‌ها اتفاق افتاده است. فعالان حوزه‌های مختلف شرایط کنونی کشور را نامساعد می‌دانند که می‌تواند خطراتی را برای آینده کشور در پی داشته باشد. یافته‌های به دست آمده از پژوهش کنونی نیز مؤید وجود چنین بحران‌هایی است.

مهدی فیضی، مدرس اقتصاد دانشگاه فردوسی مشهد (خراسان رضوی)

یک سری بحران‌ها و چالش‌ها و در واقع، آب‌چالش در کشور داریم که مثل بمب‌های ساعتی آماده انفجارند. از بحث بانک‌ها تا صندوق‌های بازنشستگی، بحران آب، بیکاری، طلاق، و مشکلات دیگر. هر یک از این‌ها خطرناک‌اند و وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، خطرناک‌تر می‌شوند؛ انفجار یکی می‌تواند بقیه را هم منفجر کند، ترسناک است.

تصور این است که عامل این ناکارآمدی‌ها دولت است و انگشت اتهام همواره به سوی او می‌رود. در ایران دولت / حاکمیت به عنوان نهادی سیاسی بر بسیاری از نهادهای دیگر همچون خانواده، آموزش، دین، اقتصاد، و دیگر نهادها نظارت دارد و قوت و ضعف هر کدام از این نهادها مستقیماً به این نهاد سیاسی بازمی‌گردد. بنابراین پرهیز از تحلیل‌های تک‌بعدی و یکسویه در عبور از بحران‌های موجود اهمیت زیادی دارد.

در مورد ماهیت دولت در آسیا، مونتسکیو از اولین و مهم‌ترین نظریه پردازانی بود که با بهره‌گیری از مفهوم استبداد شرقی²، در صدد مقایسه حکومت‌های آسیایی با حکومت‌های اروپایی برآمده است³ و از این طریق، می‌خواهد به عملت تداوم دولت اقتدارگرا در جوامع شرقی پی ببرد. او ویژگی‌های جغرافیایی مشرق زمین، از جمله وسعت سرزمین، را عامل ظهور حکومت‌های استبدادی و مبتنی بر زور و شکل‌گیری روحیه تعبد و بردگی در مردم این سرزمین می‌داند، اما چون جوامع اروپایی از وسعت خاک متوسطی برخوردارند، حکومت‌های روی کار آمده در این ناحیه مبتنی بر قانون‌اند و مردم آن نیز متمایل به

1. روزنامه رسالت، 1397/1/19، شماره 9187

2. Oriental despotism

3. کارل ویتفولگ در کتابی با عنوان، استبداد شرقی، ریشه حکومت استبدادی را در بسیاری از کشورهای کشاورزی، معلول سیستم آب‌رسانی و مدیریت آن می‌داند (کارل آگوست ویتفولگ، (۱۳۹۱)، استبداد شرقی: بررسی تطبیقی قدرت تام، تهران: ثالث).

آزادی خواهی اند (ساعی، 1390، ص 220). هگل نیز در تکمیل مباحث مونتسکیو، ویژگی های استبداد شرقی را در نبود حقوق فردی و صنفی در برابر دولت و نفی هرگونه حقوق برای اعتراض و مقاومت علیه دولت می داند (برزگر، 1383، ص 36). براساس این دیدگاه، «نظام سیاسی ایران از داخل و خارج در معرض فشارهای اساسی است و با کسری مشروعیت روبه‌رو است، مزایای حکومت برای همه نیست و راهبردهای بنیانی در مانگر آسیب‌های اجتماعی را در دستور کار ندارد. در صورت تداوم این وضع، جامعه ایران با وضعیت بی‌دولتی و ناامنی‌های مستمر روبه‌رو می‌شود و تا استقرار نظام جدید» هزینه‌های سنگینی بر کشور و جامعه تحمیل خواهد شد (جلایی‌پور، 1385، ص 64).

در چنین شرایطی، دو عنصر مهم اجتماعی یعنی سرمایه رابطه‌ای¹ و سرمایه نهادی² کاملاً تضعیف می‌شوند. مهم‌ترین ویژگی سرمایه رابطه‌ای، اعتماد³ (به خود، به حکومت، به دیگران، و ...) و ارزش‌های اجتماعی و رفتاری است. سرمایه نهادی نیز شامل نهادها و سازمان‌های مدنی مستقل از حکومت و نیز شیوه‌های متنوع مشارکت مدنی مردم است.

هیچ کشوری نمی‌تواند مدعی ثبات سیاسی مطلق و داشتن فضایی مملو از امنیت باشد. این مهم باوجود رشد سیاسی جوامع به دلایل مختلف، از جمله کمبود منابع، اقدامات قدرت حاکم، رقابت برای کسب قدرت، و شرایط حاکم بر کشور در طول تاریخ زندگی انسان، از فرازونشیب‌های فراوانی برخوردار بوده است و با توجه به شرایط زمانی و مکانی، با شدت یا ضعف خاص، حکومت‌ها و جوامع را دستخوش تحول کرده است. مشکلاتی که توده مردم و حتی دولت با آن روبه‌رو می‌شوند، می‌تواند ناشی از بحران‌های هویت، مشروعیت، مشارکت، توزیع، و نفوذ باشد. این‌که کدام‌یک از این بحران‌ها بر روند توسعه سیاسی تأثیر داشته است با توجه به موقعیت زمانی و مکانی حکومت‌ها و شرایط خاص جامعه قابل تفسیر و ارزیابی است. گاهی بحران‌های سیاسی ناشی از یکی از موارد یادشده و گاهی می‌تواند تلفیقی از همه آنها باشد که در این شرایط، بدترین نوع بحران بر جامعه / سازمان حاکم شده است و حکومت‌ها / دولت‌ها یا

1. بدبینی شدید مردم درباره وجود ارزش‌های اجتماعی یا میزان واقعیت‌های ناخوشایند یا احساس بسیار بد در مورد وجود عدالت، پارتی‌بازی، برابری در قانون، بی‌عدالتی قومی و نیز درباره آینده، فقدان بصیرت اجتماعی، و ... معیارهای مناسبی برای نشان دادن نبود سرمایه رابطه‌ای هستند.

2. در زمینه سرمایه نهادی (خانواده، آموزش، دین، و ...) نیز می‌توان شاهد این اضمحلال و فروپاشی باشیم و غالب این نهادها استقلال خود را از دست داده‌اند و این تنها نهاد دولتی است که با قدرت، زور، و سرمایه مالی وابسته به نفت توانسته است آن‌ها را نگه دارد و به جای نظم ارگانیک و خودجوش، نوعی نظم مصنوعی و مکانیکی را شکل دهد.

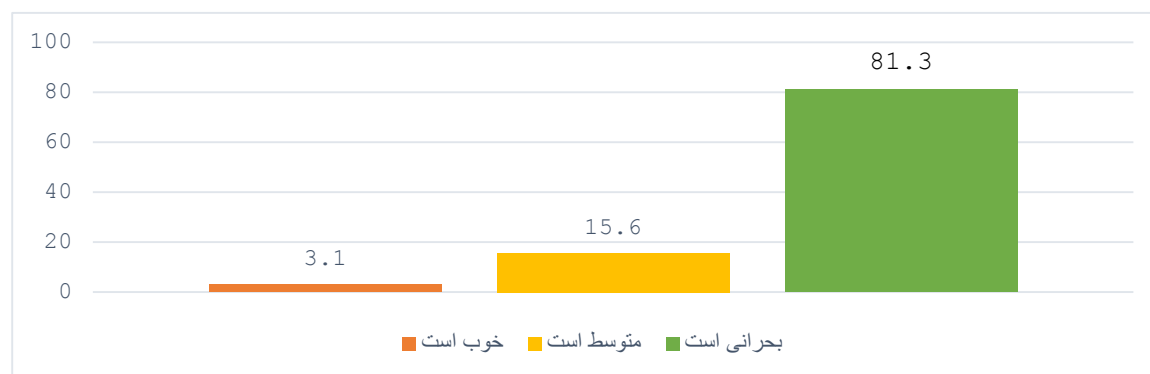
3. از سه رویکرد خرد، کلان، و تلفیقی در بحث اعتماد می‌توان یاد کرد. دیدگاه‌های سطح خرد، اعتماد را یک ویژگی با خصوصیت فردی در نظر می‌گیرد. رویکرد کلان آن را ویژگی نظام اجتماعی و جزئی از شخصیت می‌داند. رویکرد سوم، با در نظر گرفتن عوامل سطح خرد و سطح کلان در کنار یکدیگر، تبیین کامل‌تری از مسئله ارائه می‌دهد.

سازمان‌ها را با براندازی یا دست‌کم تغییر هیئت حاکم / مدیران سازمانی همراه می‌سازد.

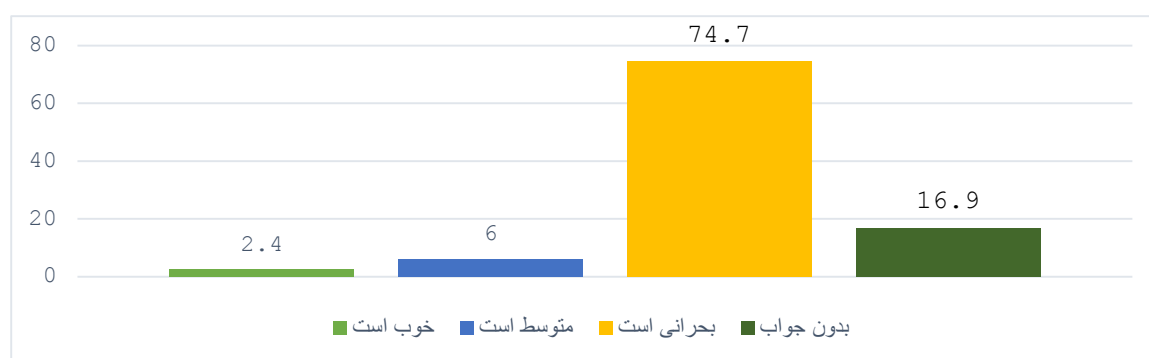
نظام جمهوری اسلامی ایران بعد از انقلاب 1357 شمسی با موجی از مخالفان داخلی و خارجی روبه‌رو بوده است. نداشتن رابطه با آمریکا و اسرائیل و وجود گروه‌های فدرال یا تجزیه طلب در مرزهای ایران و همچنین ناکارآمدی مدیریت سیاسی داخلی کشور در حل بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و زیست‌محیطی و فساد گسترده هر حرکتی را به بحرانی سیاسی تبدیل کرده است. همچنین نبود رسانه‌های آزاد، نبود آزادی بیان، عدم تمکین به قانون اساسی در مواردی مانند مشروعیت زبان مادری و حضور نداشتن نخبگان در صحنه مدیریت سیاسی کشور، و نبود احزاب آزاد و مستقل از موارد بحران‌های سیاسی کشور است.

در مجموع، می‌توان گفت دولت مرکزی از زمان پهلوی تاکنون کمتر اقدام عملی‌ای در جهت جذب اعتماد عمومی اقوام انجام داده است و راهبرد آن جهت مقابله با اقوام عقب‌نگه داشتن آن‌ها به لحاظ اقتصادی یا استفاده از قوه قهریه بوده است. اگر هم در مواردی نظیر اعزام هیئتی به مناطقی نظیر کردستان در سال‌های بعد از انقلاب و مذاکره با حزب دموکرات یا مذاکره با بزرگان اهل سنت در قالب شورای مرکزی سنت (شمس) گفت‌وگویی صورت گرفته است، با شکست همراه بوده است و در بیشتر این موارد، مذاکره‌کنندگان گروه‌های قومی و مذهبی روانه زندان یا تبعید شده‌اند. در واقع، دولت‌های مرکزی در طول این دوران، برخلاف همه وعده‌ووعیدهایی که بیان می‌کنند، همچنان بر حفظ ایدئولوژی‌های خود متمرکز هستند و اقدامی عملی برای رسیدن به اتحاد انجام نمی‌دهند تا از این طریق بتوانند اعتماد اقوام مختلف را جلب کنند.

نمودار شماره 29-3 و نمودار شماره 30-3 دیدگاه نخبگان و عوام را در مورد وضعیت سیاسی کشور نشان می‌دهند. بر این اساس، 81.3 درصد از نخبگان و 74.7 درصد از عوام بر این باورند که وضعیت سیاسی کشور بحرانی است.



نمودار شماره 3-29: وضعیت سیاسی کشور - خواص



نمودار شماره 3-30: وضعیت سیاسی کشور - عوام

جدا از بُعد سیاسی که مورد بحث قرار گرفت، دین نیز به عنوان یک نهاد اجتماعی تأثیرگذار، در تاریخ ایران، فرازونشیب‌های زیادی داشته است. در تاریخ ایران و در دوران صفویه و جمهوری اسلامی ایران، نهاد دین قوی‌تر از هر زمان دیگری بوده است و زمانی که زمامداران خود را عامل اجرای دین و رهبری دینی جامعه سیاسی می‌دانند، دین در هر امری ورود پیدا می‌کند.

از دیگر سو، کشور ایران جامعه‌ای متکثر از لحاظ دینی و مذهبی بوده است که در بعد از انقلاب اسلامی سال 1357 شمسی، با رسمی کردن مذهب شیعه اثنی عشر تبعیض‌هایی علیه برخی اقلیت‌ها روا داشته است. اقلیت اهل سنت یکی از این اقلیت‌هاست که براساس مصاحبه‌های انجام گرفته، پاسخ‌دهندگان میان مذهب خود و مذهب رسمی کشور نوعی شکاف احساس می‌کنند که می‌تواند تبعاتی برای انسجام و یکپارچگی کشور داشته باشد. محدودیت در برگزاری مراسم مذهبی، نداشتن مسجد ویژه اهل سنت در شهرهایی نظیر تهران، فشار به روحانیان دینی جهت انجام مناسک مذهبی براساس تقویم تاریخی

اهل سنت، فسادهای سیاسی و اداری، ناکارآمدی حکومت در امر سیاسی به وسیله افرادی که خود را متصف به دین می دانند، و موارد این چنینی از موارد مهم مورد اشاره این اقلیت است.

سید عبدالسلام محمودیان، روحانی و فعال مذهبی از سردشت (آذربایجان غربی)

تو ایران، بحث وحدت رو خیلی می شنویم؛ یعنی از لحاظ تنوری هیچ مشکلی نیس، ولی وقتی وارد میدون عمل می شیم، شاید اون آزادی ای که اهل تشیع برای تبلیغ عقیده خودشون دارن، ما اهل سنت نداریم و خیلی وقتا بازجویی می شیم. یه خط قرمزایی برای ما هس که برای مذهب رسمی کشور نیس. کاش برای ما هم نبود و همه به صورت یکسان از این آزادیا و حقوق بهره مند می شدن!

بخشنامه دار کردن دین و تبلیغ آن از سوی افرادی که در مواردی، انحرافات اساسی (به خصوص در بخش اقتصادی) زندگی شخصی آنها در فضای مجازی منتشر می شود سبب شده است که نهاد دین در ایران با اختلال کارکردی روبه رو شود. بر همین اساس، مکتب های فکری مانند آتئیسم، سکولاریسم، مارکسیسم، و دیگر مکتب ها بیشتر از گذشته در محافل عمومی و خصوصی شنیده می شوند. در این باره شاهد آن هستیم که در سال های اخیر، در رسانه ها و به ویژه در فضای مجازی، توهین به دین بیشتر از گذشته شده است، مسجدها خالی تر شده اند و عده ای، به صورت افراطی، تمام مشکلات اقتصادی و اجتماعی را از منظر افرادی می دانند که خود را دین دار اما در رأس امور سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی می دانند. تعرض ها و حمله های شدید به روحانیان زیاد شده است و گاه آنها در خیابان ها مورد حمله قرار می گیرند، زیرا عده ای روحانیان را مسبب وضعیت موجود می دانند. این وضعیت نابهنجار که ناشی از اختلال در کارکرد دینی است نمایانگر نوعی فروپاشی اجتماعی ناشی از اختلال نهاد دین در جامعه است.

از دیگر سو، دخالت امور دینی در امر سیاسی و عدم تعادل بین جامعه دینی و مدرن سبب پدید آمدن روش های نظارتی ناکارآمدی، مانند نهاد استصوابی، شده است که گردش نخبگان در جامعه را با مشکل مواجه کرده است و اختلال کارکردی در دولت و مدیریت کشور را به وجود آورده است. برای مثال، در حوزه انتخاباتی، شورای نگهبان نهادی است که شدت و دقت خاصی در انتخاب ثبت نام کنندگان دارد تا جایی که در بسیاری از مواقع، افرادی که در دوره های قبلی تأیید شده بودند و از جانب مردم نیز انتخاب شده بودند رد صلاحیت می شوند! در پست های مدیریتی و دولتی سطح بالا، عموماً اقلیت قومی و به خصوص اقلیت مذهبی انتخاب نمی شوند. این ها اموری است که باعث می شود تا بسیاری از افراد با دانش و تخصص بالا نتوانند به آنچه استحقاق آن را دارند برسند.

هادی نقدی، مشاور و روان‌شناس از سنندج (کردستان)

نظارت استصوابی مانع از این می‌شود که نخبگانی که گرایش‌های انتخابی دارند وارد عرصه قدرت در ایران بشوند. از این رو، ما می‌بینیم که کسانی که به‌عنوان مدیران سیاسی شناخته می‌شوند کسانی نیستند که شایستگی آن جایگاه را داشته باشند.

نظارت استصوابی عامل تقسیم‌بندی افراد به خودی و غیرخودی شده است و زمینه برگزاری انتخابات باز و آزاد با محوریت مردم فراهم نشده است. این ناکارآمدی نهادهای تصمیم‌گیری و ورود افراد وابسته به جناح خاص سبب رانت اطلاعات می‌شود و واگذاری مدیریت کلان‌کشوری و مدیریت میانه و حتی مدیریت جزئی‌ترین بخش‌ها به افرادی که تأیید صلاحیت آن‌ها منوط به داشتن تعهد به جناح و عقاید خاصی است موجب این می‌شود که شایسته‌سالاری از بین برود، انسداد فکری شکل بگیرد، ریا و نفاق در بین سیاسیون افزایش یابد، و افرادی ناشایست در رأس امور قرار گیرند. در این شرایط، افراد زیادی با دانش و تخصص بالا، به جای این‌که جذب گردند، دفع می‌شوند و خود را از جریان حاکمیتی دور می‌بینند و نوعی شکاف میان نخبگان / خبرگان جامعه با نظام حکومتی ایجاد می‌شود.

این موضوع نه تنها در بخش‌های سیاسی بلکه در بخش‌های اقتصادی جامعه نیز صدق کند و عدم گردش نخبگان سبب ناکارآمدی این نهاد شده است و موجبات بروز و ظهور بحران اقتصادی در ایران را فراهم آورده است. بی‌ارزشی پول ایران، پایین آمدن قدرت خرید مردم، گران شدن ارز، و نبود سیاست‌های اقتصادی پولی و بانکی ناشی از ناکارآمدی اقتصاد ایران از مهم‌ترین عوامل فروپاشی اقتصادی است. در بین این موضوع‌ها، موضوع اقتصاد، به دلیل محسوس بودن و تأثیر مستقیم بر زندگی مردم، بیشتر از انواع دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد و واکنش‌ها به آن سریع‌تر از بقیه موارد است.

رضا سواری، فعال اقتصادی، بخش کشاورزی و مرغداری از مهاباد (آذربایجان غربی)

وقتی بانکا 18 درصد سود می‌ده، مجبوره از ما (تجار و کارخانه‌دارا) این‌قد سود بگیره. سیاست بانکی ما باید عوض بشه. تو تمام دنیا پولت تو بانک باشه، ازت پول می‌گیرن. همه به سیستم بانکی بدهکارن.

سامان رهنما، فعال اقتصادی و عضو شورای شهر از مهاباد (آذربایجان غربی)

سه ماه قبل، 270 میلیون تومن دوستم خونه فروخته، حالا 600 میلیون نمی‌تونه بخره.

در چند سال اخیر، فشار اقتصادی در کشور افزایش شدیدی پیدا کرده است. تعدادی از بانک‌ها و مؤسسات مالی ورشکست شده‌اند. دولت نه تنها نمی‌تواند در رونق و توسعه کسب‌وکار، همیار کارخانه‌داران و تجار باشد، بلکه از رشد و توسعه کارخانه‌ها هم جلوگیری می‌کند و سیستم بنگاهداری راه انداخته است که به نحوی بیشتر کارخانه‌ها و کارگاه‌ها ورشکست شده‌اند یا آن‌که برای جبران وام‌های غیرمنطقی و غیرشرعی خود کارخانه‌ها را مصادره کرده‌اند. اقتصاد دولتی ایران نه تنها ناکارآمد به نظر می‌رسد، بلکه متأسفانه به تدریج فساد هم به آن اضافه شده است. چنین وضعیتی اختلال نهاد اقتصادی را به وضوح نشان می‌دهد که در صورت اصلاح نشدن آن، نتیجه‌ای جز فروپاشی اجتماعی در پی نخواهد داشت.

مردی 35 ساله از مشهد

مملکت ما واقعاً به جورایی در حال خراب شدن. از یه طرف، اختلاسای چندمیلیاردی اتفاق می‌افته و کسی نمی‌تونه جلوش رو بگیره. از اون طرف، یه عده دارن زیر دست و پا له می‌شن. فشار اقتصادی داره اکثریت رو له می‌کنه.

بیشتر انتقادهایی که از دولت به‌عنوان مجری انتقادات، چه در سطح عمومی و چه در سطح نمایندگان مجلس، انجام می‌شود به همین زمینه مربوط می‌شود. در مهرماه 1397 شمسی، رئیس دولت در واکنش به بحرانی خواندن وضعیت اقتصادی، تورم و کاهش قدرت خرید مردم، بی‌ارزشی پول کشور، و ... بیان کرد: «ما در شرایط بحرانی نیستیم، اما شرایط عادی نیز نیست.»¹ در واقع، از نظر وی، کشور تنها در شرایط آسیب قرار دارد و هنوز به نقطه بحرانی نرسیده است.

یکی دیگر از وجوه فروپاشی اجتماعی گسیختگی وحدت ملی — سرزمینی است. در سرزمین ایران، همواره جمعیت‌های گوناگونی در کنار یکدیگر زندگی کرده‌اند، رقابت‌ها و مبارزات بسیاری بین این جلوه‌های مختلف قومی ایرانی وجود داشته است. در هر دوره‌ای، یک گروه خاص حاکمیت را به دست گرفته‌اند و قدرت گرفتن یک گروه هیچگاه به معنای حذف دیگران نبوده است و موضوع اصلی در این رقابت‌ها و مبارزه‌ها بر سر ایرانی بودن یا ایرانی نبودن نبوده است. یک مورد تاریخی نمی‌توان یافت که در آن، یک گرایش یا حاکمیت با کسب قدرت سعی در تصفیه کامل گروه‌های دیگر و زیر سؤال بردن موجودیت آن‌ها به‌عنوان یک ایرانی داشته باشد. ولی واقعیت آن است که در همه این دوران تاریخی، تبعیض‌های قومی در ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، و دیگر ابعاد وجود داشته است که تهدیدی برای گسیختگی وحدت ملی - سرزمینی است.

1. فرارو، شناسه خبر: ۳۷۷۲۶۳

در بیشتر کشورهای در حال توسعه، از نظر خدمات عمومی و شکوفایی اقتصادی و اجتماعی، یک، دو یا در نهایت، چند منطقه و وضعیت مناسبی دارند و نقش اصلی را در ایجاد درآمد و تولید ملی ایفا می‌کنند که به بهای عقب‌نگه داشتن مناطق دیگر و افزایش شکاف و نابرابری بین مناطق و نواحی کشور تمام می‌شود. مسئله نابرابری در بسیاری از کشورها، به ویژه برای آن دسته از کشورها که قلمرو حاکمیت آن‌ها مناطق جغرافیایی وسیع را شامل می‌شود، چالش اساسی در مسیر توسعه است و این نابرابری‌ها تهدیدی جدی برای دستیابی به توسعه متعادل و متوازن مناطق به شمار می‌رود و دستیابی به وحدت و یکپارچگی ملی را دشوار می‌کند.

احمد، فرش فروش از ارومیه (آذربایجان غربی)

با این همه تبعیض، ایران تجزیه می‌شود. تو کوتاه مدت انزجار افراد زیاد می‌شود و تو بلندمدت به فروپاشی و تجزیه می‌انجامد.

در کشوری همچون ایران که به لحاظ قومی متکثر است، اگر دولت اقوام را به شهروندان درجه یک و دو تقسیم کند و تابع سیستم اقتدارگرای مرکزی بداند، عملاً این نگاه موجب افتراق اقوام ایرانی و رشد رویکردهای مرکزگرای خواهد شد، زیرا این سرزمین وسیع و پربرتک به همه ساکنان آن تعلق دارد و تنها با مشارکت و بسیج همگان است که می‌تواند از گزند هرگونه تهدید و حادثه ای مصون بماند، اما اقتدارگرایی مرکزی و نگرش قومیتی — مذهبی خاص سبب سیاست‌هایی مانند حذف فرهنگ‌ها شده است که نتایجی مانند افراطی‌گرایی را در میان اقوام ایرانی در بر داشته است، امری که به باور مصاحبه‌شوندگان می‌تواند چیزی همانند آنچه در سوریه و عراق و یمن در سال‌های اخیر اتفاق افتاده را به تصویر بکشد.

روح‌اله اسلامی شعبجره، مدرس علوم سیاسی دانشگاه فردوسی از مشهد (خراسان رضوی)

وضعیت اصلاً وضعیت مناسبی نیست و ما روی گسل قرار داریم که می‌تواند همه چیز را ویران کند... احتمال این که ایران مثل عراق و سوریه و افغانستان بشود اصلاً دور از ذهن نیست.

در این دیدگاه، فروپاشی ناظر به نابسامانی‌های اجتماعی نیست، بلکه گفته می‌شود که با توجه به نارضایتی‌های موجود در اقوام ایرانی (مانند آذری‌های، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، و ترکمن‌ها)، تبعیض‌های فرهنگی، اقتصادی، و سیاسی، همچنین امکانات جدید هویت‌یابی در جهان جهانی شده برای اقوام محذوف سبب شده است تا فشارهای مستمر بین‌المللی و حقوق بشری بر حکومت امکان شدت گرفتن بحران در مناطق نام‌برده را شدت بخشد. به بیان دیگر، فروپاشی در این معنا همان به هم ریختگی قومی - ملی ایران است.

هنگامی که رابطه میان اجزای جامعه دچار اختلال و غیرکارکردی می‌شود، فضای لازم برای اجتماعی شدن فرد از میان می‌رود و افراد کمابیش در موقعیت طبیعی جامعه رشد نمی‌کنند و تحت فشار قدرت سیاسی حاکم نسبت به یکدیگر تعاملی ظاهری را تجربه می‌کنند. این دیدگاه زنده بودن ساختار حکومتی کشور را، علی‌رغم باور به وجود فروپاشی اجتماعی، در تنظیمات نهاد سیاسی و استفاده از قدرت آن می‌داند. این در حالی است که چسب قدرت سیاسی تا حدی توان ننگه داشتن چنین وضعیتی را دارد و چنین نگهداشتی هم عواقب خاص خود را دارد. ساختار سیاسی انسدادی با بستن فضای جامعه، اختلال ارتباطی و اختلال در امر اجتماعی شدن را موجب می‌شود. هر چقدر انسداد ایجاد شده از سوی حکومت دارای عمق و گستره بیشتری باشد، اختلال عمیق‌تر و خطرناک‌تر می‌شود. منظور از عمق انسداد، میزان استبداد و منع‌های رفتاری و مشارکت‌جویانه برای مردم است و منظور از گستره انسداد وجوه اجتماعی است که انسداد شامل آن می‌شود. مثلاً برخی از حکومت‌ها انسداد را فقط در ساختار سیاسی اعمال می‌کنند و به ساختارهای دیگر از جمله اقتصاد و اجتماع و تا حدی فرهنگ کاری ندارند یا در دو وجه از چهار وجه انسداد ایجاد می‌کنند. چنین نظام‌هایی کمتر با فروپاشی کامل مواجه می‌شوند، زیرا تعامل اجتماعی در وجوه آزاد از انسداد کمابیش و به صورت طبیعی رخ می‌دهد و نهادهای اجتماعی و مدنی لازم خود را نیز ایجاد می‌کنند. در نتیجه، دیر یا زود توسعه جامعه فشار لازم به وجوه انسدادی برای باز شدن فضا را وارد می‌کند و حتی ممکن است انقلاب یا جنبش‌هایی هم صورت گیرد، اما در هر حال، به فروپاشی منجر نخواهد شد. بنابراین فروپاشی عموماً گریبان نظام‌های ایدئولوژیک که در همه وجوه جامعه دخالت می‌کنند را می‌گیرد و هنگامی که عمق انسداد در چنین نظام‌هایی زیاد شد، حتی اصلاح ساختار سیاسی هم امکان‌پذیر نخواهد شد (عبدی، 1385، ص 16)

در مجموع، می‌توان گفت طبق شواهد گوناگون، مسائل قومی از مهم‌ترین و درعین حال، تأثیرگذارترین مسائل اجتماعی و سیاسی در دنیای معاصر محسوب می‌شود. با توجه به برخی قرائن و شواهد، به نظر می‌رسد تشدید هویت‌ها و پویای‌های قومی یکی از بارزترین مظاهر دینامیسم سیاسی و اجتماعی ایران در آینده‌ای نزدیک خواهد بود و عوامل این مسئله عبارت‌اند از: تشدید گسست میان هویت ملی و قومی، تصاعد مطالبات اجتماعی منزلتی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، رشد فزاینده سازمان‌ها، نهادها، انجمن‌ها و مراکز قومی، تکوین احساسات قوم‌گرایانه افراطی در میان برخی از نخبگان، روشنفکران و احزاب سیاسی، افزایش بیگانگی سیاسی و ایجاد فاصله میان اقوام و نظام سیاسی، بروز و ظهور مطالبات قومی در فرصت‌های انبساط سیاسی مانند انتخابات ملی و محلی (کریمی مله، 1393، ص 388).

3-8. عبور از بحران

در بخش قبلی، از مواردی سخن به میان آمد که نشان از وجود بحران‌های سیاسی — اجتماعی در کشور

داشت. در این بخش و براساس نتایج به دست آمده در این تحقیق، راهکارهای موردنظر جهت عبور از این بحران‌ها خواهد آمد. مهم‌ترین موضوع در این مسئله کمک به حفظ هویت قومی اقوام در قالب نگرش تکثرگرایی فرهنگی است. خود اقوام مختلف ساکن در جغرافیای سرزمینی ایران نیز همواره به ایرانی بودن خود افتخار کرده‌اند و هم‌سوی با منافع ملی عمل کرده‌اند. موضوع مهم دیگر در این باره بازنگری اساسی و ساختاری در باورها و تعدیل در اندیشه‌های جزمی‌گرایانه کنونی است. قانون اساسی کشور دارای ظرفیت‌های دموکراتیک و اساسی است که یافته‌های به دست آمده تحقیق نشان داد بسیاری از مطالبات گروه‌های قومی و مذهبی در این چارچوب قرار دارد و بنابر نتایج به دست آمده در این تحقیق، تعدادی از مردمان این گروه‌ها اجرای بندهای قانونی موجود در آن را نهایت مطالبه خود می‌دانند. بنابراین شایسته است که جهت عبور از بحران‌های مزبور در بخش قبلی، بهره لازم از این ظرفیت‌های دموکراتیک گرفته شود. موضوع حقوق شهروندی و باور و احترام به آن از دیگر مواردی است که می‌تواند در جهت عبور از بحران‌های سیاسی - اجتماعی کمک‌رسان باشد. بحث مهم دیگر در این زمینه رعایت اعتدال و پرهیز از هر نوع افراط‌گرایی درباره گروه‌های قومی از مسیر اعتدال است. رعایت این موارد، به جای این که کشور را در مسیر فروپاشی - که در بخش قبلی بیان شد - قرار دهد، سرانجام آن را به آشتی ملی و صلح پایدار سوق خواهد داد. در ادامه، هر یک از موارد مذکور به صورت جزئی‌تر بحث خواهد شد.

1-8-3. حفظ هویت قومی

قوم گروهی از انسان‌هاست که خود را از لحاظ منشأ، نژاد، تاریخ، سرزمین، فرهنگ، دین، ادبیات، موسیقی، زبان، دایره همسرگزینی، آداب و رسوم، اعیاد و مناسک جمعی، عادات، سبک غذا خوردن و لباس پوشیدن، و سرنوشت مشترک دارای هویتی متفاوت و متمایز از دیگر اقوام و گروه‌های اجتماعی می‌دانند (حسین‌زاده، 1380، ص 246). مهم‌ترین خصوصیات یک قوم را داشتن نیاکان مشترک واقعی، نام مشترک، سرزمین و زبان مشترک، فضاهای مشترک سرزمینی، ارزش‌های مشترک می‌دانند. هویت قومی در میان بسیاری از افراد و به‌ویژه نخبگان چندان در مرکز توجه نیست.

رحیم موسوی، بازنشسته و کارگردان تئاتر از سمنان

پرداختن به این‌ها در معنای سابقش از بین رفته. مثلاً ما لباس پدرانمان را نمی‌پوشیم، ما مشاغل آن‌ها را نداریم و تمام این‌ها موجب فاصله گرفتن از آن فرهنگ است. لباس و مشاغل من و شیوه‌های ازدواج و از همه مهم‌تر، سبک زندگی زبان ما نشان می‌دهد که ما مثل پدرانمان نیستیم.

هویت اجتماعی در یک معنا به ویژگی یکتایی و فردیت، یعنی تفاوت‌های اساسی‌ای که یک شخص را

از همه کسان دیگر به واسطه هویت «خودش» متمایز می‌کند، اشاره دارد و در معنای دیگر، به ویژگی همسانی‌ای دلالت دارد که در آن، اشخاص می‌توانند به هم پیوسته باشند یا از طریق گروه یا مقولات، بر اساس صورت مشترک برجسته‌ای نظیر ویژگی‌های قومی و دیگر موارد، به دیگران پیوندند. با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت که منابع و ابزارهای هویت اجتماعی علاقه به فرهنگ مشترک، سرزمین مشترک، زبان مشترک و تاریخ مشترک است. این تاریخ و زبان مشترک می‌تواند خارج از مرزهای قراردادی جهان امروزین باشد.

جورج هربرت مید¹، برای تعریف هویت، فرایند دستیابی فرد به احساس و برداشتی کامل از خویش را بررسی می‌کند. از دیدگاه مید، هر فرد هویت یا «خویشتن» خود را از طریق سازماندهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سازمان‌یافته اجتماعی و یا گروهی شکل می‌دهد. به بیانی دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند بازتاب نگرشی است که دیگران از او دارند (نظریه و همکاران، 1387). افراد بشر سعی دارند خود را مطابق عرف و هنجارهای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند تعریف کنند.

هنری تاجفل²، بر اساس نظریه مقوله‌بندی، هویت را بر اساس احساس تعلق تعریف می‌کند. بدین معنی که فرد کسانی را که به آن‌ها تعلق دارد به عنوان درون‌گروه و مقوله مثبت و کسانی را که به آن‌ها متعلق نیست تحت عنوان برون‌گروه می‌شناهد. این نظریه، به طور عمده، به منظور درک پایه‌های روان‌شناختی تمایز بین گروه‌ها به کار رفته است. تاجفل تلاش دارد شرایط حداقلی را تعیین کند که بر اساس آن، اعضای یک گروه درون‌گروهی را که به آن متعلق هستند و در مقابل برون‌گروه قرار می‌گیرد متمایز کند. بر همین مبنا، هویت اجتماعی عبارت است از: برداشت یک فرد از خود به نسبت شناخت و آگاهی از عضویت در یک گروه به همراه بُعد ارزشی و احساسی مرتبط با آن عضویت (تاجفل، 1978، ص 63). مجموع این عناصر به شکل‌گیری یک مقوله‌بندی از عضویت گروهی منجر می‌شود. مقوله‌بندی افزایش شیوه‌هایی را موجب می‌شود که در درون‌گروه مطلوب و در بیرون‌گروه هزینه‌بردار هستند.

از دیدگاه کارکردگرایان، هویت آن چیزی است که باعث تشخیص افراد و گروه‌ها از یکدیگر می‌شود. به این معنی که افراد به وسیله برخی مشخصات ثابت خود را معرفی کرده و آن را وجه تمایز خود از دیگران می‌دانند. پیروان این مکتب معتقد هستند که افراد برای اثبات برتری گروهی خود به مقایسه گروه خود با گروه بیگانه می‌پردازند (شوینگتون و بیکر، 1989، ص 9، به نقل از ایمان و کیدقان، 1382، ص 81). از نظر متفکران مکتب کنش متقابل نمادین، هویت اجتماعی عبارت است از دریافت ما از این‌که چه

1. George Herbert Mead
2. Henri Tajfel

کسی هستیم و دیگران چه کسانی هستند و نیز این که مردم چه فهمی از خودشان و دیگران دارند (که شامل ما هم می شود). بنابراین هویت اجتماعی حاصل توافقات و عدم توافقات است. پیروان این مکتب به رابطه میان هویت فردی و هویت اجتماعی توجه ویژه ای داشته و بر این باور هستند که همه افراد در ابتدای زندگی از هویتی تجربی برخوردارند که می تواند تغییر یابد و در فرایند جامعه پذیری و طی کنش متقابل اجتماعی به هویت تازه ای تبدیل شود. از نظر آن ها، هویت ثابت نیست، بلکه می تواند در طی زمان و در فضا تغییر یافته، گسترش یابد و به طور مستمر نو گردد (دوران، 1386، ص 55). به زبانی دیگر، این دیدگاه بیان می دارد که امروزه مبنای هویتی از حالت انتسابی و سنتی خود خارج شده است و افراد این اختیار را یافته اند تا خود به جست و جوی مبنای هویتی خود برخیزند. یافته های به دست آمده در این تحقیق نشان می دهد که چنین حالتی بیشتر در میان فارس زبانان وجود دارد که «مای هویتی» خود را گسترش می دهند و در سطح کلان ک شوروی یا جهانی تعریف می کنند. به بیانی دیگر، کنشگران این گروه جهت بازتعریف مبنای هویتی خود کمتر به دنبال ریشه های سنتی و گرفته شده از اجداد خود هستند.

شهرام گراوندی، جامعه شناس و روزنامه نگار از استان خوزستان

به عنوان یک انسان امروزی که یک سیری و مدارجی را طی کرده، من باور و تعلق خاطر به قومیت ندارم و خودم را یک آدم جهانی می دانم. خودم را ایرانی ای می دانم که شهروند جهان هستم.

وارمز و ناند¹ گروه های قومی را دسته هایی از مردم می دانند که خودشان را از گروه های دیگر جامعه یا از جامعه ای بزرگ تر به عنوان یک کل متمایز می کنند. یک گروه قومی میان خود و گروه های دیگر در جامعه به ترسیم مرزهای قومی می پردازند که چنین مرزبندی هایی سبب تقویت همبستگی درون گروهی و عامل جدایی شان از گروه های دیگر می شود. این مرزها باید مبتنی بر یک زبان، میراث نژادی یا مذهب مشترک، مناسک، ارزش های مشترک، یا یک وطن مشترک باشند. بنابراین هویت قومی تجربه ای ذهنی و فردی است که شخص را به یک گروه قومی خاص وابسته می کند (وارمز، 1998، ص 205). فرد هم در آن احساس می کند که فرهنگی که وی در آن متولد شده مرکز و کانون فرهنگ در جهان است. در همین رابطه، ماکس وبر گروه های قومی را گروه های انسانی دارای باورهای ذهنی به اجداد مشترک دانسته است (اردکانی، 1387، ص 43).

تاجفل هویت قومی را بخشی از مفهوم فرد می داند که از آگاهی اش نسبت به عضویت در یک گروه

قومی با ارزش‌ها و احساسات مربوط به آن ناشی می‌شود. هلمز¹ هویت قومی را احساس تعلق فرد به یک گروه قومی می‌داند که این گروه میراث فرهنگی، ارزش‌ها، و منش‌های خاص خود را دارد (فینی، 2007، ص 271).

درواقع، هویت قومی مجموعه‌ای خاص از عوامل عینی، ذهنی، فرهنگی، اجتماعی، عقیدتی، و نفسانی است که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگر گروه‌ها متمایز می‌سازد (الطایی، 1382، ص 139). نمونه‌هایی از این عوامل را می‌توان باورهای مشترک و احساس تعلق براساس وابستگی‌های خونی، نژادی، زبانی، تاریخی، و خویشاوندی فارغ از مرزبندی‌های قراردادی امروزین دانست که باعث می‌شود روابط عاطفی میان اعضا بیشتر گردد و همگنی و یکدستی بیشتری نسبت به جامعه کل بر آن حاکم شود. یافته‌های به‌دست آمده از هر یک از چهار گروه قومی کرد، آذری، بلوچ، و عرب که هم‌زبانانی در خارج از مرز جغرافیایی کشور ایران دارند نشان از این علاقه‌مندی به مردمان هم‌قوم خود در آن سوی مرزها دارد. به عبارت دیگر، گروه قومی ترک‌ها برای تعریف هویت قومی خود به کشورهای آذربایجان و ترکیه نظر دارند. نگاه کردها به کشورهای عراق، ترکیه، و سوریه معطوف است. بلوچ‌ها خود را با هم‌نوعانشان در پاکستان و افغانستان یکی می‌دانند. عرب‌زبانان خوزستان دایره هویتی خود را تمامی عرب‌های جهان و به‌خصوص کشورهای حاشیه خلیج فارس می‌دانند. مردمان این گروه‌ها بر این باورند که دردها و رنج‌های هم‌زبانانشان آن‌ها را آزرده‌خاطر و خوشی‌ها و شادی‌هایشان آن‌ها را شاد و خرسند می‌کند و با هم‌قومی‌های خود دارای ارزش‌ها، میراث، و نیای مشترکی هستند و تنها مرزهای سیاسی آن‌ها را از هم جدا کرده است. در ذیل، نمونه‌هایی از این مصاحبه‌ها خواهد آمد.

ناصر باغیسی، فعال فرهنگی از سنندج (کردستان)

به نسبت سایر کردها، در کردستان ترکیه و سوریه ما ارتباط فAMILI نداریم. اما بدون شک هم‌پوشانی فرهنگی و تاریخی من با یک کرد در قامشلو (کردستان سوریه) به مراتب بیشتر است از یک ترک در اردبیل یا یک فارس در قزوین است، چون با قامشلویی تاریخ مشترک، اهداف مشترک، درد مشترک، زبان مشترک، و حتی اتوپیای مشترک داریم. این حس مشترک باعث شده من خواندن و نوشتن کردی گُرمانجی را یاد بگیرم و حتی آن را تدریس کنم.

نازیلا جلیل زاده، پژوهشگر فلسفه، عرفان و ادیان از آذربایجان شرقی

با ترک‌های بیرون ایران قرابت فرهنگی زیادی در رفتارهای اجتماعی داریم که خیلی ملموس است.

قاسم آل‌کثیر، پژوهشگر و فعال قومی از خوزستان

احساس قرابت زیادی در تمام جهان عرب داریم. به لحاظ فرهنگی سوء تفاهمی روشنفکران ایرانی نسبت به جهان عرب دارند و آن‌ها جهان عرب را نمی‌شناسند. جهان عرب، همان‌طور که از اسمش مشخص است، یک جهان است. عرب یهودی، مسیحی، انواع مدل عرب سنی و انواع مدل عرب شیعی داریم. در بعضی موضوعات، فصل مشترک با هم داریم، ولی تفاوت‌های بسیار هم داریم. مثلاً تعریف «دیگری» در ذهن عرب عراقی با عرب اهوازی با عرب خلیجی یا عرب آفریقایی بسیار تفاوت دارد. اما فصل‌های مشترک به واسطه وجود رسانه توانسته مستحکم‌تر بشود. موسیقی ما این‌جا همان است که در فلسطین گوش می‌دهند و هم‌زمان با هم پای ماهواره می‌رویم و برنامه را می‌بینیم.

سردار سارانی، تکنسین داروسازی از زابل (سیستان و بلوچستان)

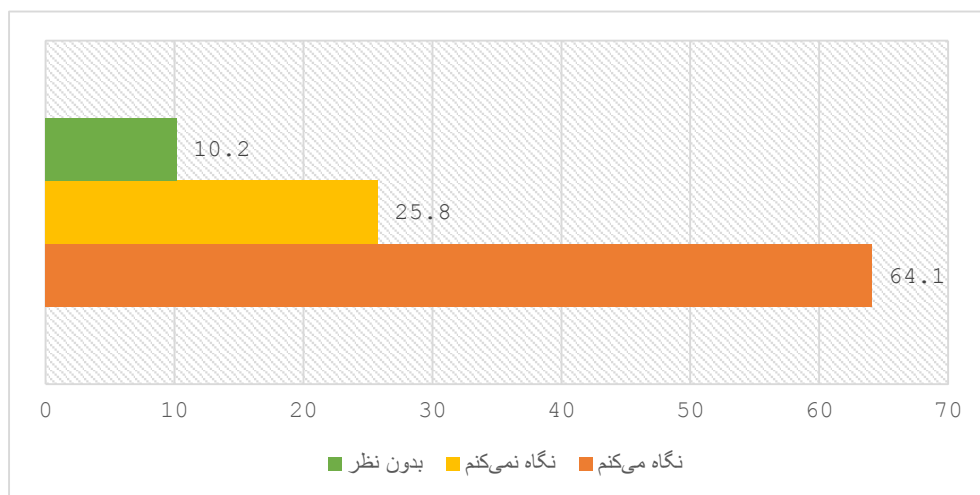
نشریات پاکستان و افغانستان، شعرها از شاعران بسیار خوب و اساتید دانشگاه کویته کرسی دار زبان بلوچی را، بله، دنبال می‌کنم و می‌خوانم.



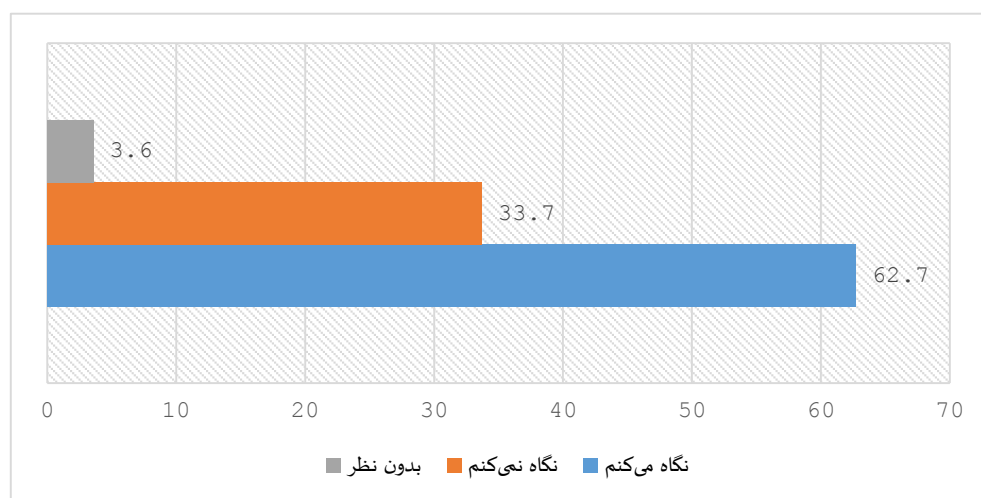
تصویر شماره 3-29: مصاحبه با سردار سارانی

این نوع نگرش و نگاه به آن سوی مرزها به جای مرزهای داخلی و مرکزی جدا از گروه‌های قومی، درباره پیروان اهل سنت نیز صادق است و آن‌ها نیز به دلیل داشتن اشتراک مذهبی با همسایگان مرزی بیشتر به آن سوی مرزها نظر دارند، امری که می‌تواند برای دستگاه سیاسی کشور حساسیت برانگیز باشد. در چنین شرایطی، تلاش حکمرانان باید این باشد که به جای نگاه سیاسی و امنیتی به این مراودات میان گروه‌های قومی و مذهبی و تلاش در جهت مقابله با آن‌ها از طریق کم‌رنگ کردن جلوه‌های هویتی و همانند کردن آن‌ها در قالب مرکزی بیشتر به آن نگاه فرهنگی داشته باشد. نتایج به دست آمده در بخش بعدی هم نشان داد که نگاه گروه‌های قومی و مذهبی همواره به داخل مرزهای کشور محدود بوده است و همسو با منافع ملی عمل کرده‌اند.

نمودار شماره 3-31 و نمودار شماره 3-32 استفاده از رسانه‌ها و ماهواره‌های هم‌قومی در کشورهای مجاور را نشان می‌دهند. 64.1 درصد از نخبگان به استفاده از شبکه‌های خارجی ماهواره‌ای ترجیحاً هم زبان گرایش دارند و در میان عامه نیز با 62.7 درصد، این امر به وضوح قابل مشاهده است.



نمودار شماره 3-31: استفاده از شبکه‌های خارجی هم‌زبان - خواص



نمودار شماره 3-32: استفاده از شبکه‌های خارجی هم‌زبان - عوام

تولیدات رسانه‌ها در شکل‌گیری مفاهیم و معانی بسیار مؤثر است. می‌توان ادعا کرد که در حال حاضر، فرهنگ جوامع بشری با توجه به محتوای پیام‌های ارسالی از رسانه‌های جمعی گوناگون تغییر و تحول چشمگیری خواهد یافت. برنامه‌های تلویزیون داخلی و برنامه‌های شبکه‌های ماهواره‌ای تولیدی خارج از ایران بر اذهان و ابدان مخاطبان داخل ایران تأثیر دارد و در یک منظر کلی، تعیین‌کننده بخش قابل توجهی از شیوه‌های رفتاری فردی و جمعی آن‌هاست.

سیاست‌های صدا و سیما، به‌ویژه در مورد اقوام، در راستای یک‌سان‌سازی و حذف تنوع فرهنگی بوده است. صدا و سیما استانی بیشتر مرکزگراست و با فرهنگ بومی تناسب چندانی ندارد. از سوی دیگر، برنامه‌های سرگرمی، علمی، و... آن‌چنان در صدا و سیما استانی و ملی نامناسب است که میزان گرایش به

شبکه‌های ماهواره‌ای و اطمینان به آن‌ها بسیار بیشتر از صداوسیما ملی و استانی است. بخشی از فرهنگ قومی یا صدای مخالف که در صداوسیما توجهی به آن‌ها نمی‌شود از طریق کانال‌های ماهواره‌ای قابل دستیابی است. در مورد فیلم، سریال، و تحلیل خبر در صورتی که از ماهواره پخش شود، اولویت به شبکه‌های ماهواره‌ای است. سانسور، عدم توجه به فرهنگ بومی و قومی، کمبود برنامه‌های استانی با زبان قومی، و عدم پخش برخی از آیین‌ها و مراسم قومی سبب گرایش به شبکه‌های ماهواره‌ای هم‌زبان در کشورهای دیگر شده است.

2-8-3. همسویی منافع قومی و ملی

جهان انسانی متشکل از اقوام و ملل گوناگون است که در سرتاسر آن با توجه به شرایط محیطی و جغرافیایی پراکنده شده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که فقط در ۱۴ کشور جهان اقلیت قابل توجهی وجود ندارد و تنها 4 درصد مردم دنیا در کشورهای زنجی می‌کنند که دارای یک گروه قومی هستند (امیدی، 1385، ص 226).

جوامع چندقومی جوامعی هستند که در آن‌ها چندین گروه‌بندی قومی بزرگ وجود دارد. در بریتانیا، مهاجران ایرلندی، آسیایی، هند غربی، ایتالیایی، و یونانی از جمله گروه‌هایی هستند که اجتماعات قومی مشخصی را در درون جامعه بزرگ‌تر تشکیل داده‌اند. ایالات متحده از نظر قومی متنوع‌تر از بریتانیا است و اجتماعات مهاجری را از گوشه‌وکنار دنیا در خود جای داده است. این گروه‌بندی‌ها در یک نظم سیاسی و اقتصادی مشارکت دارند، اما از جهات دیگر تا اندازه زیادی از یکدیگر متمایز هستند (گیدنز، 1385، ص 278).

کشور ایران متشکل از اقوام، ملیت‌ها، و گروه‌های گوناگون زبانی (فارس، ترک، کرد، عرب، لر، بلوچ، ترکمن، و دیگر اقوام) و دینی (اهل تشیع، تسنن، مسیحی، کلیمی، آشوری، ارمنی، و دیگر مذاهب) است که هر یک فرهنگ خاص خود را دارند که دوام و استمرار هویت فرهنگی ایرانی در طول تاریخ مدیون همه این گروه‌ها بوده است، زیرا هر یک، با افزودن لایه‌های هویتی فرهنگی، به آن غنا و عظمت بخشیده‌اند. حضور آذری‌ها، بختیاری‌ها، و گیلانی‌ها در انقلاب مشروطه نمونه‌ای بارز از این تلاش جمعی برای هدفی مشترک است که هویت سیاسی فرهنگی مشروطه و مشروطه‌خواهی را شکل بخشید. انقلاب اسلامی و هشت سال دفاع مقدس میراث سیاسی و فرهنگی گران‌بهایی است که تمام اقوام ایرانی خلق کردند و همه آن‌ها اعم از آذری، کرد، بلوچ، عرب، مسیحی، کلیمی، و ارمنی نقش اساسی و محوری در خلق آن داشته‌اند.

سعید باوی، فعال مدنی و کارمند از خوزستان

در جنگ با عراق این‌ها هم حضور داشتند، ریشه‌شان ایرانی است و در این کشور زندگی می‌کنند. حالا شاید از نظر عقیدتی، با ما فرق کنند. در تمامیت ارضی این‌ها درکنار ما بوده‌اند.

موضوع «اتحاد ملی» از دو منظر قابل بررسی است: از یک منظر، اتحاد ملی بر دیدگاه‌های ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه افراطی مبتنی است که یک جامعه ملیت خود را با هاله‌ای از تقدس و پرستش درمی‌آمیزد و سایر ملت‌ها و ملیت‌ها را نه هم‌عرض ملت خود و همسان با آن بلکه در درجه‌ای فرودست و بی‌ارزش می‌انگارد. در این منظر، اتحاد ملی مستلزم تفاخر و برتری‌طلبی نه بر مبنای ارزش‌های اصیل و مشترک که بر پایهٔ تعصب قومی و ملی است و نتیجهٔ آن مشروع دانستن سلطه بر سایر ملت‌ها و ابزاری دیدن آن‌هاست. طرفداران این دیدگاه معتقدند تقویت هویت ملی در گرو تضعیف یا از بین رفتن هویت قومی است و چنانچه هویت قومی تقویت شود به تضعیف هویت و انسجام ملی خواهد انجامید. از منظری دیگر، اتحاد ملی به معنی خودباوری و تکیه بر سرمایه‌ها و توانمندی‌های ملت و کاهش فاصله‌ها و شکاف‌های ناشی از تفاوت مذهبی، قومی، سرزمینی، و زبانی درون آن به منظور تقویت همبستگی و همدلی و همکاری قشرها و افراد ملت در راه رشد و تعالی آن است. در این نگاه، تعلق قومی و ملی هرگز ارزش ذاتی و مطلق نمی‌یابد و تعصب را در پی ندارد و تعلق به یک ملت و سرزمین هرگز نگاه منفی یا برتری‌طلبانه نسبت به دیگران را بر نمی‌انگیزد. خواستهٔ بیشتر قومیت‌های ایرانی نگاه دوم است. در واقع، در این دیدگاه بیان می‌شود که برخلاف توجه بیشتر به هویت‌های بومی و منطقه در جهان جدید، این امر در تعارض با هویت کلان و ملی قرار ندارد.

محسن گودرزی، جامعه‌شناس، پژوهشگر و مدرس دانشگاه از تهران

هویت‌های بزرگ سیاسی مثل جناح‌بندی‌های اصلی که تا حدی منافع بخش‌ها و گروه‌های بزرگ جامعه را نمایندگی می‌کردند، عمل نمی‌کنند و به جای آن هویت‌های خرد و کوچک‌تر قومی، منطقه‌ای، خویشاوندی، و رفاقتی رشد کرده‌اند.

اشکان زارعی، فعال فرهنگی و میراثی و نویسنده از خوزستان

تربیت من خواسته یا ناخواسته به شکلی بوده که وابستگی قومی نداریم و اگر در سطح کلان‌تر نگاه کنیم، پای‌بند هویت ایرانی هستیم. من معتقدم خرده‌فرهنگ‌ها باید حفظ شود. بهتر بگوییم ایران مانند درخت کهن‌سالی است که شاخ و برگ آن اقوام هستند و ریشه‌اش همان ایران است که آن شاخ و برگ از همان ریشه جان می‌گیرد. برای من همان ایران مهم بوده و باید خرده‌فرهنگ‌ها و گویش‌ها هم حفظ شود.

صاحب‌نظران این دیدگاه بر این باور هستند که تقویت هویت قومی لزوماً منجر به تضعیف هویت و انسجام ملی نمی‌شود و یا تقویت هویت ملی در گرو تضعیف هویت قومی نیست، بلکه ممکن است درعین تقویت هویت ملی در یک جامعه، افراد از هویت قومی بالایی نیز برخوردار باشند، حتی این امکان فراهم خواهد شد که هویت ملی و قومی فرد به‌طور هم‌زمان ضعیف شوند (فینی، 2001، ص 501).

امروزه نمی‌توان اهمیت مسائل قومی را در فرایند همگرایی و واگرایی جوامع نادیده گرفت. اهمیت این موضوع از آن جهت است که این مسئله تمام حوزه‌های جامعه اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده است. بنابراین در اوضاع و احوال کنونی، حفظ وفاق ملی و هویت کلان و یکپارچه و متحد ایرانی در سایه تدبیر، استقرار مدیریت توانمند و بازنگری انتقادی — اصلاحی سیاست داخلی و خارجی، و ایجاد شرایط برابر برای آحاد ملت از موضوع‌های مهم و قابل‌اهتمام است. نام‌گذاری برخی از سال‌های شمسی همچون سال 1384 شمسی به «همبستگی ملی و مشارکت عمومی» و سال 1386 شمسی به «اتحاد ملی و انسجام اسلامی» از سوی رهبر ایران تأییدی بر ادعای اهمیت همبستگی ملی است. موضوعی که یافته‌های تحقیق کنونی به‌دست داد این است که اقوام مختلف مورد مطالعه، با وجود همه اعتراض‌هایشان به وضعیت خود و باور به وجود نابرابری و تبعیض‌های اعمال شده علیه‌شان، هیچ‌گاه خود را از کلیتی به نام ایران جدا نمی‌دانند.

عباس قدیمی قیداری، مدرس تاریخ دانشگاه تبریز (آذربایجان شرقی)

با کلمه قوم فارس که شما گفتید موافق نیستم. ما کلیتی به نام ایران داریم که مجموعه اقوام را شکل داده. گاهی جریان‌های افراطی بر یکی از این مؤلفه‌های قوم تأکید می‌کنند، درحالی‌که این مؤلفه محصول تاریخی است. یک ترک به همان اندازه ایرانی است که کرد و عرب و ... با کردها، گیلک‌ها، لرها، و بختیاری‌ها ارتباط داشته‌ام. حس یک هم‌وطن با وجوه اشتراکات فراوان با دیگر اقوام داشته‌ام.

مهدی کیوان، تاریخ‌دان و مدرس بازنشسته دانشگاه از اصفهان

شاگردهای فراوان کرد، ترکمن، و بلوچ داشته‌ام و این‌ها همه خودشان را ایرانی می‌دانند و اگر امروز شما چیزی می‌بینی، این‌ها گلایه‌های فرهنگی است، گلایه‌های اقتصادی است که به شکل گلایه‌های سیاسی درآمده است. مثلاً صحبت از جدایی طلبی می‌کنند که فی الواقع این‌ها جدایی طلب نیستند. کردها خودشان را ایرانی‌ترین می‌دانند و یا آذری‌ها خود را ایرانی‌ترین می‌دانند. به خاطر توهین‌هایی که به آن‌ها شده... .

پژوهش‌های مختلفی که در سطح کشور انجام شده است نیز مؤید این مطلب است که در ایران، گروه‌های مختلف قومی همواره همسو با منافع ملی حرکت کرده‌اند و اگر هم در جایی اعتراض‌هایی صورت گرفته است، دلایلی همچون احساس محرومیت نسبی و موارد دیگری از این نوع داشته است. علی ربانی و همکارانش (1388) با انجام دادن پژوهشی در میان دانشجویان دانشگاه‌های دولتی ترک، کرد، و عرب به این نتیجه رسیدند که بین دو متغیر هویت ملی و هویت قومی رابطه مثبت، هم‌افزا، و متوسطی وجود دارد. بین متغیر احساس محرومیت نسبی و هویت ملی رابطه منفی نسبتاً بالایی وجود دارد و این ارتباط با متغیر هویت قومی مثبت و در حد ضعیفی بوده است. به این معنا که هرچه میزان محرومیت نسبی در گروه‌های قومی بیشتر باشد، حس تعلق و وابستگی ملی در آن‌ها کمتر می‌شود و همگرایی قومی و نیز واگرایی ملی آن‌ها نیز بیشتر خواهد شد. علی یوسفی در مقاله‌ای با عنوان «روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران» — که بر اساس تحلیل ثانویه داده‌های تجربی یک پیمایش در سال 1377 شمسی روی پنج گروه قومی بلوچ، ترک، کرد، فارس، و لر به انجام رساند — نتیجه می‌گیرد که با افزایش همکاری‌های بین قومی که از ترکیب سه نوع رابطه فکری، عاطفی، و معیشتی اقوام حاصل شده است، تعلق و وفاداری اقوام به اجتماع ملی افزایش می‌یابد و در مقابل، با افزایش تعارض‌ها و خصومت‌های قومی، تعلق و وفاداری اقوام به اجتماع ملی تضعیف می‌شود. یافته‌های وی نشان می‌دهد اقوام پنجگانه به عناصر هویت ملی مانند دین و آیین، مردم، مفاخر فرهنگی، و سرزمین تعلق و وفاداری بالایی دارند. در بین اقوام پنجگانه، ابراز علاقه و وفاداری بلوچ‌ها و لر‌ها به عناصر هویت ملی بیش از اقوام فارس، کرد، و آذری است. حاجیانی (1387) نیز رابطه و نسبت گرایش به هویت قومی و گرایش به هویت ملی در میان اقوام ایرانی (کردها، بلوچ‌ها، آذری‌ها، عرب‌ها، ترکن‌ها، و لر‌ها) را مطالعه کرده است. نتایج مطالعه وی نشان می‌دهد که هویت قومی و ملی در میان اقوام ایرانی، به طور توأمان، قدرت و برجستگی دارند و در میان آن‌ها، رابطه‌ای تعارض‌آمیز و قطبی وجود ندارد. همچنین گفتنی است میان ابعاد فرهنگی و اجتماعی هویت قومی و ملی رابطه مثبت و قوی برقرار است، اما ابعاد سیاسی این دو نوع هویت با یکدیگر رابطه منفی

دارند. صمد بهشتی و محمد حق‌مرادی (1396) با انجام دادن تحقیقی با عنوان «احساس تعلق به ایران در میان اقوام ایرانی» با استفاده از تحلیل ثانویه چنین نتیجه‌گیری کردند که در مجموع، تمامی اقوام احساس تعلق زیادی به ایران دارند و آنچه در برخی اقوام نظیر عرب‌ها و کردهای اهل تسنن، میزان این تعلق را کاهش می‌دهد احساس نابرابری و مشارکت کم آن‌ها در قدرت سیاسی و نیز سهم نامناسب آن‌ها از توسعه‌یافتگی در مقایسه با سایر اقوام است. رضوی آل‌هاشم و همکاران (1388) در مقاله‌ای با عنوان «هویت‌های قومی، انسجام اجتماعی، امنیت ملی» به این نتیجه رسیدند که سیاست حذف، ادغام، و همانندسازی قومیت‌ها امکان‌پذیر نیست. آن‌ها عنوان کرده‌اند که ادغام شهروندان در یک ملت واحد آرمان‌های ناسیونالیست‌های کلاسیک است که در برابر اقلیت‌های قومی ناشکیباست و در تاریخ با دولت‌هایی پیوند خورده است که اقلیت‌های ملی را به اجبار و سرکوب وادار می‌کند. ناسیونالیسم جدید به ترکیبی از همگرایی و انسجام اجتماعی متکی است که جامعه باثبات را بر مبنای یک پلورالیسم فرهنگی در یک دولت چندملیتی مبتنی بر دموکراسی بنا می‌کند. تجربه نشان داده است هر جا که رهبران در صدد سازش با منافع قومیت‌ها بوده‌اند، به حلّ منازعه قومی نزدیک شده‌اند. شیوه ادغام قومیت‌ها در یک قومیت مسلط تجربه‌ای شکست خورده است.

3-8-3. بازنگری در باورها

ناکارآمدی سیاسی، کاهش سرمایه اجتماعی ملی، گسترش شکاف اجتماعی، ناکارآمدی مدیریت اقتصادی ملی، گسترش ناهنجاری‌های فرهنگی، و سقوط اخلاقی موضوع‌هایی هستند که این روزها در بیشتر محافل سیاسی با گرایش‌های مختلف مورد اجماع عمومی است. درون‌مایه بیشتر این گفت‌وگوها، انسداد سیاسی و سردرگمی گسترده‌ای است که به شکل انفعال سنگین نیروهای اجتماعی اعم از نخبگان درون حاکمیت و بیرون آن و مردمان عادی در زندگی روزمره‌شان قابل مشاهده است.

ضعف مفرط دولت به مفهوم عام آن در مراعات قواعد اخلاقی نظیر انصاف، عدالت، راستگویی، و مدارا جامعه را به سمت و سوی ریا و دورویی در روابط اجتماعی سوق داده است. عدم اعتبار قانون در جامعه و بی‌اعتمادی گسترده به نهادهای مدنی و عمومی عیان‌تر از آن است که نیاز به اثبات داشته باشد. خرید و فروش حقوق شهروندان در بیشتر شهرداری‌های کشور تحت عنوان تغییر کاربری و یا خرید تراکم اضافی و یا سایر ضوابط معماری، شهرسازی، و مقررات ساختمانی و انواع مداخله‌های دولت در زندگی حرفه‌ای حرفه‌ورزان، و سایر مسائلی از این دست نمونه‌هایی هستند که همه‌روزه شهروندان ایرانی در زندگی اجتماعی‌شان با آن‌ها روبه‌رو هستند. این‌گونه اقدامات آشکارا با مفهوم‌هایی چون حقوق مالکیت خصوصی، آزادی مبادله، و اصول رقابت در بازار مغایرت دارند. بر همین سیاق، محدود ساختن حقوق رأی‌دهندگان و انتخاب‌شوندگان با وضع انواع معیارهای کیفی که موجب محرومیت گروه‌کثیری از مردم از

حقوق شهروندی شان می شود، آن هم صرفاً بر مبنای دریافت پاسخ استعمال از یک مرجع غیر قضایی و بدون رأی دادگاه‌های صالحه، نمونه دیگری از عدم رعایت حقوق اساسی شهروندان است. دریافت عمومی غالب در سطح جامعه آن است که هر مقرره‌ای بسته به موقعیت و مکان دارای قیمتی است. فارغ از این که این باور تا چه اندازه صحیح است، صرف وجود چنین اندیشه‌ای به مفهوم عدم باور عمومی شهروندان به امکان تأمین حقوق خود از مجاری قانونی و به مفهوم شکست اعمال حکومت قانون است. از کف رفتن سرمایه اجتماعی در ایران موجب نگرانی گروه زیادی از شخصیت‌ها و نیروهای ملی شده است. نشانه‌های زیادی برای این مشاهده اجتماعی وجود دارد. امکان کسب ثروت، قدرت، و موقعیت اجتماعی بدون هزینه و شایستگی، در زمان کوتاه و به روش‌های ناسالم، پایه‌های هنجارهای شهروندی و اخلاق عمومی را در جامعه متزلزل ساخته است.

تکنوکراسی از جمله شیوه‌های مؤثری است که در بسیاری جوامع، صحت و کارایی آن آزموده شده است و در جامعه امروز ایران، برای خروج از شیوه‌ها و روال‌های ناسالم موجود راهگشاست.

سیروس شفق، جغرافی‌دان و مدرس برنامه‌ریزی شهری دانشگاه از اصفهان

اگر حکومت از تمام قشرهای مختلف و دانش آن‌ها استفاده کند، جامعه موفق خواهد شد. اما اگر متکی به یک گروه خاص باشد، نه. باید از تخصص درست استفاده کند.

شرایط به نحوی است که افراد را به نقد کردن تمام فرصت‌های مشروع و غیر مشروع، واقعی و غیر واقعی در اولین موقعیت و در کوتاه‌ترین زمان تشویق می‌کند. این روند در میان مدت موجب زشتی‌زدایی از رفتارهای عمومی غیر اخلاقی همانند دروغ، حرص، تقلب، حق‌کشی و عدم رعایت حقوق دیگران، رشوه، فساد، خرید رأی، طمع به مال دیگران، دست‌یازی به اموال عمومی و سایر رفتارهای ضد اخلاقی می‌شود. علائم این بحران را در گره‌های کور ترافیکی، تقلب‌های مالی و مالیاتی، عدم زشتی قانون‌گریزی، بحران خانواده، رشد انواع آسیب‌های اجتماعی و میلیون‌ها پرونده قضایی در جامعه ایران به سادگی می‌توان دید¹. یافته‌های به دست آمده از این تحقیق هم نشان از وجود این حجم از مشکلات و نارضایتی در میان گروه‌های قومی مورد مطالعه دارد.

1. خبرآنلاین، شناسه خبر: 275243

محمد حق مرادی، روزنامه‌نگار، جامعه‌شناس و منتقد اجتماعی از سنندج (کردستان)

با روال موجود، من متأسفانه خوش‌بین نیستم؛ یعنی بدون تغییر ساختارهای سیاسی و حقوقی و اجتماعی و اقتصادی ادامه این روند به نظر من خوشایند نیست؛ یعنی ما قطعاً آینده خوبی نخواهیم داشت. مشکلات داخلی فشارهای اقتصادی به وجود می‌آورد و اگر ما تغییر اساسی ایجاد نکنیم، با یک بحران دائمی مواجه خواهیم بود و اگر بی‌خیال از کنار این مشکلات رد بشویم، اعتراضات مردمی به وجود می‌آید.

بسیاری از اندیشمندان ریشه‌های این وضعیت را در نبود نظریه راهبردی برای حکمرانی ملی، بی‌سیاستی و بی‌ثباتی در تصمیم‌گیری‌ها، قشری‌گری و استفاده ابزاری از دین، قانون‌گریزی رسمی و اعلام‌شده، بی‌انضباطی مالی مکرر و عدم توانایی اعمال کنترل نهادهای نظارتی چون مجلس شورای اسلامی یا دستگاه قضایی، ضعف مطبوعات و رسانه‌های گروهی در اعمال نظارت عمومی، افراط‌گرایی با ظاهر تمسک به ارزش‌های بنیادین چون عدالت، نوع‌دوستی، خدمت، انحلال نهادهای برنامه‌ریزی، ویران‌سازی نظام دیوان‌سالاری و تمرکز تصمیم‌گیری‌ها در رأس دولت و عدم نیاز به پاسخگویی در بستر جامعه در حال گذاری چون ایران جست‌وجو می‌کنند. همه این تحولات نشان از سرسختی و تمایل شدید به حفظ تمرکز قدرت در دست دولت و گسترش میزان وابستگی کنشگران اجتماعی و اقتصادی به دولت دارد. جدا از این موارد مطرح شده در سطح عمومی — همان‌طور که در بخش‌های پیشین نیز بیان شد — نوعی از نارضایتی در مورد گروه‌های مختلف قومی و مذهبی نیز دیده می‌شود و آنان نیز به سرسختی و انعطاف‌ناپذیری حکمرانان معترض‌اند. این نوع از اعتراض از جانب آن‌ها در بخش‌های مختلف اقتصادی و وجود نابرابری‌های گسترده منطقه‌ای در این زمینه فرهنگی و عدم بها به آداب و رسوم قومی و محلی، دینی و بی‌اعتنایی به گروه‌های اقلیت و اعمال محدودیت علیه آن‌ها جهت انجام بسیاری از باورهای مذهبی آن‌ها براساس تقویم و تاریخ مذهبی خود و موارد دیگری از این نوع می‌شود. وجود این حجم از مسائل و مشکلات لزوم بازنگری‌های اساسی از جانب مسئولان حکومتی را می‌طلبد.

علی بختیارپور، عضو هیئت علمی و مدرس ژئوپلیتیک دانشگاه اهواز (خوزستان)

من اعتقاد دارم که ما در حال به دگردیسی هستیم... بایستی با به روند مناسب و آرومی این دگردیسی صورت بگیرد... نمی‌دونم چقدر این زمان می‌بره، ولی من مطمئنم ما مجبوریم، حتی موظفیم که تغییر کنیم.

مجتبی شاه‌نوشی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خوراسگان از اصفهان

بهترین آرزوم اینه که میلی‌متری هم که شده شرایط رو تو راستای اصلاح داخلی قرار بدیم و آقایون یه مقدار سر عقل بیان و احساس کنن که دارن اشتباه می‌کنن. به بخشای مخالف خودشون اجازه فعالیت بدن. بدون این که تعادل جامعه از بین بره و بیاشه، تحولی تو راستای پیشرفت کشور صورت بگیره.

آموزه‌های این نوع از تحولات ناظر بر این حقیقت‌اند که جامعه ایران نیاز به یک تغییر پارادایم بنیادین در زیربنای فکری خود جهت عبور از جمع‌گرایی به فردگرایی مثبت مبتنی بر حقوق انکارناشدنی شهروندی دارد. نهادهای اجتماعی و اقتصادی ایران باید آن قدر آگاهی پیدا کنند که قدرت تمیز بین سیاست‌های مبتنی بر جمع‌گرایی و فردگرایی مثبت را داشته باشند. آن‌ها باید بتوانند سیاست‌های حمایتی دولت را که منافع کوتاه‌مدت آنان را تضمین می‌کند طرد کنند و داوطلبانه از دریافت آن امتناع نمایند. آن‌ها باید بدانند که نتیجه سیاست‌های حمایتی وابستگی نهادهای اجتماعی و اقتصادی به دولت است و قدرت تحرک و پویایی را از آن‌ها سلب می‌کند. لیکن سیاست‌های ملی که از دل گفت‌وگوهای سامان‌یافته اجتماعی درآمده باشند، ضامن حفظ حقوق شهروندی، پیشبرنده، و موجب توسعه و بالندگی ملی است. یک قرن تجربه کافی است تا آموخته باشیم سیاست‌های حمایتی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی دولتی سترون و ناکارآمدند. همچنین ایران به یک تغییر پارادایمی از حکومت به حکمروایی نیاز دارد. حکومت ناظر بر تصمیم‌های مقامات اجرایی است، حال آن‌که حکمروایی ناظر بر فرایندهای مشارکت شهروندان و نهادهای اجتماعی منبعث از حقوق شهروندی در تصمیم‌گیری، انتخاب و تنظیم نظام اجرایی، اجرای تصمیم‌ها و نظارت بر اجرای سیاست‌های ملی است. انگاره حکومت همراه با توقف، ایستایی، و درجا زدن تاریخی است، حال آن‌که گذار به حکمروایی حامل پویایی و نگاه رو به جلو و پیشرفت است. حکمروایی یک سیستم گفت‌وگوی اجتماعی سامان‌یافته است و قدرت ناشی از آن محصول غلبه گفتمان کارآمدتر در زمان و مکان مشخص است. شهروندان، در چارچوب حکمروایی خوب، هویت پیدا می‌کنند و می‌توانند ایفای نقش نمایند. در این انگاره است که مفاهیمی چون آزادی، عدالت، برابری، همه شمولی، مشارکت، اجماع، و پاسخگویی معنی پیدا می‌کند.

امروزه جوامع زیادی روزبه‌روز در حال حرکت به سوی چندفرهنگ‌گرایی هستند. بدین معنا که در بردارنده بیش از یک اجتماع خواهان بقایند. شمار قابل توجهی از شهروندان به فرهنگی تعلق دارند که بنیان‌ها و اصول اخلاقی ما را پذیرا نیستند. مشکل در این جا کنار آمدن با احساس «به‌حاشیه رانده شدن» اقلیت‌های فرهنگی است.

برای رسیدن به وضعیت مطلوب صلح پایدار از رهگذر گفت‌وگوی عملی، نخستین قدم بازنگری در باورهای ایرانیان، چه در سطح حاکمیت و چه در سطح ملت، است و برای تحقق چنین امری، بازنگری در محورهای زیر ضروری به نظر می‌رسد:

1. پرهیز از تمسخر قومی در تمام سطوح اجتماعی، از محاورات اجتماعی روزمره تا برنامه‌های صداوسیما و ادبیات دولتمردان و شخصیت‌ها دارای اهمیت است.
2. اجتناب از خودبرتربینی قومی برای رسیدن به گفت‌وگو و ایجاد صلح پایدار ضرورت دارد. در واقع، خودبرتربینی در اقوام ایرانی که با شدت و ضعف در تمام اقوام وجود دارد (در اقوامی مانند کرد و ترک بیشتر و در بقیه کمتر) مانعی جدی در تحقق صلح پایدار و آشتی ملی است.
3. احترام به ادیان و مذاهب و باورمندی به برابری حقوق اجتماعی برای پیروان تمام ادیانی که در قلمرو جغرافیایی ایران ساکن‌اند، اهمیت دارد.

پیمان ناصح‌پور، مدرس دانشگاه و نوازنده از اردبیل

در مورد مذهب رسمی Reform باید ادامه یابد و اشکالی ندارد که یک مسیحی که بر ایرانی بودنش پافشاری دارد رئیس‌جمهور شود، اهل تسنن که جای خود را دارند. تلاطم ایران امروز نشان از یک Revolution فرهنگی خیلی زیباست.

زنی 40ساله، مهندس معمار از تهران

همان‌طور که دین ما برای ما گرمی و پناهگاه ماست، نباید دین دیگری را هم تحقیر و مسخره کنیم. دین هیچ‌کسی را هم نباید طرد کنیم و بگوییم ما از آن‌ها برتریم. ما برتر نیستیم، هیچ‌کس برتری ندارد.

4. پرهیز از تبعیض رفتاری با دیگر اقوام اهمیت بالایی دارد. این تجربه ناخوشایند را بیشتر اقوام داشته‌اند و منحصر به قومی خاصی نیست. قومیت‌ها از رفتارهای ناپسند فارس‌های در مرکز با این گروه اقلیت می‌گویند. در عوض، تهرانی‌ها از تجربه تبعیض در رفتار، دادوستد، و ... از زندگی در میان قومیت‌ها می‌گویند.

5. تغییر رویه‌های حاکمیتی به منظور تحقق برابری اقتصادی و اجتماعی برای تمام ایرانیان حائز اهمیت است.

در میان گروه‌های نخبه که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، بازنمودهای مثبت بازنگری در

ارزش‌ها و ایجاد همسویی میان آن‌ها به چشم می‌خورد.

یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیأت علمی دانشگاه الزهرا

من خودم را در استخدام عناصر فرهنگی آزاد گذاشته‌ام. با وجودی که گرایش‌های مذهبی هم داشتم و سمپات انقلاب اسلامی و کنشگر سیاسی بودم، اما خودم را دچار انسداد فرهنگی و دگماتیسم نکردم. برای ما علوم اجتماعی‌ها تعیین‌کننده‌ی مشخصه‌ی در خصوص هویت دشوار است. مایه‌های فرهنگی من حول محورهای ایران — اسلام — غرب دور زده است. یک وقتی جهانی، ملی، یا مذهبی بوده و من در کشاکش این‌ها سعی کرده‌ام یک تعادل ایجاد کنم. مرادها من با دیگر اقوام به دلیل تحصیل در تهران، اصفهان، و انگلستان زیاد بوده و با ترک، کرد، جنوبی، عرب، و شمالی‌ها ارتباطات بسیار خوبی داشته‌ام و تعصب خاصی در این خصوص ندارم.

3-8-4. استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک

جامعه آزاد، نیک، و باطراوت جامعه‌ای است که در آن، هم میان فرد فرد شهروندان جامعه روابط اخلاقی و مدنی وجود دارد و هم در آن، وسایلی فراهم می‌شود که بهره‌گیری از منابع تاریخی، اخلاقی، و فرهنگی آن سرزمین و نیز تجربه دیگر جوامع، چه تجربه معاصر جوامع و چه تلاش تاریخی تمدن بشری برای ساختن جامعه‌ای نیک، به منظور تحقق جامعه‌ای بهتر و آزادتر و عادلانه‌تر، را ممکن می‌سازد.

به سخن دیگر، حفظ، توسعه، شادابی، و تعالی دموکراسی در سطح کلی و نهادهای مدنی و دموکراتیک در سطح عینی و مشخص تا حد زیادی در پیوند با توانایی، خلاقیت، اخلاقی بودن، و فرهنگ شهروندان جامعه است که از طریق برجسته کردن، عزیز شمردن، و بحث و گفت‌وگو درباره ارزش‌های دموکراتیک فرهنگی به ظهور می‌رسد.

یکی از نگاه‌هایی که به کشور ایران وجود دارد این است که آن را در حد نظام‌های مستبد، دیکتاتور، و توتالیتر می‌دانند، با این تصور که در این کشور، احزاب و تشکلهای سیاسی آزاد وجود ندارند، سندیکا و اتحادیه‌های صنفی یا وجود ندارند و یا بسیار ضعیف‌اند، رسانه‌های آزاد اجازه فعالیت ندارند، از جامعه مدنی در آن خبری نیست، حق و حقوق گروه‌های قومی و اقلیت‌های زبانی، دینی، و مذهبی نادیده گرفته می‌شود و در مجموع، تنها یک صدای واحد ایدئولوژیک در آن شنیده می‌شود.

اما به باور گروهی دیگر از افراد، بسیاری از مطالبات اقوام و گروه‌های اقلیتی در قانون اساسی کشور لحاظ شده است و تنها، مشکل اجرای آن وجود دارد. قوانین مختلفی نظیر آزادی فکر و اندیشه، حق اعتراض و تجمع‌های اعتراضی، زبان مادری، دین و مذهب، ایجاد تشکلهای فرهنگی، اجتماعی،

زیست محیطی، سیاسی، و ماده قانون‌های دیگری در قوانین کشور لحاظ شده است. به باور این افراد، دلیل معطل ماندن اجرای این قوانین بیشتر بر خوردارهای سلیقه‌ای و فردی مسئولان ذی ربط است.

مرد عرب، معلم از خوزستان

به نظر من، قانون جمهوری اسلامی ایران بسیار قانون کامل و مدونی است و حقوق همه اقوام را رعایت کرده و عدالت را به اندازه کافی برقرار کرده، منتها دولت‌هایی که سر کار می‌آیند تا حدی این کم‌وزیاد می‌شود.

صلاح‌الدین خدیو، فعال مدنی و روزنامه‌نگار از مهاباد (آذربایجان غربی)

اگر همان قدر حق که در قانونی اساسی به شهروندان داده شده اجرا گردد، در ایران، انقلابی اتفاق می‌افتد.



تصویر شماره 3-30: مصاحبه با صلاح‌الدین خدیو

این گروه، برای استدلال گفته‌های خود درباره وجود ظرفیت‌های دموکراتیک در ساختار حکومتی کشور به اصول مختلف قانون اساسی، از جمله اصل پنجاه و نهم قانون اساسی، اشاره می‌کنند که بر اساس آن، هرگاه موضوعی در جامعه مورد اختلاف قرار بگیرد، جهت سنجش میزان اعتبار آن در جامعه می‌توان آن را به رأی عمومی گذاشت. هر چند این اصل نیز تاکنون فقط در حد قانون باقی مانده است و در طول چهل سال عمر انقلاب اسلامی موردی نبوده است که این اصل به اجرا دربیاید.¹

1. در چند سال اخیر و با انتخاب حسن روحانی به عنوان رئیس‌جمهور کشور، ایشان در چندین سخنرانی بر معطل ماندن

بنابراین به باور بسیاری، در قوانین ایران، حقوق و تکالیف اقلیت‌ها بنابر قانون اساسی که میثاق ملی است به‌طور عادلانه و شفاف معین و مشخص شده است و مبنای این تعریف نیز مبانی علمی و حقوقی با رعایت حقوق اسلامی است که مبنای نظام حاکم بر جمهوری اسلامی ایران است.

موضوع حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی و ظرفیت دموکراتیکی که در آن وجود دارد را در دو قسمت می‌توان مورد بررسی قرار داد: در وهله نخست، حقوقی که به‌طور عام برای همه مردم ایران، از جمله اقلیت‌ها، بدون هیچ‌گونه تفاوتی در نظر گرفته شده است و در آن، به تساوی اقلیت‌ها در برخورداری از حقوق و آزادی‌های سیاسی و عدم تبعیض اشاره شده است. با ملاحظه بسیاری از اصول قانون اساسی، شاید این دید کلی را بتوان به دست آورد که حقوق و آزادی‌های اساسی برای کلیه شهروندان و اتباع ایرانی در نظر گرفته شده است و آنان در برخورداری از این حقوق، بدون توجه به وابستگی قومی، نژادی، زبانی، و حتی مذهبی، مساوی‌اند. در بسیاری از اصول قانون اساسی، عنوان «هرکس»، «همه»، «هر ایرانی»، و نظایر آن موضوع حکم قرار گرفته است. چنانچه در بند 8، 9، و 14 اصل سوم قانون اساسی ایران، مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی خویش و رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی و تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون تأکید شده است. در اصل نوزدهم این قانون نیز تصریح شده است: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» در اصل بیست و دوم مقرر شده است: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن، و شغل اشخاص مصون از تعرض است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند.» براساس اصل بیست و هشتم، «هرکس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد، امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.» اصل بیست و نهم برخورداری از تأمین اجتماعی را حقی همگانی می‌داند و دولت را مکلف می‌کند خدمات و حمایت‌های مربوط به تأمین اجتماعی را برای یک‌یک افراد کشور تأمین کند. اصل سی‌ام می‌گوید: «دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد.» اصل سی و یکم داشتن مسکن متناسب با نیاز را حق هر فرد و خانواده ایرانی می‌داند. براساس اصل سی و چهارم، دادخواهی حق مسلم هر فرد ایرانی است و هرکس می‌تواند به منظور دادخواهی به دادگاه‌های صالح رجوع کند. در اصل چهل و یکم نیز آمده است: «تابعیت کشور ایران حق مسلم هر فرد ایرانی است و دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی سلب تابعیت کند، مگر به درخواست خود او، یا در صورتی که به تابعیت

این اصل اشاره داشته‌اند، موضوعی که البته واکنش گروه‌های افراطی و به‌خصوص اصول‌گرایان تندرو را در پی داشته است.

کشور دیگری درآید.» طبق اصل سی و دوم، «هیچ کس را نمی‌توان دستگیر کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند» و در اصل سی و سوم، همین تعبیر در مورد تبعید و اقامت اجباری به کار رفته است. در اصل بیست و سوم نیز آمده است: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.»

بخش دوم حقوقی است که به شناسایی موجودیت و هویت اقلیت‌های دینی و گروه‌های قومی اختصاص دارد. در این زمینه، باید یادآوری کرد که براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیروان مذاهب غیراسلامی و اقلیت‌ها به دو دسته رسمی و غیررسمی تقسیم می‌شوند.

اصل دوازدهم قانون اساسی دین رسمی را دین اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری می‌داند. از پیروان دیگر مذاهب اسلامی چون حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، زیدی به اقلیت تعبیر نشده است و در همان اصل، عنوان شده است که پیروان این مذاهب از احترام کامل برخوردارند، ولی پیداست که به هر حال، آن‌ها هم در برابر اکثریت شیعه مذهب اقلیت مذهبی به حساب می‌آیند و اصل دوازدهم موجودیت و هویت آن‌ها و حفظ هویت آن‌ها را به رسمیت شناخته است و به آن‌ها اجازه داده است که در مراسم مذهبی خود و تعلیم و تربیت دینی، طبق فقه خویش، آزادانه عمل کنند و در احوال شخصی و دعاوی مربوط به آن نیز مقررات فقهی خودشان را اجرا کنند و در دادگاه‌ها نیز بر همین موازین عمل شود.

و اما در مورد غیرمسلمانان، اصل سیزدهم قانون اساسی می‌گوید: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی، و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون، در انجام مراسم دینی خود، آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی، برطبق آیین خود عمل می‌کنند.»

در مورد این دسته از اقلیت‌های دینی، می‌توان گفت که براساس قانون اساسی، علاوه بر دید کلی مبنی بر تساوی و عدم تبعیض، در زمینه حفظ موجودیت و هویت و بقای آن‌ها نیز توجه شده است و آن‌ها در برگزاری مراسم دینی خود، آزادند و در احوال شخصی، براساس مقررات مذهبی آن‌ها حکم داده می‌شود. از دیگر حقوق این گروه حق تشکیل انجمن و داشتن نماینده در مجلس است.

به غیر از این سه اقلیت دینی که به رسمیت شناخته شده‌اند، بقیه گرایش‌های دینی و اعتقادی را قانون اساسی به عنوان دین نمی‌شناسد و بنابراین تمهیدی نیز برای حفظ هویت آن‌ها پیش‌بینی نکرده است. پیروان این نوع گرایش‌ها و اعتقادات جزو اتباع و شهروندان دولت ایران محسوب می‌شوند و تابع احکام و قوانین عمومی حکومت‌اند. با این حال، دولت تعهدی بر شنا سایی و اجرای قواعد و مقررات مذهبی آن‌ها ندارد و حتی آزادی برگزاری مراسم مذهبی آن‌ها را به صورت جمعی و علنی تضمین نکرده است.

بنابراین براساس مجموع این قوانین و دیگر قوانینی که در باره اقلیت‌های قومی و مذهبی وجود دارد، می‌توان به وجود ظرفیت‌های دموکراتیک در ساختار قانونی و سیاسی کشور پی برد و موضوعی که در این

میان مطرح است اجرای این قوانین و شیوه مطالبه آنها از جانب اقلیت‌های زبانی و مذهبی است. براساس مصاحبه‌های انجام‌گرفته، اصل پانزدهم قانون اساسی کشور که به موضوع زبان مادری و حق آموزش و تحصیل به آن زبان اشاره دارد یکی دیگر از اصولی است که نشان از وجود ظرفیت دموکراتیک در قوانین کشور دارد. اما به باور گروه‌های مختلف زبانی مورد تحقیق، اجرای این اصل تاکنون معطل مانده است.

علیرضا خانی، فعال فرهنگی و ادبی از ایوان (ایلام)

در قانون اساسی، در اصل پانزدهم، این اجازه را می‌دهد و تصریح کرده که اقوام می‌توانند با زبان و لباس خود درس بخوانند، اما این فقط نوشته شده و بعد از چهار سال هنوز این اجازه به ما داده نشده که با زبان کُردی درس بخوانیم.

ملاحظه اصول قانونی مزبور این تصویر را از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به دست می‌دهد که در این قانون، یک سلسله حقوق اساسی از قبیل تساوی در برابر قانون، محفوظ بودن جان و مال و شغل و مسکن، آزادی عقیده، انتخاب شغل، برخورداری از تأمین اجتماعی، دادخواهی، آموزش و پرورش، برخورداری از روند عادلانه دادرسی، داشتن تابعیت، مشارکت در اداره امور کشور و امثال این‌ها، برای همه افراد و اتباع کشور و شهروندان ایرانی صرف نظر از هر نوع وابستگی قومی، زبانی، و مذهبی به رسمیت شناخته شده است و جملگی بدون تبعیض از این حقوق می‌توانند بهره‌مند گردند. با این تصویری که از قانون اساسی به دست داده شد، می‌توان نتیجه گرفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نگاهی بسیار مترقیانه به اقلیت‌ها را در پیش گرفته است، هر چند برخی تأملات و ملاحظات نیز در برخی قوانین و مقررات مربوط به اقلیت‌ها که ظاهراً تبعیض‌آمیزند دیده می‌شود که به نظر می‌رسد امروزه جمهوری اسلامی ایران در جهت بهبود وضعیت امر قانون‌گذاری و نشان دادن پای‌بندی به تعهدات بین‌المللی اقدامات مؤثر و قابل‌قبولی در این مسیر داشته است و امید می‌رود با پیدا کردن راه‌حل‌های نوین حقوقی و فقهی، همه اتباع نظام جمهوری اسلامی به‌طور عادلانه مشمول قانون شوند و مورد حمایت قرار بگیرند.

امیر شاهد، کارشناس تاریخ ایران بعد از اسلام از اصفهان

از دیگر مواردی [که] در بحث اقوام ایرانی مورد توجه است ضرورت پرهیز از تبلیغات و تولید محتوایی است که موجب بروز احساس شکاف و تخاصم هستند.

ما دیگر دیوار و مرز نداریم. اندیشه‌های من هم ایرانی نیست. من تربیت شده‌ی جامعه‌ای هستم که مرز ندارد. با برجسته کردن قوم‌ها و روابط و مناسبات آن‌ها چیزی را که وجود خارجی ندارد برجسته کردیم. اصلی‌ترین شکافی [که] در نظام جهانی وجود دارد شکاف بانک جهانی است با کل مردم دنیا. این شکاف نباید دیده بشود و با دیده نشدن این شکاف‌ها،

براساس همین ظرفیت‌های دموکراتیک است که صاحب نظرانی همچون صادق زیباکلام - که از منتقدان اساسی سیاست‌های کشور است و همیشه خود را حامی اقلیت‌های قومی و مذهبی دانسته است - بیان می‌کند که نمی‌خواهد سیستم سیاسی کنونی سرنگون شود و تنها خواهان اصلاح ایرادات است. او در یک مصاحبه گفته است که حاضر است حتی با اسلحه از این سیستم دفاع کند.

3-8-5. حقوق شهروندی

« شهروند» به افرادی اطلاق می‌شود که تابعیت کشوری را دارند و به تبع این وابستگی، از حقوق و مزایایی برخوردار می‌شوند. اصطلاح شهروندی یکی از فرایندهای جامعه مدرن است و به عنوان منزلتی اجتماعی در نگرش به جامعه مدنی تلقی می‌شود که به موجب آن امکان برخورداری از حقوق و قدرت فراهم می‌شود.

این مفهوم از نظر لغوی به معنای کسی است که اهل یک شهر یا کشور است و از حقوق متعلق به آن برخوردار است. مفهوم شهروندی و حقوق آن ارتباط تنگاتنگی با حکومت و دولت دارد. شهروندی وقتی محقق می‌شود که همه افراد یک جامعه از کلیه حقوق مدنی و سیاسی برخوردار باشند و همچنین به فرصت‌های مورد نظر زندگی از حیث اقتصادی و اجتماعی دسترسی آسان داشته باشند. شهروندان به عنوان اعضای یک جامعه در حوزه‌های مختلف مشارکت دارند و در برابر حقوقی که دارند مسئولیت‌هایی را نیز در جهت اداره بهتر جامعه و ایجاد نظم برعهده می‌گیرند. شناخت این حقوق و تکالیف نقش مؤثری در ارتقای مرتبه شهروندی و ایجاد جامعه‌ای براساس نظم و عدالت دارد. زیاد شنیده شده است که در ایران به هنگام برگزاری انتخابات یا راهپیمایی‌ها و وقوع حوادث غیر مترقبه و ... مردم وظیفه خود می‌دانند که مشارکت کنند و آن را یک تکلیف می‌دانند، اما هنگامی که موضوع حق و مطالبه شهروندان از دستگاه‌های دولتی و حاکمیت می‌شود، معمولاً سکوت می‌کنند.

حسین محمدزاده، مدرس دانشگاه از سنندج (کردستان)

شهروندی حق و تکلیف است، یعنی هم حق و هم تکلیف داشته باشد. نزد ما بیشتر تکلیف است تا حق، نه این که حقی نبوده، چرا بوده، اما تکلیف بیشتر خودنمایی کرده است.

اصطلاح حقوق شهروندی اولین بار در اعلامیه «حقوق بشر و شهروندی» سال 1789 فرانسه مطرح شد که پس از تصویب، در صدر قانون اساسی سپتامبر 1791 قرار گرفت. اعلامیه جهانی حقوق بشر که در سال 1948، در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به امضای کشورهای رسید در بسیاری از مواد خود، از محتوای اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه الهام گرفته است (آفنداک، 1385).

گیدنز (1385)، براساس نظریات تی. اچ. مارشال¹، به تشخیص سه نوع حقوق شهروندی قائل است: نوع نخست عبارت از حقوق مدنی ای است که به حقوق آمده در قانون هر کشور گفته می شود. این حقوق شامل امتیازاتی است که امروزه بسیاری از ما آن‌ها را بدیهی می دانیم، اما به دست آوردن آن‌ها زمان زیادی طول کشیده است. حقوق مدنی شامل آزادی افراد برای زندگی در هر جایی که انتخاب می کنند، حق آزادی بیان و انتخاب مذهب، حق مالکیت، و حق دادرسی یکسان در برابر قانون است. دومین نوع حقوق شهروندی حقوق سیاسی است. حق شرکت در انتخابات و انتخاب شدن از ویژگی‌های این نوع حقوق است. این حق نیز به آسانی و با سرعت به دست نیامده است. در آمریکا، این حق در ابتدا مختص به سفیدپوستان و مردان بود. در کشورهای اروپایی نیز تا مدت‌ها، به جز زنان، بسیاری از گونه‌های قومی و نژادی از این حق محروم بودند. در بسیاری از کشورهای دیگر نیز این حق تنها با از میان رفتن استعمار در قرن بیستم به دست آمد. سومین نوع حقوق شهروندی حقوق اجتماعی است. این حقوق به حق طبیعی هر فرد برای بهره‌مندی از یک حداقل استاندارد رفاه اقتصادی و امنیت مربوط می شود. این حقوق شامل حقوقی مانند مزایای بهداشتی و درمانی، تأمین اجتماعی در صورت بیکاری و تأمین حداقل دستمزد است. به سخنی دیگر، حقوق اجتماعی به خدمات رفاهی مربوط می شود. در بیشتر جوامع، حقوق اجتماعی آخرین حقوقی بوده که پدید آمده است. دلیل این امر آن بود که دستیابی به حقوق مدنی و به ویژه حقوق سیاسی اساس مبارزه برای کسب حقوق اجتماعی است.

با توجه به مباحث مطرح شده، می توان گفت حقوق شهروندی پیوندی است میان دولت و مردم که بر این اساس، هرکدام از آن‌ها حقوقی برعهده دارند. مواردی همچون رأی دادن و مسئولیت انتخاباتی، خدمت در ارتش که در زمان جنگ هر مردی که توانایی بدنی دارد برای جنگ فراخوانده می شود و در زمان صلح نیز با خدمت اجباری سربازی یا داوطلبانه در نیروهای مسلح حضور پیدا می کنند، احترام به قانون و حقوق

1. T. H. Marshall

دیگران، پرداخت مالیات، و... از جمله مسئولیت‌های فردی هر شهروند است. در عوض، هم مسئولیت‌هایی نظیر حفاظت از جان و مال و حقوق و امنیت شهروندان، بهداشت و سلامت، آموزش، نگهداری، تعمیر و ساخت جاده‌ها، بزرگراه‌ها و خیابان‌ها و راه‌آهن، حفاظت و نگهداری از منابع طبیعی، جنگل‌ها و محیط‌زیست، حفاظت از پس‌اندازها با بازرسی از بانک‌ها و ضمانت حساب‌های بانکی، کمک و جبران خسارات در موارد پیش‌بینی نشده مانند سیل، زلزله و خشکسالی از جمله مسئولیت‌های دولت در رابطه با حقوق شهروندی است.

غلامرضا جعفری، فعال محیط‌زیست از نقده (آذربایجان غربی)

در حوزه حقوق شهروندی برای شهر و ما اجرا نمی‌شود. برای سایر اقوام شدت و ضعف دارد. بزرگ‌ترین نقص ما این‌جا این است که من فکر می‌کنم مطالبات من (ترک) پیش‌شماست و مطالبات شما پیش من است. تا این ذهنیت را از بین نبریم، نقض حقوق همدیگر ادامه خواهد داشت. در مورد حقوق شهروندی، بعد از چهار دهه انقلاب، تازه تدوین کردند. کو؟!

حقوق شهروندی تضمین‌کننده تمام حقوقی است که شهروندان در یک جامعه می‌باید از آن بهره‌مند شوند. نظر به این‌که بر کرامت انسانی، آزادی، دسترسی آزاد به اطلاعات، حکومت مردمی و دسترسی به عدالت و دادرسی عادلانه، حق امنیت، حق مساوات، و برابری به‌عنوان حقوق شهروندی در قانون اساسی و قرآن کریم تأکید شده است، اجرا و صیانت از این حقوق وظیفه دولت است. حاکمیت قانون به‌عنوان زیربنای اصلی و اولیه تأمین حقوق شهروندی و اجرای آن به‌شمار می‌رود.

یحیی شریعت‌نیا، حقوق‌دان و مشاور حقوقی از تهران

حقوق شهروندی در ایران تا اطلاع ثانوی فیک و یک توهم است. حقوق شهروندی یک منظومه است و نمی‌توان بخشی از آن را برداریم. فردیت و حقوق شهروندی در ایران چندان ارجحیت ندارد. مثلاً ما نمی‌دانیم وقتی حقوق شهروندی در تولید صنعتی رعایت نمی‌شود چه هزینه‌ای را متحمل می‌شویم.

محرومیت شهروندان از حقوق شهروندی کیفیت زندگی آنان را به‌شدت تنزل می‌دهد (Lauer & Lauer, 2002, p. 297). و گروه‌های مختلف قومی و مذهبی بر این باورند که این حق آن‌چنان‌که باید به آن‌ها داده نشده است و از آن محروم مانده‌اند. استفاده نکردن از ظرفیت‌های قومی و مذهبی در سمت‌های مهم و استراتژیک مملکت نظیر ریاست جمهوری، وزارت، استانداری و دیگر مقام‌های رده‌بالای مدیریتی، برخوردار نبودن اقلیت‌ها از عبادتگاه دینی نظیر نبود مسجد برای پیروان

اهل تسنن در شهر تهران با وجود تعداد زیاد آنان در این شهر، حذف فرهنگی هنرمندان و زنان و فعالان اجتماعی و محیط‌زیستی اقلیت‌های قومی و مذهبی موارد مهمی بود که از جانب گروه‌های قومی به‌عنوان نقض حقوق شهروندی آن‌ها مورد بحث و اشاره قرار گرفت.

از جمله مسائلی که در مواجهه با مفهوم حقوق شهروندی مورد توجه است شیوه‌های تبیین و به‌کارگیری این مفهوم است. بر این اساس، حقوق شهروندی یک مفهوم چندجانبه و چندبُعدی است که در پرداختن به آن توجه به تمام این ابعاد ضرورت دارد. تلقی‌های ناقص و گزینشی از این مفهوم از جمله مسائلی است که مصاحبه‌شوندگان بدان اشاره داشتند.

پروین ذبیحی، فعال مدنی از مریوان (کردستان)

شما حساب کنین مسجد اهل تسنن را در تهران خراب می‌کنند. بعد وقتی نگاه می‌کنید مثلاً یک فرد اهل تسنن نمی‌تواند کاندید ریاست جمهوری بشود، یک زن نمی‌تواند، من زن کرد سنی از تمام فرصت‌های سیاسی و شغلی بی‌بهره‌ام.

پیمان ناصح‌پور، مدرس دانشگاه و نوازنده از اردبیل

به‌عنوان نوازنده، همین که سازم را [در تلویزیون] نشان نمی‌دهند نقض حقوق شهروندی است.



تصویر شماره 3-31: مصاحبه با پیمان ناصح‌پور

محروم سازی اجتماعی اقلیت‌ها موجب تضعیف پیوند اجتماعی می‌شود و قوام شهروندی را به‌عنوان

یک نیروی همگراکننده در جامعه معاصر زیر سؤال می‌برد. محروم‌سازی اقلیت‌های قومی از شهروندی به‌واسطه اعمال و گفتمان‌هایی صورت می‌گیرد که در آن‌ها، جنس، نژاد، طبقه اجتماعی و فرهنگ به‌عنوان عوامل تأثیرگذار بر یکدیگر مرتبط می‌شوند. این امر پیامدهای مهمی را با خود به‌همراه می‌آورد. گروه‌های محروم شده نمی‌توانند فقط با دستیابی به برابری رسمی (صوری) به شهروندی کامل تبدیل شوند. گروه‌های اقلیت نیازمند مجموعه ویژه‌ای از حقوق و اشکال خاصی از نمایندگی اند که با توجه به سوابق تاریخ، که محروم‌سازی و سرکوب گروه‌های اقلیت در قالب آن تحقق یافته است، شکل بگیرد.

در ایران، در سال 1383 شمسی، قانونی با عنوان «احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی» به تصویب مجلس رسید و به نام «بخشنامه حقوق شهروندی» در قوه قضاییه، در دستورکار واحدها قرار گرفت. اما مهم‌ترین بحث از حقوق شهروندی به سال 1395 شمسی و تدوین منشور حقوق شهروندی رئیس‌جمهور، حسن روحانی، به‌عنوان بالاترین مرجع اجرایی کشور بازمی‌گردد. این منشور در 120 ماده و 22 سرفصل تدوین شده است. حق حیات، سلامت و کیفیت زندگی، حق کرامت و برابری انسانی، حق آزادی و امنیت شهروندی، حق مشارکت در تعیین سرنوشت، حق اداره شایسته و حسن تدبیر، حق آزادی اندیشه و بیان، حق دسترسی به اطلاعات، حق دسترسی به فضای مجازی، حق حریم خصوصی، حق تشکل، تجمع و راهپیمایی، حق تابعیت، اقامت و آزادی رفت‌وآمد، حق تشکیل و برخورداری از خانواده، حق برخورداری از دادخواهی عادلانه، حق اقتصاد شفاف و رقابتی، حق مسکن، حق مالکیت، حق اشتغال و کار شایسته، حق رفاه و تأمین اجتماعی، حق دسترسی و مشارکت فرهنگی، حق آموزش و پژوهش، حق محیط‌زیست سالم و توسعه پایدار، و حق صلح، امنیت و اقتدار ملی از جمله این سرفصل‌ها هستند.

حسن روحانی در بیانیه رونمایی از منشور حقوق شهروندی در تاریخ 29 آذر 1395 شمسی موارد پراهمیت زیر را بیان کرده است:

حقوق شهروندی بر اصولی همچون کرامت انسانی، صیانت از حقوق و آزادی‌های غیرقابل سلب، حاکمیت مردم، برخورداری همه مردم از حقوق انسانی مساوی، منع تبعیض و حمایت یکسان قانون از همه افراد ملت مبتنی است.

استیفای حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی از جمله آزادی اندیشه، بیان و دسترسی به اطلاعات و تبادل آن، آزادی مطبوعات و رسانه‌ها، حق نقد و نظر و نظارت همگانی، حق سکونت و آزادی رفت‌وآمد، حق برخورداری از تابعیت، حق تعیین سرنوشت و اداره شایسته امور کشور به اتکای آرای عمومی از طریق نظام انتخاباتی سالم، شفاف و رقابتی و همه‌پرسی آزاد، حق تأسیس، اداره، عضویت و فعالیت در تشکل‌ها، احزاب و انجمن‌های مدنی و صنفی، حق شرکت آزادانه در اجتماعات و راهپیمایی‌ها، و سایر حقوق تنها با تعهد، مسئولیت‌پذیری، و اراده سیاسی دولت

امکان‌پذیر است.

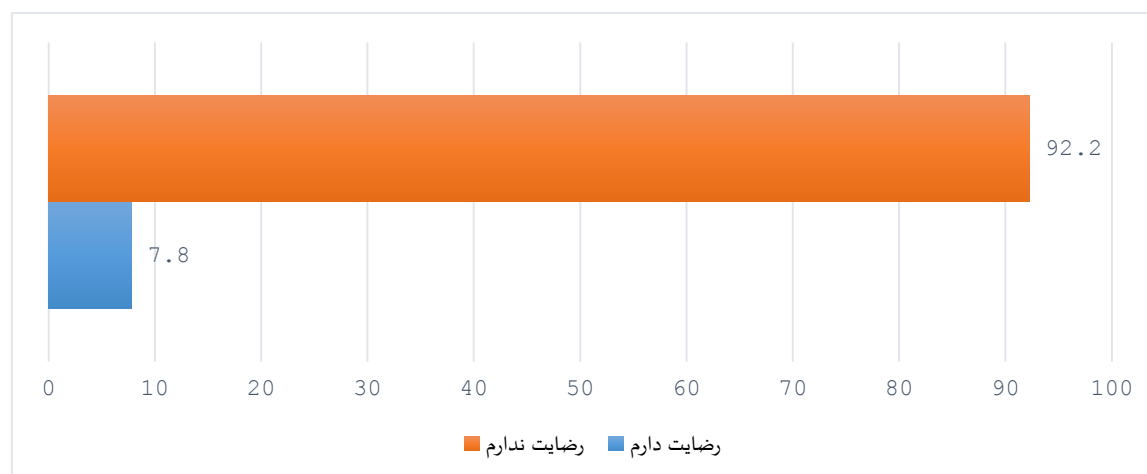
اگر به دنبال منافع کشور و حکومت قانون هستیم، هیچ فرد، نهاد، گروه، و رسانه‌ای نباید حاشیه امنیتی داشته باشد... همه در برابر قانون مساوی هستند و در قانون استثنا، نورچشمی، و فرد و گروه وابسته به این طرف و یا آن طرف وجود ندارد.

علی یونسسی، مشاور رئیس‌جمهور در امور اقلیت‌های قومی، یک روز بعد از ارائه منشور حقوق بشر به وسیله حسن روحانی، درباره لزوم اهمیت این حقوق بیان کرد:

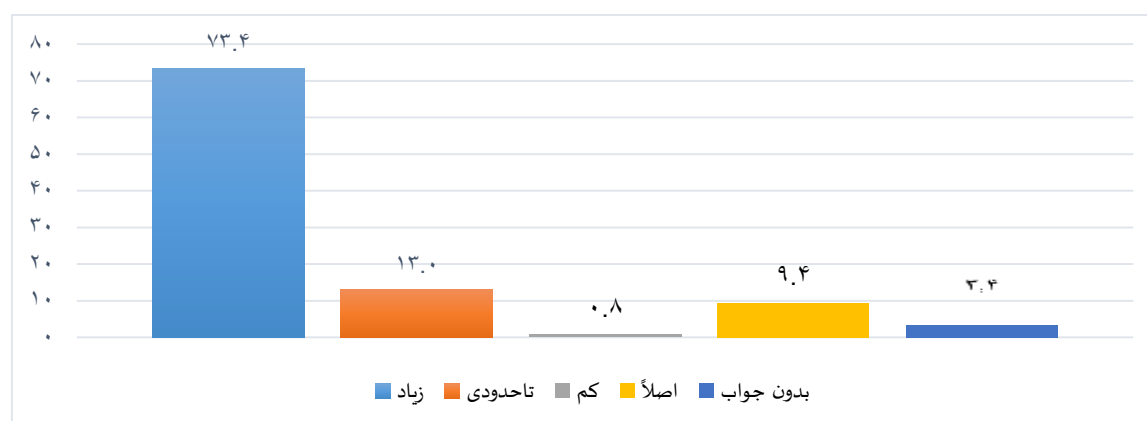
عدم توجه به حقوق شهروندی باعث می‌شود که بخش‌های مختلف جامعه به لاک خودشان بروند. گسل‌های زیادی ایجاد شود و شاهد بدبینی و اختلاف خواهیم بود. اقوام و احزاب ملی به حاشیه رانده می‌شوند و سبب می‌شود جمع محدودی حاکم شده و سایرین ساکت باشند که این سکوت بسیار خطرناک است. مشارکت ملی امنیت ملی را به‌ارمغان می‌آورد و حقوق شهروندی به معنای رعایت حقوق همه مردم ایران شامل همه قومیت‌هاست و زمانی که ما همه آن‌ها را در حاکمیت شرکت دهیم، آن‌ها نیز پای دفاع از این کشور می‌ایستند.

هرچند تدوین این منشور نقطه عطفی در تاریخ حقوق کشور به حساب می‌آید و بودنش به نبودنش می‌ارزد، تدوین اصول آن با عنوان منشور چنگی به دل نمی‌زند و بیشتر شائبه نوعی شعارزدگی را می‌رساند. بیشتر به نظر می‌رسد این اصول صرفاً چارچوب نظری شیک و منظمی هستند که مابه‌ازایی برای آن در جهان خارج نمی‌توان پیدا کرد. جهت ضمانت اجرایی این منشور باید تضمین‌های لازم و ضمانت اجرایی برای ناقضان این حقوق در نظر گرفته شود و بنبند آن در ارکان قدرت نهادینه شود یا این‌که قوه مجریه دست‌کم در صدد بنیان نهادن آن در سازمان‌ها و دستگاه‌های زیرمجموعه خود برآید.

نمودار شماره 33-3 رضایت از حقوق شهروندی از منظر نخبگان را نشان می‌دهد. 92.2 درصد از نخبگان از نحوه حقوق شهروندی رضایت ندارند و تنها 7.8 درصد از آن‌ها از اوضاع حقوق بشر کشور اعلام رضایت کردند. نمودار شماره 34-3 میزان حس تبعیض حقوق شهروندی — قومی را نشان می‌دهد که براساس آن نیز 73.4 درصد از نخبگان معتقدند اقوام به‌صورت برابر از حقوق شهروندی برخوردار نیستند. از آن‌جا که بیشتر صاحب‌شوندگان در بخش عوام معنا و مفهومی واقعی از حقوق شهروندی نداشتند و به‌هنگام توضیح درباره این مفهوم مشخص شد که آنچه آن‌ها از حقوق شهروندی در ذهن دارند با معنای واقعی آن فاصله زیادی دارد، یافته‌های کمی مربوط به عوام در این بخش حذف شد.



نمودار شماره 3-33: رضایت از حقوق شهروندی – خواص



نمودار شماره 3-34: احساس تبعیض حقوق شهروندی قومی – خواص

امروزه مفهوم شهروندی به عنوان منزلتی اجتماعی در نگرش به جامعه مدنی تلقی می شود و شهروند به عنوان عضو یک جامعه سیاسی فردی است که دارای حقوق و وظایفی در ارتباط با این عضویت است. توجه به حقوق شهروندی در هر جامعه ای قوام، مشروعیت، و استمرار نظام سیاسی حاکم را فراهم خواهد آورد. این حقوق دارای ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و قضایی است و چگونگی کمیت و کیفیت بهره مندی از آن، در هر جامعه، از شاخصه های توسعه و از مؤلفه های حکمرانی خوب است.

یکی از اولین قدم ها برای رعایت حقوق شهروندی به وسیله مردم سعی در درونی سازی آن در جامعه و افزایش آگاهی ها است. در مصاحبه ها، مشخص شد که تصویر مبهمی از حقوق شهروندی حتی در ذهن

نخبگان وجود دارد. به علت مشخص نکردن مصادیق و حتی عدم همخوانی دستورالعمل‌های مرتبط با متن قانون اساسی در مورد حقوق مدنی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی، این امر به نارضایتی و ایجاد حس تبعیض در بین اقوام انجامیده است.

به نظر می‌رسد حقوق شهروندی یک امر سیاسی و شعاری است که سیاست‌یون می‌خواهند از آن بهره‌برداری حزبی و جناحی کنند، اما یک امر واقعی، اعتقادی، و حقوقی است که ریشه‌هایی محکم در قانون اساسی و سایر قوانین دارد و یکی از ضروری‌ترین اقدامات آموزش عمومی است. همه شهروندان باید از حقوق خود آگاه باشند تا نقض حقوق شهروندی کمتر اتفاق بیفتد. در این زمینه، صداوسیما و عموم رسانه‌ها رسالت و وظیفه بیشتری برعهده دارند.

لیلا شفاعی، وکیل پایه یک دادگستری از تبریز

ببینید این مسئله که زنان ما هنوز راه زیادی را در پیش دارند بدیهی است. ما نیاز به تلاش‌های زیاد از جانب زنان و همراهی جامعه با آنها داریم. بهترین کاری که می‌توانیم در این زمینه انجام دهیم آموزش صحیح نسل‌های جدید است.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته قبل از انجام شدن همه این بحث‌ها از جانب دولت و تهیه منشور حقوق بشری و ... باید آگاهی بخشی عمومی در زمینه حقوق شهروندی باشد، زیرا یافته‌های مطالعه کنونی نشان داد که بنابر نظر مصاحبه‌شوندگان هنوز شمار زیادی از مردم با معنا و مفهوم این واژه ناآشنا هستند و مردم باید ابتدا در مورد آن آگاهی بیابند تا در مرحله بعد بخواهند درباره آن صحبت نمایند و آن را مطالبه کنند.

ریاض علی‌فرهانی، فعال اجتماعی از خوزستان

هنوز جامعه هدف نمی‌داند دقیقاً حقوق شهروندی‌اش چیست!



تصویر شماره 3-32: مصاحبه با ریاض علی فرهانی

بنابراین موضوع حقوق شهروندی قبل از هر چیزی نیازمند آموزش و فرهنگ سازی است. بخشی از این موضوع وظیفه فعالان اجتماعی و نهادهای مدنی است. آموزش رفتارهای شهروندی در افزایش کیفیت عملکرد سازمان‌های مدنی بسیار تأثیرگذار است. این آموزه‌ها به تقویت اخلاق اجتماعی و بسط همبستگی اجتماعی یک جامعه در سطح محلی، ملی، و جهانی کمک خواهد کرد. بخش دیگر این موضوع وظیفه دولت و نهادهای دولتی است. در واقع، دولت و نهادهای قانون‌گذار، سازمان‌های ملی و محلی و دیگر ارگان‌ها از طریق آموزش حقوق شهروندی و مهارت‌های زندگی جمعی و شناخت اصول مدیریت شهری نقش بارزی در تربیت شهروندان دارند. در راستای آموزش و فرهنگ‌سازی در زمینه آگاهی از حقوق شهروندی یادگیری مؤلفه‌های آموزش رفتار شهروندی به افزایش کیفیت زندگی جمعی و تقویت سرمایه اجتماعی در زندگی کمک شایانی خواهد کرد.

از دیگر یافته‌های به دست آمده درباره موضوع حقوق شهروندی برخورد قهری و سیاسی دیدن مطالبات فعالان این حوزه است. کشور ایران جامعه‌ای به شدت سیاست‌زده است و بر همین اساس، به مطالبات مختلف زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، و دیگر حوزه‌ها با دید سیاسی نگاه می‌کند و بر همین اساس، برخوردهایی که صورت می‌گیرد برخوردهای تند و سیاسی است. همه این موضوع‌ها نشان می‌دهد که به نظر می‌رسد منشور حقوق شهروندی ارائه شده حسن روحانی بیشتر کارکرد تبلیغاتی دارد و آنچه امروزه مردمان گروه‌های مختلف قومی در عمل می‌بینند با همه یک‌صد و بیست اصل ارائه شده در منشور فرسنگ‌ها فاصله دارد.

مهدی حمیدی شفیق، فعال سیاسی از آذربایجان شرقی

در ایران، حقوق شهروندی جا نیفتاده. من در جلسه‌ای درباره‌ی دریاچه‌ی ارومیه بازداشت شدم. بیست و نه نفر بودیم و دستگیر شدیم. در طول مدتی که در زندان بودم، تظاهراتی شد که من را متهم به سازماندهی کرده بودند، در حالی که من زندان بودم.

3-8-6. زمینه‌های سکولاریسم

برای نخستین بار در سال ۱۸۴۶ میلادی، نویسنده‌ی بریتانیایی، جورج هالی اوک^۱، از واژه‌ی سکولار استفاده کرد. هرچند این اصطلاح تازه بود، ولی مفهوم کلی آزادی‌ای که سکولاریسم بر پایه‌ی آن بنا شد در طول تاریخ وجود داشته است. ایده‌های اولیه‌ی سکولار را می‌توان در آثار ابن‌رشد (اورئوس^۲) پیدا کرد. وی و پیروان مکتب اوروئسیسم معتقد به جدایی دین از فلسفه بودند. هالی اوک این ایده‌ی جدایی اجتماع از دین را بدون تلاش برای انتقاد عقاید دینی مطرح کرد. هالی اوک یک ندانم‌گرا بود و به نظر خودش، سکولاریسم برهانی علیه مسیحیت محسوب نمی‌شد، بلکه مستقل بود. سکولاریسم تنها به این نکته می‌پردازد که راه درست در حقیقت، سکولاریسم است.

واژه‌ی سکولار در زبان لاتین به معنای «این جهانی»، «دنیوی»، «گیتیا نه» و متضاد با «دینی» یا «روحانی» است. امروزه وقتی از سکولاریسم به‌عنوان یک آموزه سخن می‌گویند، معمولاً مقصود هر فلسفه‌ای است که اخلاق را بدون ارجاع به جزئیات دینی بنا می‌کند و در پی پیشبرد دانش‌ها و روش‌های بشری است. سکولاریسم در جامعه‌شناسی به‌طور کلی یعنی کاسته شدن نقش نهادهای مذهبی در امور جامعه و واگذاری اداره‌ی نهادهای اجتماعی به دولت و سازمان‌های غیردینی و عرفی. در حوزه‌ی علم و با جدا شدن قلمرو علم از دین و تجربی شدن علوم، اصطلاح سکولار در مورد دانش و علوم نیز به کار رفت. بر این اساس، در دیدگاه پوزیتیویستی، سرچشمه‌ی علوم از علم الهی و متافیزیکی خارج شد.

این اصطلاح در مورد افراد نیز به کار گرفته شده است. وقتی می‌گویند فلان شخص یا جمع سکولار است، یعنی مذهب اشتغال فکری او نیست و در مراسم اصلی زندگی، همچون مرگ و ازدواج و تولد، به تشریفات مذهبی کمتر توجه دارد. این دیدگاه مشخص می‌کند که معنا و مفهوم سکولاریسم غیردینی است تا ضددینی. بر این اساس، در زیست برخی از افراد مورد مطالعه در این پژوهش، مذهب پارامتری مرتبط با حوزه‌ی خصوصی و فردی شهروندان تعریف شده است.

در مورد روند سکولار شدن جوامع اروپایی، نظریه‌های مختلفی از دیدگاه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی

1. George Holyoake
2. Averroes

مطرح شده است که بیشتر این آرا حول اندیشه‌های امیل دورکیم و ماکس وبر می‌چرخد. دورکیم بر این باور است که جوامع انسانی به تدریج امور دنیوی خود (همچون نهادهای تعلیم و تربیت، حقوق، علوم گوناگون، و...) را که در آغاز، همه، به دست دین بود و از این رو، مقدس انگاشته می‌شدند در اختیار خود می‌گیرند. با این تصرف کردن و در اختیار گرفتن، بشر این نهادها را از قلمرو مقدس و لاهوتی به قلمرو غیر مقدس یا ناسوتی انتقال می‌دهد.

امین ناطق، معمار شهرسازی از اصفهان

دین را یک چیز فردی می‌دانم که هرکس می‌تواند در فضای فردی به آن بپردازد، ولی من هیچ حمایتی از هیچ نوعش نمی‌کنم. آن موقعی که عامل ساخت گرفتن قدرت می‌شود، خودش فی نفسه عامل فساد است.

وبر سکولاریسم را به معنای جدا بودن جامعه دینی از جامعه سیاسی می‌داند، به گونه‌ای که دولت حق هیچ‌گونه اعمال قدرت در امور دینی نداشته باشد و کلیسا نیز نتواند در امور سیاسی مداخله کند. وی بر این باور است که جوامع از دوران جادویی — مذهبی به سوی دوران عقلایی در حرکت‌اند. برخلاف جوامع جادویی — مذهبی که منظور اصلی از کار ارزش‌هاست، در جامعه عقلایی، اعمال و کارهای انسانی برای دستیابی به اهداف معینی انجام می‌شوند. در راه دستیابی به این اهداف نیز به حداکثر کارایی توجه می‌شود و احساسات و عواطف دخالت داده نمی‌شوند، سود و ضررها عقلانی سنجیده می‌شوند و بر آن مبنا عمل می‌شوند. بنابراین چنین جهانی افسون‌زدایی شده است و عقلانیت و عقل جای بسیاری از امور را گرفته است، به طوری که اهداف اهمیت بیشتری از ارزش‌ها پیدا کرده‌اند.

عبدالکریم سروش، به طور کلی، سکولاریسم را به دو دسته «سکولاریسم سیاسی» و «سکولاریسم فلسفی» تقسیم کرده است و آن‌ها را بدین گونه تشریح می‌کند:

سکولاریسم سیاسی یا حکومت فرادینی یعنی انسان نهاد دین را از نهاد دولت جدا کند و حکومت نسبت به تمام فرقه‌ها و مذاهب نگاهی یکسان داشته باشد و تکرر آن‌ها را به رسمیت بشناسد و نسبت به همه آن‌ها بی‌طرف باشد. وی سکولاریسم سیاسی را به معنای جدا کردن حکومت از دین می‌داند و نه جدا کردن دین از سیاست.

سکولاریسم پیامد روند لائیک شدن جامعه است و لائیسیته خود ریشه در فلسفه لیبرالیسم به ویژه لیبرالیسم سیاسی و آموزش‌های دوران روشنگری دارد. این نهال در خاک انقلاب صنعتی و به دنبال سلطه بلامناع علم و فراگیر شدن فلسفه مثبت‌گرایی منطقی به درخت تناوری در جهان غرب تبدیل شد. بنابراین عواملی چون انسان‌محوری، فردگرایی، عقل‌مداری، علم‌محوری، آزادی و تساهل، سنت‌گریزی و نوگرایی

و بالاخره ماشین‌انگاری جهان را می‌توان در زمره بنیادهای فکری سکولاریسم دانست. مفاهیمی مانند جدایی دین از سیاست، جدایی کلیسا و حکومت در آمریکا، و لائیسیته در فرانسه و ترکیه بر پایه سکولاریسم بنا شده‌اند.

دیدگاه سکولاریسم بر این پایه بنا شده است که زندگی با در نظر گرفتن ارزش‌ها پسندیده است و دنیا را با استفاده از دلیل و منطق، بدون استفاده از تعاریفی مانند خدا یا خدایان یا هر نیروی ماورای طبیعی دیگری، بهتر می‌توان توضیح داد. به عبارت بهتر، هرکسی دین خود را فقط در خانه خود نگه‌دارد و حق نداشته باشد دین خود را در جامعه تبلیغ کند. یافته‌های به دست آمده نشان داد که در موارد متعددی، باور و اندیشه شخصی سازی دینی در دیدگاه مصاحبه‌شوندگان وجود داشت و بیشتر آن‌ها مخالف دخالت دین در حوزه سیاست بودند.

ابراهیم شمس، فرهنگی از پاره (کرمانشاه)

مذهب نباید در سیاست دخالت کند، چون باعث مشکلاتی می‌شود.

میثم سفیدخوش مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی از تهران

رسمی بودن مذهب نشان‌دهنده این است که مذهب کار نمی‌کند. هرچه به عقب‌تر و جامعه کم‌شکاف‌تر برگردیم، نیازی به اعلام مذهب رسمی نیست.

دانشته‌های سکولار به‌طور روشن در همین زندگی پیدا می‌شوند و می‌توانند در همین زندگی آزمون شوند. جدا شدن نهاد دین و دولت در سکولاریزاسیون بدین معناست که مؤسسات خاص سیاسی از سیطره مستقیم یا غیرمستقیم دین رها شوند. این بدان معنا نیست که پس از سکولاریزاسیون، نهادهای دینی دیگر نمی‌توانند در مورد مسائل عمومی و سیاسی حرفی بزنند، بلکه بدین معناست که دیدگاه‌های نهادهای دینی دیگر نباید بر جامعه تحمیل شوند یا مبنای سیاست‌گذاری‌های عمومی قرار بگیرند. در عمل دولت باید تا حد امکان نسبت به عقاید گوناگون و متفاوت دینی بی‌طرف بماند و نه مانع آن‌ها باشد و نه مجری خواسته‌هایشان (محمود مولایی و همکاران، 1390، ص 22).

این موضوع در حالی است که در ایران، پرسش از دین همواره از سؤال‌های اساسی در مصاحبه‌های دولتی است. نوع دین و مذهب همواره جزو اساسی‌ترین و اولین سؤال‌هایی است که از دواطلبان آزمون‌های سراسری دانشگاهی و استخدامی پرسیده می‌شود. همچنین در فرم‌های ثبت‌نامی که از جانب دولت برای امور مختلف توزیع می‌شود همواره این موضوع دیده می‌شود.

حمید حمادی، مدرس دانشگاه از استان خوزستان

یه مذهب نباید قانونی باشه و یه مسئله شخصی. متأسفانه می بینیم که اگه یه پرسشنامه به شما بدن، نوشته دین و مذهب چیه و این درست نیست.

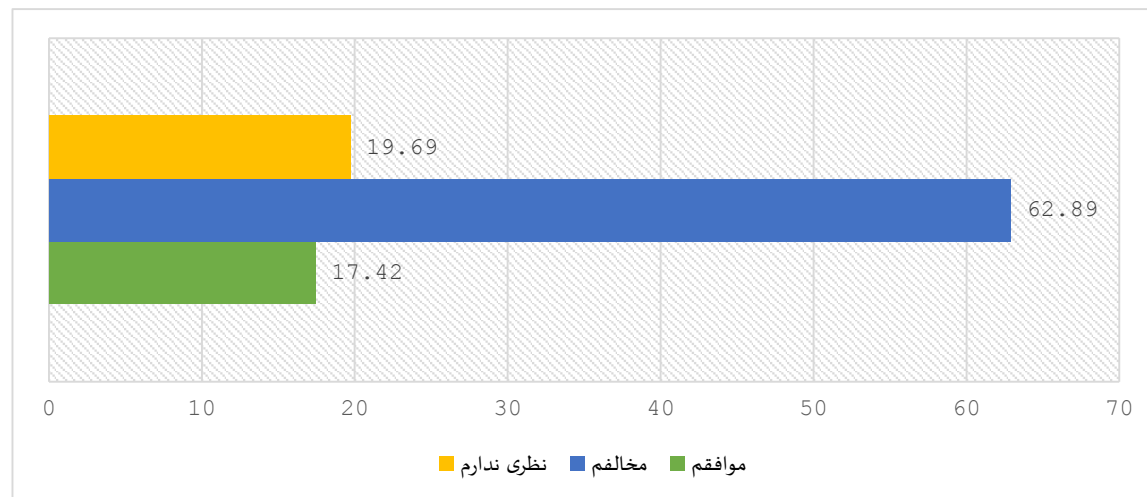
تاریخ ایران نشان می دهد که مردم این کشور به واسطه آمیختگی ذاتی تفکر شیعه و سنی با سیاست و اهمیت شکل گیری حکومت اسلامی در دیدگاه های هر یک از این دو گروه مذهبی نتوانسته اند به صورت یکپارچه، سکولاریسم را در اعصار مختلف بپذیرند. از سوی دیگر، حاکمان نیز از صفویه تا پهلوی معمولاً همواره نمادهایی از رفتار دینی را به نمایش گذاشته بودند و این تنها خواص بودند که عمق سکولاریسم را درک می کردند. فرایند تحولی اندیشه سکولاریسم در ایران را می توان در چهار مرحله دانست: مرحله نخست شکل گیری سکولاریسم است که از عصر قاجار و به خصوص سال های آخر آن، یعنی دوران مشروطیت، شکل مدونی به خود گرفت و تا قبل از حاکمیت رضاشاه ادامه پیدا کرد. مرحله دوم دوران حاکمیت سکولاریسم است که دوران های حکومت پهلوی اول و دوم را دربر می گیرد. مرحله سوم هم که دوران افول جریان سکولاریسم است به بعد از شکل گیری انقلاب اسلامی سال 1357 شمسی بازمی گردد. مرحله چهارم نیز قدرت یابی مجدد اندیشه های سکولاریستی در یکی دو دهه اخیر است. براساس یافته های به دست آمده، جدا از این که این گرایش در سطح عمومی جامعه در حال رشد است، شدت این موضوع در میان پیروان مذهب اهل تسنن بیشتر است، زیرا با رسمی کردن مذهب تشیع در قانون اساسی کشور و تشریح بسیاری از امور براساس این مذهب و همچنین نقشی که برخورداری از این مذهب در جایگاه شغلی افراد می تواند داشته باشد، اقلیت اهل سنت در این زمینه احساس نوعی اجحاف مضاعف می کنند.

مجتبی شاهنوشی، جامعه شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خوراسگان از اصفهان

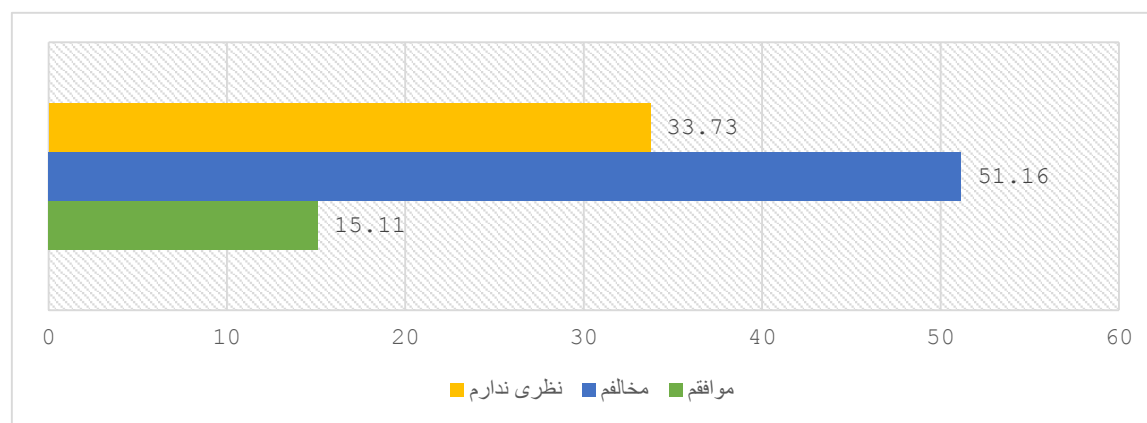
دوست داشتم اصلاً مذهب رسمی خاصی تو ایران وجود نداشت، چون یه مقدار زمینه تسلط طلبی رو نسبت به اقوام دیگه فراهم می کنه. الان هم عملاً قدرت تو دست حکومت شیعه س و حتی مسلمونای اهل سنت از یه سری پستا محروم ان.

یافته های کمی به دست آمده درباره مذهب رسمی کشور براساس نظر مصاحبه شوندگان خواص و عوام در نمودار شماره 3-35 و نمودار شماره 3-36 مشهود است. بر این اساس، در بخش نخبگان، تنها 17.42 درصد از پاسخگویان موافق رسمی بودن مذهب شیعه اثنی عشری در قوانین حکومتی کشور بودند و 62.87 درصد از آنها مخالف چنین رسمیت بخشی ای بودند. در بخش عوام نیز 15.11 درصد از پاسخگویان موافق رسمیت یافتن مذهب تشیع و 51.16 درصد نیز مخالف چنین رسمیتی بودند. نکته

قابل تأمل حجم زیاد (33.72 در صدی) بی‌پاسخی به این سؤال بود که شاید به‌شود از جمله دلایل آن را ترس از پاسخگویی به این سؤال خاص به دلیل مسائل امنیتی دانست، چراکه فرایند مصاحبه به‌طور کامل ضبط می‌شد.



نمودار شماره 3-35: مذهب رسمی - خواص



نمودار شماره 3-36: مذهب رسمی - عوام

ایران دارای تنوع دینی و مذهبی است که از سوی برخی مسئولان و نخبگان، این تنوع عامل غنای دینی و مذهبی است. اما برخی دیگر به دلیل عدم دسترسی سایر مذاهب و ادیان به موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی و تبعیض دینی، با رسمی بودن مذهب موافق نیستند. سابقه تاریخی رسمی شدن مذهب شیعه در ایران به دوران صفوی بازمی‌گردد. اما بعد از انقلاب 1357 شمسی، با توجه به این‌که رهبری انقلاب و تدوین قانون اساسی تحت تأثیر مرجعیت اهل تشیع بود، موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری از مذاهب

اسلامی و سایر ادیان را در پی داشت.

همان‌طور که پیشتر بیان شد، عواملی همچون انسان‌محوری، فردگرایی، عقل‌مداری، علم‌محوری، آزادی و تساؤل، سنت‌گریزی و نوگرایی، و بالاخره ماشین‌انگاری جهان در شکل‌گیری بنیادهای فکری سکولاریسم نقش داشتند. همه این موارد بعد از یک جنگ تمام‌عیار فکری شکل گرفت که در حدود پانصد سال پیش از رنسانس تا سال‌های میانه قرن بیستم میلادی به طول انجامید. در ایران، اگر اساس این اندیشه‌ها تا حدود چهل سال قبل در سطح عمومی و محافل جمعی بیان می‌شد، به احتمال زیاد، با گوینده آن برخورد می‌شد، اما امروزه و تنها بعد از گذشت یک نسل از آن زمان، اساس این تفکرات چنان در اذهان عمومی رسوخ و گسترش پیدا کرده است که بیان‌کنندگان آن‌ها بدون هیچ واژه‌ای، در مکان‌های مختلف، به بازگویی و دفاع از آن می‌پردازند. بنابراین می‌توان گفت که اگر جامعه غرب برای اندیشه‌های فوق‌حدوداً پانصد سال مجاهدت فکری انجام داد، همه این اندیشه‌ها در ایران در کمتر از سی سال نهادینه شده است. شاید بتوان دلیل این امر را حاکمیت شدید مذهب در این دوران دانست که بیشتر رفتارهای افراد از این منظر قضاوت می‌شود. این امر به خصوص برای پیروان اقلیت‌های مذهبی ناراحت‌کننده‌تر از پیروان برخوردار از مذهب رسمی کشور است، زیرا با اعمال سلیقه‌های فردی، از بسیاری از مزایا و فرصت‌های اجتماعی و اقتصادی محروم مانده‌اند. در سطور بالا، مواردی از نگرانی و برخوردهای سلیقه‌ای علیه پیروان جامعه اهل سنت مورد بحث قرار گرفت و در ادامه نیز این موضوع بیشتر تشریح خواهد شد. همه این موارد نشان از این دارند که جهت رسیدن به جامعه‌ای برابر و آزاد، باید از رسمی کردن یکی از مذاهب و به حاشیه راندن بقیه مذاهب دوری شود.

7-8-3. ماندن در مسیر اعتدال

راه و مسیر عملی شدن همه آنچه در سطور بالا درباره حفظ و احترام به هویت قومی، همسویی منافع قومی و ملی، بازنگری در باورها، استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک، حقوق شهروندی، و زمینه‌های سکولاریسم شرح داده شد انتخاب مسیر اعتدال و میانه‌روی هم از جانب حاکمیت و هم از جانب گروه‌های قومی به عنوان روشی به دور از هرگونه افراط و تفریط است.

اعتدال واژه‌ای نو در فرهنگ سیاسی ما نیست، ولی با توجه به تحولات سیاسی‌ای که در سال 1392 شمسی اتفاق افتاد و حسن روحانی با همین شعار به قدرت رسید، باید آن را واژه‌ای پرکاربرد شمرد که از سطح گفتارها و نوشتارهای متداول روزمره فراتر رفت و در نظام برنامه‌ریزی کشور جایگاه یافت. اعتدال به معنای حد میانه را گرفتن است. از منظر واژه‌شناختی، اعتدال مصدر وزن افتعال از ریشه «ع-د-ل» به مفهوم به خود پذیرفتن عدل و نهادینه شدن یا استقرار عدل در یک پدیده است (طباطبایی، 1361، ص 96 و 97).

آن گونه که از فرهنگ های لغت برمی آید، واژه اعتدال تقریباً در همه کاربردهای گوناگون خود به مفهوم قرار داشتن و قرار گرفتن در وضع بهینه و برخورداری از تناسب است. برای نمونه، شعر معتدل به معنای شعر موزون، جسم معتدل به معنای جسم نه بلند و نه کوتاه، آب معتدل به معنای نه گرم و نه سرد، روز معتدل به معنای روزی با هوای معتدل، قدم معتدل به معنای خوش قامت بودن و شاخه معتدل به معنای شاخه دارای تناسب به کار رفته است (ابن منظور، 1414ق، ج 11، ص 433). به عبارت دیگر، میانه روی یا معتدل کسی است که از آن توان اخلاقی ای برخوردار است که بتواند خواست ها، آرزوها، غرایز، و جهت گیری های خویش را مهار زند و از در فزون خواهی یا از سربالایی کندروی افتادن آن ها به سرآشویی جلوگیری کند.

رسیدن به اعتدال هم متوجه گروه های قومی و هم دولت است. گروه های مختلف قومی باید با یادآوری خاطرات تلخ تندروی های افراد و جریان های سیاسی ثبت شده در حافظه تاریخی خود، حاضر به تکرار اشتباهات نسل های گذشته نشوند و به دور از هرگونه جنگ و خونریزی و مبارزه مسلحانه از طریق گفت و گو، استفاده از روزنه های قانونی نظیر انتخابات، و مبارزه مدنی مطالبات خود را مطرح کنند. واقعیت آن است که با رویه های بی سازمانی و صرفاً با استناد به شعارهای پوپولیستی و آن هم با تکیه بر هیجانات جمعی چیزی عاید این گروه ها نمی شود. در این زمینه، یافته های به دست آمده نشان از این دارد که بیشتر پیروان گروه های قومی و مذهبی مخالف تعصبات بی جا و رفتارهای خشونت آمیز و ناآرام هستند و راه و روش مبارزات مدنی و گفت و گو و نیز تقویت فرهنگ قومی و مذهبی را طریقه مناسب دستیابی به حقوق خود می دانند.

عبدالرحمن احمدی، فعال سیاسی از پیرانشهر (آذربایجان غربی)

همیشه [در انتخابات] شرکت کرده ام، نبایستی بی تفاوت بود نسبت به مسائل سرنوشت و نباید ناامید شویم و متهم به محافظه کاری شویم. بایستی مردم را استعمار نکنیم. من از مبارزه مسلحانه بیزارم. گانندی مبارزه آرام می کرد.



تصویر شماره 3-33: مصاحبه با عبدالرحمن احمدی (نفر وسطی)

سهام سجیرانی، نقاش، طراح گرافیک و داستان‌نویس از اهواز (خوزستان)

در اینستا برایم می‌نویسند که چرا معانات (دردها و رنج‌های) ملت را به تصویر نمی‌کشی. من می‌گویم دردها را الآن همه به تصویر می‌کشند. من به جای این که دردها را به تصویر بکشم، دردها را برطرف می‌کنم. من به جای این که بگویم زبانم را بدهید، هویتم را بدهید، به جایش یک کتاب شعر کودکان چاپ می‌کنم.



تصویر شماره 3-34: مصاحبه با سهام سجیرانی

از دیگر سو، همین گفتمان اعتدال در گروه‌های مذهبی اقلیت، نظیر پیروان اهل سنت، نیز درباره‌ی طرح مطالباتشان دیده می‌شود. مولانا عبدالحمید، امام‌جمعه‌ی شهرستان زاهدان، در بیست‌وهفتمین همایش دانش‌آموختگی طلاب دارالعلوم این شهر که فروردین 1397 شمسی برگزار شد بیان کرد: «جامعه‌

اهل سنت مسیر اعتدال را برگزیده است و به خاطر این انتخاب احساس سربلندی می‌کند.» یافته‌های تحقیق حاضر نیز نشان می‌دهد که پیروان این گروه مخالف افراط و حرکت‌های خشونت‌آمیز هستند و بیشتر پیشروی در مسیر اعتدال از دروازه حرکت‌های مدنی و گفت‌وگو را در نظر دارند.

سیمین چایچی، شاعر و فعال حوزه زنان از سنندج (کردستان)

اگر کسی خیلی تعصبی روی هر دینی داشته باشد، افراط در تعصب که ضربه بزند به انسان‌های دیگر، مثل این‌که دیدگاه‌های داعش داشته باشد، این را قطعاً من با آن مخالفت دارم. من ترجیح می‌دهم واکنش‌ها در حرکت‌ها و اعتراضات‌های مدنی باشد، چون من فکر می‌کنم الآن زمانی است که دیالوگ جواب می‌دهد.

مبانی و مؤلفه‌های اعتدال در حوزه قومیت شامل خردورزی، انصاف، عدالت، و مشی و منش تعاملی است. انصاف نیز شرط هرگونه سیاست‌گذاری از جمله در حوزه قومیت است. افراط و تفریط در سهم سیاست‌گذاری و تبیین آن مهم‌ترین معضل پدیده قومیت در ایران است و اعتماد به اقوام ایرانی شرط اعتدال در حوزه قومیت‌هاست. مردم هر قومی حق دارند به زبان خود بنویسند و بخوانند، نام فرزندان‌شان را از میان نام‌های مفاخر قومی خود انتخاب کنند، با سنت‌ها، رسوم، موسیقی، و رقص و آواز خود زندگی بگذرانند. این‌ها جزو حقوق تفویضی نیستند، بلکه در مرکز حقوق ذاتی هر قوم و ملتی جای دارند.

آنچه فعالان مطالبات قومی می‌باید نسبت به آن اهتمام جدی نشان دهند این است که با اتخاذ راهکارهای قانونی و همراهی سایر جریان‌های سیاسی معتدل و اصلاح‌طلب در حوزه حقوق شهروندی در کشور، مشروعیت و فوریت خواسته‌های حقوق قومی را به مجموعه برنامه‌های اجرایی دولت اضافه کنند. در این برهه از شرایط تاریخی جامعه ایران، آنچه همه فعالان مدنی و سیاسی از هر قوم و قبیله‌ای لازم است بدان توجه کنند این است که با احتراز از هرگونه تکروی و افراط‌گرایی، با پافشاری روی حقوق مدنی و شهروندی - که مطالبات قومی نیز در زمره آن است - با توجه به ظرفیت‌های قانون اساسی و اصول مهجور و مغفول در آن، به اقدامات عملی پردازند.

آگاهی شهروندان از حقوق بنیادین مدنی، سیاسی، و اجتماعی خود و تلاش در جهت استیفای آن‌ها از طریق نهادهای اجتماعی موجد نیرویی عظیم جهت اصلاح وضع موجود بدون توسل به افراط‌گرایی و پرهیز از هرگونه خشونت است. جامعه ایران از تحولات تاریخی پس از مشروطه به ویژه تحولات اخیر به خوبی آموخته است که خشونت راهکاری پرهزینه و کم‌فایده است. در برابر آن، گسترش آگاهی و مطالبه حقوق از مجاری نهادهای مدنی به نسبت کم‌هزینه‌تر و پرثمرتر است.

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران

من موافق براندازی نیستم، چون محصولش تخریب و بدبختی است.

محسن حسام مظاهری، پژوهشگر دین و جنگ از تهران

خودم را متعلق به اسلام اعتدالی می دانم و تعصبی به مرزبندی های مذهبی و فرقه ای ندارم.

صورت و وجه دیگر اعتدال مربوط به حکومت است که به چه شیوه ای با مطالبات و حرکت های اعتراضی گروه های مختلف قومی برخورد کند. متأسفانه در مواردی شاهد آن هستیم که شیوه مقابله دستگاه سیاسی با آن ها تندروانه، خشن، و مقابله ای است و دستگاه سیاسی نیز هیچ گونه تلاشی در جهت تحقق مطالبات قانونی آن ها انجام نمی دهد. متولیان حکومتی باید به این نکته توجه جدی داشته باشند که وحدت در سایه نادیده گرفتن حقوق سایر اقوام حاصل نمی شود. بلکه با به رسمیت شناختن این تفاوت ها و تنوع ها و با افزایش همدلی ملی در عین کثرت، می توان به وحدت دست یافت و نظامی که در مورد اجرای بخشی از اصول مربوط به حقوق اقوام و پیروان مذاهب در قانون اساسی تعلل و سستی نشان می دهد و تعدد و تنوع قومی را به عنوان یک امر طبیعی شکل گرفته در فرایند تاریخی یک ملت نادیده می گیرد، به واقع امر، عامل اصلی در شکل گیری گروه های تندرو و تجزیه طلب و ایجاد جدایی و نفرت در میان اقوامی است که هزاران سال با به رسمیت شناختن همدیگر در صلح و صفا زندگی کرده اند.

دولت فعلی یازدهم و دوازدهم، که با شعار اعتدال و میانه روی به قدرت رسیده است و اقوام مختلف نقش مهمی در پیروزی این گفتمان داشته اند، می باید تلاش بیشتری در زمینه دستیابی به احقاق حقوق اقلیت های قومی و مذهبی نشان دهد.

نتیجه عملی کردن موارد مطرح در این بخش از همین مجرای اعتدال مورد بحث و عبور از بحران های مذکور در بخش قبلی و رسیدن به مسیر آشتی و وفاق و برادری در سطح ملی خواهد بود. در بخش بعدی، این موضوع بیشتر تشریح خواهد شد.

3-8-8. آشتی ملی

آشتی ملی عنوان طرحی است که در ۱۹ بهمن ۱۳۹۵ شمسی، از جانب سید محمد خاتمی، رئیس جمهور سابق ایران و عضو حزب اصلاح طلبان، مطرح شد. از دلایل طرح این مسئله از سوی ایشان این بود که در سال های اخیر، جامعه ایران از مشکلات فراوانی رنج می برد که در صورت مهار نشدن، می تواند به بحرانی اساسی تبدیل شود. این مشکلات از مسائل و معضلات زیست محیطی همچون هدر رفتن آب، فرسایش

خاک، و آلودگی هوا شروع شده است و تا ناهنجاری‌های اجتماعی همچون اعتیاد، طلاق، گسترش خشونت، افزایش رشوه، و دیگر بد اخلاقی‌هایی که روزمره با آن روبه‌رو هستیم و همین‌طور فقر و تبعیض و فاصله طبقاتی ادامه می‌یابد.

تجربه چهل ساله انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که هیچ جناحی به‌تنهایی قادر به حلّ معضلات فوق نیست و برای حلّ آن‌ها به نوعی همکاری و آشتی دسته‌جمعی نیاز هست. دلیل دیگر طرح این موضوع به مخاطراتی برمی‌گردد که پس از روی کار آمدن ترامپ، ایران را تهدید می‌کند و رفع و دفع آن‌ها نیاز به همکاری و هماهنگی همه نیروها دارد. دلیل سوم مطرح کردن ایده «آشتی ملی» آن است که ما نه تنها برای حلّ مشکلات موجود بلکه همچنین برای جلوگیری از وقوع مسائل جدید نیز نیاز به جراحی‌های بزرگ در عرصه‌های مختلف داریم که انجامشان مستلزم وفاق ملی است و هیچ‌کدام از جناح‌ها به‌تنهایی قادر به تحمل این بار بزرگ نیستند¹. حصر معترضان به انتخابات ریاست جمهوری سال 1388 شمسی که همواره مورد اشاره رئیس‌جمهور پیشین است از دیگر دلایل طرح این موضوع به‌شمار می‌رود.

آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی ایران، تنها ده روز بعد از طرح این موضوع در تاریخ ۲۹ بهمن ۱۳۹۵ شمسی، در دیدار خود با مردم تبریز، نسبت به آن واکنش نشان داد و بیان کرد:

چرا می‌گویید آشتی؟ مگر مردم با هم قهرند؟ مردم با آن کسانی که روز عاشورا آمدند وسط خیابان و با قساوت و بی‌حیایی، جوان بسیجی را در خیابان لخت کردند و کتک زدند قهرند و آشتی نمی‌کنند².

آیت‌الله علم‌الهدی، امام‌جمعه و نماینده رهبری در شهر مشهد، نیز به طرح این موضوع به‌شدت واکنش نشان داد:

این‌که کسی که عمله فتنه ۸۸ بوده می‌گوید آشتی ملی معنایی ندارد. مگر مردم با هم قهر هستند؟ یک جریانی که بازنده انتخابات در سال ۸۸ بود با اردو کشی خیابانی و با فعالیت‌های سیاسی که پشت آن او باما و اسرائیل و غرب بودند، مشکلات زیادی را ایجاد کردند و البته مردم با این‌ها قهر هستند و از آن‌ها متنفر هستند³.

محمدنبی حبیبی، دبیرکل حزب مؤتلفه، نیز به‌شدت به طرح این موضوع واکنش نشان داد و بیان کرد:

آنچه تحت عنوان آشتی ملی مطرح می‌شود این است که چهره یک «فتنه‌گر» و «محارب» را تبدیل

1. روزنامه اعتماد، 1395/11/21 ش، شماره 3742

2. آفتاب نیوز، شناسه خبر: ۴۲۷۲۴۶

3. فرارو، شناسه خبر: 306637

به یک «مصلح طلبکار» کنند، این، آب در هاون کوبیدن است¹.

روزنامه جوان، نزدیک به سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، در گزارشی زیر عنوان «تقلا برای آشتی بدون عذرخواهی»، نشریه‌های نزدیک به دولت و اصلاح‌طلبان را متهم می‌کند که در اقدامی هماهنگ و با وام گرفتن از سخنان رئیس‌جمهور تلاش کرده‌اند آزادی سران فتنه و پیشبرد طرح آشتی ملی را به‌عنوان یک اولویت جامعه‌جانمایی کنند².

روزنامه کیهان نیز در یادداشت روز یکشنبه، ۲۴ بهمن ماه سال ۹۵ خود نوشت: «آشتی ملی واژه‌ای است که این روزها اصحاب وطن‌فروش فتنه‌آمریکایی — اسرائیلی ۸۸ و شماری از مدعیان اصلاحات و اعتدال بر زبان و قلم دارند و ادعا می‌کنند که تحقق آن، مخصوصاً برای مقابله با تهدیدهای اخیر آمریکا علیه کشورمان، ضرورت حیاتی دارد.»³

بر این اساس، آشتی ملی از رهگذر ایجاد هم‌نویسی و وفاق میان اقوام و گروه‌ها مورد بحث اندیشمندان و سیا سیون بوده است. تعدادی از صاحب‌نظران جریان فکری اصلاحات نیز به طرح این موضوع واکنش نشان دادند و به‌کاربردن اصطلاح آشتی ملی، آن را مناسب وضعیت فعلی نمی‌دانستند. حمیدرضا جلالی‌پور در یادداشتی در این باره نوشت:

اگر جای سیدمحمد خاتمی بودم اولاً به‌جای آشتی ملی (که از هردو سو، منتقدان را حساس‌تر می‌کند) از تعابیر پیشنهادشده مثل همبستگی ملی، اجماع ملی، و گفت‌وگوی ملی استفاده می‌کردم. ثانیاً پیش از طرح آن در عرصه عمومی هم تلاش بیشتری برای جلب حمایت مجموعه نیروهای سیاسی و اقناع حامیان می‌کردم.⁴

عباس عبدی در گفت‌وگو با دوویچه‌وله در همین باره بیان کرد:

طرح آشتی ملی زود است و حالاحالاها تا سوریه‌ای شدن ایران مانده است. رهبری نمی‌تواند طرح آشتی ملی را با این عنوان مشخص بپذیرد، چون اگر بپذیرد، به‌طور ضمنی یعنی قبول کرده که یک شکاف عمیق سیاسی در جامعه وجود دارد که نیاز به آشتی ملی دارد. هیچ رهبری چنین چیزی را نمی‌پذیرد، مگر اوضاع مثل سوریه باشد. بنابراین این انتظار اساساً درست نیست. شاید بهتر بود آشتی ملی گفته نمی‌شد و به‌جایش تفاهم ملی، گفت‌وگوی ملی، یا یک‌چنین چیزهایی گفته

1. ایرنا نیوز، شناسه خبر: 82427530

2. جوان آنلاین، شناسه خبر: 837998

3. روزنامه کیهان، 1395/11/24 ش، شماره 21560

4. ایسکا نیوز، شناسه خبر: 733644

می‌شد. این کلمه حساسیت برانگیز بوده و پذیرش برای حکومت سخت است و نمی‌پذیرد¹.

دلیل عمده این واکنش‌های تند به طرح موضوع آشتی ملی از جانب خاتمی این بود که وی این موضوع را به منظور دفاع از اصلاح‌طلبان حصر شده انتخابات سال 1388 شمسی مطرح کرده بود. در تابستان سال 1397 و بعد از یک زنجیره حرکت‌های اعتراضی خیابانی گروه‌های قومی (نظیر عرب‌های خوزستان)، صنفی (کارگران، کامیونداران، معلمان، و ...) و نیز مذهبی (همچون دراویش گنابادی) که از سال 1396 شروع شده بود و در دی ماه آن سال به اوج خود رسید و تاکنون نیز ادامه دارد، موضوع آشتی ملی مجدداً مورد بحث قرار گرفت. این بار روحانی اصول‌گرای معتدل، آیت‌الله محمدجواد حجتی کرمانی، که از شاگردان برجسته آیت‌الله خمینی و آیت‌الله منتظری و نماینده چند دوره کرمان در مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان رهبری بود، این موضوع را مطرح کرد. ایشان راه‌حل مشکلات حاد مملکت کنونی را آشتی ملی عام به‌عنوان سرآغاز برون‌رفت از مشکلات داخلی و خارجی عنوان کرد و در نامه‌ای به رهبری بیان کرد:

پیشنهاد روشن و واضح و مستدل خودم را که در پایان سال ۸۹ در روزنامه اطلاعات تحت عنوان «سال ۹۰، دقیقه ۹۰، برای آشتی ملی» ارائه کردم، اینک با صداقت و جدیت و درخواست صمیمانه تکرار می‌کنم و بر آنم که «آشتی ملی» با شرح و تفصیل اجرائی‌ای که تحت عنوان «منشور آشتی ملی» تقدیم حضور کرده‌ام، ملت ما را از شر همه دشمنان دیرینه و کنونی و در رأس آن‌ها دولت آمریکا با ریاست جمهوری فردی نامتعادل و کینه‌ورز مانند ترامپ و صدها امثال او و امثال نتانیاها حفظ خواهد کرد. باری، عملی سازی «آشتی ملی» پیشنهادی مستلزم آن است که نخست درباره اصل پیشنهاد، رایزنی‌های مستدل انجام گیرد و پس از رفع و دفع اشکالات و احتمالات متصور مثبت و منفی اجرایی، بی‌درنگ اعلام شود که «کشتی‌بان را سیاستی دگر آمد»... و «این سیاست دگر» شامل عفو عام و دعوت عام انقلاب از کلیه کسانی است که طی این چهل ساله، از آغاز تاکنون، از قطار انقلاب پیاده شده‌اند یا پیاده‌شان کرده‌اند. چنین دعوتی یک پیش‌مقدمه دارد و آن این است که در رایزنی‌های پیشنهادی، مدلل و مسلم شده باشد (لااقل از نظر رهبر معظم انقلاب) که آنچه در این چهل ساله بر انقلاب گذشته عیب و علتی یا عیب و علت‌هایی داشته که سرانجام آن‌همه فداکاری‌ها و شهامت‌ها و شجاعت‌ها و شهادت‌ها به این‌جا رسیده که اکنون بسیاری از نهادهای تقنینی، قضایی و اجرایی کشور بر مدار مطلوب نمی‌چرخد و ما در شئون فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی — در سطح ملی و بین‌المللی — گرفتار نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌ها و نارسایی‌های فراوانیم. از نظر فضای کلی جامعه و روابط بین افراد، به‌خصوص در کلان‌شهرها، بی‌تفاوتی، فردگرایی، حرص و طمع، مال‌اندوزی، تفاخر، و تکاثر و بدتر از همه نوعی خصومت و

درگیری و سخت‌گیری و عدم گذشت و فساد و تباهی در بخش‌هایی از اقتصاد که از حد معمول بسیار فراتر رفته و به فاجعه‌ای دردناک و سرطانی تبدیل شده است نیز افول فضیلت‌های اخلاقی و بی‌هویتی، به‌خصوص در میان بعضی جوان‌ها، و تزلزل در عقاید و بی‌قیدی و لاابالی‌گری در سنن دینی و آداب اجتماعی و فروریختن حرمت‌ها و شیوع روزافزون دروغ و هتک حرمت و تهمت و برچسب‌زنی و شایعه‌پراکنی و ایجاد بغض و کینه بین برخی افراد و اشخاص و شخصیت‌ها و گروه‌ها و اқشار و احزاب و جناح‌های سیاسی و جز این‌ها ... و در یک جمله، آشفتگی و درهم‌ریختگی و بی‌سروسامانی در شئون قابل‌ملاحظه‌ای از امور دینی و سیاسی و علمی و اخلاقی و در روابط داخلی و خارجی و در بسیاری از مراکز علمی و دینی و سیاسی و جز این‌ها ... این‌ها به هیچ‌وجه سیاه‌نمایی نیست. ارائه سیاهی‌های واقعی است که روی انقلاب عظیم اخلاقی و الهی عدالت‌خواهانه ما را لکه‌دار کرده است ... به نظر، راه‌حل عملی شدن آشتی ملی به‌دست رهبر انقلاب است. ما می‌توانیم 22 بهمن را به یک گردهمایی آزاد با حضور همه نیروهایی که از قطار انقلاب پیاده شدند، تبدیل کنیم.

یافته‌های به‌دست آمده از مصاحبه‌های این تحقیق نشان از آن دارد که بطن جامعه نیز به وجود انشقاق و گروه‌بندی‌های خاص باور دارد که بر این اساس، گروهی مزایای فراوانی دریافت کرده‌اند و گروهی دیگر محروم مانده‌اند. این موضوع باعث می‌شود تا محروم‌شدگان احساس نابرابری کنند و خود را غیرهم‌مسو با جریان حکومتی بدانند و همبستگی ملی و آنچه آشتی ملی نام نهاده شده است آسیب ببیند.

مهدی کیوان، مدرس بازنشسته دانشگاه از اصفهان

این حکومت نشان داده است که به خودی و غیرخودی تقسیم شده است که خودی‌ها همه چیز دارند و غیرخودی‌ها هیچ چیز ندارند. من چیزی را که از دولت می‌خواهم این است که همه را خودی فرض بکنند.

اکثریت جامعه ایرانی خواهان تداوم امنیت و ثبات در کشورند. در نتیجه، همه کسانی که به استقلال و یکپارچگی ملی و سرزمینی ایران اعتقاد دارند و حاضرند در چارچوب قانون، با نفی خشونت‌ورزی و با التزام به قانون اساسی فعالیت کنند، باید این امکان را بیابند که در عرصه سیاسی و اجتماعی کشور مشارکت فعال داشته باشند و ایران و ایرانیان بتوانند از توانمندی آن‌ها بهره ببرند. دولت اگر می‌خواهد مردم، به‌رغم تنوع فکری و تفاوت‌های سیاسی، یک واحد ملی را تشکیل بدهند و یکپارچه در برابر زیاده‌خواهی بدخواهان ایران بایستند، راهی جز به رسمیت شناختن، باوجود تمام تفاوت‌ها، ندارد.

بر این اساس، «آشتی ملی» معنایی ندارد، جز این‌که نیروهای سیاسی یکدیگر را به رسمیت بشناسند و جامعه و حکومت به صورت تک‌صدایی اداره نشود و چند صدایی و تکثر رسمیت یابد. به این اعتبار، تنها

راه ممکن برای رسیدن به آشتی ملی همان پذیرش دموکراسی است؛ یعنی پذیرش این که آحاد ملت از برابری حقوقی برخوردار باشند تا نتیجه مصاحبه‌های انجام گرفته یعنی تحقق ایده همبستگی ملی اوایل انقلاب که به باور مصاحبه‌شوندگان اکنون فرسنگ‌ها از آن دور شده‌ایم تحقق یابد.

محمد رمضانی، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان غربی)

سیستم سیاسی کشور، که انقلابی با مشارکت همه قومیت‌ها و مذاهب و گروه‌های غیرمذهبی انجام گرفت، قرار بود سفره‌ای سخاوتمندانه باشد که همه به‌عنوان یک عضو در آن سهم باشند که متأسفانه همان سال‌های اول نشان داد که مردم در توهم بوده‌اند و متأسفانه همه مزایا در اختیار اقلیتی قرار گرفته که ادعا دارند از طرف قدرت الهی پشتیبانی می‌شوند. سیستم سیاسی الآن مفاهیم خودی و غیرخودی را ابداع کرده است. خودی‌ها 1 درصد و غیرخودی‌ها 99 درصد مردم جامعه هستند.

امروزه وضعیت کشور بسیار خطرناک و پیچیده است و اگر دولت به‌هوش نباشد و دست یاری به سمت اقوام دراز نکند و برای به‌رسمیت شناختن یکدیگر و تأکید بر اشتراکات تلاش نکند، کشور در آینده با مشکلات و بحران‌های به‌مراتب حادث‌تری از آنچه هست و در سطور بالا به تعدادی اشاره شد روبه‌رو می‌شود. فاصله‌های فرهنگی قادر به پدیدآوردن مسائلی اجتماعی و فرهنگی و تشدید آن‌ها در بستر قومی - فرهنگی جامعه امروز ایران هستند.

یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا از تهران

به‌صورت طبیعی یک نوع نابرابری اقتصادی - اجتماعی [بین] قومیت‌های در اقلیت ایجاد شده. اما این که اراده‌ای در مرکز وجود دارد برای تحمیل این مسئله، من نمی‌توانم نیت‌خوانی در دوره‌های تاریخی مثل قاجار و رضاشاه و امروز بکنم. فاصله‌های فرهنگی بر سیاست‌گذاری‌های کلان تأثیر می‌گذارد. من موافقم که قومیت‌ها جایگاه واقعی را در سلسله‌مراتب مدیریتی و سیاست‌گذاری ندارند و غایب‌اند.

در حوزه مذهبی شکاف‌ها و اختلاف‌هایی میان مذاهب مختلف دیده می‌شود، به‌خصوص رسمی کردن یک جریان مذهبی موجبات جدایی مذاهب دیگر را سبب شده است. در حوزه اقتصادی، نوسانات اخیر علاوه بر دست‌های پشت‌پرده داخلی که در ملت‌هت کردن بازار نقش دارند، تخصیص بودجه و نقدینگی کشور در بخش دولتی و نهادهای خارج از کنترل دولت نیز تأثیرگذار بوده است و همین مسئله چالش‌ها و محدودیت‌های بسیاری برای دولت ایجاد کرده است و به‌نوعی دست دولت را در حل و گره‌گشایی

مشکلات کشور بسته است. مشکلات کنونی نه فقط مشکل دولت و بخش اقتصاد که کلیت نظام و موجودیت کشور را نیز هدف قرار داده است و از این رو، دامن زدن به مشکلات و مقصریابی‌ها، اتهام‌زنی‌ها، و توطئه‌ها و تخریب‌ها نه تنها علاج دردهای کنونی نیست، بلکه روزبه‌روز بر بار مشکلات می‌افزاید. آنچه امروز نیاز است آشتی ملی و دست‌یاری همه جناح‌ها، نهادها، و به‌طور کلی دولت و نظام برای بازگرداندن قطار از سحرام و اعتماد به ریل ثبات و تعادل است. آشتی ملی زمانی میسر است که آحاد ملت از حقوق برابر برخوردار باشند.

9-8-3. صلح پایدار

جنگ و صلح تاریخی بسیار طولانی به‌درازای زندگی بشریت دارند. فارغ از تلاش‌های علمی برای تبیین مفهوم جنگ عادلانه و قانون‌گذاری‌های بین‌المللی برای تعیین محدودیت و مشروعیت آن، پدیده جنگ همواره ناخوشایند بوده است. از این رو، دانشمندان حوزه‌های گوناگون علوم اجتماعی تلاش کرده‌اند تا با نظریه‌پردازی‌های دقیق، راه‌های دستیابی به صلح فراگیر و عادلانه را فراروی دولت‌ها و ملت‌ها قرار دهند. بی‌تردید مهم‌ترین یا دست‌کم بحث‌برانگیزترین این تلاش‌ها آموزه صلح دموکراتیک بوده است که بر مفاهیم اخلاقی جهان‌شمول اتکا دارد.

در تعبیری دیگر، گفته شده است که صلح واژه مجادله‌آمیز و بحث‌برانگیزی است. صلح از مفاهیم عقلی است و صورت مطلق آن وقتی به دست می‌آید که در سیروسلوک تاریخ از ضد خودش، که «جنگ» باشد، رها شود و این میسر نیست مگر در عالم لاهوت. در عالم ناسوت، صلح همیشه نسبی است. به این معنا که پیوسته با جنگ همراه است، هرچند در پی دور کردن آن از قلمرو خویش باشد. بنابراین در عام‌ترین و ساده‌ترین معنا و تصور، صلح یعنی همدلی، تفاهم، یگانگی و به‌طور کلی موازنه منافع متعارض و استعداد‌های متفاوت (فلسفی، 1390، ص 10).

مفهوم صلح پایدار را می‌توان در اندیشه‌های امانوئل کانت فیلسوف یافت. اندیشه‌های امانوئل کانت در باب صلح پایدار بر پایه پیش‌زمینه‌ها و شرط‌های قطعی صلح و تفاهم میان ملت‌ها و دولت‌ها، ترکیبی از ایده‌های واقع‌گرایانه مانند «فدراسیون دولت‌های آزاد»، و همچنین ایده‌هایی است که هرچند تحقق آن‌ها آسان به نظر نمی‌رسد، می‌تواند انگیزه‌ساز پیشرفت نوع بشر در آینده باشد.

کانت اصول و شرایط تحقق صلح پایدار را شامل شش اصل می‌داند:

اصل اول: هیچ پیمان صلحی که در آن به‌طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده حفظ شده باشد معتبر نیست.

اصل دوم: هیچ کشور مستقلی نباید از راه وراثت مبادله، خرید و فروش، و ... تحت مالکیت کشوری دیگر درآید.

اصل سوم: ارتش‌های ثابت به تدریج باید برچیده شوند.

اصل چهارم: هیچ کشوری نباید خود را به واسطهٔ امور برون مرزی همچون جنگ مقروض کند.

اصل پنجم: هیچ کشوری حق ندارد با تمسک به زور در تشکیل یا ادارهٔ کشوری دخالت کند.

و اصل ششم: هیچ دولتی نباید به هنگام جنگ با کشوری دیگر به خود اجازهٔ تمسک به آن قبیل اقدامات خصمانه‌ای را دهد که اعتماد دوسویه میان طرف‌های درگیر را برای صلح آینده ناممکن می‌سازد (براتعلی‌پور، 1394، ص 41 و 42)

کانت اصول قطعی صلح پایدار میان کشورها را شامل سه اصل می‌داند:

اصل اول: ساختار مدنی همه کشورها می‌باید جمهوری باشد.

اصل دوم: قانون ملل می‌باید بر فدرالیسم کشورهای آزاد بنا شود.

و اصل سوم: حق شهروندی جهان می‌باید پذیرش بیگانگان تلقی شود (همان، ص 42).

به باور کانت، قانون اساسی حکومت جمهوری باید بر اساس آزادی همهٔ اعضای جامعه و وضع شود. همگان باید در برابر قانون و قانون‌گذاری پاسخگو باشند و همهٔ شهروندان باید برابر شمرده شوند.

در این فرایند، محتوای قانون مردمان شامل هشت اصل اساسی شکل می‌گیرد:

اول مردمان (که با حکومت خود سازمان یافته‌اند) آزاد و مستقل هستند و آزادی و استقلال آن‌ها باید توسط مردمان دیگر مورد احترام قرار گیرد.

دوم مردمان در توافقات خاص خود برابر و شریک هستند.

سوم مردمان حق دفاع از خود و نه حق جنگ را دارا هستند.

چهارم مردمان باید متعهد به عدم مداخله باشند.

پنجم مردمان باید معاهدات و تعهدات را رعایت کنند.

ششم مردمان باید در هنگام جنگ (که بنابه فرض، دفاع از خود است)، محدودیت‌های خاص را رعایت کنند.

هفتم مردمان باید به حقوق بشر احترام بگذارند.

هشتم مردمان وظیفه دارند تا به سایر مردمانی که در شرایط نامطلوبی زندگی می‌کنند و از داشتن رژیم سیاسی و اجتماعی عادلانه و شایسته محروم‌اند، یاری رسانند (ریولز، 2003 به نقل از همان، ص 50).

در ایران، شورای ملی صلح در تاریخ ۲۸ آبان ۱۳۸۶ شمسی با فراخوان کانون مدافعان حقوق بشر، هم‌زمان با تشدید خطرها و احتمال حمله نظامی به ایران در پاسخ به برنامه هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران تشکیل گردید. در جلسه‌ای تحت عنوان «جنگ نه، صلح و حقوق بشر آری» که در محل دفتر این تشکل برگزار گردید، شیرین عبادی پیشنهاد راه‌اندازی شورای ملی صلح را اعلام کرد و در این باره گفت:

مردم ایران صلح طلب‌اند و تاریخ آن را ثابت کرده است. مردم ایران در گذشته جنگ و انقلاب داشته‌اند و اکنون خسته از آن‌ها به دنبال صلح و آرامش‌اند. ... ما، از همه ایرانیان و افرادی که دغدغه ایران را دارند و جنگ نمی‌خواهند، دعوت می‌کنیم بنشینند و با همفکری یکدیگر تعدادی از افراد را به عنوان اعضای شورای عالی صلح انتخاب کنند و این شورا رهنمودهایی را برای جلوگیری از جنگ و برقراری حقوق بشر ارائه کند!¹

بخش مهمی از آنچه مربوط به صلح پایدار است در چارچوب فرهنگی و به معیارهای فرهنگی برمی‌گردد. رویکرد فرهنگی باید دربرگیرنده و پذیرای شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تمام سنت‌ها باشد، به طوری که امکان اعتقاد به آن‌ها و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آن‌ها را ممکن می‌کند (کروننگ، 1381، ص 36-44).

بدون تردید مهم‌ترین بحث در موضوع صلح بحث تعامل و گفت‌وگو است. موضوع جنبش‌های اجتماعی و قومی امری است که غالب کشورهای جهان درگیر آن هستند. یکی از نمودهای عینی این جنبش‌ها و مطالبه‌گری این گروه‌ها حرکت‌های اعتراضی خیابانی است که در مواردی ممکن است به وسیله عده‌ای و با استفاده از هیجانات جوانان به انحراف و آشوب کشیده شود. در این بین، آنچه مهم است شیوه برخورد با این حرکت‌های اعتراضی است. در مواردی، این واکنش‌ها استفاده از زور و خشونت و تهدید و زندانی است و در مواردی نیز تعامل و گفت‌وگو می‌تواند راهکار باشد. براساس یافته‌های به دست آمده، ساختار سیاسی حکومت نتوانسته است آن‌چنان‌که باید مسیر تعامل و گفت‌وگو را دنبال کند و جدا از حکومت، در سطح خرد و بطن جامعه نیز خشونت در رفتار ایرانیان وجود دارد.

جواد طریبری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان

وقتی نتونی با دراویش گنابادی به خوبی تعامل کنی، نشون می‌ده تو حتی با بنیان‌گذارای تشیع ایرانی که دراویش بودن و نجیب‌ترین آدم‌ها هستن نتونستی تعامل کنی... وقتی فرصت گفت‌وگو با همسر، عشق‌ورزی، نوازش فرزند و مطالعه ندارم، خروجی من چی خواهد بود؟ خشونت نسبت به زنم، کودکم، همکارم و... خشونت خواسته و ناخواسته پدید می‌آد.

1. <https://fa.wikipedia.org>



تصویر شماره 3-35: مصاحبه با جواد طریری

ساموئل هانتینگتون بر اهمیت فرایندی گفت‌وگو تأکید می‌ورزد و اعلام می‌دارد که «ساکنان همه تمدن‌ها می‌باید برای دستیابی به ارزش‌ها، نهادها و شیوه‌هایی که در آن‌ها با ساکنان دیگر تمدن‌ها اشتراک دارند، به جست‌وجو برخیزند و برای ترویج و بسط آن‌ها کوشش کنند (هانتینگتون، 1380، ص 266). به عقیده او، چنین خواستی برای تعامل و گفت‌وگوی پایدار نه تنها درگیری‌های تمدنی را محدود می‌سازد، بلکه تمدن‌های مفرد را نیز تقویت می‌کند.

از این منظر، گفت‌وگوی پایدار منافع دیگری نیز به همراه دارد: 1. راه را برای کاوش جمعی در خصوص فرایند اندیشیدن و خودآگاهی هموار می‌کند؛ 2. چشم‌اندازهای منظمی را شکل می‌دهد و به ما در حل مسائل و معضلاتی که موجب حیرت و سردرگمی مان شده، مدد می‌رساند؛ 3. در رفع منازعات محلی، منطقه‌ای، و جهانی کمک می‌کند (پایا، 1381، ص 92). و شرط حداقل برای برقراری چنین گفت‌وگویی، حفظ احترام به دیگری است.

مشارکت بین‌تمدنی زمینه و ابزار مناسبی برای مبارزه با من‌محوری است. هیچ تمدنی از هیچ تمدن دیگری استغنائی کامل ندارد. به عبارت دیگر، نه هیچ تمدنی غنی مطلق است و نه هیچ تمدنی فقیر مطلق. هر تمدنی ممکن است از جهتی، نیازمند به تمدن دیگری باشد و از جهت دیگر، برآورنده نیاز آن تمدن. گاه نمایندگان یک تمدن خود را تجسم حقانیت و کمال و تمدن دیگران را تجسم بطالت این نقش می‌دانند (ملکیان، 1380، ص 9-25).

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران

کمالی انسانی در این است که بدانیم آداب و رسوم چیزی جز امور انتزاعی نیستند. پس باید شیوه‌ها و رویه‌های صلح‌آمیز و مؤثر را درونی کنیم و به خیر جمعی فکر کنیم.

تاریخ به ما می‌آموزد که زندگی ما با زندگی تمام افراد و اقوام دیگر پیوسته است، گویی زندگی تمام اقوام و جوامع انسانی با رشته‌ای نامرئی به یکدیگر پیوسته است (فلسفی، 1390، ص 15).

متأسفانه در این زمینه نیز وضعیت مناسبی میان گروه‌های مختلف قومی کشور وجود ندارد و عمده رفتار این گروه‌ها، به جای برطرف کردن نیازهای یکدیگر، بر تمسخر و استهزا و جوک‌گویی مبتنی است. این موضوع جدا از گروه‌های قومی و زبانی در مورد گروه‌های دینی و مذهبی و پیروان آن‌ها نیز به چشم می‌خورد که به جای تأکید بر ریشه‌های الهی و مشترکات مذهبی خود، بیشتر، بر گذشته تاریخی و حقانیت آن دوران تأکید می‌شود. این در حالی است که تاریخ‌مندی به ما کمک می‌کند تا با ایجاد آگاهی مؤثر تاریخی بدانیم که معرفت ما از خویش، تمدن خویش، و دیگر اجزای تمدنی مجاور کامل نیست. گفت‌وگوی فعالانه از فهم تاریخی کمک می‌گیرد تا نشان دهد «فرهنگ‌ها نه منسجم‌اند، نه همگن، نه تک‌معنایی و نه در سکون و آرامش. فرهنگ‌ها ذاتاً چندسویه، کشمکش‌آمیز، تغییرپذیر، و باز هستند. فرهنگ‌ها درگیر فرایند دائمی بازخوانی و بازنویسی و دگرگونی هستند که در جریان آن، گنجینه‌های متنوع و غالباً متضادشان مجدداً تأیید می‌شوند، دگرگونی می‌پذیرند، صادر می‌شوند، به مبارزه خوانده می‌شوند، مورد مقاومت قرار می‌گیرند و بازتعریف می‌شوند (فی، 1381، ص 112). فهم تاریخی به ما این بصیرت را می‌دهد تا بفهمیم تمدن کنونی حاصل تأثیر و تأثر متقابل بوده است و این، خود، فرایندی از گفت‌وگوهای اثربخش بوده است.

سردار فتوحی، مشاور طرح‌های تحقیقاتی دولتی و خصوصی از سقز (کردستان)

جنبش‌های اسلامی و ضداسلامی و گروه‌های قومی با هم در حال جدال هستند و آینده کوتاه‌مدت مناسبی را نمی‌بینم. یک وضعیت آنارشیک در کوتاه‌مدت وجود دارد.

یکی از مسائل اساسی نظریه سیاسی و بین‌المللی، از گذشته، متوجه این نکته مهم بوده که چگونه می‌توان در عرصه فرمانروایی داخلی و فراگیر به ایجاد اخلاق صلح و صلح پایدار کمک کرد. اندرو هیوود¹، در کتاب سیاست جهانی، از نقصان نظریه‌های موجود در پردازش جهانی عاری از خشونت سخن گفته و چشم‌انداز آتی جهانی را در این زمینه امیدوارکننده ارزیابی نکرده است.

هر معیار مورد نیاز برای صلح که می‌خواهد در سراسر جوامع و فرهنگ‌ها کارایی داشته باشد باید بر پایه

1. Andrew Heywood

رضایت آزادانه یا درواقع، بر پایهٔ اجماع ناشی از گفت‌وشنود خلق شود. این‌که ما چگونه به تدوین یک مجموعهٔ اصول اخلاقی قابل‌کاربرد در تمام جوامع و فرهنگ‌ها می‌رسیم امری است که به‌اندازهٔ نتیجهٔ نهایی اهمیت دارد. رویکرد فرهنگی باید دربرگیرنده و پذیرای شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تمام سنت‌ها باشد، به‌طوری‌که امکان اعتقاد به آن‌ها و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آن‌ها را ممکن سازد. در مصاحبه‌های انجام‌گرفته میان صاحب‌نظران گروه‌های مختلف قومی، عمدتاً به موضوع عدم وجود صلح در شرایط فعلی جامعهٔ ایران اشاره شده است و بیشتر آن‌ها دولت و حاکمیت را مسئول این وضعیت می‌دانند.

محمدنظر دیدگاه، نمایندهٔ پیشین مجلس و مولوی مذهبی از سیستان و بلوچستان

اگر اینا خودشون رو جمع نکنن، ایران ممکنه مٲ همون اوایل تکه‌پاره بشه. دست خداست.
اگر این میدون باشه همینه.



تصویر شماره 3-36: مصاحبه با محمدنظر دیدگاه

دولت با سیاست‌های غلط خود، به‌جای هموار کردن مسیر صلح و دوستی، راه دشمنی و خون‌ریزی را درپیش گرفته است. به عبارت دیگر، در طی این چند سال، نتیجهٔ سیاست‌های مقابله‌ای دولت با گروه‌های مختلف قومی و مذهبی بیشتر در جهت دفع آن‌ها بوده است تا جذب و شکل دادن به یکپارچگی ملی. بدون تردید مهم‌ترین مؤلفهٔ نظریه‌های جدید بازگشت به گفت‌وگوی عملی اما در حوزهٔ عمومی است. باوجود تمام تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی، قومی، و زبانی که در عرصهٔ جغرافیای فرهنگی ایران وجود دارد، آنچه در رسیدن به صلح پایدار در ایران اهمیت دارد ایجاد بستر مناسب برای گفت‌وگو و تعامل میان گروه‌ها

واقوام است.

فصل چهارم: جمع بندی و

نتیجه گیری

مقدمه

موضوع هویت در طول تاریخ همواره در زندگی بشر مطرح بوده است و از زوایای مختلف و رویکردهای متفاوت به آن پرداخته شده است. با این که فیلسوفان، انسان‌شناسان، و جامعه‌شناسان هر کدام به شیوه‌های متفاوتی در صدد کشف جنبه‌ها و ابعاد آن برآمده‌اند، ولی امروزه بازهم موضوع هویت مورد توجه و سؤال قرار می‌گیرد. این که ما که هستیم و چه هستیم و عناصر تشکیل‌دهنده هویت ما چیست و چه چیزهایی هویت یا کیستی و چیستی ما را مشخص می‌سازند اهمیت فزاینده‌ای پیدا کرده است، زیرا اگر قبلاً انسان‌ها بدون داشتن اختیار چندان زیادی و بدون چون و چرا و اما و اگر مجبور بودند آنچه از نسل‌های پیشین و اجداد و پدران‌شان به آن‌ها رسیده بود را بپذیرند، امروزه آن‌ها مستقلاً به دنبال تعریف و بازتعریف مبنای هویتی خودند و دیگر آن را صرفاً از نسل‌های قدیمی نمی‌گیرند. بر این اساس، می‌توان گفت در گذشته هویت جنبه‌ای جبری و انتسابی داشته است و افراد در خصوص آن چندان دچار چالش نبوده‌اند، چرا که امکان رد یا گزینش در این حوزه برای آن‌ها وجود نداشته است. اما انسان امروز پرسشگر و دغدغه‌مند است و در خصوص ابعاد هویتی خود در جست‌وجوی معناست. هویت یا کیستی به مجموعه نگرش‌ها، ویژگی‌ها، روحیات فرد، و آنچه وی را از دیگران متمایز می‌سازد گفته می‌شود. هویت عبارت از مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، روانی، فرهنگی، فلسفی، زیستی، و تاریخی همسان است که به رسایی و روایی بر ماهیت یا ذات گروه، به معنای یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر، دخالت کند و آن‌ها را در یک ظرف مکانی و زمانی معین به‌طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد متعلق به آن‌ها متمایز سازد.

جدول شماره 4-1: هویت از دیدگاه علوم مختلف (رشیدی، ۱۳۹۴)

| علوم مختلف | محور اصلی بحث | نوع هویت | محور اصلی بحث |
|-------------|---------------|-------------|--|
| منطق | هویت شخصی | فردی | ماهیت و چیستی و علت |
| فلسفه | هویت وجودی | فردی و جمعی | در پی «وجود» است و هویت مرکز دایره تصورات است. |
| عرفان | هویت او | فردی و جمعی | هویت راستین را خدا و از آن خداوند می‌داند. |
| علوم سیاسی | هویت ملی | جمعی | دولت، ملت و حکومت، و رابطه با هویت ملی |
| روان‌شناسی | هویت فردی | فردی | خود، من، ضمیر ناخودآگاه، محدوده فردیت |
| جامعه‌شناسی | هویت جمعی | جمعی | یکی شدن با خود و دیگران، هویت در انواع جمع‌ها و گروه‌ها، ارزش‌های مشترک و وجدان جمعی |
| مردم‌شناسی | هویت فردی | جمعی | هویت در انواع جمع‌ها و گروه‌های خرد نظیر اقوام، قبایل، دیگر فرهنگ‌ها و... |

هویت یکی از مفاهیم مهم علوم اجتماعی است که ابزار مناسبی برای فهم و تحلیل شرایط اجتماعی و فرهنگی تلقی شده است، چراکه به نظر می‌رسد می‌تواند زوایا و لایه‌های عمیق‌تر و اساسی‌تر اوضاع اجتماعی را گزارش دهد و تعریف کند. در واقع، از حیث مفهومی، هویت مقوله‌ای است که جوهر و اساس بسیاری از پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی به شمار می‌آید و به مثابه شاخص یا علت آن‌ها نیز محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، هویت بر نحوه و کیفیت کثیری از رفتارهای کنشگران و عاملان انسانی اثرگذار است.

تاریخ کشور ایران نشان می‌دهد که در آن، همواره اقوام مختلفی زیست کرده‌اند و بافت و قالب کشور ایران ترکیبی از این اقوام مختلف بوده است که همزیستی مسالمت‌آمیزی در کنار هم داشته‌اند. همین همزیستی موجبات پایداری بافت جغرافیایی و سرزمینی ایران شده است. وجود افسانه‌ها و قصص و داستان‌ها و اسطوره‌ها و خاطرات تاریخی مشترک، نمادهای و ارزش‌ها و آداب‌ورسوم و عرفیات هم‌سان و دیگر مؤلفه‌ها نشان از این درهم‌تنیدگی و ادغام میان اقوام و تاریخ مشترک دارد. اما جدا از این وضعیت، گفتمان دیگری نیز وجود دارد که با شدت و ضعف متفاوت، سعی در یکسان‌سازی و ادغام گروه‌های قومی و مذهبی دارد. استدلالی که در پشت این گفتمان وجود دارد حفظ انسجام و امنیت ملی و یکپارچگی سیاسی کشور است و از این رو، همواره زمینه‌ساز سرور و حذف هویت فرهنگی و سیاسی اقوام در ایران را فراهم کرده است. نکته مغفول و درخور توجه در این دیدگاه آن است که این شیوه سیاست‌گذاری و نگاه به فرهنگ‌های قومی در به‌خطر انداختن امنیت ملی تأثیر فراوانی گذاشته است و به احساس محرومیت اقوام و دسترس نداشتن آن‌ها به منابع ثروت و قدرت در کشور منجر شده است. در واقع، توزیع ناعادلانه ثروت، منزلت، و قدرت در میان اقوام مختلف و تقویت احساس محرومیت در میان آن‌ها به پررنگ‌تر شدن شکاف میان اقوام و حاکمیت انجامیده است و ظهور جنبش‌ها و گروه‌های هویت‌طلب سیاسی را به دنبال داشته است. عدم تدریس زبان مادری در سطح مدارس، تبعیض‌های مذهبی، نابرابری در دریافت‌های جایگاه‌های کلان دولتی و اجرایی، غیاب احزاب سیاسی — قومی، کمبود امکانات رفاهی، سلامتی، پزشکی، فرهنگی و دیگر امکانات، و عدم حضور اقوام و پارامترهای فرهنگی خاص آن‌ها در رسانه‌های چاپی، صوتی و تصویری و به‌خصوص رسانه ملی نمونه‌هایی از مطالبات قومی گروه‌های هویت‌طلب است. سرکوب این گروه‌های هویت‌طلب به دست حکومت مرکزی باعث تقویت احساسات قوم‌گرایانه و رادیکال شده است که تهدیدی جدی برای امنیت و انسجام ملی به‌شمار می‌رود تا جایی که بسیاری از اقوام در ایران خود را فراتر از یک قوم در ایران می‌بینند و در مواردی از قوم خود با نام ملت و اقلیت ملی یاد می‌کنند.

نسبت میان هویت‌های قومی و هویت ملی از دیگر مسائل اصلی کشورهای چندقومیتی¹ است، چراکه دیدگاه این دو نوع هویت اجتماعی — سیاسی به یکدیگر پیامدهای گسترده‌ای دارد و یکی از عوامل تعیین‌کننده صلح و انسجام ملی، امنیت پایدار و کارآمدی دولت است. اگر هویت‌های قومی موجود در یک سرزمین بتوانند خود را ذیل یک هویت کلان و کلی تعریف کنند، آن سرزمین به سمت انسجام ملی و بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های خود پیش خواهد رفت و در مقابل، چنانچه هویت‌های قومی خود را در تضاد و تعارض با هویت ملی یا با سایر قومیت‌ها بدانند، امنیت ملی، انسجام اجتماعی، اقتصاد، و یکپارچگی دولت به خطر می‌افتد.

در جامعه‌ای که عدالت در ابعاد مختلف نظام اجتماعی حاکم نباشد یا احساس افراد بر عدم وجود عدالت دلالت کند، هویت ملی در همه اجزای آن دچار بحران و تزلزل و تهدید گسست خواهد شد. اجتماعی که افراد تشکیل‌دهنده آن خود را عضو و به معنایی «شهروند»² آن جامعه ندانند دچار همان حالت خواهند شد. شهروندی نیز، خود، متضمن مسئولیت، تعهد، عاطفه، و باور است. ازسوی دیگر، افراد عضو یا همان شهروندان خود را با یکدیگر مقایسه می‌کنند و در استفاده از امکانات، منابع، و امتیازات تعریف شده در قالب جامعه، خود را مستحق دریافت آن می‌دانند و رعایت عدالت را در ابعاد مختلف خواستارند. بدیهی است که بخش عمده‌ای از اجرای عدالت برعهده دولت یا نظام سیاسی جامعه است. در صورت عدم باور افراد به رعایت عدالت، هویت شهروندی، باور، تعهد، مسئولیت، و عاطفه آن‌ها، که همگی تبلور هویت ملی آنان است، خدشه‌دار می‌شود و نیرویی که این افراد را در پیوند با اجتماع حفظ می‌کند تحلیل می‌رود. بر همین اساس، در پژوهش کنونی تلاش شد تا مطالبات مختلف گروه‌های قومی جهت تحقق عدالت اجتماعی از منظر صلح واکاوی و تحلیل شود، چراکه دولت‌ها تلاش‌شان بر این است که از خشونت جلوگیری نمایند و زمینه صلح پایدار را در کشورشان فراهم کنند. صلح به معنای نبود جنگ، منازعه، و خشونت از یک سو، و وجود امنیت، آرامش، و زیست مسالمت‌آمیز در یک جامعه، یک کشور، یا در سطح جهان ازسوی دیگر است.

تکثر و تنوع هویتی یک واقعیت موجود در بیشتر جوامع در گذشته و حال بوده است. در دوره معاصر نیز باوجود فرایندهای نوسازی و برقراری نهادهای مدرن، این تنوع هویتی نه تنها کاهش نیافت، بلکه به موضوعی برای مناقشه و منازعات حول تمایزات و تفاوت‌های هویتی بدل شد. همچنین از نیمه دوم قرن بیستم میلادی، فرایندهای جهانی شدن، مانند رشد و گسترش روزافزون رسانه‌ها و از انحصار خارج شدن کنترل و مدیریت رسانه‌ها، باعث رشد آگاهی‌های هویتی شد و امکان بازنمایی آن‌ها را فراهم کرد و اتفاقاً همگام با سایر

1. Multiethnic
2. Citizen

تحولات اجتماعی و فرهنگی، تنوع و تکثر هویتی را بیشتر کرد و در کنار منابع دیرین، مانند نژاد، دین، مذهب و ملیت، هویت‌خواهی‌های نوین مبتنی بر جنسیت، گرایش‌های جنسی، سبک زندگی، گروه‌های شبه‌دینی و دیگر عوامل، تقاضای به‌رسمیت شناخته شدن و بهره‌مندی از حقوق و مزایای اجتماعی داشتند.

ترکیب جمعیت ایران به‌نحوی است که به آن جامعه چندزبانی — قومی گفته می‌شود. حضور و زندگی قومیت‌ها — زبان‌های مختلف چون فارس‌ها، ترک‌ها، کردها، لرها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها و عرب‌ها در جوار یکدیگر و در چارچوب جغرافیایی سیاسی واحد، بیانگر تنوع قومی — فرهنگی جامعه ایران است. تقریباً بیشتر این اقوام در مناطق مرزی ساکن‌اند و پیوندهایی فرهنگی و مذهبی با اقوام کشورهای همسایه دارند. برای مثال، بلوچ‌ها در منطقه جنوب شرقی در مرز پاکستان، ترکمن‌ها در منطقه شمال شرقی در هم‌سایگی ترکمنستان، آذری‌ها در شمال و شمال‌غربی و هم‌مرز با جمهوری آذربایجان و ترکیه، عرب‌ها در غرب و جنوب‌غربی، و بالاخره کردها در غرب و شمال‌غربی کشور در مجاورت عراق و ترکیه سکنا گزیده‌اند و مرزهای سیاسی از درون سرزمین جغرافیایی و سکونتگاه این اقوام گذشته است. از این لحاظ و از لحاظ ساختار اجتماعی، باید گفت ایران کشوری ناهمگن است که هویت‌های مختلف قومی، نژادی، زبانی، و مذهبی در آن زندگی می‌کنند و نظیر برخی از همین گروه‌های قومی در کشورهای هم‌جوار نیز سکونت دارند. از منظر مطالعات اجتماعی، برخی از نیروهای گریز از مرکز در ایران، به‌طور بالقوه به‌ویژه در حواشی مرزها، وجود دارند که می‌توانند در برخی مواقع، به‌عنوان کانون‌های بحران مطرح شوند. از دیگر سو، گروه‌های قومی مناظر در کشورهای هم‌جوار از جمله عرب‌ها و کردها در عراق، آذری‌ها در جمهوری آذربایجان، و بلوچ‌ها در پاکستان می‌توانند به‌عنوان کانون‌های ایجاد تنش و بحران مطرح باشند. مانند سایر کشورهای چندقومی — زبانی سیاست قومی ادغام یا حذف قومی در ایران نیز دیده شده است که در برهه‌های تاریخی خاص، به بروز تنش‌های قومی و جبهه‌گیری اقوام خاص در جغرافیای ایران انجامیده است. هرچند واقعیت تنوع و تکثر هویتی در ایران کمتر انکار شده است، به‌دلیل تبعیض و نابرابری‌های موجود در ساختار سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی جامعه کشمکش‌ها و فعالیت‌های هویت‌خواهانه حول سه محور قومیت، زبان، و مذهب در صد سال گذشته به‌وقوع پیوسته است. در همین راستا، در پژوهش کنونی، تلاش شد تا تصویری جامع از هویت‌های قومی در جوار هم و در چارچوب سرزمین ایران، با توجه به دیدگاه نخبگان، ارائه شود که در این تصویر، از چرایی محدودیت‌ها و تبعیض‌ها در میان اقوام، ستیزه‌های قومی، و پیامدهای آن بحث شده است و در نهایت، راهکارهایی که به رفع تنش و ایجاد صلح و همبستگی و در نهایت، توسعه اجتماعی منجر می‌شود، تبیین و تشریح شده است.

این پژوهش از زاویه دید تفسیرگرایی¹ و روش شناختی کیفی² با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای³ انجام شده است. در گام نخست، با رویکردی مردم‌شناسانه به مصاحبه با نخبگان⁴ پرداخت و در گام بعدی، با مردم عادی قومیت‌های ساکن در ایران (به‌طور مشخص ترک‌ها، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، و فارس‌ها) مصاحبه شد. براساس ماهیت کیفی پژوهش، شیوه نمونه‌گیری هدفمند⁵ بود. شیوه اشباع نظری داده‌ها پس از انجام یک صد مصاحبه به دست آمد و برای اطمینان بیشتر، مصاحبه‌های بیشتری با تعداد 215 مصاحبه‌شونده صورت گرفت تا در جامعیت، پژوهش به اقتناع رسیده باشد و البته در این مسیر، از نظارت و رهنمودهای متخصصان روش کیفی نیز بهره گرفته شد. اطلاعات و داده‌های پژوهش حاضر با استفاده از تکنیک مصاحبه عمیق و نیمه‌ساختاریافته جمع‌آوری شده است. مصاحبه‌ها و داده‌های گردآوری شده با استفاده از کدگذاری نظری (باز⁶، محوری⁷، و گزینشی⁸) در سه مرحله تجزیه و تحلیل شدند و به منظور گردآوری داده‌ها، ابتدا برای دستیابی به مفاهیم و مقوله‌های مهم مشارکت‌کنندگان، روش مصاحبه گفت‌وگوی غیررسمی به کار گرفته شد. در مرحله دوم، با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای، مقوله‌ها و مفاهیم به دست آمده در فرایند مصاحبه جهت نمونه‌گیری نظری پیگیری شدند و با لحاظ حساسیت نظری⁹ لازم، پس از این مرحله که خطوط کلی مصاحبه‌ها از طریق مفاهیم و مقوله‌ها شکل گرفتند، پرسش‌های مصاحبه با استفاده از روش مصاحبه نیمه ساختاریافته استاندارد شد و این فرایند تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت. در ادامه، با اجرای کدگذاری باز، هم‌زمان با جمع‌آوری داده‌ها، مفاهیم و زیرمقوله‌ها و مقوله‌های عمده به دست آمد. با انجام شدن کدگذاری محوری، زیرمقوله‌ها به یکدیگر و به مقوله‌های عمده ربط پیدا کردند و نوع مقوله‌ها از حیث علی و فرایندی و پیامدی بودن مشخص شدند. در واقع، فرایندهای تجزیه و تحلیل در مسیری انباشتی انجام شد تا به مقوله‌های اصلی و درنهایت، پدیده مرکزی منجر شوند.

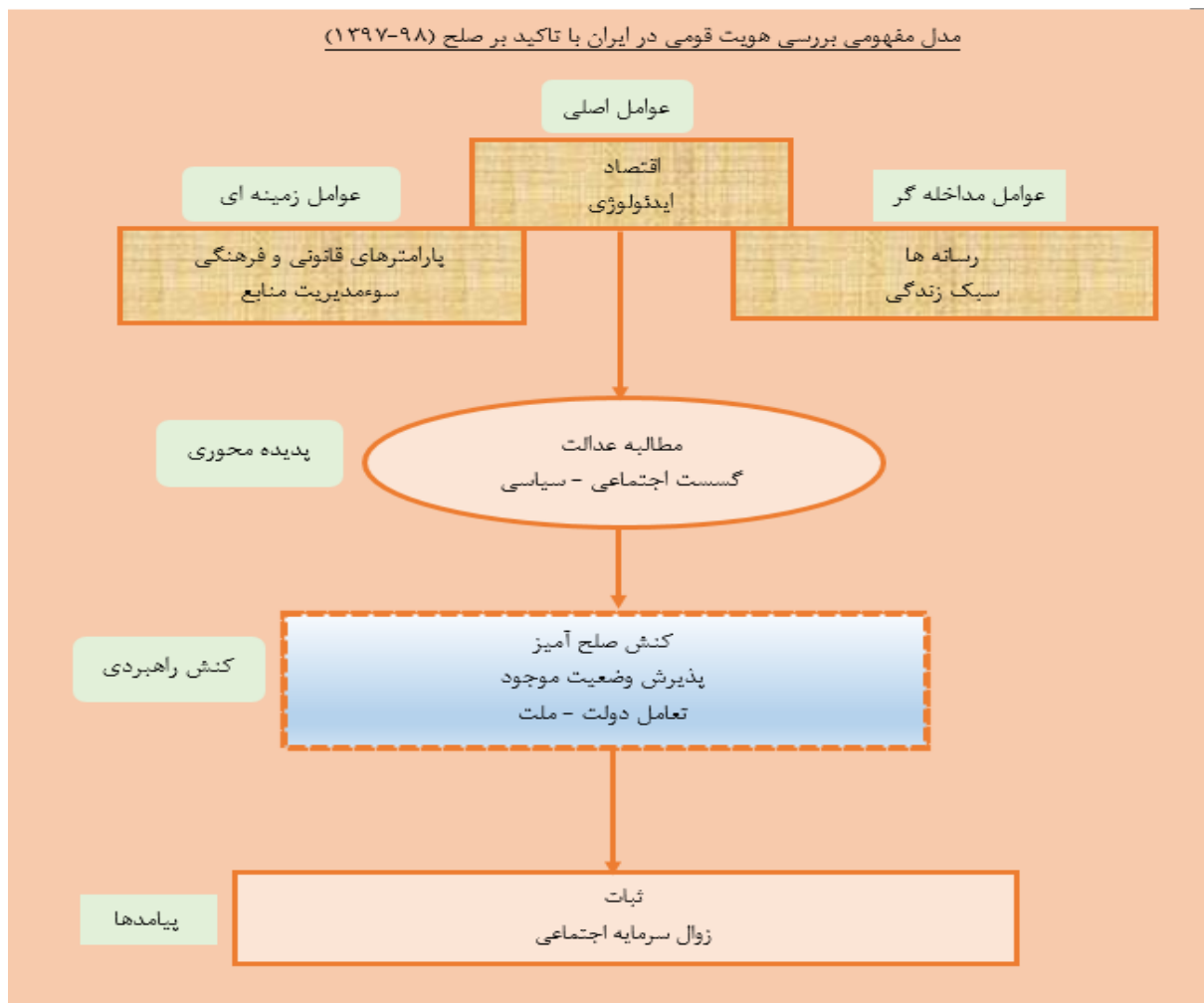
تحقق هر پژوهشی تا زمانی که به تدوین راهبردها و برنامه‌های عملی در جهت حل مسئله و اصلاح امور منجر نشود، عملاً عقیم و بی‌فایده خواهد بود. به عبارتی دیگر، شناخت و ارزیابی وضع موجود تنها به

-
1. Interpretationism
 2. Qualitative methods
 3. Grounded theory (GT)
 4. Elites
 5. Purposive sampling
 6. Open coding
 7. Axial coding
 8. Selective coding
 9. Theoretical sensitivity

پروبلماتیزه کردن و طرح مسئله از زوایا و جنبه‌های مختلف می‌پردازد. طرح پژوهشی حاضر از این جهت که مسائل و شرایط داخلی و خارجی ایران دربارهٔ اقوام را از طریق متدهای نوین علمی مورد مطالعه و شناخت قرار داده است، مقدمات مناسبی را برای برنامه‌ریزی و ارائهٔ راهبردهای مناسب فراهم کرده است و باید توجه داشت که ارائهٔ برنامه و راهبرد در گرو اتخاذ روش‌های مناسب علمی است.

نظر به این‌که در دل روش مطالعه و شناخت این طرح می‌توان به راهبردهای کلی در جهت حل مسئله دست یافت، همان‌طور که از مدل نظری استخراج شده قابل ملاحظه است، عمده‌ترین مسئله‌ای که مردم ایران با آن مواجه‌اند گسست اجتماعی و سیاسی است که موجب شکل‌گیری مطالبهٔ عدالت از جانب اقوام و اقشار مختلف جامعه شده است، گسستی که در صورت عدم رسیدگی به ابعاد و زوایای آشکار و پنهان آن، قادر است حوادث ناخوشایندی را رقم بزند که در آن صورت، مدیریت و کنترل آن در عمل غیرممکن خواهد شد. این وضعیت از تغییرات معیشت و اقتصاد کشور و ایدئولوژی حاکم بر جامعه ناشی می‌شود و این مسائل را می‌توان عوامل اصلی شکل‌گیری جامعهٔ پدیده‌محور دانست.

به صورت کلی وضعیت شکل گرفته به کنش‌های راهبردی مختلفی منجر شده است که هرکدام از این کنش‌ها نیز پیامدهای متفاوتی را شکل خواهد داد. دو پیامد ثبات و زوال سرمایهٔ اجتماعی نشان‌دهندهٔ سناریوهای متفاوتی است که چالش‌های آینده کشور را ترسیم می‌کنند. در تصویر زیر، مدل نهایی تحلیل داده‌ها نشان داده شده که از طریق نظریهٔ زمینه‌ای استخراج شده است. در ادامه، به بررسی سناریوها و راهبردهای پیشنهادی پرداخته خواهد شد.



تصویر شماره 4-1: مدل مفهومی بررسی هویت قومی در ایران با تأکید بر صلح (1397-1398ش)

مدل فوق مدل نظری حاصل از گردآوری و تحلیل داده‌هاست. اقتصاد نابرابر از ویژگی‌هایی بود که اقوام در ایران به آن اشاره داشتند، چراکه بخش عمده صنایع سنگین از جمله شرکت‌های فولاد و خودروسازی در استان‌های فارس، زبان، نظیر اصفهان، البرز، سمنان، و مرکزی قرار دارد و بیشترین حجم درآمدهای اقتصادی به این استان‌ها اختصاص دارد.

بدین‌گونه شاهد شکل‌گیری این دیدگاه حول همین مطالبه‌گری استخراج شده هستیم و براساس آن، اقوام با اشکال مختلف در پی مطالبه حقوق خویش‌اند، بی‌تردید این مطالبه‌گری از نوع مطالبه مردم از دولت بیان شده است و به‌نوعی آگاهی‌ها شیه‌ای بر جوهرهایی است که مرکز به صورتی تبعیض‌آمیز نسبت به اقوام روا داشته است.

شاید بتوان گفت بعد از فارس، زبانان، گروه قومیتی آذری به‌خصوص در استان آذربایجان شرقی از لحاظ

تأمین درآمدهای اقتصادی در مرحله دوم اهمیت قرار دارند. این منطقه نیز در بخش صنعت دارای کارخانه‌های پر سود و اشتغال‌زایی نظیر تراکتور سازی، ماشین سازی، پتروشیمی، و... است و در سطح میانه و خرد نیز کارخانه‌ها و شهرک‌های صنعتی زیادی فعال‌اند. با وجود چنین شرایطی، نارضایتی آذری‌زبانان از حاکمیت کمتر از دیگر گروه‌های قومی نیست. احساس نابرابری آذری‌ها در دو امر خلاصه می‌شود: نخست این‌که این گروه شرایط اقتصادی قوم خود را با فارس‌زبانان مقایسه می‌کنند و بر این باورند که سهم استان‌های آذری‌نشین در مقایسه با استان‌های مرکزی نظیر اصفهان، سمنان، مرکزی، قم، البرز، و تهران بسیار ناچیز است. وجود چنین اختلافی، بر اساس تصور آن‌ها و با توجه به نسبی بودن وضعیت اقتصادی، موجبات نارضایتی آن‌ها را فراهم آورده است. نکته دومی که موجبات نارضایتی این گروه قومیتی از حاکمیت را فراهم کرده است این‌ها را است که زمان ساخت بیشتر صنایعی که امروزه در مناطق آن‌ها فعال‌اند به دوران حکومت قبلی بازمی‌گردد و به باور آن‌ها، در این چهل‌ساله عمر انقلاب، صنایع کارخانه‌ای مهم جدیدی در مناطق آن‌ها ساخته نشده است.

زن جوان بلوچی از زاهدان

هیچ جایی برای کار وجود ندارد. نه کارخونه‌ای نه چیزی. یه سری کارخونه هم بوده که دیگه بسته شدن. الان نگاه کنی کجا مردها باید برن کار کنن؟ خیلیا دوست ندارن، اما مجبورن کارایی رو انجام بدن که دوست ندارن. اما باید خرج زن و بچه رو دربیارن.

در مناطق کردنشین ایران، از شهرهای جنوب استان آذربایجان غربی گرفته تا استان‌های کردستان، کرمانشاه و ایلام، در بخش صنعتی، هیچ کارخانه و کارگاه و شهرک صنعتی آن‌چنانی که درآمدزایی مناسبی داشته باشد و بتواند گروه مناسبی از جوانان این مناطق را به خود مشغول کند وجود ندارد. بر همین اساس، آمار بیکاری در میان مردمان این گروه قومیتی بسیار زیاد است و بیشتر نیروی فعال این مناطق جهت امرار معاش به استان‌های فارس‌نشین و به‌خصوص تهران و یا کارگاه‌های آجرپزی در استان آذربایجان شرقی — که به دلیل سختی کار، مردمان بومی حاضر به کار در آن‌ها نیستند — پناه می‌برند. بخش دیگری از جمعیت جوان آن نیز که عمدتاً دارای تحصیلات دانشگاهی‌اند به شهرهای مرزی پناه می‌برند و در آن‌جا، به کار کولبری با دستمزد روزانه حداقلی و بدون هیچ‌گونه آینده شغلی و بیمه‌ای می‌پردازند. عمده محصولات بخش کشاورزی این منطقه نیز، به دلیل نبود کارخانه‌های صنعتی، بدون هیچ‌گونه فراوری و به صورت خام از این مناطق خارج و به استان‌های دیگر منتقل می‌شود. چنین وضعیتی باعث ایجاد نارضایتی و نابرابری در میان مردمان این مناطق شده است که نقش حاکمیت را در پدیدآیی چنین شرایطی مهم می‌دانند. هرچند کردزبانان استان آذربایجان غربی واجد تمایز

دیگری در مطالبه‌گری‌اند و آن داشتن احساس شهروند درجه سوم و حتی بعد از آن نیز هست. به عبارتی، آن‌ها علاوه بر تبعیض‌های فارس / غیرفارس، به تبعیض ترک / کرد نیز قائل‌اند و گاه در میان آنان، اصطلاح «استعمار در استعمار» نیز به کار برده می‌شود.

همان‌طور که بیان شد، عرب‌زبانان ایران در استان‌های خوزستان، بوشهر، و هرمزگان پراکنده شده‌اند. نفت خیز بودن مناطق محل سکونت آن‌ها و وجود بنادر مهم جنوب غرب و جنوب کشور در آن مناطق موجب رونق بازرگانی و تجارت بین‌المللی شده است و جدا از نیروی کار منطقه‌ای، پذیرای نیروی کار دیگر مناطق نیز هست. برخلاف وجود چنین شرایطی، وضعیت مردم این قوم چندان مناسب نیست و اینان نیز از لحاظ اقتصادی به شدت احساس نابرابری و نارضایتی می‌کنند. در واقع، وجود شرایط مناسب اقتصادی و محیطی در آن منطقه نتوانسته است در وضعیت زندگی این افراد بهبودی ایجاد کند.

بدترین شرایط اقتصادی و بیشترین نارضایتی در میان اقوام مورد مطالعه به گروه قومیتی بلوچ مربوط است که جدا از موضوع قومیتی، از لحاظ مذهبی نیز با اکثریت جامعه تفاوت دارند. در این منطقه نیز همانند مناطق کردنشین، بخش صنعتی رشد آن چنانی یا به عبارتی، هیچ‌گونه رشدی نداشته است. از سوی دیگر، به دلیل شرایط محیطی و خشک‌سالی رودخانه‌های مناطق بلوچ‌نشین در دهه‌های اخیر، بخش کشاورزی نیز در این مناطق تقریباً با نابودی همراه است. مشکل دیگر نامناسب بودن وضعیت اقتصادی این منطقه به شرایط داخلی و بی‌سوادی و کم‌سوادی مردمان این مناطق بازمی‌گردد که بر همین اساس، نتوانسته‌اند در سمت‌های اداری استان خود نقش آن چنانی داشته باشند و عمده‌پست‌های اداری در این مناطق در اختیار سیستم‌های هم‌مذهب با حاکمیت قرار دارد. در کنار همه این شرایط، دورافتادگی و در حاشیه بودن این منطقه نیز سهمی اساسی در توسعه نیافتگی آن دارد که بر این اساس، مردم این منطقه نمی‌توانند به راحتی با استان‌های همسایه خود تعامل و دادوستد اقتصادی و مالی داشته باشند. وجود چنین شرایطی باعث شده است تا مردمان این منطقه و به خصوص جوانان آن به شغل‌های پرخطری نظیر قاچاق کالا و گازوئیل‌کشی روی بیاورند که در این زمینه نیز بستن مرزها برای آنان مشکل‌آفرین بوده است.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

[بلوچستان] بسیار مشکل دارد و فقر از همه کشور بیشتر است. اکثر این فقر هم آثار تبعیض است. در دنیا جایی که تبعیض باشد، خود را به دو صورت نشان می‌دهد: فقر اقتصادی، فقر فرهنگی. ما از هر دو نوع این فقر رنج می‌بریم.

درباره دلایل شکل‌گیری چنین تفاوت‌هایی در وضعیت اقتصادی گروه‌های قومی و ایجاد حس نابرابری، مروری کوتاه درباره موارد مورد توجه گروه‌های قومی در مطالعه کنونی خواهیم داشت. موضوع ایدئولوژی و حاکمیت مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور و همسویی این گرایش دینی با تفکرات مسئولان دولتی امری بود که بسیار مورد توجه گروه‌های قومی پیرو اهل سنت در مناطق بلوچستان و کردستان بود. در این زمینه، مردمان این گروه‌های قومی به تاریخ گذشته ایران و وجود اختلافات دینی اشاره داشتند که همواره حاکمیت یکی از این دو گرایش به قیمت کنار گذاشته شدن دیگری تمام شده است و بر اساس نظر آن‌ها، این رویه در شرایط فعلی نیز همچنان ادامه دارد. عامل مهم دیگر را وجود تمرکزگرایی اقتصادی در استان‌های مرکز نشین فارس زبان می‌دانستند که در نتیجه تمرکزگرایی سیاسی در آن مناطق و انتخاب بیشتر مسئولان دولتی در سال‌های بعد از انقلاب به وجود آمده است. به باور گروه‌های قومی، سوءمدیریت در تخصیص منابع در ابعاد مختلف آن از سوی پارامترهای قانونی و فرهنگی تشدید شده است که تحت عامل شرایط زمینه‌ای می‌توان از آن یاد کرد.

به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دو گونه اقلیت وجود دارد: یکی دینی، و دیگری مذهبی. موضوع اقلیت دینی در اصل سیزدهم قانون اساسی بیان شده است که مقرر داشته است ایرانیان زرتشتی، کلیمی، و مسیحی اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی هستند و در انجام مراسم دینی خود، آزادند و در احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث، و وصیت) و همچنین تعلیمات دینی، مطابق آیین خود عمل می‌کنند. همچنین اقوام مختلف ایرانی می‌توانند از زبان‌های محلی و قومی خود در مطبوعات و رسانه‌های گروهی استفاده نمایند و ادبیات مربوط به آن را در مدارس تدریس کنند، هر چند خط و زبان رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اصل پانزدهم قانون اساسی در عین حال که مطلب اخیر را اعلام کرده و حق اقوام گوناگون ایرانی را در استفاده از گویش‌ها و زبان‌های محلی محترم شناخته است، اما آنچه در واقعیت بروز کرده است نشان از سیاست حذف یا ادغام قومی و مذهبی دارد. به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی، شمار پیروان گروه‌های دینی مسیحی، زرتشتی، و یهودی در کشور نسبتاً زیاد بود و مردمان این گروه‌ها برخلاف آزادی‌ای که در قانون اساسی برای قوم آن‌ها وجود داشت، در نتیجه رفتارهای عملی انجام شده، راه خروج از کشور را در پیش گرفتند و امروزه شمار نسبتاً اندکی از مردمان این گروه‌های دینی در کشور باقی مانده‌اند. همچنین اجرای اصل پانزدهم قانون اساسی و تدریس و آموزش زبان مادری در سطح مدارس هنوز معطل مانده است. جامعه اهل سنت از داشتن مرکز دینی و مسجد در پایتخت کشور محروم مانده است و با وجود همه مطالبات و پیگیری‌های انجام شده تاکنون چنین حقی را به دست نیاورده است. فرهنگ قومی و مذهبی اقلیت‌ها به ندرت در رسانه‌ها تبلیغ و ترویج

می‌شود و آنچه، در عمل مورد تبلیغ قرار می‌گیرد هویت قومی نیست و بیشتر فرهنگ و سبک زندگی غالب ترویج می‌شود. احزاب منطقه‌ای و قومی وجود ندارند و سازمان‌های مردم‌نهاد چندان اجازه فعالیت ندارند و فضای امنیتی بر مناطق قومی حاکم است. سیاست‌های رسانه‌ای و ترویج و تبلیغ سبک زندگی نزدیک به پسند مرکز در این پژوهش تحت عنوان شرایط مداخله‌گر تبیین و تشریح شده است.

از مهم‌ترین واقعیت‌هایی که اقوام ایرانی درباره قوم حاکم ابراز کرده‌اند مسئله تبعیض است. ایمان به تبعیض در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی در میان اقوام ایرانی به شکل‌گیری مطالبه عمومی عدالت می‌انجامد. بی‌توجهی به این مطالبه عمومی به فاصله اجتماعی یا گسست اجتماعی و سیاسی منجر شده است. گسیختگی اجتماعی حیات جامعه ایران را تهدید می‌کند. افزایش فقر، بیکاری گسترده، بی‌ثباتی و ناپایداری شغلی، کاهش ظرفیت تولید ثروت و تأمین رفاه برای اکثریت جامعه، افزایش آسیب‌های اجتماعی، جدایی‌گزینی فضایی، فرسایش سرمایه اجتماعی، و بسیاری دیگر از مشکلات در روندی کم‌وبیش پرشتاب وخیم‌تر می‌شوند. بخش‌های بزرگی از مردم به حاشیه نظام اقتصادی و اجتماعی رانده شده‌اند، در حاشیه‌های شهر و در مناطق فقیرنشین زندگی می‌کنند و دسترسی مناسب و عادلانه‌ای به خدمات آموزشی یا بهداشتی ندارند. ارزش‌های اجتماعی قطبی شده‌اند و در مورد اصلی‌ترین موضوع‌ها، وفاق و اشتراک نظر وجود ندارد.

مرد فروشنده 50ساله از مشهد

وضع اقتصادی ما خرابه. مسئولین این همه زجر و ناراحتی به ما ندن. اگر مسئولین ما مث الان که کیسه‌هاشون رو پُر کردن و رفتن نباشن، من مطمئنم که آینده ایران خوب می‌شه.

پیمان‌ه روشن‌زاده، پزشک متخصص زنان و نویسنده از سمنان

جامعه سرمایه‌داران و دزدها جزو جامعه انسانی نیستند و منافع آن‌ها برای خودشان است، تا بتوانند توده‌های مردم را غارت می‌کنند. منابع این‌ها با منافع مردم تعارض دارد.

سیاست‌های رسمی در چنان فاصله‌بعیدی از زندگی گروه بزرگی از مردم قرار دارد که دو کهکشان متضاد را شکل داده است. رضایت از زندگی پایین و احساس بیگانگی با جامعه و شیوه اداره آن رو به گسترش است. بخش بزرگی از مردم بر این گمان‌اند که از منابعی که برای زندگی مطلوب، باکیفیت، و شرافتمندانه نیاز دارند، دور نگه داشته شده‌اند. این نشانه‌های متعدد از افزایش شکاف‌های اجتماعی، تضاد میان مردم و حکومت و

نخبگان حکایت می‌کند. جریانی از گسیختگی روابط اجتماعی در کار است که به اشکال مختلف، همچون ناپایداری و بی‌ثباتی، احساس بیگانگی، یا تضاد، خود را آشکار می‌سازد. بر این مبنای گسست اجتماعی و سیاسی و مطالبه عدالت پدیده‌های محوری در این پژوهش‌اند.

مردی 43 ساله، کارمند از تهران

مسئله اینه که تبعیض ربطی به اقوام نداره. ما که تهران هستیم؛ اگر خودی به حساب نیای، از هر قوم و شهری که باشی مورد تبعیض قرار می‌گیری. خودی و غیر خودی ربطی به قوم نداره.

تأمین عدالت اجتماعی و توسعه پایدار نیازمند تعامل دولت و ملت است. مدیریت صحیح کشور بدون توجه به آزادی شهروندان ایرانی، صرف‌نظر از قومیت و مذهب، تنها راهکار برون‌رفت از بحران است. اما این راهکار که در پرتو انتخابات آزاد و آزادی بیان و درنهایت، سهم شدن نخبگان قومی در سطح مدیریتی بالا یا شاید نوعی فدرالیسم سیاسی و دموکراتیک شکل می‌گیرد می‌تواند این روند را بهبود بخشد. در وضعیت گسست اجتماعی و سیاسی و بحرانی که به دلیل سوءمدیریت در ایران شکل گرفته است، مبارزات مدنی و بدون خشونت، به‌ویژه از طریق شبکه‌های اجتماعی، در حال شکل‌گیری است. حرکت‌هایی مانند تجمع‌ها و اعتراض‌های بدون خشونت، که مورد تأیید قانون اساسی نیز هست، در گوشه و کنار ایران دیده می‌شود، هرچند گاه با سرکوب روبه‌رو می‌شود. خشونت حکومت در خاموش کردن حرکت‌های دسته‌جمعی و ناامیدی به فردای بهتر سبب شده است تا عده‌ای منفعلانه عمل کنند و وضعیت موجود را قبول کنند. بر این اساس، کنش صلح‌آمیز، تعامل دولت - ملت، و پذیرش منفعلانه از کنش‌های راهبردی در این پژوهش تشخیص داده شدند. از نظر اقتصادی، می‌توان شاهد اقتصادی دولتی بود که از اوایل انقلاب، امتیازات ویژه‌ای برای افرادی خاص قائل بود و می‌توان اذعان کرد افراد غیر فارس (قومیتی) و شیعه غیر حکومتی (مذهبی) و دارندگان برجسب غیر خودی امکان تخصیص آن امتیازات را نمی‌یافتند. بیشتر مشارکت‌کنندگان در این تحقیق با شواهدی همچون نسبت مدیریتی، نسبت بهره‌مندی‌های فرهنگی، میزان بیکاری، سطح توسعه‌یافتگی استان‌ها، و ... از چنین تبعیض‌ها و نابرابری‌هایی صحبت می‌کردند.

آشکار است که چنین سیستم اقتصادی، اداری و سیاسی زمینه‌های فساد را می‌پروراند و امروزه مشخص شده است که احتکار بازاریان، اختلاس‌های میلیاردی یقه سفیدان دولتی، و تظاهر دینی و مذهبی از نشانه‌های بی‌هنجاری و زوال سرمایه‌های اجتماعی و سیاسی است. در کشوری که حکومتی کارآمد و سطوح متعالی

سرمایه اجتماعی دارد، دولت و جامعه مکمل یکدیگرند و در رویارویی با چالش‌های پیش‌رو به یاری یکدیگر می‌شتابند. سطوح مناسب سرمایه اجتماعی سبب رشد آگاهی در سطح جامعه و مسئولیت‌پذیری افراد می‌گردد و موجب انسجام بیشتر، کاهش جنایات، و کاهش کنترل رسمی شهروندان (همسویی منافع دولت و ملت) می‌شود. در واقع، هنجارهای درونی شده که از طریق جامعه‌پذیر کردن افراد شکل گرفته است، از سویی، باعث کاهش هزینه‌های دولتی و از سوی دیگر، باعث تقویت رابطه مردم و دولت می‌شود. اما آنچه در شرایط فعلی احساس می‌شود برخلاف این جریان است.

مرد 36 ساله طالقانی، ساکن کرج

از هر دری فقر بیاد، از همون در هم ایمان می‌ره. تویه کشور مسلمون، همه به فکر منافع اقتصادی خودشون هستن و هیچ‌کی به فکر من کارمند نیس.

بنابراین عدم ثبات و زوال سرمایه‌های اجتماعی از مهم‌ترین پیامدهای جامعه‌ای هستند که نهادمند و قاعده‌مند نیست، جامعه‌ای که احساس تبعیض در میان شهروندانی وجود دارد که برچسب اقلیت قومی و مذهبی و نقش محدودی در جامعه ایران دارند.

4-1. بررسی سناریوها و سیاست‌گذاری‌های عملیاتی

پژوهش انجام شده و نتایج به دست آمده دو سناریوی اصلی را برای ایران ترسیم نموده است: ثبات اجتماعی، و زوال سرمایه اجتماعی. در صورت تداوم وضعیت کنونی که سرمایه اجتماعی در ابعاد مختلف دچار زوال شده است، در نهایت، فروپاشی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی اتفاق خواهد افتاد. اما در سناریوی دوم ثبات اجتماعی حاصل خواهد شد و این سناریو را می‌توان سناریوی مطلوب نامید. این سناریو به ایجاد اصلاحات اساسی (ایجاد اصلاحات بنیادی در زیر ساخت‌ها و رو ساخت‌های جامعه و یا ایجاد اصلاحات بنیادین در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، بهداشتی) و اتخاذ تصمیمات مطلوب از جانب نهادهای حاکمیتی و اقوام مختلف کشور منوط خواهد بود.

باقر صدری‌نیا، عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه از تبریز (آذربایجان شرقی)

وقتی که قدرت مرکزی قوی است، باید مسائل دینی و قومی حل شود که گرایش‌ها تجزیه طلبانه از بین رود و شکل نگیرد... . اگر قدرت مرکزی تضعیف شود، صداها گوناگونی بلند می‌شود که صدای اصیل در بین آن گم می‌شود... . اگر شورش کوری شکل بگیرد، چیزی جز ویرانی به بار نخواهد آمد.

همان‌طور که گفته شد، سناریوی وضع موجود در تداوم راهبرد پذیرش وضع موجود اتفاق خواهد افتاد. این سناریو موجب گسترش شکاف‌های اجتماعی، قومی، و مذهبی متحقق خواهد شد. گسترش این شکاف‌ها موجب اضمحلال نظام اجتماعی و تخا صم و تضاد بین گروه‌های اجتماعی می‌شود. از طرف دیگر، ناامیدی نسل جوان و نخبگان جامعه از بهبود وضعیت زندگی خود موجب خروج آن‌ها از کشور و رفتن به کشورهای اروپایی و امریکا خواهد شد که در نتیجه آن، کشور به یک‌باره با بحران نیروی انسانی مواجه می‌شود، نیروهایی که در طی سالیان متمادی هزینه‌هایی را بر جامعه تحمیل نموده‌اند و زمانی که به فصل برداشت محصول دانش این افراد می‌رسد، همه سرمایه‌های علمی را با خود خواهند برد و خلأ وجود این نیروها لطمات و صدمات زیادی را بر جامعه تحمیل خواهد کرد.

در سناریوی دوم که سناریوی مطلوب است، کشور ایران در وضعیت باثبات و پایدار در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی خواهد بود. با مراجعه به نتایج پژوهش می‌توان گفت که روند نهایی آینده ایران و این‌که آیا سناریوی اول محقق خواهد شد یا جامعه به سمت سناریوی دوم که همان سناریوی مطلوب است خواهد رفت، در طی سه سال آینده مشخص خواهد شد.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

امیدوار به آینده ایران هستم. بالاخره یک سیری دارد طی می‌شود. معتقدم فشارهای درونی و بیرونی ما را وادار می‌کنند در رویه‌مان تغییر ایجاد کنیم. معتقدم وضعیت کنونی نمی‌تواند ادامه پیدا کند. مگر با تغییرات، تغییراتی که رضایت ملت را بگیرد. باید یک‌سری سیاست‌ها تغییر کند و یک‌سری مسائل حل شود.

به‌طور کلی می‌توان چشم‌انداز آتی کشور را در حالت مطلوب و انتخاب سناریوی دوم به شکل زیر ترسیم

کرد:

ایران کشوری خواهد بود دارای تنوع قومی و مذهبی که این تنوع منشأ اتحاد و همبستگی ملی است. تصمیمات سیاسی و فرهنگی در راستای توسعه روابط بین قومی با محوریت آشتی ملی شکل خواهد گرفت و نظام سیاسی با پذیرش هم‌ارزی هویت قومی در کنار هویت ملی، نظام اجتماعی سلسله‌مراتبی و رتبه‌بندی شهروندان را در سیاست‌گذاری‌های داخلی منتفی خواهد کرد. اراده ملی برای از بین بردن شکاف و تبعیض شکل خواهد گرفت.

اسفندیار حاجی، پژوهشگر تاریخ و نویسنده از ارومیه (آذربایجان غربی)

تغییر باید از همه جهت شروع بشود و با تغییر رئیس‌جمهور یا اندیشه پوپولیستی فلان کس درست نخواهد شد. باید یک خواست عمومی در پی آن باشد. فشار هست و مردم در مضیقه هستند. این را باید به هر شکلی تغییر بدهیم... فعالان باید فکری برای فردای جامعه کنند.

به منظور تحقق چشم‌انداز فوق، راهبردها و استراتژی‌های عملیاتی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و قانونی تدوین و پیشنهاد شده است که در ادامه، به جرح و تعدیل این راهبردها پرداخته شده است. گفتنی است که منبع این راهبردها عموماً از مصاحبه‌های صورت گرفته با نخبگان و جامعه محلی استخراج شده است و به صورت راهبرد و اقدام تدوین شده‌اند.

2-4. سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات پیشنهادی

نارضایتی و احساس تبعیض در میان اقوام به انضمام گسست اجتماعی و سیاسی و عدم ثبات در جامعه تنها مشکلات ایران امروز نیست. بحران اقتصادی و سیاسی ناشی از تحریم‌های بین‌المللی و وضعیت داخلی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است که به بازنگری در سیاست خارجی نیاز دارد. از سوی دیگر، بحران‌های زیست‌محیطی و سوءمدیریت سبب نارضایتی عمومی شده است. در تمام اقوام مطالعه شده در این تحقیق، یک بحران زیست‌محیطی بغرنج به وسیله افراد آن قوم بیان شد که همان مقدمه نابودی شهرها و مناطق زندگی آنان را ایجاد کرده است. خشک شدن هامون در سیستان و بلوچستان، وضعیت روبه‌زوال رود کارون در خوزستان، خشک شدن دریاچه ارومیه در آذربایجان، و آلودگی هوای تهران نمونه‌ای از این بحران‌های زیست‌محیطی‌اند. در تمام موارد نام‌برده، عامل اصلی وضعیت اسفبار زیست‌محیطی سیاست‌گذاری‌های غلط دانسته می‌شود. بسیاری از فعالان زیست‌محیطی و اجتماعی ایران را کشور بحران‌ها می‌دانند؛ بحران تأمین آب، بیکاری، ناامیدی درباره آینده، فساد و تقلب علمی، سوء مصرف مواد، حاشیه‌نشینی شهری، مسائل ازدواج و طلاق،

مشکلات معلمان و کارگران و اصناف و بازاریان، بحران صندوق‌های بازنشستگی، چالش‌های قومی، مناقشات حقوق زنان، گسترش ریسک‌پذیری جنسی، مهاجرت، آقازادگی و ژن خوب، فساد اداری و مالی، کشمکش و تضاد با کشورهای منطقه و جهان از بحران‌هایی است که در شرایط کنونی، ایران با آن‌ها روبه‌روست.

محسن گودرزی، جامعه‌شناس، پژوهشگر و مدرس دانشگاه از تهران

با رویه‌ها و سیاست فرهنگی‌ای که سعی می‌کند یک سبک زندگی خاص را از طریق ابزارهای بوروکراتیک ترویج کند، موافق نیستم.

سوءمدیریت و عدم بهره‌گیری از نخبگان در مناصب تخصصی و پیشی گرفتن مقوله رابطه بر ضابطه در سطوح مختلف این بحران‌ها را تشدید کرده است و در این میان، اقوام بیشترین نارضایتی را احساس می‌کنند، زیرا به نسبت دوری از مرکز، حس تبعیض و نارضایتی بیشتر نمود پیدا می‌کند و بهتر به چشم می‌آید. درحالی‌که سیاست‌های رسانه‌ای دولتی اجازه اظهارنظر درباره چالش‌های قومی نمی‌دهد، فرایند تکنولوژیکی مرزهای صداوسیما ملی را پشت سر گذاشته و جامعه شبکه‌ای را به وجود آورده است و موضوع از این نیز فراتر رفته است و اعتراض‌ها از شبکه‌های مجازی به سطح جامعه کشیده شده است و از اواخر سال 1396 شمسی تا به امروز، اعتراضات عمومی را موجب شده است. این اعتراض‌ها تا جایی پیش رفته است که برخی از سیاستمداران نظام، در جهت حفظ نظام، طرح آشتی ملی را ارائه داده‌اند و بارها آن را مطرح کرده‌اند. آنچه واضح است اقلیت‌های قومی و مذهبی مانند اکثریت جامعه ایران از کارگر و معلم تا دانشجویان و زنان مطالباتی دارند که در چارچوب قوانین و مدیریت فعلی کشور برآورده نمی‌شود. در شرایط ناهنجار و بدون برنامه‌ریزی ایران که با بحران سوءمدیریت همراه است، نمی‌توان تصویری از انسجام ملی و همبستگی قومی و درنهایت، همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح‌آمیز داشت. در این راستا، موارد ذیل پیشنهاد می‌شود که برگرفته از پژوهش حاضر است.

1-2-4. تحقق عدالت اقتصادی

تعریف قدیمی یا تعریف سنتی عدالت تعریفی است که هم عقلای غیردینی به آن توجه کرده‌اند و هم عقلای دین. حتی ائمه و پیامبران نیز در مواردی به آن پرداخته‌اند و آن همان تعریف کلی «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ» است. قبل از بیان این تعریف به‌وسیله پیامبر اسلام، ارسطو، افلاطون، و حتی سیسرون حکیم هم به آن پرداخته‌اند و در متن کتاب‌های مقدس انجیل و تورات هم به‌نحوی ذکر شده است. حضرت علی نیز عدالت را «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» تعریف کرده‌اند؛ یعنی اگر هر امر و هر چیزی را سر جای خود قرار دهیم، از آن

عدالت برمی خیزد. این تعریفِ تعریفِ جامعی است، اما با توجه به مصادیق عدالت و پیوندهای دیگری که در زندگی اجتماعی مردم وجود دارد، تعریف خاص تری هم می توان از عدالت ارائه داد که این تعریف خاص را در پرتو آن تعریف عام ذکر می کنیم و آن عبارت است از: «اختصاص فرصت ها و امکانات جامعه به شهروندان بر مبنای شایستگی و نیاز به نحوی که همه احساس رضایت خاطر کنند.» به عبارت دیگر، در یک نظام جامع عدالت، باید هم شیوه ها و هم نتایج آن عادلانه باشد.

پسر جوان عرب از حمیدیه خوزستان

وضعیت اقتصادی ما اصلاً خوب نیست. همه چی خیلی گرونه، مثلاً قیمت قند و شکر. عدالت تو ایران وجود نداره. اما نه این جوریه که فقط به عربا ظلم شده باشه، تو ایران به همه مردم ظلم شده.

افراد بشر کم و بیش ظلم و تبعیض را می شناسند. عدالت نقطه مقابل ظلم و تبعیض است. اقتصاددانان در خصوص عدالت دو دیدگاه کاملاً متفاوت دارند؛ عده ای بر این عقیده اند که عدالت منشأ خارجی دارد و از خارج باید به سیستم اقتصادی تزریق شود. مارکسیست ها و سوسیالیست ها نمونه بارز این افرادند. اما گروه دیگری معتقدند که اگر نظام اقتصادی به شیوه صحیح اعمال شود، خودش در درونش عدالت را برقرار می کند و نیازی به اعمال عدالت از خارج نظام اقتصادی نیست. در کنار این اظهار نظر، عده ای نیز بحث عدالت و عادلانه بودن بازار را مطرح می کنند. دیدگاه متعادل تری هم وجود دارد؛ براساس این دیدگاه، نه بر برونزا بودن عدالت اصرار می شود و نه بر درونزا بودن آن، زیرا در مواردی نمی توان به طور قطع آن را برونزا یا درونزا دانست، بلکه تصور بر این است که ذات اقتصاد پیشروی به سوی سود حداکثر است. از این رو، با ذات عدالت در تعارض است، اما این به این معنا نیست که باید از دیدگاه های تندروانه مارکسیسم پیروی کرد، بلکه بر نظارت دولت برای برقراری عدالت تأکید می کند.

نظام اقتصادی هنگامی در تحقق عدالت موفق تر است که تنش و برخورد در زیرنظام ها و خود نظام حداقل باشد یا اصلاً وجود نداشته باشد. اگر نظام های اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی نتوانند یک نوع تعامل منطقی داشته باشند، عدالت به وجود نمی آید. بنابراین در مواردی، دولت ها نیز می توانند به مانعی در جهت تحقق عدالت اقتصادی بدل شوند. این امر به خصوص در کشور ایران که اساس اقتصاد در اختیار دولت قرار دارد بهتر حکم می کند.

در فصل قبلی و نیز در سطور بالا بیان شد که در بخش صنعت، عمده تولیدات کشور در استان های

مرکز نشین قرار دارد و در این زمینه، استان‌های حاشیه‌ای که مرکز سکونت اقوام اند محروم مانده‌اند و از نارضایتی و احساس نابرابری اقوام مختلف ترک، کرد، عرب، و بلوچ بحث به میان آمد. از نبود کارخانه‌های تولیدی و شهرک‌های صنعتی در مناطق کردستان و بلوچستان بحث شد که چنین وضعیتی مردمان این مناطق را به ناچار به سمت قاچاق و کولبری سوق داده است، موضوعی که به اقتصاد و تولید ملی لطمه خواهد زد. این در حالی است که با احداث کارخانه‌های تولیدی در این مناطق، جدا از بهبودی در بخش تولید و جلوگیری از خروج ارز از بازار اقتصادی کشور جهت خرید کالاهای خارجی، موجبات اشتغال و بهره‌مندی از توان علمی و عملی مردمان این مناطق فراهم می‌آید و موجبات رضایت جوانان تحصیل کرده کرد و بلوچ فراهم می‌شود که با اشتغال رسمی در داخل کشور، امنیت جانی و مالی آن‌ها نیز محفوظ می‌ماند.

محمدتقی شیخی، مدرس جمعیت‌شناسی دانشگاه الزهرا از تهران

حالت متمرکز در استان تهران و شهر تهران بوده و از 80 سال پیش، سرمایه‌گذاری در این جا بوده و شهرهای دیگر از صنعت و ماشین بی‌بهره مانده‌اند.

البته صرف برخورداری این مناطق از تجهیزات صنعتی نمی‌تواند ایجادکننده حس برابری باشد، زیرا چنین حس نارضایتی در میان مردمان مناطق آذری نشین و عرب نیز وجود دارد که میزان نارضایتی در این مناطق نیز قابل توجه است. قطعاً دلیل این امر به قانون نسبت بازمی‌گردد که براساس آن، انسان‌ها همواره خود را با گروه‌های فرادست خود مقایسه می‌کنند و در صورت برخورداری کمتر از فرادستان، احساس نارضایتی در میان آن‌ها شکل می‌گیرد. در مورد مردمان گروه‌های قومیتی ترک و عرب، هرچند شرایط اقتصادی آن‌ها قابل مقایسه با گروه‌های قومی کرد و بلوچ نیست، از آن‌جا که آن‌ها خود را با فارس‌زبانان مقایسه می‌کنند و شرایط اقتصادی خود را پایین‌تر از آن‌ها می‌دانند، احساس نابرابری در آن‌ها نیز ایجاد می‌شود. البته این بدان معنا نیست که هیچ نارضایتی در میان مردمان مناطق فارس نشین وجود ندارد و در میان آن‌ها، رفاه مطلق وجود دارد؛ یافته‌های به‌دست آمده از مصاحبه‌های انجام گرفته با مردمان آن مناطق نیز نشان از وجود نارضایتی در این بخش دارد. اما این یک واقعیت است که استان‌هایی نظیر اصفهان، مرکزی، سمنان، کرمان، و البرز شرایط اقتصادی به نسبت مناسب‌تری از بقیه مناطق ایران دارند. نکته‌ای که بیشتر از همه درباره گروه‌های قومیتی ترک و عرب در یافته‌های تحقیق به‌دست آمد و مورد توجه مردمان این دو منطقه قومی قرار گرفت این بود که آن‌ها بهبودی اقتصادی امروزی خود را بیشتر نتیجه سیاست‌های اقتصادی حکومت قبلی می‌دانند و بیان می‌کنند که در دوران انقلاب اسلامی، برخورداری اقتصادی آن‌ها در بخش صنعت چندان زیاد نبوده است. در نتیجه لازم است مسئولان

دولتی ضمن کمک به بهبود شرایط اقتصادی مناطق قومی، در توزیع عادلانه و برابرانه نیز تلاش کنند.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت سوءمدیریت دولت به ایجاد مناطق برخوردار، کم‌برخوردار، و حتی بدون برخوردار در ایران منجر شده است. آنچه به از بین رفتن شکاف‌های شدید اقتصادی در مناطق مختلف ایران به‌ویژه حاشیه و مرز انجامیده است شامل سهم‌بری براساس میزان مشارکت در فرایند تولید، حق برخورداری برابر، توازن نسبی ثروت و درآمد، و قرار گرفتن اموال در موضع قوامی آن است. تنها در این صورت است که فروش اعضای بدن، کولبری، و فقر ریشه‌کن خواهد شد. زمانی که مشاغل براساس عدالت و شایسته‌سالاری تقسیم شوند، زمانی که مردم آذربایجان غربی و کردستان که سرشار از منابع کشاورزی، معدنی، طلا و دیگر ثروت‌های طبیعی اند سهمی از آن داشته باشند، زمانی که سیستان و بلوچستان را با قاچاق مواد مخدر به‌عنوان شغل نشناسند، عدالت اقتصادی برقرار خواهد شد و این در نتیجه مدیریت صحیح اقتصادی براساس سهم‌بری و به میزان مشارکت در فرایند تولید، حق برخورداری برابر، توازن نسبی ثروت و درآمد، قرار گرفتن اموال در موضع قوامی، و همچنین عدم نگاه ایدئولوژیک به اقوام است. بیشتر مناطق قومی مورد مطالعه در زمینه‌های کشاورزی، معادن سنگ و طلا، صنایع دستی، فراورده‌های دامی، و ... دارای پتانسیل‌های بزرگی هستند که با ایجاد کارخانه‌های صنعتی و کشت و صنعت و توسعه کشاورزی و دامپروری و استفاده از نیروهای خیره و جوان و تحصیل کرده آن‌ها به‌خوبی می‌توان در جهت مفهوم عدالت اقتصادی و توزیعی گام برداشت.

2-2-4. تحقق عدالت اجتماعی و فرهنگی

در عدالت از دو اصل سخن گفته می‌شود: اصل اول از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند، و اصل دوم ناظر بدان است که در چه وضعی می‌توان گفت نابرابری‌ها موجه و عادلانه‌اند. در قانون اساسی، ادیان پذیرفته شده و قانونی شامل مذاهب اهل سنت و ادیان مسیحی، یهودی، و زرتشتی‌اند، اما این ادیان و مذاهب، به‌مانند مذهب رسمی، آزادی لازم جهت تبلیغ در رسانه، کتاب، و ... را ندارند و پیروان این مذاهب و ادیان در سطوح مدیریتی کشور سهمی ندارند. یافته‌های به‌دست آمده در مورد گروه دینی اهل تسنن، که بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی کشورند، نشان از وجود نارضایتی‌های زیادی در میان آن‌ها دارد. از مهم‌ترین موارد مورد اشاره اقوام شرکت‌کننده در این تحقیق نبود مسجد و عبادتگاه دینی در شهر تهران است که بنابه گفته آن‌ها، حدود یک میلیون نفر از جامعه اهل سنت در این شهر زندگی می‌کنند که برای برگزاری مراسم دینی خود مجبورند مناطق مسکونی‌ای را اجاره کنند و از آن‌ها به‌عنوان نمازخانه استفاده کنند. این موضوع جدا از بار اقتصادی‌ای که بر آن‌ها تحمیل می‌کند، به دلیل فضای محیطی کم، مشقت مکانی و حضور در صف‌های طولانی را برای آنان ایجاد می‌کند، برای آن‌ها که بتوانند در یکی از نوبت‌های برپایی نماز جماعت، عبادت خود را انجام دهند. البته

در همین زمینه نیز محدودیت‌هایی داشته‌اند و در چند سال اخیر، کار به تخریب نمازخانه‌های آن‌ها کشیده شده است. مورد دیگری که بسیار مورد توجه پیروان اهل تسنن قرار گرفت اعمال محدودیت و تعطیلی مدارس دینی آن‌هاست. از گذشته‌های دور، در مناطق کردستان و بلوچستان، پرورش و تربیت عالمان دینی، در حجره‌ها و اتاقک‌های کوچکی که در کنار یا درون مسجد تعبیه شده بود، به وسیله روحانیان آنان انجام می‌شده است. اما از سال 1386 شمسی، شورای عالی انقلاب فرهنگی تأکید کرد که اداره مدارس دینی اهل سنت باید تحت نظر «شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت» و زیر نظر «شورای نمایندگان ولی فقیه در امور اهل سنت» قرار بگیرد که بسیاری از مدارس دینی اهل تسنن زیر بار این تصمیم نرفتند و تعطیل شدند. اعمال محدودیت بر رهبران دینی و تحت نظر قرار گرفتن گفته‌ها و رفت‌وآمدهای آنان از دیگر مواردی بود که مردمان این گروه‌های قومی بدان اشاره کردند.

محسن گودرزی، جامعه‌شناس، پژوهشگر و مدرس دانشگاه از تهران

بیشتر خودم را ایرانی و در چارچوب فرهنگی ایران و متعلق به سنت فرهنگی ایران، مثلاً شعر، می‌دانم، اما احساس من به اقوام ایرانی آمیزه‌ای از احترام، خشم، و نارضایتی از بی‌عدالتی و تبعیض نسبت به آنان است.

امروزه تحقیقات در حوزه‌های مختلف علمی نشان از ناکارآمدی سیاست‌ها و نگاه از بالا به پایین دارد. بر همین اساس، گفته می‌شود که دولت باید از مدیریت در بسیاری از امور محلی کنار رود و اداره امور به خود مردم واگذار شود. جامعه دینی اهل تسنن در تاریخ گذشته خود همواره مدیریت مراکز دینی خود را در حوزه‌های انسانی، مالی، و دیگر حوزه‌ها برعهده داشته است و در این زمینه، با مشکلی مواجه نبوده است. در این باره پیشنهاد می‌شود نگاه کنترلی و امنیتی از این گروه برداشته شود و رهبران و مردمان محلی را در مدیریت امور مذهبی خود آزاد بگذارند. عملیات‌های تروریستی انجام شده در سال‌های آخر دهه 80 و اوایل دهه 90 شمسی در استان‌های سیستان و بلوچستان و کردستان نتیجه همین نگاه تبعیض‌آمیز است. داشتن مرکز و عبادتگاه‌های دینی ویژه اهل سنت در شهر تهران در کنار عبادتگاه‌های ادیان توحیدی دیگر نمی‌تواند مشکلی برای هیچ‌یک از ادیان و مذاهب ایجاد کند و قطعاً خواسته چهارده ساله این گروه را نیز تحقق خواهد بخشید و در جهت مفهوم عدالت و برابری خواهد بود.

از دیگر یافته‌های مهم تحقیق موضوع زبان مادری و آموزش به آن بود. بر اساس قانون، اقوام مختلف ایرانی می‌توانند به زبان قومی خود آموزش ببینند و محدودیتی در این باره نباید برای آن‌ها وجود داشته باشد، امری که

تاکنون اجرایی نشده است و در همان حدّ قانونی باقی مانده است. در واقع، وقتی تمهیدی برای این موضوع اندیشیده نمی شود و از منظر امنیتی به زبان قومی نگاه می شود، این امر مانند عدم وجود قانون است. البته در این زمینه، در سالیان اخیر، دورشته زبان و ادبیات کردی و ترکی در دانشگاه‌های کردستان و آذربایجان شرقی تأسیس شده‌اند، اما نکته‌ای که در این باره باید مورد توجه قرار گیرد عدم پشتیبانی از این امر در فضای کاری و اشتغال است. از آن‌جا که هدف بسیاری از داوطلبان کنکور انتخاب رشته‌ای است که بتواند آینده شغلی آن‌ها را تضمین کند، صرف وجود چنین رشته دانشگاهی‌ای بدون هیچ پشتوانه‌ای در بازار کار موجب استقبال نه‌چندان زیاد و خالی ماندن صندلی‌های آن شده است. بنابراین شایسته است در جهت کابردی کردن چنین هدفی، موضوع آموزش به زبان مادری به سطوح پایین‌تر و به خصوص سال‌های اول تحصیل برسد.

در جهت تحقق عدالت اجتماعی در زمینه زبان باید سیاست‌های درست با راهنمایی زبان‌شناسان قومی و نخبگان زبانی طراحی شود تا این احساس تبعیض رفع شود. زمانی که تمام امکانات برای ترویج و تبلیغ و گسترش یک نوع زبان و مذهب خاص به کارگرفته می‌شود و سایر اقلیت‌های قومی و زبانی با نگاهی امنیتی محدود می‌شوند و شرایط مناسب برای رشد و گسترش آن‌ها فراهم نمی‌شود، سیاست‌های ادغام یا حذف هویت قومی تداعی می‌شود که این نوع نابرابری ناموجه است. قانون‌گریزی و عدم مدیریت صحیح که منشأ آن را می‌توان در عدم توجه به شایسته‌سالاری دانست از مهم‌ترین دلایل عدم تحقق عدالت اجتماعی است.

هر قومی جهت نگهداشت هویت خود و نشان دادن تمایزات خود با دیگر اقوام از برخی نمادها، آداب و رسوم، و سبک زندگی استفاده می‌کند. پوشش‌های محلی و اهمیت برخی از رنگ‌ها در آن، سبک موسیقیایی خاص قومی، جشنواره‌ها و همایش‌های منطقه‌ای، برگزاری برخی جشن‌ها به صورت گروهی، رقص و پایکوبی‌های محلی، و ... نمونه‌هایی از این نوع نمادهای محلی در میان اقوام ایرانی است. یافته‌های به‌دست‌آمده این تحقیق نشان می‌دهد که کمترین میزان حس نابرابری در میان اقوام مورد مطالعه به این بخش تعلق دارد و حاکمیت توانسته است در این زمینه‌ها، به صورت نسبی موفق عمل کند و رضایت اقوام مختلف را به دست آورد. حق استفاده از لباس‌های محلی، موسیقی محلی، مراسم شادی و عزای محلی، و ... برای اقوام مختلف محفوظ است و در مصاحبه‌های انجام‌گرفته به جز اشاره به محدودیتی که در استفاده از رنگ‌های خاص در میان اقوام کرد و عرب در پوشش آن‌ها وجود داشت، مورد دیگری که بیانگر اجحاف برای آن‌ها در این زمینه باشد به دست نیامد.

مردی 38 ساله از استان البرز

من فقط یک مثال بزنم؛ چندی پیش آقای روحانی سفری به استان البرز داشت. فقط برای یه نصفه روز، هزینه سفرش چند میلیارد بود از طرف استانداری و ... یه فاصله 0 کیلومتری با تیمش اومدن. بحث ناهارشون توی رستورانی که ما اصلاً فکر نمی‌کنی وجود داشته باشه، خرید پتو و ... برای استراحت تیم. چند میلیارد فقط برای یه ساعت سخنرانی که هیچ‌کس بهش گوش نمی‌ده خرج شد. با این وضعیت چه انتظاری می‌شه داشت؟

قواعد عرفی و ارزش‌های اجتماعی موردی بود که بی‌شتر مورد توجه اقوام قرار گرفته بود و موجب نارضایتی آن‌ها شده بود، از آن جهت که از نظر آن‌ها، درباره گروه‌های قومی قضاوت‌های نامناسب، به‌خصوص در شهرهای فارس‌نشین، صورت می‌گیرد. اما در سطح دولتی و فشارهای حکومتی، موردی که بیانگر ایجاد محدودیت برای آن‌ها باشد مشاهده نشد. به‌تازگی استفاده از لباس محلی در تعداد زیادی از ادارات مجوز گرفته است که گام مهم دیگری است که در جهت ایجاد احساس برابری فرهنگی و اجتماعی در میان اقوام ایرانی مصوب شده است. وجود همین آزادی‌های فرهنگی در این بخش در ایجاد احساس رضایت در میان اقوام می‌تواند به‌عنوان الگویی برای دیگر بخش‌ها در نظر گرفته شود.

ایران کشوری دارای تنوع قومی و مذهبی است که در برخی مراسم و آیین‌ها، محدودیت‌هایی برای اقوام به‌وجود می‌آید. مثلاً در برگزاری آیین‌های مذهبی مانند عید قربان یا عید فطر، که عموماً اهل سنت و اهل تشیع در آن‌ها اختلاف دارند، اهل سنت با کشورهای عربی عید فطر یا عید قربان را جشن می‌گیرند و از طرف شورای روحانیت به روحانیان اهل سنت اخطار می‌دهند که اعلان عمومی نکنند. یا در برگزاری مراسمی مانند نوروز در کردستان محدودیت برگزاری برایشان در نظر گرفته می‌شود. در برخی موارد، ازسوی حکومت، حساسیت‌هایی در برگزاری مراسم فرهنگی ای‌همچون «روز جهانی زبان مادری» (21 فوریه) و «روز جهانی فرهنگ بلوچ» (۲ مارس) وجود دارد. روز جهانی فرهنگ بلوچ در بلوچستان پاکستان و در افغانستان به‌صورت رسمی و بسیار پررنگ جشن گرفته می‌شود، اما در داخل ایران، به سبب عدم اطلاع عمومی از ماهیت چنین مراسمی و تأکید بیش‌ازحد بر جنبه‌های مذهبی و ایام سوگواری‌ها، مراسم شادی و جشن‌های از طریق سیستم یا اجازه اجرا نمی‌یابد یا حتماً در طی سلسله‌مراتب و مجوزهایی در چارچوب جشن 22 بهمن و دهه فجر و یا هفته وحدت با شکلی مذهبی / حکومتی اجرا می‌شود.

حق برگزاری مراسم و آیین‌های فرهنگی، قومی، و مذهبی در بسیاری از اسناد حقوق بشری مورد توجه قرار

گرفته است. از جمله می‌توان به «اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی» اشاره کرد که در بند دوم ماده 2 خود عنوان کرده است که افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند در حیات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی، و دولتی مشارکت کامل داشته باشند. در بند چهارم ماده ۲ اعلامیه مذکور نیز دولت‌ها را موظف کرده است تا تدابیری برای افراد متعلق به اقلیت‌ها اتخاذ کند تا به واسطه آن، افراد بتوانند فرهنگ، زبان، سنت‌ها و نیز آداب‌ورسوم خود را جز در مورد اعمالی خاص که ناقض قوانین ملی و در تضاد با هنجارهای جهانی است گسترش دهند. همچنین مطابق اصل بیست‌وهفتم قانون اساسی، برگزاری اجتماعات، به شرطی که برخلاف موازین اسلامی و مسلحانه نباشد، آزاد است. بنابراین ممانعت از برگزاری آیین‌های مذهبی و قومی نوعی نقض حقوق شهروندی است.

تبعیض جنسیتی در سطح دولتی و نیز در بطن جامعه از دیگر موارد مهمی است که بخش زیادی از آن جدا از محدودیت‌های قانونی، به عرف و قواعد و هنجارهای اجتماعی بازمی‌گردد. در طول تاریخ، جامعه ایران جامعه‌ای مردسالار بوده است که در آن، از همان سطح خانواده و روابط بین زن و شوهر، مردان دارای قدرت و زنان مطیع دستورات و اوامر آن‌ها بوده‌اند. در سطح اجتماعی نیز براساس این باور عرفی و شرعی که وظیفه تأمین مخارج خانواده برعهده مرد است و بر همین اساس، مسئولیت‌پذیری و توان و قدرت کاری آنان بیشتر از زنان است، بازار کار و اشتغال در اختیار آنان قرار گرفته است. برخلاف قبولی بالای زنان در دانشگاه‌ها در پانزده سال اخیر، بعد از اتمام تحصیلات، فرصت کاری مناسب برای آنان، چه در سطح ادارات دولتی و چه در شرکت‌های خصوصی، فراهم نیست و در نتیجه مجبورند به محیط سنتی خانواده بازگردند و براساس قواعد عرفی، همچون مادران خود وظایف همسر داری و فرزند داری را بپذیرند. در مواردی هم که از جانب شرکت‌هایی به کار گرفته می‌شوند، دستمزد آن‌چنانی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و اختلاف دستمزدی فاحشی در یک کار یکسان با مردها دارند.

اکبر یادگاری، نقاش، نویسنده و کارگردان تئاتر از سمنان

تبعیض در تقسیم کار جنسی هم دیده می‌شود. بعضی شغل را بدون دلیل مشخص برای خانم‌ها تابو کردند، مثل ریاست جمهوری.

طبیعتاً جامعه‌ای که می‌خواهد در راستای توسعه گام بردارد، باید از همه تلاش‌ها و نیروهای بالقوه خود استفاده کند. نادیده گرفتنِ نیمی از افراد جامعه و کنار گذاشتنِ آن‌ها به معنای عدم بهره‌گیری مناسب از نیروی انسانی خود است. تأسف این موضوع زمانی بیشتر می‌شود که زنان و دختران جامعه به‌هنگام رقابت برابر با

مردان در آزمون‌های سراسری نشان داده‌اند که نه تنها از استعداد کمتری برخوردار نیستند، بلکه بیشتر صندلی‌های دانشگاهی را آن‌ها تصاحب می‌کنند. بنابراین شایسته است که هم در سطح دولتی و هم در سطح جامعه سوگیری جنسیتی و نگاه جنس دومی به زنان کنار زده شود. در این زمینه، دولت باید تلاش کند تا در آزمون‌های استخدامی، با کنار گذاشتن سهمیه‌های استخدامی که تاکنون وجود داشته است، سهم و امتیاز برابری برای زنان در اشتغال فراهم کند و از میان صندلی‌های مختلف وزارتی، استانداری، فرمانداری، و دیگر مقام‌های اجرایی رده‌بالا که انتخاب مدیران این بخش‌ها تاکنون تک‌جنسیتی بوده است، سهم مناسبی در اختیار بانوان قرار دهد. همچنین با استفاده از قدرت رسانه‌ای و بهره‌گیری از نخبگان اجتماعی و فعالان مدنی، انگاره ناکارآمدی زنان کنار گذاشته شود تا آن‌جا که مدیران صرفاً بر اساس استعدادهای افراد و بدون هیچ‌گونه نگاه جنسیتی، به انتخاب نیروهای خود بپردازند.

مفهوم شهروند درجه دوم و درجه چندم ورد زبان اقوام است. این وضعیت را می‌توان یک اخطار و هشدار جدی به سیاست‌گذاران فرهنگی تلقی کرد. به کار بردن این مفهوم اگرچه به صورت رسمی در مجامع سیاسی مطرح نمی‌شود، اما وجود چارچوب نظریه‌ای آن در بین نخبگان دانشگاهی و علمی زمینه را برای سنجش و ارزیابی آن در ایران فراهم کرده است. هرچند طرح آن به عنوان یک مسئله ملی چندان خوشایند نظام سیاسی نیست، مطرح نکردن و انکار آن به معنی فقدان آن نیست. شکل‌گیری این مفهوم در ذهن عموم مردم و به ویژه اقوام دال بر وجود شرایط وجودی آن است. عدم توزیع برابر ثروت، خدمات و امکانات، طرد گروه‌های قومی فرودست به وسیله گروه‌های فرادست در استان‌های چندقومی، و مسائلی مشابه از جمله عواملی اند که زمینه بروز تضاد و تخاصم بین قومی را به وجود خواهند آورد.

علیرضا خانی، فعال فرهنگی و ادبی از ایوان (ایلام)

وقتی توزیع ناعادلانه قدرت و ثروت وجود دارد، پس در نتیجه، مطالبات ما داده نشده است. وقتی ما به عنوان گُرد وزیر و رئیس‌جمهور گُرد نداریم و کارخانه‌های بزرگی که جوانان ما را از بیکاری در بیاورد، پس قطعاً این نگاه تبعیض‌آمیز وجود دارد.

بنابراین پیشنهاد می‌شود برای حذف این مفهوم از فضای ذهنی جامعه و اقوام ایران، شکاف‌های اقتصادی و فرهنگی به حداقل برسد. در این راستا، راهکارهای زیر مورد تأکید است:

1. توسعه همه‌جانبه مناطق محروم با اولویت قرار دادن اقوام و اقلیت‌های مذهبی؛
2. توسعه برنامه‌ریزی مشارکتی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی و متنوع اقوام؛

3. کاهش تمرکزگرایی و توزیع مجدد فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی؛
4. برنامه‌ریزی از پایین و توسعه معکوس، به نحوی که توزیع منابع از مناطق مرزی شروع گردد و سپس به مرکز منتهی شود؛
5. اصلاح نظام اداری و سلسله‌مراتب مدیریتی کشور با تفویض اختیارات بیشتر به مدیران محلی.

3-2-4. تحقق عدالت سیاسی

عدالت سیاسی به حوزه قدرت و سیاست و مشارکت مردم مربوط می‌شود. این که حاکمان مشروعیت خود را چگونه به دست می‌آورند و در نزد مردم مشروعیت دارند یا خیر می‌تواند با عدالت سیاسی مرتبط باشد. از دیدگاه مردم، اگر حاکم سیاسی شایستگی احراز این مقام را داشته باشد، حکومت عادلانه است و در غیر این صورت، اگر با زور و اجبار قدرت را تصاحب کرده باشد، آن حکومت ظالم است و فرمانبرداری از آن جایز نیست. یکی از مهم‌ترین موضوع‌هایی که در بخش عدالت سیاسی باید مورد توجه قرار بگیرد موضوع احزاب سیاسی است. در فصل پیشین، بحث کردیم که با وجود مجوز و پروانه صادر شده برای حدود دویست حزب سیاسی در ایران، فعالیت حزبی آن چنانی‌ای در بطن جامعه وجود ندارد و اگر به طور اتفاقی از چند نفر از تحصیل‌کردگان جامعه ایرانی بخواهیم سه حزب از میان این دویست حزب مجوزگرفته را نام ببرند، به احتمال زیاد از پاسخ بازمی‌مانند. از نگاه برخی نخبگان مورد مطالعه، آنچه که موجب توفیق در عرصه داخلی و بین‌المللی است نزدیک شدن به حوزه‌های فکری مشابه به جای قومی است.

باقر صدری‌نیا، عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه از تبریز (آذربایجان شرقی)

عوامل فکری باعث ارتباط با دیگر کشورها می‌شود نه عوامل قومی. تفکر ابزار ارتباط با خودمان و با کشورها است. این نکته مهمی است.

یافته‌های تحقیق حاضر تصدیق‌کننده چنین وضعیتی است و به باور گروه‌های قومی مورد مطالعه، احزاب در ایران عمدتاً به‌هنگام انتخابات و به مدت حداکثر دو هفته‌ای همچون قارچ سربرمی‌آورند و بعد از اتمام فرایند انتخاباتی از میان می‌روند. همین احزاب نیز عمدتاً در جهت یک نوع تفکر ساختاری کلان فعالیت می‌کنند و در مناطق قومی، ما حزبی نداریم که بیان‌کننده مطالبات قومی مردمان خود باشد. شاید بتوان مهم‌ترین دلیل رخوت و کناره‌گیری احزاب در ایران را وجود فضاهای امنیتی و نظارتی و کنترل‌شده نهادهای مختلف عمدتاً خارج از کنترل دولت و نیز شبکه‌های متعدد فیلترینگ در کشور دانست. مهم‌ترین کارکردی که یک حزب

می تواند داشته باشد بیان مطالبات همفکران خود از طریق اصول دموکراتیک و فرایند گفت و گوست. هنگامی که چنین فرایندی در جامعه وجود نداشته باشد، اصول دموکراتیک و گفت و گو جای خود را به ستیز و خشونت می دهد و شکل گیری چنین فضایی می تواند مشروعیت نظام را با مشکل مواجه کند. بنابراین در این زمینه، لازم است ضمن کنار گذاشتن فضای امنیتی و میلیتاریستی از سطح جامعه، جدا از فعال کردن احزاب مجوز گرفته و اختصا صر ر سانه های متعدد به آنها، فضای حزبی را به سمت گروه های قومی نیز بکشانیم تا مطالبات آنها به صورت کاملاً دموکراتیک و صرفاً از طریق فرایند گفت و گو بیان و حل شود.

در مقام اجرا نیز حکومتی عادل است که با رفع محدودیت ها، امکان مشارکت برابر و آزاد را برای مردم در زمینه های سیاسی فراهم کند و قدرت و مناصب سیاسی را برحسب استعداد و شایستگی افراد تقسیم کند. در این زمینه، همه چهار گروه قومیتی مورد مطالعه غیر فارس زبان نارضایتی داشتند. گروه های قومیتی کرد، بلوچ، و عرب بیان می کردند که در عمر چهل ساله انقلاب اسلامی، موردی از انتخاب هم زبانان آنان در سمت های سیاسی سطح اول همچون ریاست بر قوای مجریه و مقننه و قضاییه، وزرای دولتی، استاندار و سفیر کشور در مناطق پراهمیت جهان وجود نداشته است. در مناطق عرب نشین و بلوچ نیز انتخاب فرماندار عمدتاً از میان افراد غیر بومی صورت می گیرد. جامعه بلوچستان و کردستان، جدا از موضوع قومیت، دلیل دیگر این نابرابری را به گرایش مذهبی خود برمی گردانند. بر این اساس، شرط رجال مذهبی — سیاسی بودن و پیرو مذهب رسمی بودن اقلیت های قومی دینی و مذهبی را حذف می کند. چنین وضعیتی نشان از حاکمیت ایدئولوژیک در کشور دارد که امور سیاسی کشور در اختیار یک جناح فکری خاص قرار گرفته است. میزان نارضایتی گروه قومیتی آذری زبان که هم مذهب با جریان حاکمیت اند نیز در این زمینه ها کمتر از سه گروه قومیتی بیان شده نیست. این امر نشان می دهد که دلیل وجود چنین وضعیتی صرفاً نگاه ایدئولوژیک نیست و نمی توان دلیلی تک عاملی برای آن قائل شد. مردمان ترک زبان بر این باورند که در طول این چهل سال، به نسبت سهمی که از کل جمعیت کشور دارند، در زمینه سیاسی، چندان مورد توجه قرار نگرفته اند و به صورت بسیار معدود سمت های مهم سیاسی به آنان واگذار شده است.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان)

75 درصد و نهایتاً 70 درصد این جا بلوچ اند، اما کار در دست خودشان نیست و مشارکتشان خیلی جزئی است. در رأس امور نیستند و در مدیریت استان سهم بلوچ اقل و اقل است و هیچی ندارد.

به بیانی دیگر، نخبگان سیاسی در ایران به خودی و غیرخودی تقسیم شده‌اند. خودی‌ها در مدیریت دولتی از بخشداری تا سطوح بالا وجود دارند و غیرخودی‌ها اصلاً وجود ندارند. چنین حالت توصیف شده‌ای با آنچه در ابتدای سطور این بخش در مورد عدالت سیاسی مطرح شد فاصله زیادی دارد و اگر چاره‌ای برای آن اندیشیده نشود و با حذف نگاه خودی و غیرخودی و توجه به شایسته‌سالاری مدیریتی در سطوح مختلف سیاسی مورد توجه قرار نگیرد، تحقق عدالت سیاسی و مشروعیت حکومت به مشکل می‌خورد. بنابراین لازم است غیرخودی‌هایی که طرد شده‌اند به مثابه خودی نگاه شوند و درعین حال، می‌توان با ایجاد سیستم سیاسی فدرال سبب شد تا همه اقوام و زبان‌های گوناگون در ایران به نوعی خود سرنوشت سیاسی شان را رقم بزنند، تحقق چنین امری می‌تواند کمترین هزینه سیاسی را برای نظام داشته باشد و به شکل‌گیری عدالت سیاسی منجر شود.

4-2-4. تحقق رفاه اجتماعی

رفاه اجتماعی دو بُعد مادی و معنوی زندگی را دربر می‌گیرد. بُعد مادی بر تأمین نیازهای اساسی، خوراک، پوشاک، شغل، مسکن، و بهداشت و درمان تأکید دارد و بُعد معنوی را نیز می‌توان شامل سواد و آموزش، سلامت، حمایت قانونی از عموم مردم، و برخورداری از حقوق انسانی، سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی دانست. رفاه اجتماعی عبارت از مجموعه سازمان‌یافته‌ای از قوانین، مقررات، برنامه‌ها، و سیاست‌هایی است که در قالب مؤسسات رفاهی و نهادهای اجتماعی به منظور پاسخگویی به نیازهای مادی و معنوی و تأمین سعادت انسان ارائه می‌شود تا زمینه‌ساز رشد و تعالی گردد. ایران در شاخص رفاه جهانی سال 2017 میلادی در رتبه 117 در بین 142 کشور قرار گرفت. این جایگاه نشان می‌دهد که وضعیت ایران از منظر رفاه اجتماعی بسیار اسفبار است، اما آنچه بیشتر جای نگرانی دارد این است که به میزانی که از مرکز دور می‌شویم و یا به اقلیت‌ها و مرزها می‌رسیم، شاخص‌های رفاه اجتماعی مانند دسترسی به خدمات زیربنایی، جاده و سد، خدمات سلامت و بهداشت، سینما و پارک و فضای سبز و ... در اوقات فراغت، امنیت فردی و عمومی، امنیت قضایی، و ... کاهش می‌یابد.

دسترسی کردستان و بلوچستان به بیمارستان در حوزه سلامت بسیار ناگوار است تا آنجا که در مناطق کردستان، بیمارستان‌ها از انجام دادن ساده‌ترین جراحی‌ها و مراقبت‌های پزشکی ناتوان‌اند و فرد بیمار مجبور است مسافت 3-4 ساعته یا بیشتر را طی کند تا به مراکز استانی در آذربایجان غربی و شرقی برسد که در موارد بسیاری، جسد وی در میانه راه برگشت داده می‌شود. همچنین با مراجعه به بیمارستان‌های شهر تهران نیز می‌توان شاهد خیل عظیم بیماران از شهرستان‌های مختلف بود که به دلیل محرومیت مناطق خود، به این شهر

پناه آورده‌اند و خود و خانواده‌هایشان شب را در حیاط بیمارستان یا خیابان‌های اطرف صبح می‌کنند.

مرد جوان عرب، شاغل در خواربارفروشی از مشهد

من از جامعه دیگه چیزی نمی‌خوام، چون اگه چیزی بخوام، بدتر ناامید می‌شم. من اهل آبادان هستم، اما به خاطر بیکاری توی شهرم، مجبور شدم به جای دیگه‌ای برم تا بتونم درآمد داشته باشم.

دسترسی به گاز هنوز در مرزها و به‌خصوص در روستاهای آن ممکن نیست و در این زمینه، در سال‌های اخیر، فاجعه‌های بزرگی در مدارس کردستان و بلوچستان به‌دلیل استفاده از بخاری‌های نفتی اتفاق افتاد که جان چندین کودک و معلم را گرفت و اثرات سوختگی بر جسم تعداد زیادی از آن‌ها ماندگار شد. هنوز کلاس‌های درس در بسیاری از مدارس روستایی این مناطق در کپرهای یا در فضای باز و دشت و صحرا برگزار می‌شود. در مقاطع تحصیلی بالاتر از ابتدایی، همین مدارس کپری نیز وجود ندارد و دختران و پسران نوجوان روستایی مجبورند که هر روز و در گرما و سرما، به مدارس شهری بروند. در همین زمینه و به‌دلیل نبود وسایل رفت‌وآمد مناسب، در موارد زیادی و به‌خصوص در میان دختران، ترک تحصیل اجباری مشاهده می‌شود. در مناطق شهری نیز مدارس عمدتاً در دو شیفت و با حجم انبوهی از دانش‌آموزان برگزار می‌شود.

سینما و پارک و اوقات فراغت در مرزهای ایران معنایی ندارد. پریدن کودکان بانه‌ای و مریوانی در مرزهای غربی ایران بر روی مین و کشته شدن آن‌ها یا قطع دست و پایشان در هنگام بازی خبری دردآور است، اما به‌وفور گزارش می‌شود. زیرساخت‌های توسعه‌ای و صنعتی و جاده‌ای در بین اقلیت‌ها و مرزها بسیار ناگوار است و جاده‌های آن مناطق به قتلگاه جوانانشان تبدیل شده است. در این راستا، پیشنهاد می‌شود شاخص‌های رفاه اجتماعی با مدیریت صحیح و بدون اعمال تبعیض قومی — مذهبی، به‌ویژه در حوزه سلامت و آموزش، و با در نظر گرفتن دست‌کم محدوده منطقه‌ای و زیرساخت‌های جاده‌ای جداً بازنگری شوند و برای جلوگیری از خسارت جبران‌ناپذیر، ایرادهای آن اصلاح شود و اقدامات مناسبی در این جهت صورت پذیرد.

4-2-5. نقش رسانه‌های گروهی در همبستگی اقوام (وجود عدالت رسانه‌ای در میان اقوام)

پس از تولد صنعت چاپ و تحولات اجتماعی چند سده گذشته متأثر از آن، یکی از تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی، در کنار خانواده و نظام رسمی آموزش، وسایل ارتباط جمعی است، رسانه‌هایی که روزبه‌روز بر تعداد آن‌ها و همچنین کیفیت و فناوری شان و به‌تبع آن، مخاطبان و کاربران‌شان افزوده می‌شود. این وسایل ارتباطی

تقریباً مدرن مسئولیت‌های مهمی چون اطلاع‌رسانی، نظارت و نگهداری، آموزش، و افزایش انسجام اجتماعی را برعهده دارند. در ایران، صداوسیما ملی که نمود عینی آن تلویزیون و رسانه‌های مجاری دولتی است آن‌چنان‌که باید هویت قومی را بازنمایی نکرده است، چنان‌که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عنوان ملی را بر شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی سراسری نهاد. در واقع، رسانه‌های استانی ایجاد شده نیز بیشتر به‌عنوان ماکتی از فرهنگ و زندگی اقوام عمل می‌کنند و آن‌گونه که باید بازتاب و پاسخگوی نیازهای فرهنگی آن‌ها نیستند. تقریباً صددرصد برنامه‌ها، مستندها، سریال‌ها، و فیلم‌های شبکه‌های تلویزیونی بیانگر سبک زندگی و فرهنگ فارس‌زبانان با مرکزیت شهر تهران است و به‌صورت بسیار محدود و جزئی می‌توان برنامه‌ای را پیدا کرد که سبک زندگی، فرهنگ، و آداب‌ورسوم مناطق قومی را به‌نمایش بگذارد. از لحاظ مذهبی نیز می‌توان گفت تقریباً تمامی برنامه‌هایی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم و در قالب برنامه‌های دیگر به موضوع مذهبی می‌پردازد در راستای مذهب رسمی کشور، یعنی تشیع، است و پیروان اهل تسنن خود را در آن نمی‌یابند.

جدا از رسانه‌های سراسری، مردمان هر استانی نیز رسانه شنیداری و دیداری خاص خود را دارند که معمولاً یا به نام گروه قومی آن استان، مکانی تاریخی و جغرافیایی، و یا شخصیتی که سمبل و نماد آن منطقه است نام‌گذاری شده‌اند. همان‌طور که در فصول قبلی بیان شد، آذری‌زبانان عمدتاً در استان‌های آذربایجان شرقی، زنجان، اردبیل و با نسبت جمعیتی تقریباً مساوی در استان آذربایجان غربی سکونت دارند. براساس یافته‌های به‌دست‌آمده، مردمان این گروه هویتی استفاده‌چندان زیادی از این شبکه‌های استانی ندارند و آن را معرف مناسبی برای فرهنگ و آداب‌ورسوم خود نمی‌دانند. در مورد گروه قومیتی کردزبان که در استان‌های کردستان، کرمانشاه، و ایلام و نیز نیمی از استان آذربایجان غربی قرار حضور دارند نیز می‌توان گفت که تا حدود 3-4 سال پیش، مردمان این منطقه نیز چندان از شبکه‌های استانی خود رضایت نداشتند، اما در این سال‌ها و در مورد دو شبکه کردستان و مهاباد (جنوب آذربایجان غربی) تغییراتی اساسی شکل گرفته است که یافته‌های به‌دست‌آمده نشان از رضایت نسبی مردمان این مناطق به‌ویژه در سطح عوام دارد. در این سالیان، موضوع فرهنگ و هنر مردمان این منطقه به‌خصوص در زمینه ادبیات فولکلور، هنر موسیقی، پوشش، و فرهنگ محلی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است تا جایی که برای اولین بار، در تاریخ سیمای جمهوری اسلامی ایران در این دو منطقه، سازهای موسیقی نمایش داده می‌شوند و از گروه‌های بزرگ موسیقی ایرانی و محلی جهت اجرای برنامه دعوت می‌شود.

پسر دانشجوی عرب از آبادان

درواقع، رسانه‌ای که مطابق با فرهنگ ما باشد وجود ندارد. مثلاً موسیقی ما خیلی برامون مهمه و اون جوریه که هس تو رسانه دیده نمی‌شه یا مراسمای مختلفی که داریم. رسانه استانی باید مطابق فرهنگ هر قوم باشه.

این موضوع نقطه عطف مثبتی است که تا حدودی توانسته است مخاطبان مهاجر کرده به سمت رسانه‌های کرد زبان آن سوی مرز را جذب رسانه‌های داخلی کند. البته این رسانه‌ها بدون ایراد نیستند و همچنان در آن‌ها نقاط منفی و نارضایتی‌هایی وجود دارد. یکی از نقاط منفی‌ای که در این شبکه‌ها همچنان وجود دارد غالب بودن تفکر مذهبی شیعی در آن رسانه با وجود بافت تقریباً کامل تسنن در این مناطق است. تا همین چند سال پیش، در هیچ کدام از این شبکه‌ها، به‌هنگام اعلام اذان، از افق محلی مربوط به اهل تسنن استفاده نمی‌شد و هم‌اکنون نیز تنها در سه نوبت، صبح و ظهر و مغرب، پخش اذان محلی وجود دارد. این در حالی است که براساس تفکر مذهبی اهل تسنن، دو وقت اذان دیگر بین ظهر و مغرب به نام عصر و عشا وجود دارد. همچنین در این شبکه‌ها، هیچ نامی از بزرگان مذهبی تسنن برده نمی‌شود و این در حالی است که به‌هنگام مناسبات مذهبی مربوط به امامان اهل تشیع، این شبکه‌ها تماماً در راستای روایات شیعی عمل می‌کنند. طبیعتاً در چنین مواقعی، میزان مخاطبان به حدود صفر می‌رسد و هزینه‌های انجام شده برای آن برنامه‌ها باز خوردی ندارد.

استان سیستان و بلوچستان ترکیبی از دو گروه اقلیت سیستانی با مذهب تشیع در شمال استان و اکثریت اهل تسنن بلوچ در مرکز و جنوب استان است. یافته‌های به‌دست آمده از گروه قومیتی بلوچ، درباره شبکه تلویزیونی استانی این منطقه، نشان از وجود نارضایتی و سיעی دارد. به باور مردمان این منطقه، مدیریت این شبکه در اختیار اقلیت مذهبی سیستانی همسو با حاکمیت قرار گرفته است و حتی نام این شبکه با عنوان هامون برگرفته از منطقه جغرافیایی این گروه قومی است که بیشتر در تلاش است تا فرهنگ و آداب و رسوم و مذهب خود را به‌نمایش بگذارد و بلوچ‌زبانان آن‌چنان که باید خود را در این رسانه نمی‌یابند. بنابه گفته آن‌ها، در روز تنها چند ساعت برنامه به زبان بلوچی پخش می‌شود که عمدتاً ساعت‌های مرده با کمترین میزان مخاطب به این امر اختصاص داده می‌شود. یافته‌های به‌دست آمده درباره قومیت عرب که در میان گروه‌های قومیتی فارس و بختیاری قرار گرفته‌اند نیز نشان از وجود چنین دیدگاهی از جانب آن‌ها دارد. مجموع این موارد حس تبعیض را در میان گروه‌های قومیتی و مذهبی ذکر شده ایجاد کرده است و آنان آن‌چنان که باید هویت خود را در این شبکه‌ها نمی‌یابند و به همین دلیل، به سراغ کانال‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اینترنتی همسو با فرهنگ قومی و

مذهبی خود در آن سوی مرزها می‌روند. در مورد هر یک از این گروه‌های قومی و مذهبی چندین کانال در کشورهای همسایه همچون عراق، آذربایجان، ترکیه، پاکستان، و کشورهای عربی و نیز شبکه‌های مختلف گروه‌های اپوزیسیون در خاک اروپا وجود دارد.

مرد جوان تاجر در بازار تبریز

رسانه که مشخصه در رابطه با اقوام رفتار درستی ندارد. برخورد رسانه‌ها با لهجه‌های مختلف رو خودتون ببینید. بیشتر برای خنده و کم‌دی ازشون استفاده می‌شه. این توهین به اقوامه.

مشهود است که رسانه‌های ملی آن هویت جمعی را تبلیغ می‌کند و نمایش می‌دهد که از لحاظ مذهبی و سیاسی مورد پذیرش خودش باشد و در این راستا، اقلیت‌های قومی - مذهبی ایران در سیاست‌های صداوسیما ملی جایگاهی ندارند. این در حالی است که رسانه‌ها باید با توجه به رسالت خود در جهت همگرایی قومی و انسجام و همبستگی به تولید محتواهای رسانه‌ای اقدام کنند. برای این منظور می‌توان محصولات را تولید کرد که بر پیشینه تاریخی و فرهنگی مشترک ایرانیان تأکید دارند. از نخبگان قومی رسانه‌ای در صداوسیما استفاده کرد. از سیاست همگون‌سازی و سیاسی کردن مسائل فرهنگی پرهیز کرد. همچنین باید برای همه اقوام، دیدگاه برابر وجود داشته باشد و به سنت‌ها و رفتارهای فرهنگی اقوام احترام گذاشته شود. اگر چنین شود، در نتیجه، آشنایی قومی بیشتر و فاصله با قومیت‌ها کمتر می‌شود، زیرا در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز قومی، رسانه‌ها از ارکان اساسی به شمار می‌روند. اما رسانه‌های عمومی و در رأس آن تلویزیون نتوانسته است نیازهای عموم مردم را برآورده سازد و این موضوع مردم را به سمت رسانه‌های برخت (آنلاین) و فضاهای مجازی سوق داده است. از طرفی، فیلترینگ و مقابله سخت‌افزاری با این رسانه از جانب برخی جریان‌های فکری نشان‌دهنده انحصاری کردن اطلاعات و ممانعت از گردش آزاد آن است. در این راستا، پیشنهاد می‌شود به جای مقابله با رسانه‌های مجازی و مسدود نمودن روزه‌های اطلاعاتی، با سعه صدر با این موضوع برخورد شود و نه تنها فضای رسانه‌ای برخت آزاد شود، بلکه امکان ورود بخش خصوصی و احزاب مستقل به حوزه رسانه‌های تلویزیونی فراهم شود و مجوز تأسیس شبکه‌های خصوصی فراهم گردد تا رسانه‌های خصوصی در کنار رسانه ملی به تولید و پخش برنامه اقدام کنند. این امر موجب ایجاد رقابت سالم و بازگشت اعتماد عمومی به رسانه ملی نیز خواهد شد.

6-2-4. توجه بیشتر به نقش تقریب مذاهب و ادیان در ایران

در بخش عدالت اجتماعی و فرهنگی، مواردی از نارضایتی اقلیت اهل سنت از حاکمیت مورد بحث قرار گرفت و بیان شد که مذاهب اسلامی، به مانند مذهب رسمی، از بودجه و امکانات آموزشی لازم برخوردار نیستند. در تهران، مسجدی برای اهل سنت وجود ندارد. در مشهد، مساجد اهل سنت تخریب می شوند. مبلغان مذهبی دستگیر می شوند، مدارس دینی تعطیل می شوند، کتاب‌های مذهبی اقلیت‌های دینی و مذهبی برای چاپ و انتشار با سخت‌گیری و محدودیت روبه‌رو هستند، سفرهای بزرگان دینی آن‌ها کنترل می‌شود، و انواع ممنوعیت‌ها بر آنان تحمیل می‌شود. این موارد سبب تعارض مذهبی و دینی خواهد شد. محدودیت‌های مذهبی، خود، به افراطی‌گری و خشونت منجر می‌شوند که نمونه‌های آن در سال‌های اخیر به‌ویژه در میان اهل سنت در بلوچستان و کردستان مشاهده شده است. در این راستا، اندیشهٔ تقریب پیشنهاد می‌شود که به وحدت و انسجام در میان اقلیت‌های قومی و مذهبی خواهد انجامید و نتیجهٔ آن صحبت و همزیستی مسالمت‌آمیز خواهد بود. زمانی که تقریب مذاهب تشویق و تبلیغ شود، روی اشتراکات تأکید می‌شود و این اشتراکات سبب نزدیکی ادیان و مذاهب به یکدیگر می‌شود که نمونهٔ عملی آن، در زمان حکومت اسلامی، در صدر اسلام نیز تجربه شده است.

راهکار پیشنهادی به‌وسیلهٔ اکثریت نخبگان مورد مطالعه بهره‌گیری از «دموکراسی مذهبی اکثریتی» است.

باقر صدری‌نیا، عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه از تبریز (آذربایجان شرقی)

مذهب رسمی نباید جوری مطرح شود که بعضی خود را در اقلیت حس کنند، و ادیان دیگر احساس اهانت یا سرکوب نداشته باشند.

عمدهٔ مباحث موجود در هردو مذهب تسنن و تشیع شامل اشتراکات دینی می‌شود. مشکل تنها در موضوع حکومت‌داری و به حدود 1400 سال پیش بازمی‌گردد که در آن، اهل تشیع براساس تعدادی از منابع دینی و تفسیر خود بر این باورند که حکومت بایستی به علی می‌رسید و در مقابل، پیروان اهل تسنن نیز براساس منابع و روایات دیگری بر این باورند که آنچه در آن دوران اتفاق افتاد انحرافی از اندیشه‌های پیامبر اسلام نداشت. این اختلاف تفکر از آن زمان تاکنون وجود داشته است و هرگاه یکی از این دو گروه حکومت را به دست گرفته‌اند، در پیاده‌سازی اندیشه‌های خود و به‌حاشیه راندن دیگری سعی کرده‌اند. در شرایط فعلی نیز که حکومت در دست تفکر شیعی قرار دارد، براساس موارد مورد بحث در چند سطر بالاتر که نتیجهٔ مطالعه انجام شده است،

پیروان اهل سنت به وجود نوعی تبعیض و نارضایتی معتقدند. از یافته‌های مهم به دست آمده در تحقیق حاضر، به باور مصاحبه‌شوندگان هردو گروه از پیروان اهل تشیع و تسنن، کنار گذاشتن تفکر دینی از بنیان حاکمیت و درپیش گرفتن شرایط حکومت سکولار راهکاری عملی است. از اثرات مهمی که این امر می‌تواند داشته باشد، کنار گذاشتن هرگونه امتیاز یا اجحاف بر اساس تفکر دینی و بهره‌مندی از استعداد‌های انسانی صرفاً بر اساس دانش و تخصص افراد است.

7-2-4. استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک قانونی و اجرایی کردن اصول معطل مانده آن

یکی از نکاتی که در فصل یافته‌ها بسیار بر آن بحث شد ارجاع به اصول مختلف قانونی اساسی بود و بیان شد که بسیاری از مطالبات بیان شده گروه‌های قومی را می‌توان با مراجعه به این اصول پیدا کرد. موضوع آزادی‌های دینی، مذهبی، و انسانی مندرج در اصول دوازدهم و سیزدهم و چهاردهم قانون اساسی، موضوع آموزش به زبان مادری در اصل پانزدهم و سایر اصول ذی‌ربط، موضوع برابری و یکسانی اقوام و نژادهای مختلف در اصل نوزدهم، و موارد متعدد دیگر نشان از وجود نوعی پتانسیل و ظرفیت دموکراتیک در قوانین کشور جهت احقاق حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی دارد.

محسن سودمند، روان‌شناس و مشاور از اردبیل (آذربایجان غربی)

آموزش زبان مادری می‌تواند مردم‌نهاد شود. باید واگذار شود به خود مردم. این که حق است و در قانون اساسی اشاره شده. حاکمیت یا وزارت آموزش و پرورش بگذارد، اگر استقبال می‌شود، کلاس تشکیل شود.

مردم‌نهاد کردن امور فرهنگی اقوام کلید مؤثری در حل مسئله است. بر اساس یافته‌های به دست آمده در این تحقیق، آنچه موجب نارضایتی این گروه‌های قومی شده است و در مواردی شدت آن چندان زیاد می‌شود که به سمت نوعی بحران و فروپاشی اجتماعی می‌رود معطل ماندن این قوانین در سطح کتاب‌های قانونی و اجرایی نشدن آن‌ها در طول عمر چهل ساله انقلاب اسلامی است. در تمام این دوران، دولت‌های مختلف با گرایش‌های فکری و سیاسی مختلف بر سر کار آمده‌اند و رفته‌اند، اما هیچ‌کدام از آن‌ها جرئت نداشته‌اند تا درباره این اصول معطل مانده بحث و گفت‌وگو کنند و برای اجرایی کردن آن‌ها تلاش نمایند. همان‌طور که بیان شد، بسیاری از مطالبات اقوام و مذاهب مختلف در راستای همین اصول قرار دارد و بسیاری از اجحاف‌های انجام شده نتیجه برخورد‌های سلیقه‌ای مدیران ناکارآمد بوده است. بنابراین لازم است در شرایط کنونی کشور و با وجود انواع

بحران‌های مختلف، به‌عنوان یکی از راه‌های چاره در زمینه مطالبات اقوام و رسیدن به آشتی و صلح پایدار در میان اقوام و مذاهب مختلف مجدداً به این اصول دموکراتیک قانونی رجوع شود و با فصل الخطاب قرار دادن قانون، ضمن مقابله با نگاه‌های سلیقه‌ای افراد نابخرد، تلطیفی در حرکت‌های اعتراضی و جنبش‌های قومی و مذهبی صورت گیرد.

فهرست منابع

الف) فارسی

- آذری، مهرداد. (1361). آذربایجان و نغمه‌های تازه استعمارگران. تهران: هفته.
- آذری نجف‌آبادی، محمد. (1394). جمعیت جوان و خشونت‌های سیاسی در خاورمیانه، مورد پژوهشی کشور مصر 2011-2015. روابط خارجی، 26، ص 130-156.
- آشنا، حسام‌الدین و روحانی، محمدرضا. (1389). هویت فرهنگی ایرانیان از رویکردهای نظری تا مؤلفه‌های بنیادی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، 3 (4)، ص 157-184.
- آفنداک، خلیل. (1385). حقوق شهروندی و قضایی. مجموعه مقالات همایش حقوق شهروندی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد ماکو.
- اباذری، یوسف و چاوشیان، حسن. (1381). از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی. نامه علوم اجتماعی، 20، ص 3-27.
- اباذری، یوسف. (۱۳۹۳). جامعه بازار در گزارش وضعیت اجتماعی کشور (کتاب چکیده‌ها). تهران: شورای اجتماعی کشور، ص 203-208.
- ابراهیم‌زاده، عیسی. (1380). سیستان و موقعیت ژئوپلیتیک آن در توسعه منطقه‌ای. مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، 173 و 174، ص 244-253.
- ابراهیمی، سجاد و شاکری خویی، احسان. (1394). بررسی نقش گفتمان پان‌ترکیسم در امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات علوم اجتماعی ایران، 11 (43)، ص 1-23.
- ابن مقفع، عبدالله بن دادویه. (بی‌تا). کلیله و دمنه. بیروت: المستقبل ارقمی.
- ابن منظور الافریقی، محمد بن مکرم. (1414). لسان العرب (مصحح جمال‌الدین میردامادی). ج 11، طبعه الثالث، بیروت: دار الفکر.
- ابوالحسن تنهایی، حسین. (۱۳۷۷). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی. چاپ دوم. تهران: مرنديز.
- _____ (1387). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی. مشهد: مرنديز.
- _____ (1391). بازشناسی تحلیلی نظریه‌های مدرن جامعه‌شناسی مدرنیته در گذار نسل دوم. تهران: نشر علم.
- ابوالحسنی، رحیم. (1387). مؤلفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی. فصلنامه سیاست

دانشکده حقوق و علوم سیاسی، 38 (4)، ص 1-22.

- ابوطالبی، علی. (1378). حقوق اقلیت‌ها و همگرایی (ترجمه علی کریمی). فصلنامه مطالعات ملی، 1 (1)، ص 131-153.
- اتوکلاین، برگ. (1361). چندگرایی فرهنگی در جهان متغیر (پیام یونسکو). 13 (148).
- احمدپوری، زهرا. (1376). همکاری منطقه‌ای پیش شرط توسعه و امنیت ملی ایران، همایش توسعه و امنیت عمومی، تهران: دفتر تحقیقات و مطالعات امنیتی وزارت کشور.
- احمدلو، حبیب. (1381). رابطه هویت ملی و هویت قومی. فصلنامه مطالعات ملی تهران، 13، ص 109-142.
- احمدی‌پور، زهرا؛ حیدری موصلو، طهمورث و حیدری موصلو، طیبه. (1389). تحلیل قومیت و هویت قومی در ایران؛ جهت امنیت پایدار. فصلنامه انتظام اجتماعی، 2 (1)، ص 35-62.
- _____ (1391). جهانی شدن و تأثیر آن بر هویت اقوام ایرانی (نمونه موردی، دانشجویان قوم آذری). فصلنامه علمی — پژوهشی انجمن جغرافیای ایران، 10 (34).
- احمدی، بابک. (1377). معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز.
- _____ (1388). مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: نشر مرکز.
- احمدی، حمید. (1381). جهانی شدن، هویت قومی یا هویت ملی؟. مطالعات ملی، 3 (11).
- _____ (1383). ایران هویت، ملیت، قومیت. چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- _____ (1397). قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه یا واقعیت. تهران: نی.
- _____ (1390). بنیادهای هویت ملی ایرانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- احمدی، سیروس. (1386). بررسی آثار تیم ملی فوتبال ایران در جام جهانی 2006 بر هویت ملی شهروندان (مطالعه موردی یاسوج). فصلنامه المپیک، 15 (1)، ص 85-95.
- احمدی، ظهیر. (1388). مفهوم‌شناسی امت در قرآن و اجتماع. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، 2، ص 47-68.
- احمدی، کاوه. (1384). فرهنگ و توسعه. تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی.
- اختری، زینب و ذوالفقاری، ابوالفضل. (1396). بررسی گفتمان عدالت اجتماعی و موانع دستیابی به آن از نظر اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران. فصلنامه اسلام مطالعات

اجتماعی، 5 (1)، ص 106-136.

- اخوان کاظمی، بهرام. (1378). احزاب، ثبات سیاسی، امنیت ملی. فصلنامه مطالعات راهبردی، 4 (2)، ص 99-126.
- ادیب‌راد، نسترن. (1383). ابعاد روان‌شناختی هویت جنسی و هویت فرهنگی مبانی نظری هویت و بحران هویت. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- اردکانی، ناصر. (۱۳۸۷). کاهش یا تشدید قوم‌گرایی در عصر جهانی شده. ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، 7 (70)، ص 42-46.
- ازغندی، علیرضا. (1376). جامعه مدنی و خلیات ما ایرانیان. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- اسداله نقدی، امید؛ علی‌احمدی، محمود و سلطانی، عزت. (1392). بررسی جامعه‌شناختی میزان همگرایی قومیت‌های (فارس، ترک، لر) استان همدان. تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری اجتماعی (پژوهشنامه علوم انسانی)، 4 (68)، ص 131-154.
- اسلامی، رضا و محسنی جیهانی، فاطمه. (1395). حمایت از حقوق اقلیت‌ها و امنیت ملی. فصلنامه راهبرد، 25 (78)، ص 221-248.
- اسماعیلی، محسن و طحان‌نظیف، هادی. (1387). تحلیل ماهیت نهاد سیاست‌های کلی نظام در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (مقاله 3)، 9 (28)، ص 93-127.
- اسماعیلی، محسن. (1394). آزادی‌های عمومی و حقوق شهروندی (جزوه درس). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- اسمیت، آنتونی. (1377). منابع قومی ناسیونالیسم. فصلنامه مطالعات راهبردی. 1 (پیش شماره 1)، ص 183-207.
- _____ . (1377). منابع قومی ناسیونالیسم. فصلنامه مطالعات راهبردی، 1 (1)، ص 186.
- _____ . (1383). ناسیونالیسم، نظریه، ایدئولوژی، تاریخ (ترجمه منصور انصاری). سندج: دانشگاه کردستان.
- اشرف، احمد. (1378). هویت ایرانی در بین ایرانیان خارج از کشور (جلد دوم سنت و تجدد). بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- اشرفی، ابوالفضل. (1377). بی‌هویتی اجتماعی و گرایش به غرب، بررسی عوامل اجتماعی فرهنگی مؤثر بر گرایش نوجوانان به الگوهای فرهنگ غربی (رپ و هوی متال) در تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.

- افروغ، عماد. (1380). چالش‌های کنونی ایران. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ . (1381). هویت ایرانی. تهران: بقیعه.
- امید، علی. (1385). قبض و بسط مفهومی حق تعیین سرنوشت در حقوق بین‌الملل. مجله حقوقی نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، 35، ص 225-250.
- امیراحمدی، هوشنگ. (1377). قومیت و امنیت (ترجمه حسن شفیعی). فصلنامه مطالعات راهبردی، 1 (2)، ص 207-234.
- امیراحمدیان، بهرام. (1384). روابط ایران و جمهوری آذربایجان: نگاه آذری‌ها به ایران. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
- امینیان، بهادر. (1383). آمریکا و طرح خاورمیانه بزرگ: اهداف، ابزار و مشکلات. فصلنامه سیاست دفاعی، 12 (48)، ص 7-26.
- اوز کریملی، اوموت. (1383). نظریه‌های ناسیونالیسم (ترجمه محمدعلی صادقی). تهران: تمدن ایرانی (وابسته به مؤسسه مطالعات ملی).
- ایمان، محمدتقی و کیدقان، طاهره. (1382). بررسی عوامل مؤثر بر هویت اجتماعی زنان. فصلنامه علمی — پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)، 12 (44) و 13 (45)، ص 79-106.
- اینانلو، علی. (1386). بررسی الگوی توزیع فضایی جمعیت در نظام شهری استان و بلوچستان. رشد آموزش جغرافیا، 81، ص 38-42.
- ایوبی، حجت‌الله. (1377). شکاف‌های قومی و خشونت در پیکارهای سیاسی. مطالعات راهبردی، ص 19-38.
- بابایی زارچ، علی محمد. (1383). امت و ملت در اندیشه امام خمینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بارکر، کریس. (1387). مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد) (ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- باقری چوکامی، سیامک. (1392). قوم بلوچ. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی).
- بالمر، مارتین و سولوموز، جان. (1381). مطالعات قومی و نژادی (ترجمه پرویز دلیرپور و سید محمد کمال سروریان). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- بدیع، برتران. (1379). توسعه سیاسی (ترجمه احمد نقیب‌زاده). تهران: قومس.
- بدیعی ازندهی، مرجان و گل‌افشان، عاطفه. (1391). نقش سیاست و قدرت بر تأثیر زبان فارسی در هویت ملی مردم جمهوری تاجیکستان. فصلنامه خراسان بزرگ، 3 (6)، ص 9-26.
- براتعلی‌پور، مهدی. (1394). صلح پایدار و عدالت سیاسی جهانی. فصلنامه علمی — پژوهشی سیاست جهانی، 4 (1)، ص 39-63.
- برتون، رولان. (1396). قوم‌شناسی سیاسی (ترجمه ناصر فکوه). تهران: نی.
- برزگر، ابراهیم. (1383). تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران. تهران: سمت.
- برنارد، فلیپ. (1380). من کیستم؟ (ترجمه منصوره وحدتی احمدزاده و اسماعیل ابراهیمی). تهران: رشد.
- بروجردی، مهرداد. (1379). فرهنگ و هویت ایرانی در فراسوی مرز. فصلنامه مطالعات ملی، 2 (5)، ص 317-330.
- بروین‌سن، مارتین‌وان. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت) ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان (ترجمه ابراهیم یونسی). تهران: پانید.
- بشیریه، حسین. (1382). دانش سیاسی. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- ———. (1385). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نی.
- بصیرت‌منش، حمید. (1375). علما و رژیم رضاشاه: نظری بر عملکرد سیاسی — فرهنگی روحانیون در سال‌های 1305-1320. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- بل، دانیل (1390). دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی، مسائل نظری فرهنگ (مجموعه مقالات) (ترجمه مهسا کرم‌پور). چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- بنی‌هاشمی، میرقاسم. (1383). فرایند ملت‌سازی در خاورمیانه، در کتاب خاورمیانه. تهران: ابرار معاصر.
- بهجتی، فخرالدین؛ حیدری، آرمان و موحد، محسن. (1393). بررسی رابطه هویت قومی و ملی با تأکید بر نقش دینداری: نمونه موردی دانش‌آموزان متوسطه شهر یاسوج. فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، 25 (2)، ص 171-188.
- بهشتی حسینی، علیرضا. (1380). بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی. تهران: بقعه.
- بهروز، فاطمه. (1371). تحلیل تجربی — نظری برای متعادل‌سازی توزیع فضایی جمعیت در

- سیستم شهرهای ایران. پژوهش‌های جغرافیایی، 28، ص 5-86.
- بوردیو، پی‌یر. (1380). نظریه کنش: دلائل عملی و انتخاب عقلانی (ترجمه مرتضی مردیها). تهران: نقش و نگار
 - بوردیو، جورج. (1378). لیبرالیسم (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نی.
 - بیات، کاوه. (۱۳۷۷). قفقاز در تاریخ معاصر. تهران: شیرازه.
 - بیک محمدی، حسین. (1375). جاذبه‌های توریستی سیستان و بلوچستان. فصلنامه علمی — پژوهشی اطلاعات جغرافیایی، 5 (17)، ص 23-26.
 - بیگدلو، رضا. (۱۳۸۰). باستان‌گرایی در تاریخ معاصر. تهران: مرکز.
 - پایا، علی. (1381). گفت‌وگو در جهان واقعی. تهران: طرح نو.
 - پورسعید، رامین و زهیری، معصومه. (1391). عدالت اجتماعی راولز. اطلاعات حکمت و معرفت. 7 (8)، ص 60-63.
 - پیشگاهی فرد، زهرا و امیدی آوج، مریم. (1388). ارتباط بین پراکندگی اقوام ایرانی و امنیت مرزها. فصلنامه پژوهشی ژئوپلتیک، 14، ص 48-71.
 - تاجیک، محمدرضا. (1379). روشنفکر ایرانی و معمای هویت ملی. فصلنامه مطالعات ملی، 5، ص 159-176.
 - ———. (1383). گفتمان و پادگفتمان و سیاست. تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
 - ———. (1384). جهانی شدن و هویت. مجموعه مقالات هویت ملی و جهانی شدن، تهران: دانشگاه تهران. ص 25-38.
 - تارو، لستر. (1373). رویارویی بزرگ (ترجمه عزیز کیاوند). تهران: دیدار.
 - تامسون، کنت. (1381). دین و ساختار اجتماعی (ترجمه حسن محدثی و علی بهرام‌پور). تهران: کویر.
 - ترابی‌نژاد، مهرداد. (1384). جهانی شدن و فرهنگ ملی. مجموعه مقالات هویت ملی و جهانی شدن، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
 - ترنر، استیفن. (1390). عقل و تصمیم: آموزه‌های محوری وبر و انتخاب‌های ارزشی (ترجمه علی مرتضویان). عقلانیت (مجموعه مقالات)، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
 - تفضلی، محمود. (1387). سیمای هند، تهران: کتابسرا.

- تقوایی، مسعود. (1379). کاربرد مدل رتبه — اندازه در ارزیابی و تعادل بخشی نظام شبکه شهری در ایران. مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، 2 (22 و 23)، ص 103-114.
- توحیدفام، محمد. (1382). فرهنگ در عصر جهانی شدن. تهران: روزنه.
- توسلی، غلامعباس. (1398). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سمت.
- ———. (1383). تحلیلی از اندیشه پیر بورديو درباره فضای منازعه‌آمیز اجتماعی و نقش جامعه‌شناسی. نامه علوم اجتماعی، 3 (23)، ص 1-25.
- ثاقب‌فر، مرتضی. (1379). شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران. تهران: قطره و معین.
- جلایپور، حمیدرضا و محمدی، جمال. (1388). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نی.
- جلایپور، حمیدرضا. (1372). کردستان، علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ———. (بی‌تا). فروپاشی یا آشفتگی اجتماعی در ایران (1376-1384). مجله جامعه‌شناسی ایران، 7 (3)، ص 59-73.
- جنکینز، ریچارد. (1381). قومیت و نقطه‌نظرات انسان‌شناسی اجتماعی در مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم (ترجمه پرویز دلیرپور و سید محمدکمال سروریان). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جنکینز، ریچارد. (1385). هویت اجتماعی (ترجمه تورج یاراحمدی). تهران: پردیس دانش.
- جهانیان، ناصر. (بی‌تا). فردگرایی و نظام لیبرال — سرمایه‌داری (کتاب نقد). 3 (11)، ص 38-63.
- جوادزاده شهشهانی، افسانه. (1383). تفکر انتقادی و دین دو عامل مهم در شکل‌گیری هویت و مقابله با بحران‌های روانی و اجتماعی. فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی (ناشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)، 10 (41)، ص 57-81.
- جوادی ارجمند، محمدجعفر و فلاحی، احسان. (1394). بررسی تطبیقی سیاست خارجی ایران و ترکیه در قفقاز جنوبی (با تأکید بر ارمنستان و جمهوری آذربایجان). مطالعات اوراسیای مرکزی، 8 (2)، ص 211-228.
- جوادی یگانه، محمدرضا و عزیزی، جلیل. (1387). هویت فرهنگی و اجتماعی در بین جوانان شهر شیراز با توجه به عامل رسانه. فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات فرهنگی ایران، 32، ص 183-214.

- جوادی، حسن؛ علمی، محمود و صباغ، صمد. (1392). بررسی عوامل مؤثر اجتماعی در احساس آنومی اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه آزاد تبریز. مطالعات جامعه‌شناسی، 4، ص 29-45.
- چلبی، مسعود. (1373). وفاق اجتماعی. نامه علوم اجتماعی (دوره جدید، ج دوم)، 3، ص 15-28.
- _____ . (1375). جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی. تهران: نی.
- چینی چیان، نیلوفر و صلاحی، ملک یحیی. (1396). بررسی تطبیقی گفتمان صلح در میان اندیشه سیاسی دینی و بشری (مطالعه موردی: اسلام و جماعت گرایان). فصلنامه تخصصی علوم سیاسی (علمی - پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی)، 13 (40)، ص 147-165.
- حاجیان، ابراهیم. (1388). جامعه‌شناسی هویت ایرانی. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- حاجیانی، ابراهیم. (1379). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه. فصلنامه مطالعات ملی، 2 (5)، ص 193-228.
- _____ . (1389). بررسی رابطه بین هویت ملی و هویت مذهبی در بین اقوام ایرانی. پژوهش نامه علوم اجتماعی، 4 (4)، ص 33-54.
- حاجیانی، ابراهیم؛ ایروانی، زهرا و امیر، آرمین. (1394). بررسی تطبیقی هویت قومی در ایران و لبنان. فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، 26 (85).
- حافظ‌نیا، محمدرضا. (1381). جغرافیای سیاسی ایران. تهران: سمت.
- _____ . (1385). تأثیر جهانی شدن بر هویت ملی (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه‌های دولتی شهر تهران). فصلنامه ژئوپلیتیک، 2 (3 و 4)، ص 1-21.
- حبیبی، محسن. (1375). از شار تا شهر. تهران: دانشگاه تهران.
- حسین‌زاده، فهیمه. (1380). گروه‌های قومی ایران: تفاوت‌ها و تشابه‌ها. فصلنامه مطالعات ملی، ص 43-67.
- حق‌پناه، جعفر. (1382). روند تدوین سیاست‌های قومی در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، 6 (91)، ص 462-542.
- حیدری، محمدرئوف و جلیلیان، حمیدرضا. (1390). فناوری در مرز، همزیستی ژئوپلیتیک و ژئواکونومی. نشریه سپهر، 20 (80).

- خادم‌الحسینی، احمد و عباسی، محمدرضا. (1390). بررسی سلسله‌مراتب شهری با مدل کمی. 1 (1)، ص 7-18.
- خالدی، مریم. (آبان 1390). جغرافیای تاجیکستان. ماهنامه تخصصی کتاب ماه تاریخ و جغرافیا (سروش)، ص 108-112.
- خان‌افضلی، جمعه. (1386). عدالت اجتماعی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها. مجله معرفت، 115، ص 51-66.
- خانیکی، هادی. (1383) هویت و گفتارهای هویتی در ایران، در علیخانی، علی‌اکبر، هویت در ایران. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی (جهاد دانشگاهی).
- خرمشاد، محمدباقر؛ کلانترمهرجردی، علیرضا و صولتی، حسین. (1397). گفتمان هویت ملی جریان ناسیونالیسم قبل و بعد از انقلاب اسلامی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 9 (1)، ص 21-48.
- خنده‌رو، مهدی و رضایی احمد. (پاییز و زمستان 1396). تحلیلی بر عادت‌واره قومیت و کاربرد آن در تحلیل قومیت در جامعه ایران. دو فصلنامه علمی — تخصصی مطالعات ایلات و عشایر دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، 7 (2).
- خوبروی پاک، محمدرضا. (1380). اقلیت‌ها. تهران: شیرازه.
- دارندورف، رالف. (1381). انسان اجتماعی (ترجمه فریبرز مجیدی). تهران: آگاه.
- دهشیری، محمدرضا. (1379). درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دوبوآر، سیمین. (1397). جنس دوم (ترجمه قاسم صنعوی). تهران: توس.
- دوران، بهزاد و محسنی، منوچهر. (1382). هویت؛ رویکردها و نظریه‌ها. مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی (ویژه‌نامه هویت)، ج 1 (1)، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- دوران، بهزاد. (1386). هویت اجتماعی و فضای سایبرنتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دورکیم، امیل. (1378). درباره تقسیم کار اجتماعی (ترجمه باقر پرهام). بابل: بابل.
- دیاکونف، میخائیل. (1383). تاریخ ایران باستان (ترجمه روحی ارباب). تهران: علمی و فرهنگی.
- ذکایی، محمدسعید. (1380). اخلاق شهروندی، رابطه هویت‌یابی جمعی و ارزش‌های دیگرخواهانه. نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، 3 (5)، ص 61-80.

- رجایی، فرهنگ. (1382). مشکل هویت ایرانیان امروز. تهران: نی.
- رزازی فر، افسر. (1379). الگوی جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران (با تأکید بر رابطه میان هویت ملی و ابعاد آن). فصلنامه مطالعات ملی، 2 (5)، ص 101-131.
- رزم‌آرا، مرتضی. (1386). مقایسه فارسی تاجیکی و فارسی ایران. فصلنامه ادبیات تطبیقی، 3، ص 113-144.
- رشیدی، حسن. (۱۳۹۴). بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی. تبریز: نشریه فرا سوی مدیریت دانشگاه آزاد اسلامی
- رضایی، مرتضی و محمدی، نریمان. (1394). رسانه مدرن و برساخت هویت: کانال‌های ماهواره‌ای کردی و هویت قومی کردهای ایران. فصلنامه توسعه اجتماعی، 9 (3)، ص 79-114.
- رضایی، مریم و تقوایی، مسعود. (1388). جایگاه شهرهای کوچک در تعادل بخشی توزیع فضایی جمعیت. فصلنامه جمعیت، 67 و 68، ص 1-18.
- رفیع‌پور، فرامرز. (1364). توسعه و تصاد. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- _____ . (1384). کندوکاوها و پنداشته‌ها. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- رمضان‌زاده، عبدالله (۱۳۷۷). روند بحران قومی در ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، پیش‌شماره ۱، ص 217-228.
- _____ . (1376). توسعه و چالش‌های قومی، توسعه و امنیت عمومی. تهران: همایش توسعه و امنیت عمومی.
- رهبری، مهدی. (1388). معرفت و قدرت، معمای هویت. تهران: کویر.
- روح‌الامینی، محمود. (1368). زمینه فرهنگ‌شناسی. تهران: عطار.
- روح‌الامینی، محمود؛ یوسفی، علی؛ تاجیک، محمدرضا؛ حسینی بهشتی، علیرضا و ابوطالبی، علی. (1379). میزگرد فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها. فصلنامه مطالعات ملی، 4، ص 9-60.
- ریشه، گی. (1376). جامعه‌شناسی تالکوت پارسنز (ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر). تهران: تیان.
- ریتزر، جورج. (1389). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر (ترجمه محسن ثلاثی). تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۳۰). دو قرن سکوت. تهران: مهرگان.
- زهیری، علیرضا. (1381). انقلاب اسلامی و هویت ملی. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.

- زیباکلام، صادق و مقتدایی، مرتضی. (1393). احزاب سیاسی و نقش آن در توسعه سیاسی ایران: مطالعه موردی انتخابات. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، 10 (29)، ص 7-28.
- ساروخانی، باقر. (1384). جامعه‌شناسی ارتباطات. تهران: اطلاعات.
- ساعی ارسی، ایرج. (1384). جهانی شدن و بحران هویت قومی. فصلنامه تخصصی جامعه‌شناسی، 1 (4)، ص 31-45.
- ساعی، احمد. (1390). مسائل سیاسی — اقتصادی جهان سوم. تهران: سمت.
- ستوده، محمد. (1382). ماهیت انسان و روابط بین‌الملل. مجله علوم سیاسی، 22، ص 197-212.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: صراط.
- سریع‌القلم، محمود. (1372). عقل و توسعه‌یافتگی. تهران: سفیر.
- ———. (1377). آفات متدلورژیک تفکر در ایران. مجله اطلاعات سیاسی — اقتصادی، 133 و 134، ص 70-81.
- ———. (1383). پارادوکس هویت در ایران؛ تقابل لیبرالیسم و اسلام در مجموعه مقالات علی‌اکبر علیخانی، هویت در ایران. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- ———. (1386). عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- ———. (1388). سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: قابلیت و امکان تغییر. فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، 1، ص 21-40.
- سفیری، خدیجه؛ کمالی، افسانه و مصلح، نرجس خاتون. (1393). بررسی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده و مشارکت دینی با هویت دینی نوجوانان. مجله جامعه‌شناسی ایران، 15 (3)، ص 100-132.
- سلدن، رامان. (1384). راهنمای نظریه ادبی معاصر (ترجمه عباس مخبر). تهران: طرح نو.
- سلیمی، حسین. (1379). هویت‌یابی: جریان سرنوشت ساز در میان مسلمانان بالکان. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- سولومون، رابرت. (1379). فلسفه اروپایی، طلوع و افول خود (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: قصیده.

- سیادت، موسی. (1374). تاریخ خوزستان از سلسله افشاریه تا دوران معاصر. قم: مولف.
- سیدامامی، کاووس. (1379). میزگرد سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران از اسلام تا به امروز. فصلنامه مطالعات ملی، 5، ص 68-9.
- _____ (1387). ادراک گروه‌های قومی از تصاویر رسانه‌ای خود. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، 1 (4)، ص 78-119.
- _____ (1387). هویت‌های قومی از کجا برمی‌خیزند؟: مروری بر نظریه‌های اصلی. فصلنامه خط اول، 2 (7)، ص 15-32.
- سینیشا ماشویچ. (1390). جامعه‌شناسی قومیت. تهران: سبزان.
- شادسن، مایکل. (1373). فرهنگ و یکپارچه سازی جوامع ملی (ترجمه کاووس سیدامامی). مجله سیاست خارجی، 8 (4).
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۱). بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. تهران: امیرکبیر.
- _____ (1384). افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار (ترجمه فاطمه ولیانی). چاپ چهارم، تهران: فرزانه روز.
- شریعتی، علی. (1383). فرهنگ لغات. تهران: قلم.
- شفیع، جمال. (1382). جنبش‌های اجتماعی در ایران، زمینه‌ها و چالش‌ها. فصلنامه مطالعات راهبردی، 6 (3)، ص 643-659.
- شفیع‌نیا، عباس و احمدی، یعقوب. (1397). فرایند تبعیض سیاسی - اجتماعی و هویت‌خواهی قومی. فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، 12 (2).
- شکویی، حسین. (1373). دیدگاه‌های نو در جغرافیای شهری. تهران: سمت.
- شهرام‌نیا، امیرمسعود و نظیفی نایینی، نازنین. (1392). تعامل و تقابل ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران. فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، 2 (5)، ص 197-217.
- شورت، ن. و دیگری. (1384). جهانی شدن و شهر (ترجمه پانته‌آ لطفی کاظمی). تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
- شولت، جان آرت. (1383). نگاهی موشکافانه به پدیده جهانی شدن (ترجمه مسعود کرباسیان). تهران: علمی فرهنگی.
- شیانی، ملیحه. (1381). شهروندی و رفاه اجتماعی. فصلنامه رفاه اجتماعی، 1 (4)، ص 9-24.
- شیخ عطار، علیرضا. (1382). کردها و قدرت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای. تهران: مرکز اسناد

انقلاب اسلامی.

- صالحی امیری، سید رضا. (1385). مدیریت منازعات قومی در ایران. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- _____ (1388). انسجام ملی و تنوع فرهنگی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- صدر، محمدباقر. (1360). اقتصاد ما (ترجمه محمد مهدی فولادوند). تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- صدوقی، مرادعلی. (1384). تکنولوژی اطلاعاتی و حاکمیت ملی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- صنیع اجلال، مریم. (1384). درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی. تهران: نشر تمدن ایرانی.
- _____ (1384). درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- ضرغامی، پروین و افضل‌ی، رسول. (1388). تحلیل بنیادهای پایدار همگرایی و متغیرهای اعتباری تهدید قومی در ایران. پژوهش‌های جغرافیای انسانی، 42 (70)، ص 77-90.
- طالبان، محمدرضا. (1384). سنجش دینداری و ارزیابی مدل اندازه‌گیری آن در کتاب مبانی نظری مقیاس‌های دینی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (1388). چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران. دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، 1 (2)، ص 7-48.
- _____ (1389). تبیین اعمال مذهبی، مدل نظری و آزمونی تجربی. مجله جامعه‌شناسی ایران، 11 (4) (پیاپی 32)، ص 88-92.
- طامه، مجید. (1396). برنامه صبح به خیر ایران شبکه یک صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران، 21 اسفند 1396.
- طایی، علی. (1382). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
- طباطبایی، محمدرضا. (1361). صرف ساده. قم: دارالعلوم.
- عالم، عبدالرحمن. (1383). بنیادهای علم سیاست. تهران: نی.
- عباسی قادی، مجتبی و خلیلی کاشانی، مرتضی. (1390). تأثیر اینترنت بر هویت ملی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- عبداللهی، محمد و حسین بر، محمد عثمان. (1381). گرایش دانشجویان بلوچ به هویت ملی در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، 4 (4)، ص 101-126.

- عبداللهی، محمد و قادرزاده، امید. (1383). فاصله قومی و عوامل مؤثر بر آن در ایران. فصلنامه علوم اجتماعی، 24، ص 1-36.
- عبداللهی، محمد و قادرزاده، امید. (1388). هویت جمعی غالب کردها در کشورهای ایران و عراق. نامه علوم اجتماعی، 17 (36)، ص 1-25.
- عبداللهی، محمد. (1377). بحران هویت: هویت جمعی، دینامیسم و مکانیسم تحول آن در ایران. نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، 1، ص 63-80.
- _____ . (1381). گرایش دانشجویان بلوچ به هویت ملی در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، 4 (4)، ص 101-126.
- _____ . (1375). جامعه‌شناسی بحران هویت: مبانی عینی و ذهنی هویت جمعی در ایران تأثیر آن بر دینامیسم مبادله فرهنگی ایران با جهان. نامه پژوهش، 2 و 3، ص 135-161.
- عبدی، عباس. (1385). فروپاشی اجتماعی؛ ابعاد و احتمالات. مجله آیین، 6، ص 15-18.
- عزیزخانی، اقباله و ملک‌پور، صفری. (1392). ریشه‌های هویت‌جویی دانش‌آموزان دختر دبیرستانی شهرستان خلخال سال تحصیلی 91-92. فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، 4 (11)، ص 81-94.
- علاقه‌بند، علی. (1372). جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: مولف.
- علمداری، کاظم. (1383). چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟. چاپ دهم، تهران: توسعه.
- عنایت، حمید. (1371). انقلاب در ایران 1979 (ترجمه مینا منتظر لطف). فصلنامه فرهنگ توسعه، 4 (4)، ص 4-9.
- فارابی، ابونصر. (1393). فصول الحکمه (ترجمه و شرح حیدر شجاعی). تهران: مولی.
- فرای، ریچارد نلسون. (1373). هویت ایرانی در دوران باستان. ایران‌نامه، شماره 47، ص 431-438.
- فروند، ژولین. (1362). جامعه‌شناسی ماکس وبر (ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر). تهران: نیکان.
- فرید، یدالله. (1371). جغرافیا و شهرشناسی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- فکوهی، ناصر. (1380). شکل‌گیری هویتی و الگوهای محلی، ملی و جهانی. مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران، 4 (4)، ص 127-161.
- _____ . (1389). همسازی و تعارض در هویت و قومیت. تهران: گل آذین.

- فلسفی، هدایت‌الله. (1390). صلح جاویدان و حکومت قانون. تهران: فرهنگ نو.
- فنتون، استیو. (1384). قومیت، نژادگرایی، طبقه و فرهنگ (ترجمه داوود غرایان زندی). تهران: تمدن ایرانی.
- فهیمی، عزیرالله. (1381). بررسی تطبیقی ارث اقلیت‌های دینی در حقوق اسلامی و ایران. قم: اشراق.
- فوکویاما، فرانسیس. (1379). پایان نظم (ترجمه غلامعباس توسلی). تهران: جامعه ایرانیان.
- فولادی، محمد و حسن‌پور، مریم. (1394). نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، 6 (4)، ص 133-152.
- فولر، گراهام. (1372). قبله عالم (ترجمه عباس مخبر). تهران: مرکز.
- فی، برایان. (1381). فلسفه امروزین علوم اجتماعی (ترجمه خشایار دیهیمی). تهران: طرح نو.
- فیرحی، داود. (1390). دین و دولت در عصر مدرن. جلد دوم، تهران: رخ داد نو.
- قادری، علی. (1370). مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- قاسمی، حاکم. (1387). همبستگی ملی در کتب درسی دوره ابتدایی. فصلنامه مطالعات ملی، 9 (2)، ص 133-160.
- قاسمی، علی‌اصغر؛ خورشیدی، مجید و حیدری، حسین. (1390). همسازی هویت ملی و قومی در ایران و رویکرد اقوام ایرانی به وحدت ملی و حق تعیین سرنوشت. فصلنامه علوم اجتماعی، 18 (55)، ص 57-92.
- قاسمی، محمدعلی. (1381). درآمدی بر پیدایش مسائل قومی در جهان سوم. فصلنامه مطالعات راهبردی، 5 (1)، ص 123-134.
- قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل. (1370). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. تهران: دانشگاه تهران.
- قاضی مرادی، حسن. (1385). استبداد در ایران. چاپ دوم، تهران: اختران.
- قانع‌راد، محمدامین؛ موسوی، سید یعقوب و حمیدیان، اکرم. (1386). جنسیت و هویت قومی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه خوارزمی)، 15 (58 و 59) (ویژه‌نامه علوم اجتماعی)، ص 167-190.
- قریشی، فردین. (بهار 1386). تأملاتی پیرامون اندیشه‌ورزی معاصر مسلمین: بحران عقلانیت. فصلنامه سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی)، 1.

- _____ . (1379). جهانی شدن — تحریر و ارزیابی تفاسیر مختلف. فصلنامه سیاست خارجی، 14 (2)، 385-405.
- قمری، داریوش. (1384). همبستگی ملی در ایران. تهران: تمدن ایرانی.
- قهرمانپور، رحمان. (1383). جهانی شدن و بحران هویت در کشورهای خاورمیانه. مطالعات خاورمیانه، 39 (21) و 40 (42)، ص 47.
- قوام، سید عبدالعلی. (1382). جهانی شدن و جهان سوم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، وزارت خارجه.
- قیم، عبدالنبی. (1380). نگاهی جامعه‌شناختی به زندگی و فرهنگ مردم عرب خوزستان. فصلنامه مطالعات ملی، 2 (7)، ص 15-226.
- کاتم، ریچارد. (۱۳۸۵). ناسیونالیسم در ایران. تهران: کویر.
- کاتم، مارتا؛ اولر، بث دیتز؛ مسترز، النا و پرستون، توماس. (1386). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی (ترجمه سید جمال خرازی و جواد علاقه‌بند راد). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کارنر، واکر. (1379). ملی‌گرایی قومی در ماینر ونیز و ساموئل هانتینگتن (درک توسعه سیاسی). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کاستل، مانوئل. (1385). عصر اطلاعات: قدرت هویت (ترجمه حسن چاوشیان). جلد دوم، تهران: طرح نو.
- _____ . (1380). عصر اطلاعات - قدرت هویت (ترجمه حسن چاوشیان). تهران: طرح نو.
- _____ . (1389). عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای (ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز). تهران: طرح نو.
- کالوه، لویی ژان. (1379). زبان‌ها، ستیز یا همزیستی. مجله پیام یونسکو، 359.
- کاووسی، اسماعیل. (1387). بررسی عوامل فرهنگی اجتماعی مؤثر بر بحران هویت جوانان تهران. پژوهشنامه علوم اجتماعی، 2 (1)، ص 77-100.
- کویانی‌راد، مراد. (1383). بنیادهای فرهنگی جغرافیای ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، 8 (1)، ص 80-103.
- کچوئیان، حسین. (۱۳۸۷). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تعدد و مابعد تعدد. تهران: نی.
- کدی، نیکی. (1381). ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان. تهران: ققنوس.
- کرایب، یان. (1378). نظریه‌های مدرن در جامعه‌شناسی: از پارسونز تا هابرماس (ترجمه محبوبه

مهاجر). تهران: سروش.

- _____ (1389). نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم، زیمل (ترجمه شهناز مسمی‌پرست). تهران: آگه.
- کریمی‌پور، علی. (1379). ایران و همسایگان، منابع تهدید و تنش. تهران: جهاد دانشگاهی.
- کریمی‌مله، علی. (1388). آینده‌شناسی هویت‌های جمعی تهران. تهران: مؤسسه مطالعات علمی.
- _____ (1390). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی تنوع قومی؛ مسائل و نظریه‌ها. تهران: سمت.
- کسروی، احمد. (1381). تاریخ پانصد ساله خوزستان. تهران: دنیای کتاب.
- _____ (1388). شهریاران گمنام. تهران: نگاه
- کلارک، یان. (1382). جهانی شدن و نظریه روابط بین‌الملل (ترجمه فرامرز تقی‌لو). تهران: وزارت امور خارجه.
- کورونگ، شن. (۱۳۸۱). دموکراتیک‌سازی مناسبات بین‌المللی. گزارش گفتگو. 1 (2)، ص 36-44.
- کوزر، لوئیس. (1394). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (ترجمه محسن ثلاثی). تهران: علمی.
- کیانی، داود. (1380). مقدمه‌ای بر جهانی شدن. مجله اندیشه صادق، 5، ص 28-35.
- گر، تد رابرت. (1379). چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟ (ترجمه علی مرشدی‌زاد). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- گشتاسب، فرزانه. (1391). تأملی در آداب و رسوم زرتشتیان ایران. دوفصلنامه علمی — پژوهشی پژوهشنامه ادیان، 6 (12)، ص 157-176.
- گلدستون، جک. (1387). مطالعات نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب‌ها (ترجمه محمدتقی دلفروز). تهران: کویر.
- گل‌محمدی، احمد. (1380). جهانی شدن و بحران هویت. مجله مطالعات ملی، 10، ص 11-48.
- _____ (1381). نگاهی به مفهوم و نظریه‌های جهانی شدن. فصلنامه مطالعات ملی، 3 (11)، ص 18.

- _____ . (1386). جهانی شدن فرهنگ، هویت. تهران: نی.
- گنون، رنه. (1378). بحران دنیای متجدد (ترجمه ضیاءالدین دهشیری). تهران: امیرکبیر.
- گودرزی، حسین. (1385). مفاهیم بنیادین در مطالعات قومی. تهران: تمدن ایرانی.
- گوشبر، فرهاد. (1377). طبقه اجتماعی و سبک زندگی (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- گیدنز، آنتونی. (1398). تجدد و تشخص (ترجمه ناصر موفقیان). تهران: نی.
- _____ . (1385). جامعه‌شناسی (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نی.
- لمبتون، آن. کی. اس. (1379). نظریه دولت در ایران (ترجمه چنگیز پهلوان). تهران: گیو.
- لمبتون، آن. لی. (1363). سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام (ترجمه یعقوب آریاند). تهران: امیرکبیر.
- لوبون، گوستاو. (1371). روان‌شناسی توده‌ها (ترجمه کیومرث خواجه‌ای). تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- لوکمان، توماس و برگر، پیتر. (1395). ساخت اجتماعی واقعیت (ترجمه فریبرز مجیدی). تهران: علمی و فرهنگی.
- لیک، دیوید. (1381)، نظم‌های منطقه‌ای، امنیت‌سازی در جهان نوین (ترجمه سید جلال دهقانی). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ماتیل، الکساندر. (1383). خاورمیانه: دایرةالمعارف ناسیونالیسم (ترجمه کامران فانی و محبوبه مهاجر). تهران: کتابخانه وزارت امور خارجه.
- مالشویچ، سینیشا. (1390). جامعه‌شناسی قومیت (ترجمه پرویز دلیرپور). تهران: آمه.
- مالکی، جلیل و واعظی، زهرا. (1391). آزادی مطبوعات در منظر حق دسترسی آزاد به مطبوعات. رسانه، 23 (4) (پیاپی 89) ص 5-23.
- مجتهدزاده، پیروز. (1388). مرز از وستفاليا تا جهانی شدن. مجموعه مقالات مرزهای ملی: مفاهیم و رویکردها (به اهتمام خسرو قبادی). ج 1، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
- محسنی، منوچهر. (1386). بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- محمدی لرد، عبدالمحمود. (1393). انتخابات ریاست‌جمهوری یازدهم و ثبات سیاسی

- جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، 63، ص 63-86.
- _____ (1393). آینده‌پژوهی ثبات سیاسی در ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - محمود مولایی، بتول و عباس‌زاده، محمد. (1390). مطالعه جامعه‌شناختی رسانه‌های جمعی به مثابه ابزاری در قدرت نرم. مطالعات قدرت نرم، 1 (2)، ص 17-41.
 - مسعودنیا، حسین؛ مهربانی، راضیه و کیانی، ناهید. (1393). بررسی هویت ملی و قومی. فصلنامه توسعه اجتماعی _ فرهنگی، 3 (2)، ص 139-165.
 - مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۷). هویت ایرانی و زبان فارسیا. تهران: فرزانه روز.
 - مشیرزاده، حمیرا. (1381). از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم. تهران: شیرازه.
 - مطهری، مرتضی. (1374). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا
 - _____ (1382). مجموعه یادداشت‌ها. قم: صدرا.
 - مظفری، آرزو. (1391). قومیت و امنیت اجتماعی؛ مطالعه موردی قوم بلوچ ساکن استان سیستان و بلوچستان. همایش ملی شهرهای مرزی و امنیت؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها.
 - معتمدنژاد، کاظم و منصفی، ابوالقاسم. (1368). اصول روزنامه‌نگاری. تهران، سپهر.
 - معتمدنژاد، کاظم. (1377). جغرافیای سیاسی. تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
 - معیدفر، سعید و شهلای‌بر، عبدالوهاب. (1386). جهانی شدن و شکل‌گیری سیاست فرهنگی محلی: مصرف رسانه‌ای بلوچ‌های ایران و چالش‌های هویت قومی و هویت ملی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه خوارزمی)، 15 (56 و 57)، ص 183-208.
 - معینان، نرمینه. (1389). نگاهی به دلایل جامعه‌شناختی نابودی زبان‌ها. مجله مطالعات جامعه‌شناسی، 2 (7)، ص 75-87.
 - مقدس، علی‌اصغر و اسلام، علیرضا. (بهار و تابستان 1385). کاوشی در نظریه انتخاب عقلانی با تأکید بر آراء مایکل هکتر. مجله علوم اجتماعی، 7، ص 175-211.
 - مقصودی، مجتبی و دربندی، انوشه. (1391). بررسی سیاست‌های قومی جمهوری اسلامی ایران در قبال کردها در دوره اصلاحات. پژوهش‌نامه علوم سیاسی، 7 (4)، ص 155-178.
 - مقصودی، مجتبی. (1378). نظریه استعمار داخلی و توسعه ناموزون در تحلیل منازعات قومی. اطلاعات سیاسی - اقتصادی، 4 (149)، ص 74-91.
 - _____ (1380). تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها. تهران: تمدن ایرانی.

- _____ (1382). قومیت‌ها و نقش آنان در تحولات سیاسی سلطنت محمدرضا پهلوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مکین لای، رابرت. (1380). امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها (ترجمه اصغر افتخاری). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مگی، برایان. (1372). فلاسفه بزرگ. تهران: آگه.
- ملکیان، مصطفی. (1380). راهی به رهایی. تهران: مؤسسه پژوهش نگاه معاصر.
- منتظر قائم، مهدی. (1381). دموکراسی دیجیتال و حکومت الکترونیکی: سیاست و حکومت در عصر تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی. پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، 19، ص 227-259.
- مهدوی، سید محمدصادق و توکلی قینانی، فرحناز. (1388). هویت قومی ارامنه: مطالعه جامعه‌شناختی عوامل مؤثر در استمرار قومی ارامنه. پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، 3 (4)، ص 71-101.
- مهکویی، حجت؛ باویر، حسن و کریمی، سلیمان. (1394). تبیین موقعیت ژئوپلیتیکی اقوام و اقلیت‌ها در ایران. هشتمین کنگره انجمن ژئوپلیتیک ایران: همدلی اقوام ایرانی؛ انسجام اقتدار ملی.
- موریس، برایان. (1383). مطالعات مردم‌شناختی دین (ترجمه سید حسن شرف‌الدین و محمد فولادی). قم: زلال کوثر.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (1368). صحیفه امام. ج 5، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مولایی، آیت. (1380). تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت ملی دولت‌ها (پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی). تهران: دانشگاه تهران.
- مؤمنی، مهدی. (1388). اصول و روش‌های برنامه‌ریزی ناحیه‌ای. تهران: گویا.
- میرحیدر، دره. (1380). مبانی جغرافیای سیاسی. چاپ هشتم، تهران: سمت.
- میرزایی، حسن و ابوطالبی، مهدی. (1393). آسیب‌شناسی مبانی فکری و ایدئولوژیکی جنبش‌های اخیر منطقه خاورمیانه (در یک بررسی تطبیقی با مبانی فکری و ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی ایران). پژوهش‌های انقلاب اسلامی، 3 (11)، ص 173-193.
- میکوشش، امیرهوشنگ و نوری صفا، شهرزاد. (1392). هستی‌شناسی صلح بین‌الملل در بستر فرهنگ مدارا و صلح ایرانی. مجله راهبرد، 68، ص 7-32.
- میرمحمدی، داود. (1383). گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران. تهران: مؤسسه مطالعات

ملی.

- میر محمدی، معصومه سادات. (1390). مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی. معرفت ادیان، 2 (4)، ص 117-146.
- میل، جان استوارت. (1385). انقیاد زنان (ترجمه علاءالدین طباطبایی). تهران: هرمس.
- نادرپور، علی. (1382). تأثیر جهانی شدن بر هویت‌های ملی و قومی. مجموعه مقالات همایش جهانی شدن (بیم‌ها و امیدها)، تهران: حدیث امروز.
- نساج، حمید. (1388). جهانی شدن و هویت اقوام ایرانی با تأکید بر زبان و آداب و رسوم. دوفصلنامه تخصصی پژوهش سیاست نظری، 5، ص 129-156.
- نساج، حمید؛ مهربابی کوشکی، راضیه؛ رهبر قاضی، محمودرضا و پوررنجبر، مهدیه. (1394). بررسی تأثیر ارزش‌های فرهنگی بر هویت ملی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، 8 (1)، ص 1-22.
- نش، کیت. (1380). جامعه‌شناسی معاصر (ترجمه محمدتقی دلفروز). تهران: کویر.
- نصر، سید حسن. (1383). اسلام و تنگناهای انسان متجدد (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نظرپور، محمدتقی و عمادی، سیدجواد. (1387). بررسی راهکار دین در حل بحران هویت در دوران جوانی. ماهنامه مهندسی فرهنگی، 3 (27 و 28)، ص 21-35.
- نظری، علی‌اشرف و پیرانی، شهره. (1396). نظریه هویت اجتماعی و بازنمایی کنش هویتی داعش. فصلنامه مطالعات ملی، 18 (2)، ص 77-98.
- نقیب‌زاده، احمد. (1379). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: سمت.
- نگارش، حسین. (1385). جاذبه‌های طبیعی گردشگری (اکوتوریسم) در استان سیستان و بلوچستان. فصلنامه فضای جغرافیایی، 16، ص 53-84.
- نمازی، حسین. (1387). نظام‌های اقتصادی. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- نواح، عبدالرضا و تقوی‌نسب، مجتبی. (1386). تأثیر احساس محرومیت نسبی بر هویت قومی و هویت ملی مطالعه موردی: اعراب استان خوزستان. مجله جامعه‌شناسی ایران، 8 (2)، ص 122-140.
- نواح، عبدالرضا؛ نبوی، عبدالحسین و خیری، حیدر. (1395). قومیت و احساس طرد اجتماعی؛ مخاطرات اجتماعی پیش‌رو مورد مطالعه؛ قوم عرب شهرستان اهواز. مجله جامعه‌شناسی ایران،

17 (4)، ص 74-104.

- نوربرگ هاج، هلنا و تقوی پور، حمید. (1383). گسترش تک فرهنگی. نامه فرهنگ، 51، ص 136-142.
- نورعلی وند، یاسر. (1396). تعامل گسترده با جهان؛ ضرورت‌ها و الزامات. دیده بان امنیت ملی، 65، ص 13-20.
- نیکیتین، واسیلی. (1366). کرد و کردستان (ترجمه محمد قاضی). تهران: نیلوفر.
- هال، استوارت. (1383). بومی و جهانی: جهانی شدن و قومی (ترجمه بهزاد برکت). فصلنامه ارغنون، ش 24، ص 239-262.
- هانتینگتون، ساموئل و هریسون، لارنس. (1383). اهمیت فرهنگ (ترجمه گروه ترجمه انجمن توسعه مدیریت ایران). تهران: امیر کبیر.
- هانتینگتون، ساموئل. (1380). برخورد تمدن‌ها (ترجمه مجتبی امیری وحید). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- _____ . (1386). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی (ترجمه محسن ثلاثی)، تهران: علم.
- همتی، مجتبی. (1386). حق‌های اقتصادی — اجتماعی و نسبت آن با حقوق شهروندی در پرتو نظریه عدالت راولز. مجله حقوقی دادگستری، 58، ص 65-92.
- واتیمو، جیانی. (1389). پسامدرن، جامعه شفاف؟ (ترجمه مهران مهاجر). تهران: مرکز.
- وحید، مجید. (1382). سیاستگذاری و فرهنگ در ایران امروز. تهران: باز.
- ولی، عباس. (1380). ایران پیش از سرمایه‌داری (ترجمه حسن شمس آوری). چاپ اول، تهران: مرکز.
- ولی، عباس؛ بزارسلان، حمید؛ ون بروئینسن، مارتین؛ حسن پور، امیر و فوکارو، نلیدا (۱۳۹۸). گفتار در خاستگاه ناسیونالیسم کرد (ترجمه مراد روحی). تهران: چشمه.
- ویسی، هادی. (1388). تأثیر جهانی شدن بر مرزها و اشاعه مرزها در فضای سایبر. ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، 267 و 268، ص 224-231.
- ویسی، هادی؛ احمدی پور، زهرا و قالیباف، محمدباقر. (1391). آسیب‌شناسی دولت محلی، مطالعه موردی: شوراهای اسلامی کلان شهرهای ایران. برنامه‌ریزی و آمایش فضا، 16 (2)، ص 19-33.

- ویمر، راجر و دومینیک، جوزف. (1386). تحقیق در رسانه‌های جمعی (ترجمه کاووس سیدامامی)، تهران: سروش و مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای.
- یحیایی، سبحان و کیا، سیده مرضیه. (1388). مطالعه انگاره‌های هویت فرهنگی و هویت ملی ملت‌های ایران و افغانستان. فصلنامه مطالعات ملی، 1 (1)، ص 135-156.
- یمین، حسین. (1382). تاریخچه زبان پارسی دری. کابل: کتاب.
- الیوت، آنتونی و ترنر، برایان. (1390). برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر (ترجمه فرهنگ ارشاد). تهران: جامعه‌شناسان.
- یوردشاهیان، اسماعیل. (۱۳۹۰). تبارشناسی قومی و حیات ملی. تهران: فروزان روز.
- یوسفی، علی. (1380). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، 2 (8)، ص 11-42.

ب) خارجی

- Aghajanian, Akbar. (1983). Ethnic Inequality in Iran: An Overview. *International Journal of the Middle Eastern Studies*, 15(10.2), pp. 211-224.
- Amirahmadi Hoshang. (1987). A Theory of collective Movements and its Application to Iran. *Ethnic and Racial Studies*, 10(4).
- Archer, Margaret S. & Jonathan Q. Ttitter. (2001). *Introduction, In Archer. Rational Choice Theory: Resisting Colonization*(Margaret S. & Jonathan Q. Ttitter eds.). USA & Canada: Routledge.
- Arweck, E. & Nesbitt, E. (2010). Young People's Identity Formation in Mixed __ Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions?. *Journal of Contemporary Religion*, 25, pp. 67-87.
- Asad, Talal. (2002). *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?* The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union (Ed. Anthony Pagden). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ashcreft , B. & H. (1998). *Key concepts in post colonial studies*. London: Routledge.
- Ashcreft, B.; Griffiths, G. & Tiffin H. (1998). *Key Concepts in post colonial studies*. London: Routledge.
- Ashly Montague. (1962). *The Concept of Race. American Anthropologist*. 64, pp. 919-928.
- Assaad, Ragui & Bajoria, Jayshree. (2011). Demographics of Arab Protests, Council on Foreign Relations, February 14, available at: <http://www.cfr.org/egypt/demographics-arab-protests/p24096>.
- Barker, C. (2003). *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication.
- Barrington, Lowell W. (2006). *After Independence Making and Protecting the Nations in Postcolonial and Postcommunist States*. The University of Michigan Press.
- Barth, F. (1969). *Introduction Ethnic Groups and Boundaries*. (In F. Barth ed.). Bergen: Universitetsforlage.
- Barthold, V. V. & J. M. Rogers. (1970). The Burial rites of The Turks and the Mongols. *Central Asiatic Journal*, 14(1/3), p. 195-227.
- Baudrillard, Jean. (1983). *Simulation*. NewYork: Semiotext.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Culture as Praxis*. London: Routledge.
- Bauzon, Kenneth E. (1992). *Development and Democratization in the Third World: Myths, Hopes, and Realities*. New York: Yeshiva University.
- Bayar, Murat. (2009). Reconsidering Primordialism: An Alternative Approach to the Study of Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 32(9), p. 1639-1657.
- Bergman. F. F. & Renwick, W. H. (1999). *Introduction to Geography: People, places, and environment*. Upper Saddle River, N.J: Prentice Hall.
- Bernand, A. & Spencer, J. (2002). *Encyclopedia of Social and Cultural*

Anthropology. London: Routledge.

- Berting, J. (1980). *An appraisal of functionalist theories in relation to race and colonial societies'*, in *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco.
- Boggs, I. & Boggs, G.I. (1974). *Revolution and Evolution in the 20th Century*. New York: Monthly Review Press.
- Bourdieu, P. (1990). *Structures, habitus, practices*. In P. Bourdieu, *The logic of practice*. CA: Stanford University Press.
- Bowen, Kyle. (2015). Identity politics: Online Communities in Iran. https://smallmedia.org.uk/revolutiondecoded/a/RevolutionDecoded_Ch4_OnlineCommunities.pdf.
- Bridental, c. (1997). *Born female*. New York: mc kay.
- Brown, Graham K. & Arnim, Langer. (2010), Conceptualizing and Measuring Ethnicity. *Oxford Development Studies*, 38 (4), p. 411-436.
- Brown, R. (1996). *Social Identity* (In A. Kuper and J. Kuper). *The Social Science Encyclopedia*, New York: Routledge.
- Burke, Peter j. & State, Jan E. (2009). *Identity theory*. New York: Oxford.
- Butler, J. (1992). *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism* (In J Butler and J.W.Scott). *Feminism Theorize the political*. London and New York: Routledge
- Buurih, j. (1997). Culture Identity and immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 21: p. 574-601. Cambridge: Cambridge University Press
- Calhoun, Craige. (2002). *Contemporary Sociological Theory*. Great Britain: Blackwell Publishers Ltd
- Carvalho, I.; M. Motta & B. Alda. (1994). Gender as a Dimension in the Construction of Collective Subjects. *Paper Presented to International Sociological Association (ISA)*.
- Cashmore, Ellis. (1996). *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. Fourth edition, London: Routledge.
- Castells, M. (2011). *The power of identity: The information age: Economy, society, and culture (Vol. 2)*. John Wiley & Sons.
- Chandoevwhite, Worawan; Yongyuth Chalamwong; Svawooth Paitoonpong. (2004). Thailand, s Cross BORDER Economic, A case Study of Sakaeoand Chiang Rai. Thailand Development Resource Institute (TDRI).
- Chapman, J. (2005). *The Feminist Perspective* (In Marsh and Stoker).
- Chkhartishvili, Mariam. (2013). Georgian Nationalism and the Idea of Georgian Nation. *CodrulCosminului*, 2, pp. 189-206.
- Chollet, Derek. (2007). *Too Poor for Peace? Global Poverty, Conflict, and Security in the 21st Century*. Washington, DC: The Brookings Institution.
- Collins, Randall. (1997). *Theoretical Sociology*. New Delhi: Rawat Publications.
- Comle, peck. (1998). *substantial peace: The Role of the Un and Regional*

- organizations in preventing conflict*. London: Rowman and littlefield publishers.
- Connolly, Paul; Kelly, Berni & Smith, Alan. (June 2009). Ethnic habitus and young children: a case study of Northern Ireland. *European Early Childhood Education Research Journal*, 17(2), pp. 217–232.
 - Coughlan, Reed (1985). *Ethnicity and the State: Five Perspectives*. Choice: 409-418.
 - Durkheim, E. (1986). *Durkheim on Politics and the State* (A. Giddens ed.). Cambridge: Polity Press.
 - ———. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
 - Durkheim, E. (1996). *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge.
 - ———. (1997). *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
 - Eisenstein, Z. (1999). *Antifeminism and the New Right*. In Lessinger and Swerdlow.
 - Elie Kedoune. (1988). Ethnicity, Majority and Minority in the Middle East. (In Millton J. Esman and Itimar Rabinovich eds.) *Ethnicity, Pluralism and State in the Middle East*, Ithaca: Cornell U, Press, 25, pp. 35-53
 - Ellis, cashmore. (1996). *dictionary of race and ethnic relation*, fourth edition, london: routledge
 - Entman, R. & Rojecki, A. (2000). *The Black Image in the White Mind: Media and Race in America*. Chicago: Chicago University Press.
 - Entman, R. (1994). Representations and Reality in the Portrayal of Blacks on Network Television News. *In Journalism Quarterly*, Vol. – (71), p. 509-520.
 - Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto. – Fanon, F. (1967) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.
 - ———. (1993). *Ethnicity and nationalisim*. London: Pluto press.
 - Erikson, E. (1994). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton & Company
 - Eytan, A.; Petschen, N. J. & Fabry, M. G. (2007). *Bicultural Identity among Economical Migrants from Three South European Countries Living in Switzerland, Adaptation and Validation of a New Psychometric Instrument*. BMC Psychiatry.
 - Faber, R.; O’Guinn, T. & Meyer, T. (1987). Televised Portrayals of Hispanics: A Comparison of Ethnic Perceptions. *In International journal of Intercultural Relations* , Vol. – (11), p. 155-169.
 - Faulks, K. (2000). *Citizenship*. New York: Routledge
 - Feagin, Joe R. (1978). *Racial and ethnic relations*. United State of America: Prentice – Hall.
 - Fenton, S. (1980). *Race, class and politics in the works of Emile Durkheim, in Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco

- _____ (2004). Beyond Ethnicity: The Global Comparative Analysis of Ethnic Conflict. *International Journal of Comparative Sociology*, 45 (3-4), p. 179-194.
- Furrow, J. L.; King, P.E. & White, K. (2004). Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Prosocial Concerns. *Applied Developmental Science*, 8, pp. 17-26.
- Gallagher, T. (2005). *Education in Divided Societies*. London: Palgrave / Macm.
- Galtung, Johan. (1985). Twenty-five years of peace research: ten challenges and some responses. *Journal of Peace Research*, 22 (2), pp. 141-158.
- George A. Theodorson. (1969). *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Crowell.
- Geschwender, J. A. (1994). Married Women's Waged Labor and Racial/Ethnic Stratification in Canada. *Canadian Ethnic Studies. Etudes Ethniques au Canada*, 13 (3), pp. 44-63.
- Glazer, N. & Moynihan, D. (eds). (1975). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goldstone, Jack. (2009). Flash Points and Tipping Points: Security Implications of Global Population Changes, ECSP Report. In *New Directions in Demographic Security*, 13, pp. 10-18.
- _____ (2010). The New Population Bomb. *Foreign Affairs*, 89 (1), pp. 31-43.
- Gosh, Biswajit. (2009). NGOs, Civil Society and Social Reconstruction in Contemporary India. *Journal of Developing Societies*, 25, p. 22.
- Graves, S. (1999). Television and Prejudice Reduction: When Does Television as a Vicarious Experience Make a Difference?. In *Journal of Social Issues*, 55 (4), pp.707-725.
- Grossberg, Lawrence. (1996). Identity and Cultural Studies- Is That All There Is? (Stuart Hall and Paul Du Gay, eds.). *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, pp. 87-107.
- Gumperz, John. (1982). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University
- H. Blumer. (1955). *Collective Behavior*. In A. M. Lee. ed. *Principle of sociology*. New York: Barnes and Noble.
- Hall, S. & Gieben, B. (1990). *Formation of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Hanglin, Oscar. (1957). *Race and Nationality in American Life*. Boston: Little Brown.
- Harding, S. (1999). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British Colonial Development, 1536-1966*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

- Hechter, M.; Kuyucu, T. & Sacks, A. (2005) *Nationalism and Direct Rule* (in Delanty, G and Kumar, K. Eds). *Handbook of Nations and Nationalism*. London: Sage.
- Helman C. G. (2000). *Culture, Health, and Inequality*. Oxford: Butterworth Heinemann
- Henry, Barbara. (2002). The role of Symbols for European Political Identity. (In F. Cerutti, E. Rudolph eds). *A Soul for Europe*, 2 (An Essay collection), p. 47-49.
- Ibn Khaldun. (1967). *The Muqaddimah* (trans. F. Rosenthal). 3. Christensen, op. cit., 287.
- Isajiw, W.W. (2000). Approaches to ethnic conflict resolution: paradigms and principles. *International Journal of Intercultural Relations*, 24 (1), pp. 24-105.
- Jacobson. (1998). *Islam in Transition*. London: Routledge.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity*. London: Sage.
- ———. (2014). *Social Identity*. London: Routledge.
- Johnson, A. (1997). *The Blackwell Dictionary of Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Jorgensen, Marianne & Philips, Louise. (2002). *Discourse Analysis as Theory & Method*. London: Sage Publications.
- Kant, Immanuel. (1989) An Answer to the Question: What is Enlightenment? in: Reiss H, 1989, Kant's Political Writing, Cambridge.
- Karimli, Oz Umut. (2000). *Theories of Nationalism*. London: MacMillan.
- Kaufmann, Eric. (2015), Land, History or Modernization? Explaining Ethnic Fractionalization. *Ethnic and Racial Studies*, 38 (2), pp. 193-210 .
- Kazemi, Farhad. (1988). Ethnicity and Iranian Peasantry (in Milton J. Esman and Itamna Rabinovich, eds.) *Ethnicity, Pluralism and State in the Middle East*, Ithaca: Cornell University Press, 201 .
- Kellner, Douglas. (1992). Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities (Ch. 6 in Lash & Friedman eds.). *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, pp. 141-177.
- Khondker, H. H. (2005). Globalisation to glocalisation: A conceptual exploration. *Intellectual Discourse*, 13(2), pp. 181-199.
- King, P. E. & Boyatzis, C. J. (2004). Exploring Adolescent Spiritual and Religious Development: Current and Future Theoretical and Empirical Perspectives. *Applied Developmental Science*, 8, pp. 2-6.
- King, P. E. (2003). Religion and Identity: The Role of Ideological, Social, and Spiritual Contexts. *Applied Developmental Science*, 7 (3), pp. 197-204.

- Krieger, Nancy. (1996). Inequality, Diversity and Health: Thoughts on Racethnicity and Gender. *Jamwa*, 51 (4), pp. 133-136.
- Kulik, L. (1995). The impact of Ethnic Origin and Gender on Perceptions of Gender Roles: The Israeli Experience. *Journal of Social Behavior and Personality*, 10 (6) (special issue), pp. 105-126.
- Kuper, Adam & Kuper, Jessica. (2003). *The Social Sciences Encyclopedia*. London & New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (2001). *Hegemony & Socialist Strategy*. London: verso.
- Lauer, H. r. & hauer, C. J. (2002). *Social Problems and the Quality of life*. New York: McGraw- Hill.
- Lisa, Anderson. (1986). *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830 -1980*. N J: Princeton.
- Louis, L. Snyder. (1983). Nationalism and the Flawed Concept of Ethnicity. *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 10 (2), pp. 225-227.
- Malesevic, S. (2004). *Sociology of Ethnicity*. London: Sage Publication Ltd.
- Marcia, J. E. (1966). Development and Validation of Ego Identity Status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), P. 551- 558.
- Marx, K. & Engels, F. (1977). *Collected Works*. London: Lawrence and Wish art.
- _____. (1982a). *The German Ideology*. London: Lawrence and Wish art.
- _____. (1982b). *Selected Correspondence*. Moscow: Progress.
- Marx, K. (1985). *Early Writings*. London: Penguin.
- McGuire, G. M. (2000). Gender, Race, Ethnicity, and Networks: The Factors Affecting the Status of Employees Network Members. *Work and Occupations*, 27 (4), pp. 500-523
- Menashri, D. (1988). *Khomeini's Policy toward Ethnic and Religious Minorities*. (In M. J. Esman and I. Rabinovich (eds.), *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, New York: Cornell University Press.
- Milton, M. Gordon. (1964). *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press.
- Minkov, Anton. (2009). *The Impact of Demographics on Regime Stability and Security in the Middle East* (Tech. Defence R&D). Canada: Center for Operational Research and Analysis.
- Moon, J. D (1998). Communitarianism in Ruth Chadwick (ed.). *Encyclopedia of applied ethics*, 2, US: Academic press.
- Mouff, Chantal. (1995). *Democratic politics and the Question of Identity* (in John Rajichman ed.). *The identity in Question*, New York: Routledge.
- Moyo, O. N.; Kawewe, N. & Saliwe, M. (2002). The Dynamics of a Racialized, Gendered, Ethnicized, and Economically Stratified Society: Understanding the Socio-Economic Status of Women in Zimbabwe. *Feminist Economics*, 8 (2), pp. 163-181.

- Muir, Richard. (1997). *Political Geography – A New Introduction*. Hong Kong: Mac Millan Press Ltd.
- Nagel, Joanne & Olzak, S. (1982). Ethnic Mobilization in New and Old States: An Extension of Competition Model, *Social Problems*, 30 (2), pp. 127-143.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and Community: Civic Republicanism And The Modern World*. London: Routledge
- Olson, Eric T. (2002). Personal Identity, *In The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta ed.). CA: Stanford University.
- Olzak, Susan. (1985). Ethnicity and Theories of Ethnic Collective Behaviour. Research in Social Movements. *Conflicts and Change*, 8, pp. 65-85.
- Oscar, Handlin. (1957). *Race and Nationality in American life*. Boston: Little Brown.
- Patricia, Crone (1986). The Tribe and the State (In J.A. Hall ed.). *States in History* (Oxford), p. 48-49.
- Pew. (2011). *The Future of the Global Muslim Population: Projection for 2010-2030*.
- Phinney, J. S. & A. Ong. (2007). Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54 (3), pp. 271-281.
- Phinney, J. S. (2001). Ethnic Identity, Immigration, and WellBeing: An Interactional Perspective. *Journal of Social Issues*, 57 (3), pp. 493-511.
- Pietkainen, S. & Hujanen, J. (2003). At the Crossroads of Ethnicity, Place and Identity: Representations of Northern People and Regions in Finnish News Discourse. *In Media Culture Society* , Vol. _ (25), pp. 251-268.
- Piette, B. (1997). Identity and Language: The Example of Welsh Women. *Feminism & Psychology*, 7 (1), pp. 129-137.
- Poster, Mark (1998). Virtual Ethnicity: Tribal identity in an age of global communications. In *Cyber society 2.0: Revisiting Computer-Mediated Community and Technology* (Steve Jones ed.), Sage publications.
- Praprotnik, T. (2004). *How to Understand Identity in Anonymous Computer-Mediated Communication?* Institutum Studiorum Humanitatis.
- Ramezanzade, Abdollah. (1996). *Internal and International Dynamics of Ethnic Conflict: the case of Iran*. London: Rutledge.
- Reed, Mark B. (2007). The relationship between social Identity, normative information, and college student drinking. *Social influence*, 2(4), pp. 269-294.
- Reese, William L. (1996). *Dictionary of Philosophy and Religion*. New Jersey: Humanities.

- Reid, P.T. & E. Kelly. (1994). Research on Women of Color: From Ignorance to Awareness. *Psychology of Women Quarterly*, 18 (4), pp. 477-486.
- Renan, Ernest. (1882). *Qu'est-Ce qu'une Nation*, trans. Idmae Snyder. Paris: Calmann-Levy.
- Richard, Muir. (1997). *political geography- A new introduction*. Hong Kong: Mac Millan.
- Robert. Graham. (1980). *Iran: The vision of power*. New York: sitmarins press.
- Robertson, R. & Lechner, F. (1985). Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory. *Culture & Society*, 2(3), pp. 103-117.
- Roj R., feagin. (1978). *racial and ethnic relation*. United State of America: prentice- Hall.
- Roudometof, V. 2003. Glocalization, Space, and Modernity. *The European Legacy*, 8(1), pp. 37-60.
- Sandra F., Joirman. (2003). *Nationalism and Political Identity*. London & New York: Continuum.
- Schwarzmantel, John. (2003). *Citizenship and Identity: Towards a new republic*. Routledge
- Seol, K. O. (2010). Religious identity as mediator between religious socialization from parents, Peers and mentors and psychological well-being and adjustment among Korean American adolscents of the University of Minesota. Phd Thesis.
- Seul, J. R. (1999). Religion, Identity and Integration Conflict. *Psychological Issues*, 36 (5), P. 556.
- Sheilia L. croucher. (2004). *Globalization and belongin: the politics of Identity in changing world*. New York: Rowman & little field pulihers.
- Simpson, S. (1997). Demography and Ethnicity: Case Studies Frome Bradford. *New Community* 23(1), pp. 89-107.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- _____. (1991). *National Identity*. London: Penguin Books.
- _____. (1998). *Nationalism and Modernism*. London & New York, Routledge.
- Smith, Norman. (1974). Pearson, people, and the press. 29 Int'l J. 5 1973-1974, p.10.
- Solomos, John. (1986). *Varieties of Marxist Conceptions of Race, Class and the State: A Critical Analysis*. In Theories of race and ethnic relations, edited by John Rex and David Mason. Cambridge: At the University Press.
- Stryker, Sheldon. (2000). *Identity Compitition, in Self Identity and Social movement* (Stryker and others eds.) United States of America: University of Minnesota press.
- Sullivan, A. J. (1991). *Measuring Global Values: The Ranking of 162 Countries*.

New York: Greenwood Press.

- Tajfel, H. (1972). *The context of social psychology: A critical assessment*. England: Oxford Academic Press.
- ———. (1978). Cognitive aspects of prejudice. *Journal of Social Issues*, 25, pp. 79-97
- ———. (1978). *Differentiation Between social Groups*. New York Academic press.
- Tibi, Bassam. *The Simultaneity of Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed On-States in the Middle East, in Khoury and Kostiner*. California: University of California Press.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalize culture*. Cambridge: polity press.
- Turner, Jonathan, H. (1998). *The Structure of sociological theory*. Sixth edition, Belmont: Hadswoth publication.
- Umana, Taylor. (2008). A longitudinal examination of Latino adolescents' ethnic identity, coping with discrimination, and self-esteem. *Journal of Early Adolescence*, 28 (1), p. 16-50.
- Van Dijk, Teun Adrianus. (1988). *Discourse and Discrimination* (With Geneva Smitherman-Donaldson). Detroit (MI): Wayne State University Press.
- Walker, Connor. (1972). Nation Building or Nation Destroying. *World Politics*, 24 (3), pp. 319-355.
- ———. (1978). A Nation is a Nation, is a State, Is an Ethnic Group. *Ethnic and Racial Studies*, 1(2), p. 386.
- Wallace, Routh & Wolf, Alison. (1999). *Contemporary Sociological Theory: Expanding the Classical Tradition*, New Jersey: Prentice Hall.
- Ward, Glenn. (1997). *Teach Yourself Postmodernism*. London: Hodder Headline Ltd.
- Warmrs, Richard & Nanda, Serena. (1998). *Cultural Anthropology United States of America*. CA: Wrdsworth publshing company
- Weber, M. (1948). *From Max Weber: Essays in Sociology* (H. Gerth and C.W. Mills eds.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribners.
- ———. (1961). *General Economic History*. New York: Collier Books.
- ———. (1967). *Ancient Judaism*. New York: The Free Press.
- ———. (1968). *Basic Sociological Terms. Economy and Society* (G. Roth & C. Wittich eds.). Berkeley: University of California Press.
- ———. (1968). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

- .———. (1992). *Religion of India*. Ottawa: Laurier Books.
- Yorburg, B. (1974). *Sexual Identity, Sex Roles & social change*. United States of America: A Wiley Interscience Publication.
- Zakaria, Fared. (2001). The Roots of Rage, *Newsweek*, No. 138

ج) سایت‌ها و خبرگزاری‌ها

- اسماعیلی، محمد. (1395). تقلا برای آشتی بدون عذرخواهی. موجود در <http://www.javanonline.ir/fa/news/837998> (تاریخ دسترسی: 97/12/17).
- اطاعت، جواد. (1394). احزاب و تشکل‌های سیاسی باعث قوام و دوام نظام سیاسی می‌شوند. موجود در <http://kelidemelli.com/fa/news/2996> (تاریخ دسترسی: 97/11/13).
- افشاریان، عطا. (1394). تنوع قومیتی فرصتی برای توسعه ایران، موجود در <http://www.baharnews.ir/article/77528> (تاریخ دسترسی: 97/11/27).
- ایمانی جاجرمی، حسین. (1396). شوراها شهر، از چالش ناکارآمدی تا بحران اعتماد. موجود در <http://www.irna.ir/fa/News/82482463> (تاریخ دسترسی: 97/11/18).
- بیگدلی، علی. (1385). اندیشه‌های میلیتاریستی در دوره پهلوی اول (قسمت اول). موجود در www.farsnews.com/news/8512070023 (تاریخ دسترسی: 97/12/6).
- پیوندی، سعید. (1389). ایران و مسئله‌ای به نام زبان مادری. موجود در www.radiofarda.com (تاریخ دسترسی: 97/12/18).
- دبیرزاده، شهریار. (1396). در اهمیت تعاون. موجود در <http://taavononline.ir> (تاریخ دسترسی: 97/11/19).
- سیاوشی، سارا. (1394). چرا حفظ زبان‌ها اهمیت دارد؟. موجود در <https://meidaan.com/archive/12732> (تاریخ دسترسی: 97/11/26).
- عبدالله، حمیدرضا. (1392). اسلام و ناسیونالیسم در ایران. موجود در <https://basirat.ir/fa/news/264992> (تاریخ دسترسی: 97/9/13).
- مصباحی، کمال. (2009). حق آموزش زبان مادری در اسناد حقوق بشر و حقوق ایران. موجود در <http://didban.net/article.aspx?fld=fa/Training&catid=9&id=39> (تاریخ دسترسی: 97/11/17).
- ملکیان، مصطفی. (1394). از بزرگ‌ترین دروغ‌های ما این است که ایران تمدن عظیمی داشته است / تخت جمشید را رومی‌ها ساخته‌اند. موجود در www.parsine.com/fa/news/255942 (تاریخ دسترسی: 97/11/14).
- خبرگزاری آرمان‌پرس. (1396). فرصت‌ها و چالش‌های فرانسه در 2018. موجود در <http://armanpress.ir/fa/news/65452> (تاریخ دسترسی: 97/11/11).
- خبرگزاری آفتاب نیوز. (1395). آیت‌الله خامنه‌ای: آشتی ملی معنی ندارد / چرا می‌گویید آشتی؟ / مگر مردم باهم قهرند؟. موجود در <http://aftabnews.ir/fa/news/427246> (تاریخ دسترسی: 97/11/19).
- خبرگزاری آنانیوز. (1397). نگرش رسانه‌های داخلی نسبت به مخاطبان تغییری نکرده است. موجود در <http://ana.ir/fa/news/45/328662>

(تاریخ دسترسی: 97/12/20).

- خبرگزاری ایسنا کا نیوز. (1395). حمیدرضا جلایی پور: بهتر بود آشتی ملی را ناطق نوری مطرح می کرد. موجود در <http://www.iscanews.ir/news/733644> (تاریخ دسترسی: 97/11/7)
- خبرگزاری ایسنا. (1397). بالا رفتن سواد رسانه‌ای، مخاطبان صداوسیما را کم می کند. موجود در www.isna.ir/news/97051206483 (تاریخ دسترسی: 97/11/9).
- خبرگزاری ایسنا. (1397). محمد تقی مصباح یزدی: به تعداد انگشتان یک دست، دوست در دنیا نداریم. موجود در <https://www.isna.ir/news/97061407168> (تاریخ دسترسی: 97/11/26).
- خبرگزاری ایلنا. (1396). تعاونی‌ها مردم را از حاشیه به متن می آورند/جایی که باند و باندبازی باشد، تلاش گروهی معنا ندارد. موجود در www.ilna.ir/bخش-کارگری-591554/9 (تاریخ دسترسی: 97/11/19).
- خبرگزاری ایلنا. (1396). حسن روحانی: اقتصاد را به دولتی دادیم که هم تفنگ دارد، هم رسانه. موجود در <https://www.ilna.ir-3/503574>.
- خبرگزاری جوان آنلاین. (1388). مسلمانان به جای ملت، امت دارند (1388). موجود در <http://www.javanonline.ir/fa/news/100166> (تاریخ دسترسی: 97/11/29).
- خبرگزاری خبرآنلاین. (1391). پیشنهاد عباس آخوندی؛ ضرورت بازنگری در گفتمان سیاسی. موجود در <http://www.khabaronline.ir/detail/143576> (تاریخ دسترسی: 97/12/6).
- خبرگزاری خبرآنلاین. (1393). مردم ایران در چه بخش‌هایی کار می کنند؟ / صنعتی‌ترین استان‌ها را بشناسید. موجود در www.khabaronline.ir/news/375259 (تاریخ دسترسی: 97/12/27).
- خبرگزاری خبرآنلاین. (1396). روحانی: اقتصاد را به دولتی دادیم که هم تفنگ دارد، هم رسانه. موجود در www.khabaronline.ir/news/679394 (تاریخ دسترسی: 97/11/16).
- خبرگزاری خراسان نیوز. (بی تا). احمد کاظمی: چرا بعضی از ما فکر می کنیم همه چیز در قدیم بهتر بود؟. موجود در <http://khorasannews.com/newspaper/BlockPrint/560764> (تاریخ دسترسی: 97/11/19).
- خبرگزاری عصر ایران. (1392). احمدی‌نژاد، محمود: بیش از 100 سیاستمدار دنیا در گفت‌وگو با من توقع مدیریت جهان را مطرح کردند. موجود در www.asriran.com/fa/news/274288 (تاریخ دسترسی: 97/11/17).
- خبرگزاری فارس. (1389). اسفندیار رحیم‌مشایی: حرف من درباره مکتب ایرانی حرف امام است. موجود در <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8905160407> (تاریخ دسترسی: 97/12/17).
- خبرگزاری فارس. (1389). در مراسم افتتاح نمایشگاه منشور کوروش، «کوروش» بسیجی شد. موجود در

- <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8906211547> (تاریخ دسترسی: 97/12/10).
- خبرگزاری فارس. (1389). اسفند یار رحیم مشایی: قسم خورده‌ام که غیر آنچه را که باور دارم به مردم نگویم. موجود در <http://farsnews.com/newstext.php?nn=8905130524> (تاریخ دسترسی: 97/12/17).
- خبرگزاری فارس. (1389). آیت‌الله محمد یزدی: مشایی در مباحث تخصصی دینی و بحث‌هایی که از آن بی‌اطلاع است، وارد نشود. موجود در <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8905160548> (تاریخ دسترسی: 97/11/23).
- خبرگزاری فرارو نیوز. (1395). آیت‌الله علم‌الهدی: عمده فتنه 88 از «آشتی ملی» می‌گوید. موجود در <https://fararu.com/fa/news/306637> (تاریخ دسترسی: 97/11/20).
- خبرگزاری فرارو نیوز. (1397). حسن روحانی: در شرایط بحرانی نیستیم. موجود در <https://fararu.com/fa/news/377263> (تاریخ دسترسی: 97/11/20).
- خبرگزاری فرارو نیوز. (1394). مصطفی ملکیان: خودشیفتگی تاریخی ایرانیان. موجود در <https://fararu.com/fa/news/250360> (تاریخ دسترسی: 97/11/16).
- خبرگزاری فردا نیوز. (1389). منشور کوروش به ایران آورده شد. موجود در <http://www.fardanews.com/fa/news/120208> (تاریخ دسترسی: 97/11/18).
- خبرگزاری فردا نیوز. (1390). هدف مکتب ایرانی از زبان آیت‌الله احمد خاتمی. موجود در <http://www.fardanews.com/fa/news/150108> (تاریخ دسترسی: 97/11/20).
- خبرگزاری مشرق نیوز. (1394). آیت‌الله خامنه‌ای: اگر مدافعان حرم مبارزه نمی‌کردند باید در کرمانشاه و همدان می‌جنگیدیم. موجود در www.mashreghnews.ir/news/531613 (تاریخ دسترسی: 97/12/7).
- خبرگزاری مشرق نیوز. (1397). پروژه آشتی ملی اصلاح طلب آنچه بود و چه شد/ اصلاحات چه خوابی برای برهم زدن آرامش مردم دارد؟. موجود در www.mashreghnews.ir/news/878871 (تاریخ دسترسی: 97/11/9).
- خبرگزاری مهر. (1389). آیت‌الله مصباح یزدی: مروجین مکتب ایرانی در نقطه مقابل تفکر امام (ره) قرار دارند. موجود در www.mehrnews.com/news/1145749 (تاریخ دسترسی: 97/11/30).
- خبرگزاری مهر. (1389). تاکنون 100 نماینده نامه به رئیس‌جمهور درباره مشایی را امضا کرده‌اند. موجود در www.mehrnews.com/news/1134041 (تاریخ دسترسی: 97/11/30).
- خبرگزاری مهر. (1389). واکنش مشایی به منتقدان: مطالبم منطبق بر آموزه‌های دین است / برخورد چکشی اندیشمندان موجب تأسف است. موجود در www.mehrnews.com/news/1132081 (تاریخ دسترسی: 97/11/30).

- پایگاه اطلاع‌رسانی اهل سنت ایران. (1394). تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران. موجود در <http://sunnionline.us/farsi/2015/07/3914> (تاریخ دسترسی: 98/1/10).
- پایگاه اطلاع‌رسانی ریاست جمهوری. (1392). متن کامل سخنان دکتر روحانی در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری. موجود در <http://www.president.ir/en/99893> (تاریخ دسترسی: 97/11/10).
- پایگاه اطلاع‌رسانی مولا عبدالحمید اسماعیل زهی. (1397). جامعه اهل سنت مسیر «اعتدال» را برگزیده است و به خاطر این انتخاب احساس سربلندی می‌کند. موجود در <https://abdolhamid.net> (تاریخ دسترسی: 98/1/10).
- سازمان بسیج مستضعفین. (1396). عشایر به سلاح‌های ویژه مسلح می‌شوند. موجود در <http://basij.ir/story/28447> (تاریخ دسترسی: 97/11/24).
- شبکه اطلاع‌رسانی راه دانا. (1397). هنر نسل امروز از دید سعید جلیلی. موجود در <http://www.dana.ir/news/1389632> (تاریخ دسترسی: 97/11/18).
- «دولت درسایه» چیست؟. (1396). موجود در www.isna.ir/news/96031005923 (تاریخ دسترسی: 97/11/22).
- ایران امروز. (2012). نامه نمایندگان اهل سنت مجلس به علی خامنه‌ای. موجود در <http://www.iran-emrooz.net/index.php/news1/34644>، تاریخ دسترسی (98/1/10).
- دیکشنری آبادیس. (بی‌تا). استیلای فرهنگی. موجود در www.dictionary.abadis.ir (تاریخ دسترسی: 97/11/20).
- قانون مطبوعات. (بی‌تا). موجود در http://www.e-rasaneh.ir/Page_Show.aspx?PageID=4 (تاریخ دسترسی: 97/11/25).
- قانون ممنوعیت به کارگیری تجهیزات در یافت از ماهواره. (بی‌تا). موجود در <http://rc.majlis.ir/fa/law/show/92510> (تاریخ دسترسی: 97/11/20).
- گزارشگران بدون مرز. (2018). رده‌بندی جهانی آزادی رسانه‌ها: کین‌آفرینی به روزنامه‌نگاران دموکراسی‌ها را تهدید می‌کند. موجود در <https://rsf.org> (تاریخ دسترسی: 98/1/10).
- وضعیت اجتماعی و اقتصادی استان آذربایجان شرقی (بی‌تا). موجود در <http://vista.ir/article/813525> (تاریخ دسترسی: 97/11/15).
- www.amar.org.ir مرکز آمار ایران.
- ویکی‌پدیا فارسی <https://fa.wikipedia.org>.

کشور ایران دارای تکثرگرایی هویتی و تنوع قومی و مذهبی بسیار است و عدم وجود هنجارهای مشترک و تبعیض‌های قومی به خدشه‌دار شدن همبستگی و انسجام ملی انجامیده است که چنین وضعیتی پدیده قوم‌مداری را به وجود می‌آورد.

تکثر و تنوع هویتی یک واقعیت موجود در بیشتر جوامع از گذشته وجود داشته است و تا امروز هم شاهد آن هستیم و در دوره معاصر، همگام با سایر تحولات اجتماعی و فرهنگی، تنوع و تکثر هویتی بیشتر شده است و در کنار منابع دیرین مانند نژاد، دین، مذهب و ملیت، هویت‌خواهی‌های نوین مبتنی بر جنسیت، گرایش‌های جنسی، سبک زندگی، گروه‌های شبه‌دینی و دیگر عوامل تقاضای به رسمیت شناخته شدن دارند.