

اقوام ایرانی یا ملیت‌های ایران

یکپارچگی یا تجزیه در بستر چالش قومیت و ملیت



کامیل احمدی و همکاران



نشر آوای بوف

اقوام ایرانی یا ملیت‌های ایران

یکپارچگی یا تجزیه در بستر چالش قومیت و ملیت

پژوهشی از: کامیل احمدی و همکاران

عنوان کتاب	: اقوام ایرانی یا ملیت‌های ایران: یکپارچگی یا تجزیه در بستر چالش قومیت و ملیت
نام پدیدآور	: کامیل احمدی و همکاران
سایز و تعداد صفحات	: رقی ۲۱.۵*۱۴.۵ (۶۹۲ ص)
شناسنامه کتاب	: ۹۷۸-۸۷-۹۳۹۲۶-۲۷-۱
موضوع	: قومیت و ناسیونالیسم در ایران
زبان اثر	: فارسی
مشخصات ناشر	: آوای بوف، دانمارک
چاپ نخست	: ۲۰۲۵

کلیه‌ی حقوق محفوظ است. بازنشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است. جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو (تکثیر، انتشار و ترجمه و هر گونه استفاده دیگر) لطفاً به ایمیل زیر پیام دهید.

www.kameelahmady.com



اقوام ایرانی یا ملیت‌های ایران: یکپارچگی یا تجزیه در بستر چالش قومیت و ملیت

نام پدیدآور	: کامیل احمدی و همکاران
ویراستار	: مرضیه نکوکار
صفحه‌آرا	: سیروان
طراح جلد	: سیروان

چاپ نخست	: ۲۰۲۵
تعداد صفحات	: ۶۹۲
شناسنامه کتاب	: ۹۷۸-۸۷-۹۳۹۲۶-۲۷-۱
مشخصات ناشر	: آوای بوف، دانمارک

فهرست

پیشگفتار	۱۵
مقدمه	۲۳

فصل اول: مفاهیم و نظریه‌های هویت و قومیت

تعریف مفاهیم	۳۲
هویت	۲۳
قومیت	۳۶
هویت قومی	۴۰
هویت دینی - مذهبی و نقش آن در برساخت هویت قومی	۴۲
هویت ملی و رابطه آن با هویت قومی	۴۶
جهانی شدن و هویت قومی	۵۰
رسانه، دنیای مجازی و هویت قومی	۵۱
فمینیسم و هویت قومی	۵۳
هویت قومی در جهان معاصر	۵۵
هویت قومی در خاورمیانه	۵۷
رهیافت‌های نظری	۵۹
خوانش‌های نظری در باب هویت	۵۹
هویت از نگاه سنت، مدرنیسم و پسامدرنیسم	۵۹
هویت از منظر سه پارادایم ساختاری، کنش‌گرایانه و تلفیقی	۶۲
رویکردهای نظری علوم انسانی به هویت	۶۸
سیاست هویت	۷۲
خوانش‌های نظری در باب قومیت	۷۴

۷۴.....	رویکردهای نظری شاخص درباره قومیت
۷۴.....	رویکرد دیرینه‌گرا
۷۶.....	رویکرد ابزارگرا
۷۸.....	رویکرد برساخت‌گرا
۸۰.....	نظریه‌های کلاسیک
۸۳.....	نظریه نو مارکسیستی
۸۴.....	نظریه نوسازی
۸۵.....	نظریهٔ برد متوسط
۸۷.....	نظریه محرومیت نسبی
۸۸.....	نظریه استعمار داخلی
۹۰.....	تاملی انتقادی درباره دیدگاه‌های رایج در مطالعات قوم‌شناسی ایران
۹۳.....	آنتونی اسمیت و بنیادهای پیشامدرن هویت ملیت ایرانی
۹۴.....	قرائت ناقص از نظریه ملل تاریخی هابسبام
۹۶.....	احمد اشرف و رویکرد تاریخی به هویت ایرانی
۹۸.....	جواد طباطبایی و ایده ازلی‌گرایی ایران‌شهری
۱۰۲.....	حمید احمدی و انکار قوم‌گرایی در ایران
۱۰۵.....	وزیری و نظریه ملت خیالی ایران
۱۰۶.....	رضا ضیاء ابراهیمی، ناسیونالیسم بی‌جاساز و تاریخ‌پیش در ایران
۱۱۰.....	صلح پایدار

فصل دوم: نقش و جایگاه اقوام در تاریخ ایران

۱۱۵.....	مقدمه
۱۱۶.....	اقوام و هویت تاریخی ایران
۱۱۷.....	عصر باستان، تکوین نخستین پرده هویت ایرانی
۱۲۰.....	ظهور هویت ایرانی – اسلامی و آمیزش افق‌های هویتی
۱۲۳.....	هویت تاریخی ایران در عصر فرمانروایی تُرکان
۱۲۴.....	جهان‌گشایی مغولان و ویرانی شالوده‌های هویت تاریخی
۱۲۶.....	حکومت‌های ملوک الطوائفی و پراکندگی در هویت سرزمینی

صفویان، واضعان هویت جدید ایرانی.....	۱۲۸
از صفویه تا قاجاریه، عصر ناپایداری سیاسی و تشتت هویتی.....	۱۳۰
عصر قاجار، دوران گذار از هویت سنتی به هویت مدرن.....	۱۳۳
مشروطه و تلاش برای تاسیس هویت ملی.....	۱۳۶
دولت پهلوی و قوم‌زدایی در پرتو ناسیونالیسم یکسان‌ساز.....	۱۳۹
جمهوری اسلامی ایران و حاکمیت گفتمان سنت‌گرایی اسلامی.....	۱۵۶
تبارشناسی تاریخی، پراکندگی جغرافیایی و مشخصات فرهنگی و اقتصادی اقوام در ایران.....	۱۶۷
قوم بلوچ.....	۱۷۱
تبارشناسی تاریخی و قومی.....	۱۷۲
پراکندگی جغرافیایی.....	۱۷۴
ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی.....	۱۷۶
شرایط اقتصادی.....	۱۷۶
قوم آذری (تُرک‌های آذری).....	۱۸۳
تبارشناسی تاریخی و قومی.....	۱۸۳
پراکندگی جغرافیایی.....	۱۸۶
ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی.....	۱۸۸
شرایط اقتصادی.....	۱۹۳
قوم کُرد.....	۱۹۴
تبارشناسی تاریخی و قومی.....	۱۹۴
پراکندگی جغرافیایی.....	۱۹۳
ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی.....	۱۹۶
شرایط اقتصادی.....	۲۰۷
قوم عرب.....	۲۰۸
تبارشناسی تاریخی و قومی.....	۲۰۹
پراکندگی جغرافیایی.....	۲۱۲
ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی.....	۲۱۰
شرایط اقتصادی.....	۲۱۶

۲۱۸.....	قوم فارس
۲۱۹.....	تبارشناسی تاریخی و قومی
۲۲۱.....	پراکندگی جغرافیایی
۲۲۳.....	ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی
۲۲۷.....	شرایط اقتصادی
۲۲۸.....	قومیت و جنبش‌های قومی در ایران معاصر
۲۳۰.....	شورش‌ها و قیام‌های قومی از مشروطیت تا پایان سلطنت پهلوی اول
۲۳۰.....	شورش سمکو (سیمیتقو)
۲۳۲.....	قیام خیابانی
۲۳۳.....	شورش شیخ خزعل
۲۳۵.....	حرکت استقلال‌طلبی دوست محمدخان بلوچ
۲۳۷.....	حرکت‌ها و جنبش‌های قومی عصر پهلوی دوم
۲۳۸.....	فرقه دمکرات و جمهوری آذربایجان
۲۴۰.....	حزب دمکرات و جمهوری خودمختار گُردستان
۲۴۱.....	جنبش‌ها و پویش‌های قومی در دوره جمهوری اسلامی
۲۴۱.....	گُردستان در فردای انقلاب
۲۴۳.....	تُرکمن صحرا و جنبش چپ قومی
۲۴۴.....	آذربایجان و حزب جمهوری خلق مسلمان
۲۴۵.....	بلوچستان و مطالبات مذهبی و قومی
۲۴۶.....	خوزستان و خواست خودمختاری خلق عرب

فصل سوم: یافته‌های پژوهش

۲۵۱.....	مقدمه
۲۵۱.....	نسبت هویت دینی و هویت ملی: تعامل یا تقابل
۲۵۴.....	نهادهای ملی و مذهبی
۲۶۲.....	نقش و ابعاد هویت ملی
۲۶۷.....	استراتژی هویتی ایرانی یا اسلامی
۲۷۲.....	هزینه اهداف ایدئولوژیک

۲۷۸.....	نمادها و بازنمایی سیمای هویت قومی
۲۸۲.....	نمادهای ملی و مذهبی به منزله‌ی عامل همبستگی
۲۸۵.....	مرزهای فرهنگی بین قومی
۲۸۷.....	هویت قومی، سنت و مدرنیته
۲۹۲.....	نقش زبان مادری
۳۰۱.....	تقدم امت بر ملت
۳۰۴.....	جغرافیای قومی و هویت سرزمینی
۳۰۷.....	پراکندگی فرامرزی اقوام
۳۱۴.....	پیشینه‌ی هویت ایرانی: عامل پیوند یا گسست
۳۱۴.....	خودبرترینی ایرانی
۳۲۰.....	تفاخر تاریخی
۳۲۴.....	نوستالژی هویتی
۳۲۸.....	نقد باستان‌گرایی
۳۳۱.....	ناکارآمدی جنبش‌های قومی و ملی
۳۳۲.....	راهبردهای نظام سیاسی ایران
۳۳۶.....	فقدان رهبری رسمی در مطالبات
۳۴۰.....	انزوای نیروهای فعال اجتماعی و مدنی
۳۴۴.....	ناآگاهی از حقوق شهروندی و قومی
۳۴۸.....	ساختار اجتماعی اقوام
۳۵۳.....	ناکارآمدی نهادهای اجتماعی و سیاسی ایران
۳۵۳.....	ناکارآمدی نهادهای محلی
۳۵۷.....	به‌حاشیه راندنِ تعاونی‌ها و بخش خصوصی
۳۶۰.....	غیاب احزاب سیاسی آزاد
۳۶۷.....	ساختار سیاسی متعارض نظام
۳۷۰.....	ماکروسفالیزه‌شدنِ سلسله‌مراتب شهری
۳۷۵.....	بزرگنمایی بحران‌ها
۳۷۸.....	تبعیض بین - قومی

۳۸۵.....	تلفیق باورهای سنتی و مدرن
۳۸۷.....	غیبت نخبگان و توسعه‌نیافتگی
۳۹۰.....	رابطه دولت و اقوام
۳۹۳.....	غیاب نهادهای دینی اقلیت‌های مذهبی در مرکز
۳۹۸.....	دسترسی آزاد به رسانه
۴۰۹.....	شرایط اقتصادی اقوام
۴۰۹.....	فارس‌ها
۴۱۰.....	گُردها
۴۱۴.....	تُرک‌های آذری
۴۱۵.....	عرب‌ها
۴۱۶.....	بلوچ‌ها
۴۲۰.....	اقوام در بستر بحرانی منطقه
۴۲۲.....	استفاده ابزاری از اقوام
۴۲۹.....	میلیتاریسم سیاسی
۴۳۳.....	انحصار فرهنگی
۴۳۷.....	همایندی بحران‌های سیاسی و اجتماعی
۴۳۸.....	تعامل شکننده با جهان
۴۴۴.....	دولت‌های پنهان
۴۴۸.....	تضاد منافع فردی و جمعی
۴۵۵.....	تنگناهای جنسیتی
۴۶۲.....	فراگیرشدن ناامیدی اجتماعی و تشدید نارضایتی‌ها
۴۶۹.....	افراط‌گرایی قومی
۴۷۳.....	حذف فرهنگ‌های قومی
۴۷۸.....	فروپاشی اجتماعی
۴۸۷.....	عبور از بحران
۴۸۸.....	حفظ هویت قومی
۴۹۴.....	همسویی منافع قومی و ملی

۴۹۷.....	بازنگری در باورها
۵۰۲.....	استفاده از ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی
۵۰۵.....	حقوق شهروندی
۵۱۲.....	جدایی دین از دولت
۵۱۷.....	حرکت در مسیر اعتدال
۵۲۱.....	آشتی ملی
۵۲۴.....	صلح پایدار

فصل چهارم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۵۳۳.....	مقدمه
۵۳۶.....	مدل مفهومی پژوهش
۵۴۳.....	بررسی سناریوها و سیاست‌گذاری‌های عملیاتی
۵۴۵.....	سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات پیشنهادی
۵۴۷.....	تحقق عدالت اقتصادی
۵۵۰.....	تحقق عدالت اجتماعی و فرهنگی
۵۵۶.....	تحقق عدالت سیاسی
۵۵۸.....	تحقق رفاه اجتماعی
۵۶۰.....	تحقق عدالت رسانه‌ای در قبال اقوام
۵۶۳.....	ضرورت تقریب مذاهب و ادیان و تامین حقوق مذهبی اقلیت‌ها
۵۶۴.....	استفاده از ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی و اجرایی کردن اصول معلق آن
۵۶۶.....	سخن پایانی

ضمیمه: سیمای هویتی و تحولات جامعه ایران در آستانه قرن ۱۵ ه.ش

۵۶۹.....	مقدمه
۵۷۰.....	شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در آستانه قرن جدید
۵۷۰.....	بازگشت گفتمان اصول‌گرایی با شعار حکومت صالح و عدالت جهانی
۵۷۵.....	دولت اعتدالی؛ تکاپوهای نافرجام و افزایش نارضایتی‌ها
۵۷۹.....	دولت انقلابی؛ رویای گام دوم انقلاب و رویارویی با خیزش زن، زندگی، آزادی

۵۸۲.....	فصل اعتراضات: دگردیسی در الگوی پوشش های جمعی ایران.....
۵۸۴.....	بررسی تحلیلی اعتراضات آبان ۱۳۹۸.....
۶۰۰.....	بررسی تحلیلی جنبش زن، زندگی، آزادی.....
۶۱۶.....	تاملی درباره آینده مسائل هویتی و قومیتی ایران از منظر صلح پایدار.....
۶۱۶.....	نگاهی به عمده ترین خوانش های گفتمانی در باب آینده ایران.....
۶۲۷.....	بازخوانی مولفه های محوری پژوهش در پرتو تحولات سال های اخیر.....
۶۳۱.....	فهرست منابع و مآخذ.....

فهرست تصاویر

۱۲۷.....	تصویر شماره ۱-۲: ایران در دوران ملوک الطوائفی پس از ایلخانان.....
۱۶۸.....	تصویر ۲-۲: نقشه پراکندگی قومی و مذهبی در ایران.....
۱۷۱.....	تصویر ۳-۲: پراکندگی قومی در ایران.....
۲۶۰.....	تصویر شماره ۱-۳: مصاحبه با شاهین سپنتا.....
۲۶۴.....	تصویر شماره ۲-۳: مصاحبه با عزیز نعمتی.....
۲۶۹.....	تصویر شماره ۳-۳: مصاحبه با اشکان زارعی.....
۲۷۱.....	تصویر شماره ۴-۳: مصاحبه با فاطمه (کژال) هواس بیگی.....
۲۸۳.....	تصویر شماره ۵-۳: مصاحبه با عبدالحمید ایران نژاد.....
۳۰۰.....	تصویر شماره ۶-۳: مصاحبه با امیر سجادی.....
۳۰۷.....	تصویر شماره ۷-۳: مصاحبه با میثم سفیدخوش.....
۳۱۷.....	تصویر شماره ۸-۳: مصاحبه با سردار کیانی.....
۳۲۵.....	تصویر شماره ۹-۳: مصاحبه با محمد رمضانی.....
۳۳۰.....	تصویر شماره ۱۰-۳: مصاحبه با سید طه حسینی.....
۳۴۶.....	تصویر شماره ۱۱-۳: مصاحبه با مسعود عزیزی.....
۳۵۷.....	تصویر شماره ۱۲-۳: مصاحبه با صلاح پایانیانی.....
۳۶۶.....	تصویر شماره ۱۳-۳: مصاحبه با ظاهر سارابی.....
۳۷۲.....	تصویر شماره ۱۴-۳: مصاحبه با علی بختیارپور.....
۳۸۳.....	تصویر شماره ۱۵-۳: مصاحبه با رسول نامی.....
۳۹۵.....	تصویر شماره ۱۶-۳: مصاحبه با حسن ناصر.....

تصویر شماره ۱۷-۳: صف نمازگزاران اهل سنت در یکی از نمازخانه‌های شهر تهران و سختی حضور در محیط کوچک آن.....	۳۹۶
تصویر شماره ۱۸-۳: مصاحبه با باسم حمادی.....	۴۰۴
تصویر شماره ۱۹-۳: مصاحبه با قاسم آل کثیر.....	۴۰۸
تصویر شماره ۲۰-۳: مصاحبه با علی حامد ایمان.....	۴۱۴
تصویر شماره ۲۱-۳: مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی.....	۴۲۴
تصویر شماره ۲۲-۳: مصاحبه با عبدالسلام بزرگ زاده.....	۴۲۷
تصویر شماره ۲۳-۳: مصاحبه با مهری پاکزاد.....	۴۳۱
تصویر شماره ۲۴-۳: مصاحبه با عبدالرشید تریز.....	۴۳۵
تصویر شماره ۲۵-۳: مصاحبه با ماموستا عبدالسلام محمودیان.....	۴۴۰
تصویر شماره ۲۶-۳: مصاحبه با محسن گودرزی.....	۴۵۲
تصویر شماره ۲۷-۳: مصاحبه با تافگه حسن پور.....	۴۶۶
تصویر شماره ۲۸-۳: مصاحبه با خالد شیخی.....	۴۷۵
تصویر شماره ۲۹-۳: مصاحبه با سردار سارانی.....	۴۹۲
تصویر شماره ۳۰-۳: مصاحبه با صلاح الدین خدیو.....	۵۰۳
تصویر شماره ۳۱-۳: مصاحبه با پیمان ناصح پور.....	۵۰۸
تصویر شماره ۳۲-۳: مصاحبه با ریاض علی فرهانی.....	۵۱۱
تصویر شماره ۳۳-۳: مصاحبه با عبدالرحمن احمدی (نفر وسطی).....	۵۱۸
تصویر شماره ۳۴-۳: مصاحبه با سهام سجیرانی.....	۵۱۸
تصویر شماره ۳۵-۳: مصاحبه با جواد طریری.....	۵۲۶
تصویر شماره ۳۶-۳: مصاحبه با محمدنظر دیدگاه.....	۵۲۸
تصویر شماره ۱-۴: مدل مفهومی بررسی هویت قومی در ایران با تأکید بر صلح (۱۳۹۷-۱۳۹۸ش).....	۵۳۷

فهرست نمودارها

نمودار شماره ۱-۳: ارتباطات قومی - خواص.....	۲۶۷
نمودار شماره ۲-۳: ارتباطات قومی - عوام.....	۲۶۷
نمودار شماره ۳-۳: شکاف و تبعیض مذهبی - خواص.....	۲۷۶
نمودار شماره ۴-۳: شکاف و تبعیض مذهبی - عوام.....	۲۷۷
نمودار شماره ۵-۳: میزان محدودیت پوشش - خواص.....	۲۸۱

۲۸۱	نمودار شماره ۳-۶: میزان محدودیت پوشش - عوام
۲۹۸	نمودار شماره ۳-۶: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - خواص
۲۹۸	نمودار شماره ۳-۷: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - عوام
۳۷۲	نمودار شماره ۳-۸: ده شهر پرجمعیت ایران براساس سرشماری عمومی ۱۳۹۵ شمسی
۳۸۵	نمودار شماره ۳-۹: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - خواص
۳۸۵	نمودار شماره ۳-۱۰: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - عوام
۴۰۵	نمودار شماره ۳-۱۱: میزان رضایت از صداوسیما - خواص
۴۰۶	نمودار شماره ۳-۱۲: میزان رضایت از صداوسیما - عوام
۴۱۲	نمودار شماره ۳-۱۳: فرصت برابر اشتغال اقوام - خواص
۴۱۳	نمودار شماره ۳-۱۴: فرصت برابر اشتغال اقوام - عوام
۴۱۳	نمودار شماره ۳-۱۵: میزان نرخ بیکاری (به نقل از مرکز آمار ایران)
۴۱۸	نمودار شماره ۳-۱۶: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - خواص
۴۱۹	نمودار شماره ۳-۱۷: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - عوام
۴۵۴	نمودار شماره ۳-۱۸: همسویی منافع فردی و جمعی - خواص
۴۵۵	نمودار شماره ۳-۱۹: همسویی منافع فردی و جمعی - عوام
۴۶۱	نمودار شماره ۳-۲۰: فرصت برابر زنان - خواص
۴۶۱	نمودار شماره ۳-۲۱: فرصت برابر زنان - عوام
۴۶۷	نمودار شماره ۳-۲۲: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - خواص
۴۶۷	نمودار شماره ۳-۲۳: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - عوام
۴۶۸	نمودار شماره ۳-۲۴: اصلاح وضعیت بلندمدت - خواص
۴۶۸	نمودار شماره ۳-۲۵: اصلاح وضعیت بلندمدت - عوام
۴۷۷	نمودار شماره ۳-۲۶: محدودیت در مراسم - خواص
۴۷۷	نمودار شماره ۳-۲۷: محدودیت در مراسم - عوام
۴۸۱	نمودار شماره ۳-۲۸: وضعیت سیاسی کشور - خواص
۴۸۱	نمودار شماره ۳-۲۹: وضعیت سیاسی کشور - عوام
۴۹۳	نمودار شماره ۳-۳۰: استفاده از شبکه های خارجی هم زبان - خواص
۴۹۳	نمودار شماره ۳-۳۱: استفاده از شبکه های خارجی هم زبان - عوام
۵۰۹	نمودار شماره ۳-۳۲: رضایت از حقوق شهروندی - خواص
۵۱۰	نمودار شماره ۳-۳۳: احساس تبعیض حقوق شهروندی قومی - خواص
۵۱۶	نمودار شماره ۳-۳۴: مذهب رسمی - خواص
۵۱۶	نمودار شماره ۳-۳۵: مذهب رسمی - عوام

فهرست جداول

جدول شماره ۱-۱: هویت از دیدگاه علوم مختلف	۳۵
جدول شماره ۱-۲: چارچوب کلی سه رویکرد (سنتی، مدرن و پست مدرن در باب هویت) (رشیدی، ۱۳۹۴)	۶۱

پیشگفتار

این اثر پژوهشی در باب هویت، قومیت و ملیت با محوریت صلح است که در سیزده استان ایران با نگاهی مردم‌شناختی انجام گرفته است. کار مطالعاتی این پژوهش که به‌طور عمده بر روی افراد متخصص و نخبه، و با درصدی کمتر بر روی گروه عوام و مردم عادی متعلق به گروه‌های قومی - ملی ایران انجام شد، در درجه‌ی نخست به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌هاست که قومیت - ملیت‌ها چه درکی از خویشتن و از هویت‌های دیگری که با آن‌ها غیریت‌سازی می‌کنند، دارند؟ خود را در کجای ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه ایران می‌بینند و نظرشان درباره همگرایی، مشارکت سیاسی، زبان مادری، و مرکز - پیرامون چیست؟

چشم به جهان گشودن در میان خانواده‌ای گرد و بالیدن در محیط گُردستان، آن هم در منطقه‌ای مرزی با اندک مسافتی از مرزهای ایران با عراق و ترکیه، در برهه‌ی حساس انقلاب ۱۳۵۷ ش و جنگ ایران و عراق، که بسیاری از نگرش‌ها، گفته‌ها، شنیده‌های و خاطرات جنگ را به بخشی از تجارب زیسته من از دوران کودکی مبدل کرد، نقطه عزیمتی است که نه تنها در شکل‌گیری علایق مطالعاتی و پژوهشی من درباره هویت و قومیت نقشی نازدودنی دارد، بلکه آن را عمق بخشیده و شاید موجب شده تا به درک مشخص و روشن‌تری از هویت، قومیت و ملیت رسیده باشم. دلیل دیگر علاقه‌مندی‌ام به پژوهش درباره هویت، قومیت و ملیت به سوابق مطالعاتی و کارهای پژوهشی‌ام در ایران و سایر کشورها، بالاخص جوامع روستایی و محروم ایران بازمی‌گردد؛ این پژوهش‌ها مرا در ارتباط مستقیم با قوم - ملت‌هایی قرار می‌داد که در مناطقی کم‌برخوردار و محروم از توسعه زندگی می‌کنند و این مواجهه و ارتباط، به شناخت ابعاد و زوایای مختلفی از زندگی قومیت‌ها انجامید. دلیل سوم مطالعه و تحقیق درباره هویت، قومیت و ملیت، ضرورت شناخت این قومیت - ملیت‌ها از یکدیگر و ضعف‌ها و کمبودهایی است که از دیرباز در سیاست‌های مرکز‌محور وجود داشته است و به عدم تقسیم عادلانه ثروت و قدرت در مناطق مختلف و موضوع مهم و ناگشوده مرکز - پیرامون منجر شده است. دلیل مهم دیگر، نقش و اهمیت صلح در جغرافیا و تاریخ ایران به‌خصوص در وضعیت پرتنش فعلی است، که مرا بر آن داشت تا پژوهش هویت، قومیت و ملیت با محوریت صلح را به‌انجام رسانم.

قومیت 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، به دنبال پی‌گرفتن برنامه‌های کلان و یکدست‌سازی ساختاری در سطح بین‌الملل و عصر جهانی شدن و همچنین همراه با رشد شهرنشینی و افزایش سطح تحصيلات، تسهیل رفت‌وآمد به محیط‌های مختلف، و توسعه فضای رسانه‌ای که به کوچک‌تر شدن قلمرو زمانی و مکانی انجامیده است، گرایش‌های قومی تضعیف خواهند شد و نسل 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 - ملی در قلب اروپا و کشورهای توسعه‌یافته و ده‌ها مورد دیگر علی‌رغم همه این دیدگاه‌ها، حکایت از زنده بودن گرایش‌های قومی - ملی در دنیای جدید دارد. مواردی که نشان می‌دهند روند هویت‌یابی قومی را نباید مختص جهان سوم و کشورهای توسعه‌نیافته دانست.

اهمیت موضوع قومیت - ملیت‌ها برای ایران که کشوری دارای تنوع قومیتی - ملیتی بالاست، در مقایسه با دیگر کشورها، مضاعف است و در یک قرن اخیر، گرایش‌های قومیتی - ملیتی در میان قوم - ملت‌های ایرانی با شدت و ضعف متفاوتی جریان داشته است، حتی برخی از اقوام در ایران خود را در جایگاه ملتی مستقل می‌دانند.

قبل از استقرار دولت مدرن در ایران، حکومت خاستگاهی فراقومی و مبتنی بر قدرت ایلی - عشیره‌ای داشت، از این رو سران ایلات و قبایل از اقوام مختلف در ساختار حکومت حضور داشتند و بنابر موقعیتی که در مناسبات قدرت می‌یافتند در حکمرانی سهم می‌شدند و ضمن وابستگی به یکدیگر نظام واحدی را تشکیل می‌دادند. حکومت برای جمع‌آوری سپاه و اخذ مالیات و عوارض و تأمین امنیت مرزها به گروه‌های ایلی - عشیره‌ای از اقوام گوناگون متکی بود، این گروه‌ها نیز در قدرت سهم بودند، از آن منتفع می‌شدند و اگر تعادل میان آن دو به هم می‌خورد، پس از دوره‌ای کشاکش قدرت، مجدداً تعادل برقرار می‌شد. این وضعیت، با آغاز تجربه شکل‌گیری دولت جدید در ایران به تدریج رو به افول و اضمحلال نهاد و روابط جدیدی در میدان قدرت سیاسی و اجتماعی پدید آمد، که سیاسی شدن اقوام و حضور آنان با هویت قومی در عرصه سیاست یکی از مظاهر آن بود.

بررسی پیشینه تاریخی اقوام در ایران معاصر نشان می‌دهد که گروه‌های قومی از رفتارها و قوانین تبعیض‌آمیز، به‌ویژه در قبال زبان، مذهب، و حقوق مدنی‌شان آزاده‌اند. در انقلاب مشروطه حقوق این گروه‌ها در نظر گرفته نشد و در زمان پهلوی نیز نشر و توزیع روزنامه‌ها، مجلات، و کتب به زبان‌های قومی به شدت منع می‌شد و به طور کلی سیاست قوم‌زدایی در پیش گرفته شد. 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، بسیاری از گردها، ترک‌ها، عرب‌ها، بلوچ‌ها و ... بر این باورند که در ساختار

سیاسی کشور جایگاه درخوری ندارند و در پُست‌های حساس و رده بالای مملکتی مسئولانی از گروه قومی- ملی 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 آن‌چنان که باید و شاید، آیین‌های فرهنگی این مناطق را پوشش نمی‌دهند و در خدمت فرهنگ قومی آنان نیستند و در بخش آموزش و پرورش، هیچ کتاب درسی به زبان مادری آنان وجود ندارد و کودکان کُرد، تُرک، عرب، و بلوچ مجبورند با زبان دوم به آموزش و تحصیل بپردازند. از نظر مذهبی، بیشتر بلوچ‌ها و نیز بخشی از کُردها، اهل سنت و دارای گرایش مذهبی متفاوتی 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 اجحاف واقع شوند.

آنچه بیان شد، تنها بخشی از مطالبات گروه‌های قومیتی- ملیتی در قرن اخیر و به خصوص در سال‌های بعد از روی کار آمدن جمهوری اسلامی است، مطالباتی که همواره با نگاه امنیتی با آن برخورد شده است، محل انسجام و وفاق ملی دانسته شده‌اند و به صورت مقابله‌ای، قهری، و خشونت‌آمیز با این نوع مطالبات برخورد شده است. وضعیتی که نهایتاً به بروز رفتارهای خشونت‌آمیز میان حکومت مرکزی و گروه‌های قومیتی- ملیتی منجر شده است که بر وحدت و انسجام ملی خللی جبران‌ناپذیر وارد ساخته‌اند.

این پژوهش با اذعان به اهمیت قومیت- ملیت‌ها در مناسبات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران معاصر و تاثیر پذیری معنادار تحولات جاری و آتی از این متغیر اساسی به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های ذیل است:

* قوم- ملت‌های ساکن در جغرافیای ایران در ایران چه درکی از هویت خود و از هویت‌های دیگری دارند که با آن‌ها غیریت‌سازی می‌کنند؟

* قوم- ملت‌های ساکن در جغرافیای ایران خود را در کجای ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه امروز ایران می‌بینند؟

* نظر قوم- ملت‌های ساکن در جغرافیای ایران درباره نقش قومیت در تعیین کم و کیف همگرایی، مشارکت سیاسی، زبان مادری، و مناسبات مرکز- پیرامون چیست؟

* آیا فضای فکری و عملی برای کسب استقلال بیشتر در میان قوم- ملت‌های ساکن در جغرافیای ایران وجود دارد؟

این پژوهش از زاویه دید تفسیرگرایی^۱ و روش‌شناسی کیفی^۲ با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای^۳ به واکاوی پاسخ پرسش‌های یادشده و تبیین وجوه مختلف مسائل قومی- ملی در ایران می‌پردازد.

1. Interpretationism

2. Qualitative methodology

3. Grounded theory (GT)

در گام نخست، با رویکردی مردم‌شناسانه به مصاحبه با نخبگان^۱ پرداخته شد و در گام بعدی، با مردم عادی اقوام ساکن در ایران (به‌طور مشخص تُرک‌های آذری، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، و فارس‌ها) مصاحبه شد. براساس ماهیت کیفی پژوهش، شیوه نمونه‌گیری هدفمند^۲ بود. شیوه اشباع نظری داده‌ها پس از انجام یک‌صد مصاحبه به‌دست آمد و برای اطمینان بیشتر، مصاحبه‌های بیشتری با تعداد ۲۱۵ مصاحبه‌شونده صورت گرفت تا در جامعیت، پژوهش به اقناع 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 گردآوری‌شده با استفاده از کدگذاری نظری (باز^۳، محوری^۴ و گزینشی^۵) در سه مرحله تجزیه و تحلیل شدند و به‌منظور 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 به‌دست‌آمده در فرایند مصاحبه، جهت نمونه‌گیری نظری پیگیری شدند و با لحاظ حساسیت نظری^۶ لازم، پس از این مرحله که خطوط کلی مصاحبه‌ها از طریق مفاهیم و مقوله‌ها شکل گرفتند، پرسش‌های مصاحبه با استفاده از روش مصاحبه نیمه‌ساختاریافته 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 به‌دست 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. درواقع، فرایندهای تجزیه و تحلیل در مسیری انباشتی انجام شد تا به مقوله‌های اصلی و درنهایت، پدیده مرکزی منجر شوند.

نکته مهم دیگر در مورد جنسیت افراد مصاحبه‌شونده، به‌ویژه در بخش مصاحبه با نخبگان قومی-ملی است. در مطالعه انجام‌شده، 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 به‌هیچ‌وجه قابل‌مقایسه 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. بر همین اساس، در پژوهش حاضر و خارج از اراده پژوهشگر، نوعی ناهمسانی در

-
1. Elites
 2. Purposive sampling
 3. Open coding
 4. Axial coding
 5. Selective coding
 6. Theoretical sensitivity

تعداد مصاحبه‌شوندگان دیده می‌شود و به نظر می‌رسد بیانگر نابرابری جنسیتی به‌ویژه در حوزه اشتغال باشد.

نتایج به‌دست‌آمده ضمن نشان دادن مطالبات فعلی هریک از گروه‌های قومی - ملی مورد مطالعه، می‌تواند در رویکردی صلح‌محور، یاری‌رسان تصمیم‌گیرندگان دولت‌ها و نظام‌های سیاسی احتمالی آینده در جهت حل مسالمت‌آمیز مسائل آن‌ها باشد و به وفاق و انسجام ملی نیز کمک کند. ذکر این نکته ضروری است که در گستره مباحث نظری، قومیت و ملیت از جمله مفاهیمی هستند که در مورد تعاریف و مصادیق آنان مناقشات نظری عمیق و جدی وجود دارد و ضروری است که پژوهش‌های متمرکز بر این موضوع برداشت و طرز تلقی خود را در این باره تا حدودی تصریح نمایند. در قرن نوزدهم، قومیت به گروه‌های مردمی‌ای که خارج از پولیس سرمایه‌داری زندگی می‌کردند اطلاق می‌شد و در قرن بیستم، این مفهوم برای گروه‌های مردمی دارای زبان، قلمرو، و تاریخ مشترک به کار می‌رفت که اولاً ذیل واژه ملت تعریف می‌شدند و ثانیاً دست کم زبان یا حتی قلمرویی متمایز از ملت داشتند و در تقابل و رقابت با ملت به برساختن تاریخ خود، یکسان‌سازی تکثرهای زبانی درون خود و مشخص‌سازی قلمرو خود دست می‌زدند، و 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 مدنی و شهروندان 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 گروه‌های قومی - ملی حاضر در سرزمین ایران، تأکید زیادی بر به کار بردن واژه «ملت» به جای «قوم» دیده می‌شود، این تحقیق در به کار بردن واژه «قوم» قصد هیچ گونه فروکاست مفهومی و یا دخالت دادن ارزش‌های فردی در روند تحقیق را ندارد و با پرداختن به این دیدگاه‌ها در بخش نظری پژوهش، شناخت درخوری از آنها را نیز به دست داده است. ضمن احترام به هردو دیدگاه رایج، این پژوهش با نگاهی مردم‌شناسانه و قوم‌نگارانه شکل گرفته است و پژوهنده، در جای‌جای این پژوهش، از هردو تعبیر قوم و ملت یا قوم - ملت بهره برده و نگاه بی‌طرفانه خود را حفظ کرده است.^۱

۱. به عنوان یک گُرد، خود را بخشی از ملتی می‌دانم که تاریخی سرشار از شکوه و مبارزه خلق کرده است، دارای فرهنگ مستقلی است که در زبان، لباس، ادبیات، اسطوره و سنت‌های مختلف تجلی یافته است. جغرافیا و مرز و بوم خاص خود را دارد و نقش بسزایی در شکل‌گیری تمدن این مرز و بوم ایفا کرده است. این ملت روزگاری دارای کیان سیاسی مستقل خود، پرچم و سرود ملی بوده و طبق همه معیارها به عنوان یک ملت تعریف شده است و اکنون بازسازی وضعیتی مشابه آن دوران را حق ملت خویش می‌دانم. اما در حال حاضر نمی‌خواهم این آرزوها و داده‌های تاریخی منجر به این شود که ژئوپلیتیک سیاسی امروز کشوری به نام ایران را نادیده بگیرم و به یک اثر علمی صیغه‌ی سیاسی بیخشم. قطع نظر از مشروعیت یا عدم مشروعیت قدرت مسلط در این جغرافیا یعنی «جمهوری اسلامی»، شاید استفاده از واژه قوم - ملت و قوم برای گُردها در شرایط کنونی ایران از استعمال کلمه ملت علمی‌تر باشد، همانطور که کلمه قوم برای فارس نیز استفاده می‌شود و اگر این کلیشه و مرزها را در نظر نگیریم اصطلاحات سیاسی نیز تغییر می‌کنند. از این منظر

در پایان رعایت حق‌شناسی ایجاب می‌کند از افرادی قدردانی کنم که در مراحل مختلف این پژوهش، که آغاز آن به سال ۱۳۹۶ برمی‌گردد، 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 تشویق‌م کردند سپاس‌گزارم. از همه افرادی که گردهم آمدند و روایت‌های این کار را جمع‌آوری و تحلیل کردند تا این پژوهش جامع به‌دست آید، تشکر می‌کنم. به‌طور ویژه قدردان دستیاران و همکارانم خانم رزا همتی 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 به‌خصوص بخش میدانی آن، تنها از طریق سفرهای اکتشافی، آموزش میدانی، حمایت و همکاری آن‌ها محقق شد، در این زمینه، از آقایان و خانم‌ها رزا همتی، ساناز تبری، دکتر هاوری سرخابی، کوردستان شاهمردی، محسن معروفی بسیار ممنونم. از سرکار خانم دکتر فاطمه موسوی میرک برای مشاوره و بازبینی تحلیل‌ها و خلاصه‌سازی این نسخه از کتاب بسیار سپاس‌گزارم. از آقای سید محمد (جمال) حسینی و آقای معروفی به‌دلیل 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 دقت‌نظرشان خصوصاً در ویرایش محتوایی این اثر تشکر می‌کنم. تشکر ویژه دارم از آقای دکتر حسن رشیدی و پژوهشگر دینی ماموستا جمال‌الدین واژی که متن نهایی کتاب را بازخوانی کردند و با ارائه‌ی مشاوره درباره‌ی اصلاحات موردنیاز به یک‌دست و دقیق‌تر شدن این اثر کمک فراوان 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 مرکز و شهرستان‌های سیزده استان تهران، اصفهان، آذربایجان غربی و شرقی، زنجان، اردبیل، گوردستان، کرمانشاه، ایلام، خوزستان، بوشهر، سمنان، و سیستان و بلوچستان هستم؛ بسیاری از عزیزانی که برای گرفتن مصاحبه‌ها مهمان خانه‌هایشان بودیم و بسیاری دیگر که در هماهنگی و ارتباطات میدانی به آسان‌تر شدن مراحل این پژوهش کمک کردند که به‌علت کثرت اسامی نمی‌شود 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 شخصیت‌های اجتماعی که در این تحقیق به من مدد رساندند سپاس‌گزارم. به‌طور ویژه قدردان افراد مصاحبه‌شونده و خانواده‌هایشان، از جمله افراد مسئول در ادارات و

ارگان‌های خدمات اجتماعی، بهداشتی و دانشگاه‌های سراسری کشور، دانشگاه آزاد اسلامی و پیام نور، به ویژه دانشگاه الزهرا و دانشگاه تبریز هستم، چرا که از ارائه‌ی دانش و اطلاعاتشان برای تکمیل این تحقیق دریغ نکردند.

کامیل احمدی

۱۴۰۴ شمسی

۲۰۲۵ میلادی - لندن،

<http://Kameelahmady.com>

مقدمه

بسیاری از صاحب نظران پیش‌بینی می‌کردند که در سایه ظهور هویت‌های جمعی نوین و تلاطمات عصر جهانی شدن^۱، گرایش‌ات قومی- ملی به تدریج تضعیف گشته و رو به اضمحلال خواهد گذاشت، اما روند خودمختاری در جمهوری‌های شوروی سابق و مستعمرات انگلیس و ادامه فرایند هویت‌طلبی قومی- ملی در قلب اروپا و کشورهای توسعه‌یافته از یک سو و پیدایش اشکال جدید قوم‌گرایی ملی در میان جوامع جهان سوم و غیرغربی از سوی دیگر، برخلاف همه این دیدگاه‌ها، نشان از زنده بودن گرایش‌های قومی در دنیای معاصر دارد.

در یک قرن اخیر، گرایش‌های قومی در میان اقوام- ملت‌های ایرانی نیز با شدت و ضعف متفاوتی جریان داشته است. در سال‌های ابتدایی حکومتِ محمدرضا شاه، فرقهٔ دموکرات در آذربایجان توانست برای مدت حدود یک سال اعلام خودمختاری کند و ادارهٔ مناطقی از آذربایجان را به‌دست گیرد. در همان زمان، در گُردستان نیز حزب دموکرات گُردستان توانست ضمن کنترل تعدادی از شهرهای گُردنشین حکومت جمهوری گُردستان به مرکزیت مهاباد را تاسیس کند، در دوران پهلوی، در منطقه بلوچستان نیز اعتراضاتی صورت گرفت که از سوی حکومت مرکزی سرکوب شدند. در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ نیز بیشتر مناطق گُردنشین و منطقه ترکمن صحرا درگیر تنش‌ها و منازعاتی در رابطه با مطالبات قومی بودند. در میان عرب‌ها نیز گرایش‌های هویت‌خواهانهٔ قومی، در یک قرن اخیر، همواره وجود داشته است و آخرین فعالیت‌های آنان در این زمینه تلاش‌ها و اقدامات گروه الاهوازیه^۲ است که همگی از وجود مطالبات و نارضایتی‌هایی با صبغهٔ قومیتی حکایت دارند، که دلیل عمده و ریشهٔ اساسی این نارضایتی‌ها را می‌توان در احساس نابرابری‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، زبانی، مذهبی، و دیگر عواملی دانست

1. Globalization

۲. الاهوازیه یا الاحوازیه؛ جنبش مبارزه عربی برای آزادی اهواز

که در میان اقوام وجود داشته است، به گونه‌ای که به‌هنگام مقایسه خود با دیگر گروه‌های قومی - ملی و به‌خصوص فارسی‌زبانان اوج گرفته است.

در زمینه سیاسی، غالب اقوام گُرد، تُرک، عرب، بلوچ و ... بر این باورند که در ساختار سیاسی کشور جایگاه مناسبی ندارند و در پست‌های اساسی وزارت، استانداری، سفارت و دیگر مقام‌ها، مسئولانی از گروه قومی - ملی 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 رژیم جمهوری اسلامی است. در بخش فرهنگی، اقوام مورد مطالعه بر این باورند که محدودیت‌هایی برضد جشنواره‌ها و همایش‌های منطقه‌ای، جشن‌ها و آداب و رسوم محلی آن‌ها انجام می‌شود و رسانه‌های ملی و محلی چنان که باید فرهنگ آن‌ها را بازتاب نمی‌دهند و در خدمت فرهنگ‌های محلی نیستند. درباره زبان مادری، با وجود عمر چهل و اندی ساله جمهوری 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 قومی بلوچ و بخشی از گُردها، که پیروان مذهب تسنن‌اند، مذهبی متفاوت با مذهب رسمی کشور دارند و بر این باورند که نگاه ایدئولوژیک مسئولان باعث شده است تا در این زمینه اجحاف‌هایی برضد آن‌ها صورت بگیرد. نبود آزادی‌های مذهبی نظیر حفظ استقلال در اعلام و برگزاری اعیاد و مناسبت‌ها، نداشتن مسجدی و یژه اهل سنت در شهر تهران یا عدم اختصاص مقام - های وزارت، استانداری و سایر پُست‌های بالای مدیریتی به پیروان این مذهب از جمله خواسته‌های مهم این گروه‌های قومی است که برخلاف وعده‌های مختلفی که به آن‌ها داده می‌شود تاکنون عملی نشده است.^۱

موارد مذکور تنها بخشی از مطالبات گروه‌های قومی - ملی در یک قرن گذشته و به‌خصوص در سال‌های بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی است، مطالباتی که همواره با نگاه امنیتی با آن‌ها برخورد شده است و محل انسجام و وفاق ملی دانسته شده‌اند و به‌صورت مقابله‌ای و قهری منکوب شده‌اند و در نتیجه، به رفتارهای خشونت‌آمیز میان مرکز و گروه‌های قومی انجامیده است که بعد از مدتی از طریق تضعیف و سرکوب گروه‌های قومی، بر مردمان آن سرزمین‌ها سکوتی ناخوشایند تحمیل شده است. در این دوران نیز هیچ گونه اقدام عملی در جهت تحقق مطالبات قومی و رسیدن به عدالت و برابری اجتماعی برای جلوگیری از شکل‌گیری مجدد اقدامات خشونت‌آمیز انجام نگرفته است. این درحالی است که کوشش هر حاکمیت متعارفی همواره باید در این جهت باشد تا ضمن پذیرش تنوع

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

هوشمند، احسان و کوه‌شکاف، ناهید (۱۳۸۱)، روند توسعه در مناطق گُردنشین، در حمید احمدی، ایران هویت، ملیت،

قومیت، تهران: مؤسسه تحقیقات علوم انسانی

فرهنگی و توجه به خواسته‌های اقوام مختلف، که بسیاری از آن‌ها در چارچوب قانون اساسی کشور نیز قرار دارند، 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 مطالبات، موضوعات و معضلات باشد. نتیجه نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و درپیش گرفتن سیاست همگون‌سازی^۱ و انجام اقدامات افراط‌گرایانه از جانب حکومت مرکزی به جای تحقق عدالت و برابری، موجب شده بعد از مدتی، رفتار خشونت‌آمیز از گوشه‌ای دیگر سربرآورد و این فرایند همواره ادامه یابد. درباره اهداف و اهمیت پژوهش، می‌توان گفت: از آنجایی که جامعه ایران از دیرباز با زیست چندقومیتی-ملیتی و چندهویتی قوام و دوام یافته است. برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که هر تبیین تعمیمی در باب جوامع چندقومیتی-ملیتی بدون عنایت و بررسی عامل قومیت از کفایت و بسندگی لازم برخوردار نخواهد بود. با توجه به اهمیت فزاینده و پایدار اجتماعات قومی در تکوین و تحکیم انسجام اجتماعی، بررسی علمی اقوام بیش از پیش باید مورد توجه واقع شود. در همین زمینه، بسیاری از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که همبستگی و هویت ملی ریشه در اجتماعات قومی و احساسات بسیار قدیمی قومیت به عنوان ملی‌گرایی بدوی دارد. همبستگی قومی و انسجام هویت‌ها در جوامع چند قومی و فرهنگی می‌تواند صلح ایجاد کند و شکاف‌های قومی-ملی را ترمیم کند. اهمیت موضوع و مسئله‌ی اصلی در این جا چگونگی و چرایی هویت جمعی اقوام-ملت‌ها در کشور ایران است. ضرورت داشتن درکی همه‌جانبه درباره دیدگاه اقوام و هویت‌هایی که با آن‌ها غیریت‌سازی می‌کنند، برای جامعه مدنی، روشنفکران، فعالان حوزه هویت و فرهنگ، و همه کسانی که دل در گرو صلح و آشتی میان مردم این سرزمین دارند روشن است. بر همین اساس، در تحقیق پیش‌رو، تلاش شده تا با اتکا به رهیافت‌های نظری-مفهومی، منابع مطالعاتی کتابخانه‌ای و یافته‌های تحقیق میدانی، ضمن ارائه گزارشی علمی و مستند از سامان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اقوام در ایران، موضوع هویت‌خواهی در میان پنج گروه قومی فارس (یا فارس‌زبان)، ترک، کرد، بلوچ، و عرب، و مطالبات و خواسته‌های آنان 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، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. قطعاً بیان این موارد از طریق روش‌های علمی و از خلال مصاحبه‌های متعدد با نخبگان و عموم مردم، ضمن نشان دادن مطالبات فعلی هریک 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. سامان این اثر پژوهشی، افزون بر پیشگفتار، مقدمه و نتیجه‌گیری، چهار فصل اصلی و یک فصل ضمیمه را شامل می‌شود. در فصل نخست ابعاد مفهومی و نظری هویت، قومیت و ملیت به مثابه مفاهیم پایه پژوهش بررسی شده است تا از خلال توصیف و تشریح مفاهیم و مبانی نظری، زمینه فهم اصولی بُعد

نظری موضوع فراهم گردد و با اتکا به رهیافت‌های نظری دارای قابلیت تبیینی در شناخت و تحلیل امر قومی در ایران معاصر، بستر نظری ارائه مدل مفهومی پژوهش و تحلیل وجوه متکثر پدیدارهای قومی-ملی در ایران معاصر فراهم گردد. در فصل دوم با مروری مطالعاتی بر تاریخچه اقوام-ملت‌ها در ایران، پیشینه، جایگاه و نقش سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اقوام ایرانی در تاریخ ایران بالاخص دوره معاصر تشریح شده است و تصویری کلی اما جامع از اقوام در پهنه کلی جغرافیا، تاریخ و فرهنگ ایران ارائه شده است، در پایان فصل نیز بازنمایی این نقش و زوایای آن در مطالعات قوم‌شناختی ایران مورد بازخوانی قرار گرفته است. فصل سوم که جانمایه کتاب است؛ تحلیل و تفسیر یافته‌های پژوهش میدانی را در خود جای داده است. داده‌ها و اطلاعات گردآوری شده تحقیق میدانی در این فصل پس از طی مراحل پژوهشی استخراج، گدگذاری و معنابخشی به داده‌های کیفی در قالب مضامین سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی در اشکال متنوع تحلیل‌های توصیفی و آماری ارائه شده‌اند. فصل چهارم کتاب مشتمل بر نتیجه‌گیری و پیشنهادات است، که در آن، پس از ارائه جمع‌بندی کلی یافته‌های توصیفی و تبیینی اثر، راهکارهای پیشنهادی به منظور حل مسائل هویت قومی و عبور از مشکلات متأثر از تعارضات قومی ارائه شده است. فصل ضمیمه که بر تبیین رخدادهای سیاسی و اجتماعی ایران از سال ۱۳۹۸ تا ۱۴۰۱ متمرکز است، فصل پایانی کتاب است.

جامعه ایران در سال‌های پس از انجام پژوهش مذکور و انتشار چاپ نخست این پژوهش (۱۳۹۸ شمسی / ۲۰۲۰ میلادی)، در میدان مناسبات بین‌المللی و تحولات داخلی، دوران پرحادثه، پرنوسان و متلاطم سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را طی کرده است، که در این میان، از منظر تحرکات جمعی و فضای حاکم بر سپهر عمومی ایران، دو رخداد بسیار مهم، «اعتراضات آبان ۹۸ ایران» و «خیزش پس از مرگ ژینا (مهسا) امینی» به مثابه نقطه عطفی در بازخوانی مناسبات داخلی ایران قابل تأمل و بررسی جدی هستند. در واقع هر نوع پژوهشی در باب هویت جمعی در ایران کنونی، بالاخص هویت قومی و زوایای آن، بدون التفات به تحولات مذکور از کاستی اساسی رنج خواهد بُرد. لذا در این اثر که بازتالیف جدیدی از پژوهش میدانی «از مرز تا مرز: پژوهشی جامع درباره هویت و قومیت در ایران»^۱ است، کوشش شده تا از سویی ضمن التفات به رخدادهای مذکور (اعتراضات عمومی ۹۸ و ۱۴۰۱ ایران)، این حوادث مهم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در قالب پیویست‌هایی بر کتاب، از دیدگاه رهیافت‌های مفهومی و نظری این پژوهش مورد بازخوانی تحلیلی قرار گیرند و از سوی دیگر یافته‌ها، گزاره‌های تحلیلی و رهنمودهای این پژوهش پس از چندین سال در سپهر این رخدادهای (اعتراضات عمومی ۹۸ و ۱۴۰۱ ایران) مورد آزمون و راستی آزمایی قرار گیرند.

تلاش نافرجام چاپ ویراست نخست پژوهش «از مرز تا مرز...» در داخل ایران و ملاحظات و

۱. کتاب «از مرز تا مرز: پژوهشی جامع در باره هویت و قومیت در ایران» سال ۲۰۲۱ در قالب دو نسخه کامل و خلاصه شده به صورت کتاب چاپی و پی‌دی‌اف از سوی انتشارات مهری در لندن انتشار یافته است.

محدودیت‌های ناشی از ممیزی و دریافت مجوز چاپ کتاب از یک سو و الزامات کار پژوهشگری در موضوعات حساس هویت، قومیت و ملیت توأم با تنگنایهای پژوهش آزادانه، چه در بیان وقایع و رخدادها و چه در تفسیر و تحلیل آنها، از سوی دیگر، از جمله دلایلی بودند که ضرورت بازتالیف جدیدی از این پژوهش و بیان رساتری از رخدادها و علل و عوامل آن را مطرح ساختند.

با توجه به ارزیابی‌های انتقادی و نگاه مبتنی بر انسجام بخشی هرچه بیشتر سامان کتاب و تقویت وجوه استنادی و تحلیلی آن، بازآرایی ساختاری و محتوایی فصل‌ها و بخش‌های پژوهش، از دیگر ملاحظات ویرایشی بود که در این نسخه جدید مورد ملاحظه قرار گرفت، تا اثری به‌روزتر و متکی بر آخرین یافته‌های استنادی و تحلیلی به علاقمندان این موضوع و مخاطبان آن تقدیم گردد.

مفاهیم و نظریه‌های هویت و قومیت

مقدمه

از مهم‌ترین وجوه تمایز یافتگی جوامع مدرن کنونی، که از منظر دانش‌های مختلف علوم انسانی از جمله علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی اجتماعی مورد مطالعه قرار گرفته است، مقولات هویت جمعی از جمله تفاوت‌های قومی و شکل‌گیری گروه‌های قومی و هویت قومی^۱ و ارتباط آن با وفاق اجتماعی^۲ و هویت ملی^۳ است، به‌طوری‌که از ابتدای قرن بیستم تا پایان آن، مباحث نژادی و قومیتی در بسیاری از متون علمی نمود بارزتری پیدا کرده است (بالمر و سولوموز، ۱۳۸۲، ۱۴). البته روشن است که از دوران اولیه زندگی اجتماعی همواره وابستگی‌های نژادی، زبانی، دینی، اقلیمی و اشکال هویت جمعی و گروهی متاثر از آنها، حیات بشری را احاطه کرده بودند، ولی این وابستگی‌ها به دلیل ماهیت زیست جمعی سنتی چندان عامل مهمی در عرصه وفاق اجتماعی نبودند و اثرگذاری آنها اغلب محدود و منحصر بود، زیرا در جوامع سنتی و زندگی پیشامدرن، سرشت آدمی به‌عنوان یک آفریده خداوند امری ثابت فرض می‌شد و هویت انسان در آن جوامع، به‌عنوان مسئله یا یک موضوع مهم مورد بررسی و تأمل قرار نمی‌گرفت و نقش‌چندانی در شکل‌گیری مناسبات سیاسی، اجتماعی نداشتند.

اما در دنیای امروز، هویت^۴ و اشکال جمعی آن به ویژه قومیت^۵، به‌مثابه دو مسأله (پروبلماتیک)، از بستری سنتی در ساختار جهان مدرن متولد شدند، که از طرفی در گستره مفهوم مدرنیته و روابط پیچیده و

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

چند بعدی آن، بالاخص موضوع جهانی شدن^۱، اهمیتی فزاینده یافتند و ازسوی دیگر، پدیده تجدد و توسعه ملت‌ها هم تلاش داشت انسان‌ها را طی فرایند ملت‌سازی به همسانی عمومی ذیل ایدئولوژی ناسیونالیسم برساند (جنکینز، ۱۳۸۱، ۲۸۳)، که همین عوامل تاثیر شگرفی بر ظهور این مسائل در صورت‌های نوین و با اهداف و سازوکارهای جدید داشتند. در واقع انواع هویت جمعی، به ویژه قومیت علیرغم ریشه‌ها و تعلقات پیشامدرن، در دوران جدید نقش و معانی متفاوتی در مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... یافتند و از این رو به عنوان یک موضوع مهم و تعیین کننده در زیست جمعی بسیاری از جوامع چه در سطح عملی و روابط سیاسی و اجتماعی، و چه در بعد مطالعاتی و نظری از نگاه شاخه‌های مختلف علوم انسانی مورد توجه قرار گرفتند. با توجه به سرشت مدرن علوم انسانی و اجتماعی و تعلقات معرفتی آنها، مفاهیم هویت اجتماعی^۲، هویت قومی، هویت ملی، و دیگر انواع هویت جمعی و گروهی سابقه چندان طولانی‌ای ندارند و نمی‌توان مبانی نظری کهن‌تر از دو قرن برای آن‌ها در علوم انسانی جست‌وجو کرد. در این فصل، مفاهیم اساسی این تحقیق و نظریه‌های مرتبط با آن‌ها در ابعاد گوناگون و از منظر علوم انسانی و اجتماعی متعدد مورد مذاقه و مطالعه قرار می‌گیرند. همان گونه که از عنوان پژوهش پیداست، دو مفهوم هویت و قومیت واژه‌های کلیدی و اصلی این پژوهش‌اند. هر دوی این مفاهیم از مسائل و موضوع‌های جدی و مورد مناقشه دانشمندان مختلف علوم انسانی هستند. به همین دلیل، تعاریف واژگانی، مفهومی و رهیافت‌های نظری شاخص درباره آن‌ها در سطوح خُرد، میانی و کلان مورد توجه قرار خواهند گرفت، تا از خلال شناختی چند سطحی از این مقولات، علیرغم آشنایی خوانندگان با بنیادهای نظری پژوهش، زمینه‌های معرفتی و نظری لازم برای طرح و بازخوانی ارکان پژوهش در چارچوب مولفه‌های نظری جامع و معین فراهم گردد.

تعریف مفاهیم

در این قسمت هویت و قومیت و اقسام و اشکال مختلف آن‌ها از جمله: هویت دینی، هویت قومی، هویت ملی، قومیت و جنسیت، قومیت و ملیت، قومیت و جهانی شدن و... از حیث واژگانی و مفهومی و روند تطور تاریخی و تبارشناسی مفهومی تعریف می‌شوند و نسبت آن‌ها از حیث نقاط اشتراک و افتراق و میزان تاثیرگذاری و تاثیرپذیری از یکدیگر بررسی می‌شوند، تا از مجرای آن رابطه مفهومی هویت و اقسام آن به طور عام با هویت قومی و قومیت به طور خاص مشخص شود.

-
1. Globalization
 2. Social identity

هویت

پرسش از ذات و ماهیت انسان و نسبت او با دیگران، که پرسش‌هایی حول مفهوم هویت‌اند، از مقولات اصلی اندیشه و تفکر انسان در طول حیات فکری و تمدنی بوده و همواره دغدغه اصلی بشر را تشکیل داده است. پرسش از هویت با آنکه 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.

واژه «آیدنتیتی»^۱ (هویت) ریشه در زبان لاتین دارد. «آیدنتیتاس»^۲ از «آیدم»^۳ 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 پیوندند دلالت دارد (بایرون، ۱۹۹۷، به نقل از فکوهی، ۱۳۸۰، ۶۳ و ۶۴). اصطلاح هویت در زبان عربی از منظر لغوی به هستی، وجود و سرشت اشاره دارد (فارابی، ۱۳۹۳، ۱۲۱۰).

در تبارشناسی مفهوم هویت، می‌توان ریشه‌های وجودی آن را در اعماق تاریخ بشری جست‌وجو کرد؛ یعنی این مفهوم سابقه‌ای به بلندای تاریخ بشریت دارد. مسئله‌مندشدن^۴ هویت از زمان آغاز شناخت بشر از خویش و رویارویی با پرسش «من کیستم» شروع شد. آدمی همواره جویای کشف هویت خویش بوده و از موقعیت و جایگاه خود در این عالم پرس‌وجو کرده است. لذا همواره با مسئله‌ی هویت در حیات فردی و اجتماعی‌اش سروکار داشته است و این مسئله در زمره دغدغه‌های حیاتی بشر در طول تاریخ به‌شمار رفته 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، ۱۳۸۸، ۱۵). به عبارتی، اندیشه‌ی همزمان یافتن تمایز و یکسانی بین خود و دیگری، از اوان کودکی با انسان همراه بوده و از سطوح فردی تا سطوح کلان اجتماعی قابل رهیابی است، که چگونه انسان براساس شاخصه‌هایی هم تفاوت‌ها و هم همسانی‌های خود با دیگران را شناسایی می‌کند و براساس آن، خویش را دسته‌بندی فردی و اجتماعی می‌نماید.

کمتر مفهومی وجود دارد که به اندازه هویت واجد معانی متعدد باشد. ردپای این مفهوم را می‌توان در گفت‌وگوهای روزمره تا بحث‌های علمی و دانشگاهی یافت. وجود مفاهیم مترادف یا نزدیک و مرتبط

-
1. Identity
 2. Identity
 3. Idem
 4. Problematization

متعدد برای هویت مانند من فاعلی^۱، من مفعولی^۲، ما، درک ما از خود، تصور از خود، خودبازنمایی، خودآگاهی، خودنگاره، ایگو، سوپرایگو و شخصیت نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد (دوران و محسنی، ۱۳۸۲، ۸۱).

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، ۱۳۸۳، ۸۹).

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 به‌صورت اجتماعی و به‌واسطه مراحل گوناگون فرایند اجتماعی‌شدن و جامعه‌پذیری ساخته می‌شود (گل محمدی، ۱۳۸۱، ۲۲۲ و ۲۲۳)، امری که خود ریشه در تفاوت‌های نگرشی و روشی برای مطالعه انسان و کنش‌هایی دارد که براساس آن، روان‌شناسی بر فرد و جامعه‌شناسی بر جامعه تمرکز کرده است.

ماهیت منشوری و متکثر هویت موجب شده تا هر یک از علوم انسانی و اجتماعی به اقتضاء حوزه تخصصی خود، وجهی از هویت را موضوع شناسایی خود قرار دهند. در دانش‌های متمرکز بر ابعاد فردی و شخصی وجود انسان، مانند روان‌شناسی، عرفان و منطق، هویت عمدتاً به‌عنوان یک ویژگی فردی و خصلت متمایزکننده من از دیگری و با نگاه‌های وجودشناختی و روان‌شناختی مطالعه می‌شود و در علوم که انسان را از حیث موجودیت فرافردی و اجتماعی او مطالعه می‌کنند، به تناسب هر یک از علوم، شکلی از اشکال جمعی هویت مورد بررسی قرار می‌گیرد. در علوم سیاسی از انواع سیاسی هویت از قبیل: هویت ملی، هویت قومی، مناسبات قدرت و هویت و ... بحث می‌شود، در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی هویت‌های جمعی موثر و متأثر از روابط درونی و بیرونی جوامع مختلف مانند: هویت جنسی، هویت نسلی، هویت طبقاتی، هویت مذهبی و ... که در برساخت جوامع انسانی متغیری اساسی و پایدار به شمار می‌روند، مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

1. I

2. ME

علوم	محور اصلی	نوع هویت	محور اصلی بحث
منطق	هویت شخصی	فردی	ماهیت، 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 آزان 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 خُرد

جدول شماره ۱-۱: هویت از دیدگاه علوم مختلف

بنابر مجموعه تعاریف علمی موجود می‌توان چند شاخص اساسی برای هویت برشمرد: نخست آنکه هویت ماهیتی رابطه‌ای دارد. یعنی در مفهوم هویت، چه در سطح فردی یا جمعی؛ علاوه بر شناخت فرد یا گروه، تصور دیگران هم مطرح است. به بیان جنکینز، هویت به طور همزمان دو نسبت احتمالی شباهت و تفاوت را میان افراد یا گروه‌ها برقرار می‌کند (جنکینز، ۱۳۸۱، ۵) شاخص دوم آگاهانه و اجتماعی بودن هویت است. هویت شکلی از آگاهی به خود، گروه، جامعه، فرهنگ و تاریخ را القا می‌کند که فرد در تعامل و ارتباط با افراد یا گروه‌های دیگر کسب کرده است (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۴). پویایی و سیالیت سومین ویژگی هویت است، زیرا هویت نه تنها ماهیتی رابطه‌ای، آگاهانه و اجتماعی دارد که پویا و سیال نیز است. به طور کلی تحول و تغییر هویت اعم از فردی و جمعی، تابعی از موقعیت اجتماعی، کم و کیف تعاملات فرد با گروه‌های اجتماعی، نوع تحصیلات و منابع شناختی است که فرد در معرض آن قرار می‌گیرد. افراد در طول حیات خود ممکن است شبکه‌ی تعاملات خود را از سطح گروه‌های خانواده، اقوام، دوستان و همسالان به گروه‌هایی با ماهیت بزرگتر، عام‌تر و حتی جهانی‌تر گسترش دهند (کرایپ، ۱۹۹۸؛ تونس، ۱۳۸۱). دیگر آنکه هویت حامل احساس و ارزش است. وجود هویت‌های مضاعف، همچون هویت قومی، هویت دینی، هویت زبانی، هویت ملی، هویت جنسیتی و هویت مربوط به گروه‌های شغلی که فرد هم‌زمان با خود به دنبال دارد، هویت را موجد رفتارهای احساسی و ارزشی کرده است که در برخی موارد با رفتار عقلانی تباین پیدا می‌کند. (افروغ، ۱۳۸۰، ۱۴-۱۵) شاخص پایانی، انعکاس هویت در ایجاد انسجام رفتاری و الگوی یکسان قضاوت و عمل جمعی است. بر اساس تعریف یونسکو هویت هسته‌ی مرکزی شخصیت فردی و جمعی است که اعمال، رفتارها

و تصمیمات اصلی فرد یا یک جمع (قوم و ملت) را شکل می‌دهد (سلیمی، ۱۳۷۹، ۱۳۵).

قومیت

واژه قومیت از دوران یونان باستان تا عصر حاضر سیر تحول و چرخش معنایی بسیاری به خود دیده است، چنان که الی کدوری^۱ نقل می‌کند، 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 وبستر^۲ نیز، دو معنی دارد: ۱- غیرمسیحیان و غیرکلیمیان، کسانی که به مسیحیت نگرویده‌اند، مثل کفار و بت‌پرستان که مخالف یهودیت و مسیحیت‌اند. ۲- منسوب به ویژگی‌های جسمی و ذهنی نژادها یا مربوط به تمیز دادن گروه‌های نژادی بشری براساس رسوم و ویژگی‌های مشترک. درحالی که امروزه تعریف نخست بی‌اعتبار به نظر می‌رسد، تعریف 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»، به نفع تعریف دوم، یعنی «نژادهای بشری»، کاربرد خود را ازدست داده است (احمدی، ۱۳۹۷، ۳۰). بدین‌گونه جایگزینی یک معیار نژادی به جای یک معیار مذهبی تنها تغییر صورت گرفته در تعریف قومیت نبوده است. دانشمندان علوم اجتماعی، از اواسط قرن بیستم میلادی، به معیارهای دیگری ازجمله معیارهای فرهنگی در تعریف قومیت یا گروه‌های قومی توجه کرده‌اند.

قومیت^۳ (اتنیسیته) به عنوان یک مفهوم ریشه در اصطلاح یونانی «اتنوس - اتنیکوس»^۴ دارد که معمولاً برای اشاره به بت‌پرستان خارج از تمدن هلنی و سپس برای اشاره به غیریهودیان یا غیرمسیحیان و افراد درجه دو به کار می‌رفت، ولی استفاده علمی و عمومی از آن تقریباً جدید است. دی ریسمن^۵ در سال ۱۹۵۳، اصطلاح قومیت در جامعه‌شناسی را وضع کرد و در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ 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 معناهای تقریباً متفاوتی به‌خود گرفت. درحالی 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 به کار می‌رفت، که بر بنیادی تاریخی و متکی بر مفاهیم اصالت و سرزمین تعریف می‌شد. هرچند هدف مشترک هردو

1. Elie Kedourie

2. Webster

3. Webster

4. Ethnos & Ethnikos

5. David Reisman

سنت آن بود که برای مفهوم «نژاد»^۱ - که محبوبیت همگانی یافته بود، اما به سبب تجربه آلمان نازی شدیداً به خطر افتاده بود- جایگزینی بیابند. با این حال، در گفتمان‌های عمومی اروپا و آمریکای شمالی، مفهوم قومیت صِغَةُ «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. از سوی دیگر، فروپاشی امپراتوری‌های استعماری در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ 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 سرآزیر شدند. به دنبال تحکیم گفتمان عمومی و حقوقی آمریکای شمالی، این گروه‌ها تحت عنوان «گروه قومی»^۲ تعریف شدند. بنابراین، تعریف‌های قدیمی قومیت بر اساس اصالت و سرزمین (مانند ولشی‌ها، فالامان‌ها، والونی‌ها و غیره) حفظ شدند و در عین 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»^۳ 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 «پیکار قومی» در این کشور، ظاهراً اصطلاح قومی به مترادفی تحقیرکننده برای مفاهیم قبیله‌ای، ابتدایی، بربری، و واپس مانده تبدیل شد. سرانجام آن که 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 آمریکای شمالی و استرالیا که الزاماً تفاوت‌های فیزیکی، فرهنگی، یا مذهبی مهم یا قابل توجهی با میزبانان خود نداشتند، ولی از موقعیت قانونی نامطمئن، مثل 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 همان گونه که در روزگار یونان باستان و در سرزمین یهود، به مردم درجه دو اطلاق می‌شد.

آنچه تاریخ تحول معنایی و مصداقی این اصطلاح نشان می‌دهد، این حقیقت است که قومیت معناهای چندگانه‌ای 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»^۴ یا «گروه قومی» به حوزه قانونگذاری و نهادی وارد شد، اثرات بسیار ویرانگر آن نیز آشکار گردید. تعریف‌های نهاده

1. Race

2. Ethnic group

3. Ethnic cleansing

4. Ethnic minority

و دیوانسالارانه از قومیت، مثل 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 به‌شمار 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 غیرجامعه‌شناسانه به تفاوت فرهنگی است.

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 این گونه 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 تعلقی گروهی معناداری از لحاظ جامعه‌شناختی شکل بگیرد. همان گونه که وبر (۱۹۶۸) تأکید کرده است، اگر تعامل اجتماعی^۱، اثربخش واقع شود و مهم‌تر از آن، کنش جمعی انسان‌ها بُعد سیاسی بیابد، «باور به قومیت مشترک» ممکن شده و اعضای گروه در قالب جامعه سیاسی درخواهند آمد.

شیلیا کروچر^۲ 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, ۲۰۰۴). 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، بلکه تنها زمانی به بررسی این گونه‌گونی‌ها علاقه‌مند می‌شویم که تفاوت فرهنگی با هدف رسیدن به مقاصد سیاسی بسیج شود، یعنی زمانی که بازیگران اجتماعی از طریق فرایند کنش اجتماعی، روایت‌های مربوط به اصالت مشترک را برای پاسخ گفتن به تغییر محیط اجتماعی بازآفرینی می‌کنند. تئودورسن^۳، در فرهنگ جدید جامعه‌شناسی خود، گروه قومی را این گونه تعریف می‌کند: «گروهی با سنت فرهنگی مشترک و احساس هویتی که آن را به عنوان 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، ۳۱). به نظر می‌آید که تعداد و نوع ویژگی‌های در نظر گرفته شده برای تعریف قومیت یا گروه قومی، به هدف محقق در استفاده از آن تعریف بستگی دارد و تا به امروز، تعریف یکسان و مفهوم‌بندی مورد اجماعی از آن صورت نگرفته است.

برخی با توجه به ویژگی‌های اولیه نژادی و بیولوژیک مفهوم قومیت، از وارد کردن ویژگی فرهنگی

1. Social interaction

2. Sheila L. Croucher

3. George A. Theodorson

به‌عنوان 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. اشکرف^۱ 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، زمان و مکان معین، که گروه قومی تجربه می‌کنند، در یک ترکیب پویا خواهند بود (Ashcraft & Griffithin, 1998, 84).

در دهه ۱۹۷۰ میلادی، نسل جدیدی از دانشمندان علوم اجتماعی به جنبه‌های سیاسی مسئله‌ی قومیت پرداختند و تلاش کردند تا تعریف‌های یکسانی از گروه قومی و ملیت ارائه دهند. ساخت و کاربرد واژه‌های جدیدی چون «ناسیونالیسم قومی»^۲ و «سیاست قومی»^۳ به وسیله این پژوهشگران به آشفته‌گی و سردرگمی موجود درباره مسئله‌ی قومیت افزود. با وجود تفاوت‌های روش‌شناسانه و نظری این آثار، موضوع محوری آن‌ها برابر دانستن مفهوم قومیت با مفهوم ملیت و دولت‌سازی بود. ابهام‌های مربوط به تعریف «گروه قومی» و «قومیت» تا اندازه‌ای در تعریف «قبیله»^۴ نیز وجود دارد. مشکل اساسی از آن‌جا ناشی می‌شود که در برخی موارد، همان ویژگی‌های در نظر گرفته‌شده 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 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 متناسب به آن‌هاست. از نظر برخی انسان‌شناسان، جوامع قبیله‌ای گروه‌های مشخص و واحدهای فرهنگی متمایزی‌اند که در حالت انزوا به سر می‌برند و کاملاً خودمختارند. رثول نارول^۵، 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. دانشمندان علوم اجتماعی قبیله را از لحاظ ساختار اجتماعی - فرهنگی و روابط آن با دولت مشابه گروه قومی تعریف می‌کنند و بدین‌سان

1. Ashcraft

2. Ethnic nationalism

3. Ethnic politics

4. Tribe

5. Raoul Naroll

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. با وجود چالش‌های معنایی و تعابیر فراوان در ارائه‌ی تعریفی منسجم و جامع از قومیت و گروه قومی، تعریف ذیل به عنوان تعریف کاربرستی این پژوهش ارائه می‌شود: قومیت مفهومی است با خاستگاهی فرهنگی و تاریخی که بر بنیاد یک میراث مشترک زبانی، آداب و رسوم، جغرافیا، سرزمین، اساطیر و خاطره جمعی بنا نهاده می‌شود و اعضای گروه نسبت به آن آگاهی، ادراک، تعلق خاطر و تعهد جمعی دارند.

هویت قومی

هویت قومی یکی از انواع هویت جمعی است که به مجموعه 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 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. هویت قومی یکی از مهم‌ترین انواع هویت و بخشی از هویت اجتماعی افراد است که در کنار هویت‌های دیگر، مانند هویت محلی، منطقه‌ای، نژادی، فرهنگی، و غیره قرار می‌گیرد و به طور خاص در کشورهایی که از تنوع قومی و فرهنگی برخوردارند، اهمیت ویژه‌ای دارد. هویت قومی یکی از عوامل شکل‌دهنده‌ی هویت فرهنگی هر جامعه‌ای 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، ۱۳۸۶).

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.

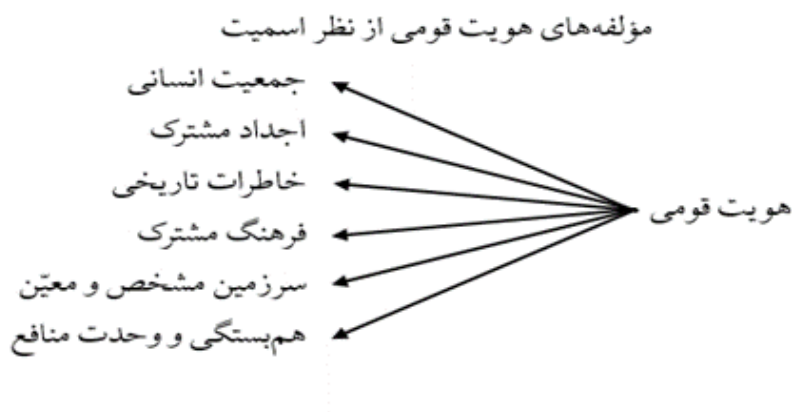
هویت قومی با مفاهیم هم‌خانواده‌اش همچون «گروه قومی» و «قومیت» درهم تنیده شده است، به‌طوری که بدون تعریف و شناسایی آن‌ها درک هویت قومی نیز سخت می‌شود. قومیت از منابع اصلی معنا و بازشناسی در طول تاریخ بشر بوده است، از ایالات متحده گرفته تا آفریقا، قومیت زیربنای تفکیک اجتماعی و بازشناسی اجتماعی است. قومیت همچنین پایه و اساس قیام برای عدالت اجتماعی بوده 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، ۱۳۸۵، ۷۳).

برای به‌وجود آمدن گروه قومی، گروه باید حداقلی از برخورد با دیگر اقوام را داشته باشد و اعضای گروه باید ایده‌های گروه‌های دیگر را به عنوان تفاوت‌های فرهنگی از دید سنت خودشان نگاه کنند. اگر

این شرایط نباشد، قومیت وجود نخواهد داشت.
اریکسون هویت قومی را دارای مشخصه‌هایی به شکل زیر بیان کرده است:

شرط لازم ← عناصر فرهنگی
شرط کافی ← آگاهی از عناصر فرهنگی

هویت قومی از ترکیب متنوع مؤلفه‌های قومیت به وجود می‌آید و حتی در بسیاری از موارد تنها یک مؤلفه‌ی متفاوت باعث ایجاد نوعی هویت قومی می‌شود. بنابراین در بین اقوام مختلف، مؤلفه‌های



قومیت، متفاوت است. اندیشمندان دیگری هم مشخصه‌هایی را برای هویت قومی برشمرده‌اند، چنان‌که اسمیت^۱ در این باره معتقد است: قوم عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانه اجدادی مشترک، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی مشترک، پیوند با یک سرزمین تاریخی یا وطن و میزانی از حس همبستگی و وحدت منافع و مسئولیت (اسمیت، ۱۳۷۷، ۱۸۶).

در این پژوهش هویت قومی از اشکال بارز هویت جمعی محسوب می‌شود که معرف مؤلفه‌های هویتی یک گروه قومی اعم از؛ مظاهر مادی و معنوی و پندارهای اعضای آن گروه در رابطه با کیستی قومی خود می‌باشد. براین اساس، هویت قومی، مفهومی است با دو وجه عینی و ذهنی، که از سویی مجموعه‌ای از مشخصات مادی _ معنوی برآمده از زیست تاریخی اقوام را دربر می‌گیرد و از سویی دیگر وامدار نحوه بازتعریف افراد از کیستی قومی قوام یافته خود در بستر این زیست تاریخی می‌باشد.

• هویت دینی - مذهبی و نقش آن در بر ساخت هویت قومی

دین را به‌طور 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 دست کم سه جزء اساسی دارد: ۱- «تجربه و احساس دینی» به‌منزله نوعی حالت و وضعیت وجودی خاص که انسان در مواجهه با امر قدسی پیدا می‌کند؛ ۲- «اعتقادات دینی» که ناظر به تجربه و احساسات دینی است؛ ۳- «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 دین‌داری مقیاس پنج بُعدی گلاک و استارک^۱ است که به‌ترتیب، 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، ۱۳۹۰، ۹۶-۹۷).

در مفهوم‌سازی هویت اجتماعی، عنصر عمده و مشترک در مورد پایه‌ی تشکیل یک هویت جمعی را «احساس تعلق» در نظر می‌آورند و هویت دینی به‌عنوان سطحی از سطوح مختلف هویتی را می‌توان احساس تعلق به دین مورد قبول اجتماع عام در نظر گرفت. الیاده^۲ تعاریف از دین را آن‌قدر متعدد و متنوع می‌داند که معتقد است حتی در اختیار نهادن فهرستی از آن‌ها غیرممکن است. اگر تعاریف موجود از دین و نقص و 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 به‌هرحال، تلقی‌های رایج در مورد دین گاه به‌نحو پسین و بر مبنای ملاحظات و اطلاعات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و امثال آن پدید آمده است و این تلقی‌ها بسیار متنوع‌اند (تامسون، ۱۳۸۱، ۳۰) 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.

برخورداری 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 درآمیخته است

1. Glock & Stark

2. Mircea Eliade

(حاجیان، ۱۳۷۹، ۲۰۳). گرچه مذهب در پاره‌ای از بخش‌های جهان اهمیت خود را به‌منزله عامل مهم همبستگی ازدست داده، اما از آن‌جاکه به‌تنهایی در ایجاد فرهنگ، آداب‌ورسوم، و سنن بسیاری از کشورها تأثیر شگرف دارد، هنوز عامل مهم ملیت محسوب می‌شود (عالم، ۱۳۸۳، ۱۵۵) و اگرچه از آغاز مدرنیته تا عصر کنونی به تدریج عاملیت دین کم‌رنگ‌تر می‌شود، ولی تحقیقات مختلف حاکی از آن است که هنوز دین در هویت‌آفرینی جمعی حضوری فعال دارد و سازگاری یا تخاصم فرهنگی و اجتماعی میان جوامع هویتی مختلف همچنان یکی از کارکردهای مشهود ادیان و مذاهب به‌شمار می‌رود.

نکته مهم در شناخت هویت دینی مسئله‌ی استمرار است. بسیاری از هویت‌هایی که در دوره کودکی پرورانه 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، ۱۶۹). 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 مسئله‌ی تقابل ادیان مطرح می‌شود، هویت دینی اهمیت پیدا می‌کند. هویت دینی در جهان امروز بسیار گوناگون است و از ادیان الهی جهان‌شمول گرفته تا ادیان محلی‌تر و حاشیه‌ای و انواع و اقسام باورهای دینی فرقه‌ای را در بر می‌گیرد.

دین و مذهب از گذشته تاکنون عامل به‌وجود آورنده هویت مشخص برای معتقدان خود و تمایز میان دیگرانی بوده که اعتقادی به آن نداشته‌اند؛ یعنی هویت انسان‌ها با مذهب و دین آن‌ها شناخته می‌شد. یهودی، مسیحی و مسلمان بودن در بُعد بین ادیانی، و ارتدکس، کاتولیک، شیعه، سنی و ... بودن در بُعد درون ادیانی و مذهبی، 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، ۱۳۷۷، ۹).

اریکسون 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. باورهای مذهبی، ارزش‌ها، و اخلاقیات مذهبی جوانان را قادر می‌سازد تا جهان و جایگاهشان در آن را درک کنند. این ایدئولوژی‌ها به رخدادهای و تجارب معنا و مفهوم می‌دهند (به نقل از King, 2003). مذهب اساساً منابع شناختی، ایدئولوژیکی، جامعه‌شناختی و معنوی را برای هویت به دست می‌دهد (Furrow, King & White 2004, 17-26) به نقل از: قنبری برزیان و همتی، ۱۳۹۴، ۱۲۱). نظام معانی مذهبی، طیف وسیعی از صورت‌های ممکن روابط فرد با خود، دیگران، جهان هستی، خدا و هر آنچه انسان واقعیت یا حقیقت می‌نامد را تبیین می‌کند، هیچ منبع فرهنگی معنابخش دیگری به لحاظ تاریخی توانسته 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 (Seoul, P 1999, ۵۵۶ به نقل از: قنبری برزیان و همتی، ۱۳۹۴، ۱۲۱).

از این رو دین و مذهب همواره از تأثیرگذارترین عناصر موجود در هر جامعه‌ای محسوب می‌شوند که علی‌رغم تفاوت میزان تأثیرگذاری از جامعه‌ای به جامعه دیگر، در مجموع می‌توان دین را یکی از نهادهای اصلی تکوین هویت اجتماعی در هر جامعه‌ای در نظر گرفت، که می‌تواند عامل تعیین کننده و نیرومندی در بروز پدیده‌های اجتماعی باشد، به نهادهای دیگر شکل بدهد، بر ارزش‌ها تأثیر بگذارد، و روابطی را تحت نفوذ خود بگیرد. ساموئل هانتینگتون^۱ 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، ۱۳۹۳).

هویت مذهبی نوع خاصی از هویت است و ضرورتاً معادل مذهبی بودن یا دین‌داری 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). 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. 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).

در دوران کنونی، دین موجب شکل‌گیری نوعی شکاف مقوله‌ای شده که برجسته‌ترین و بیشترین پیامد را برای ساختار روابط سیاسی جوامع به‌دنبال داشته است. 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 (Driedger, 2006).

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 «اهل کتاب» (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) حدوداً سه تا چهار هزار سال است که پیدا شده‌اند. مسیحیت و اسلام خود را فراقومی و فراملی می‌شمارند، با این داعیه که مرزها و محدودیت‌های قومی و ملی از نگاه آنان اهمیتی ندارد و هرکس می‌تواند در زمره

پیروان مسیحیت یا اسلام درآید و آن دین را اختیار کند. اما این ادیان نیز در تاریخ خود، به‌خصوص پس از گذشتن از مرحله نخستین پیدایش و گسترش و مواجهه با جهان سیاست، در عمل ناچار به پذیرفتن واقعیت‌های فرهنگی و اقتصادی - سیاسی جوامع شده‌اند و متناسب با آن رفتار کرده‌اند. به همین جهت در بسیاری موارد، این یا آن دین و مذهب آشکارا یا به‌طور غیرمستقیم به حامی 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. در ایران باستان، زبان و اساطیر ایرانیان و نام شهرها و آتشکده‌های آنان به‌صورت تنگاتنگی با دین زرتشتی مرتبط بود. اصولاً به‌نظر می‌رسد که در دوران پیشامدرن و به‌خصوص باستان، کم‌وبیش هر قومی دین و آیینی مخصوص به‌خود 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 ازین رفته‌اند، اما برخی از آن‌ها نه‌تنها ازین نرفتند، بلکه بزرگ‌تر و فراگیرتر شده‌اند و به‌صورت ادیان سازمان‌یافته درآمده‌اند.

به‌طور کلی شاید بتوان به جرأت ادعا کرد که اقوام و ملت‌های کوچک و جوان، که از نگاه قومی کم‌وبیش بکرنگ‌اند، شاید بتوانند به‌نوعی بر دین، مذهب، یا آیین مخصوص خود تکیه و تأکید کنند، بدون آن که این اولویت دینی آن‌ها عواقب داخلی بزرگی داشته باشد. اما کشورها و ملت‌های بزرگ، به‌خصوص اگر در مرحله پیشرفت اقتصادی و تعامل فرهنگی و دینی نیز نباشند، با هر گامی که در راه حاکمیت آشکار و تندروی مذهبی بردارند، در داخل خود با مشکلاتی جدی روبه‌رو خواهند شد. البته در بسیاری موارد، عامل دین و مذهب بهانه‌ای برای تحریکات گاه‌خونین و درازمدت نیز می‌شود. کشورهای غربی نیز تا چند قرن پیش، صحنه برخی مناقشه‌ها و حتی جنگ‌های مذهبی بودند، که «جنگ‌های مذهبی سی ساله اروپا»^۱ در فاصله سال‌های ۱۶۱۸-۱۶۴۸ میلادی نمونه بارز آن محسوب می‌شود، اما امروزه مجموعاً از دایره نزاع و اختلافات جدی دینی - مذهبی بیرون آمده‌اند. اگر به وضع کنونی کشورهای منطقه خاورمیانه و برخی کشورهای آسیا و آفریقا نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که عامل مذهب و دین، به‌خصوص در سال‌های اخیر، بهانه‌ای جدی برای رویارویی‌های خونین بین گروه‌های مختلف مردم، کشتارها و ویرانی‌های دهشتناک، و اختلافات جدی بین کشورهای گوناگون شده است. اما در عین حال، نمونه‌های بیشتر و امیدوارکننده‌ای نیز وجود دارند که نشان می‌دهند مذاهب مختلف، با وجود مشکلات گذشته و حتی حال، می‌توانند به‌طور مسالمت‌آمیز، در یک کشور مشترک و در چارچوب یک ملت واحد زندگی کنند.

اگر چه ادیان و مذاهب بخش دیرین و عمیقی از شاکله و هویت فرهنگی جوامع را تشکیل می‌دهند، اما نقش این عوامل در برساخت هویت قومی و ملی جوامع مختلف فارغ از سطح توسعه‌یافتگی و سنتی

یا مدرن بودن جوامع، به یک متغیر اساسی دیگر یعنی میزان هم‌پوشانی هویت دینی با هویت قومی و ملی بستگی دارد. در برخی از جوامع مانند جامعه یهود و ارمنی، میزان هم‌پوشانی هویت قومی و دینی - مذهبی تقریباً کاملاً منطبق است که به آنها «ادیان قومی»^۱ گفته می‌شود و بالعکس برخی ادیان مانند اسلام و مسیحیت، فراملی و فراقومی به شمار می‌روند، اما در میان همین ادیان نیز در سطح مذاهب و نحله‌های متعدد آنها صورت‌بندی‌هایی وجود دارد که به تناسب جایگاه اقوام و ملل پیرو، در ساخت قدرت کشورها، رابطه معناداری میان اشکال هویت مذهبی و هویت قومی - ملی به وجود می‌آید. این امر به طرز چشمگیری در مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ملل و اقوام خاورمیانه، چه در بعد منطقه‌ای و چه در بعد داخلی کشورها، به چشم می‌خورد و متغیری اساسی در شکل‌دهی به روابط منطقه‌ای می‌باشد.

سنجش نقش ادیان و مذاهب در برساخت هویت قومی و میزان تاثیرگذاری و تاثیرپذیری این دو صورت از هویت جمعی، در نهایت مستلزم نگاهی پویا و چندبعدی به رابطه هویت قومی با هویت دینی و مذهبی در میان گروه‌ها و اقوام مورد مطالعه و بستر سیاسی - اجتماعی آنها می‌باشد. میزان هم‌پوشانی هویت قومی و دینی - مذهبی و اهمیت این متغیر در مرزبندی‌های هویت قومی، عاملی اساسی در تعیین نقش مذهب بر مناسبات قومی است، بالاخص زمانی که این ویژگی هویتی و فرهنگی تمامی یا بخش مهمی از مطالبات قومی را در بر می‌گیرد و نوعی انطباق تقریباً کامل میان هویت مذهبی و هویت قومی برقرار می‌شود.

سطح اهمیت و تاثیرگذاری دین و مذهب در سیاست‌های کلان و تخصیص منابع یک کشور دارای تکثر قومی و دینی - مذهبی، عامل موثر دیگری در تعیین میزان اهمیت متغیر دین و مذهب در بازآرایی هویت قومی و جهت‌دهی به مطالبات آنان است، به طوری که در کشورها و جوامعی که سیاست کلان متأثر از گرایش دینی و مذهبی متفاوت با دین و مذهب برخی گروه‌های قومی می‌باشد، این عامل علیرغم خاستگاه غیردینی و غیرمذهبی مطالبات قومی، در مناسبات کلان جامعه نقشی واگرایانه خواهد داشت و خطوط تمایز هویتی را برجسته‌تر خواهد کرد. در حالی که پیروی سیاست‌گذاری کلان از مبانی عرفی (سکولار) و غیر مذهبی می‌تواند در یک جامعه متکثر قومی و مذهبی، اگر موجبات هم‌گرایی را فراهم نکند، لااقل زمینه‌ای برای منازعات و تخاصمات جمعی نباشد.

• هویت ملی و رابطه آن با هویت قومی

ملت^۲ مفهومی کانونی در فهم هویت ملی^۳ است، که از میان تعاریف متعدد آن، می‌توان به

1. Ethnic religion

2. Nation

3. National identity

تعریف جامع آنتونی اسمیت^۱ بسنده کرد و آنرا مبنا قرار داد. از نظر اسمیت، ملت یک جمعیت انسانی با سرزمین، تاریخ، اسطوره‌ها، خاطرات، فرهنگ عمومی، اقتصاد، حقوق و وظایف قانونی مشترک‌اند (Karimli, 2000, 175)^۲. امروزه هویت ملی عالی‌ترین سطح هویت جمعی محسوب می‌شود و به دلیل غلبه‌ی الگوی دولت _ ملت، 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، به‌طوری که نسبت به موجودیت کل آن آگاهی و احساس وفاداری دارد (عباسی قادی و خلیلی، ۱۳۹۰، ۵۰). در تعریفی دیگر، هویت ملی به معنای احساس وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی و در میان مرزهای تعریف‌شده سیاسی است. براساس این تعریف، میزان تعلق و وفاداری افراد درون یک اجتماع ملی را به هریک 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، ۱۳۸۰، ۱۸). هویت ملی، اساساً چند بعدی است. هرگز نمی‌توان هویت ملی را محدود به یک عنصر منحصر به فرد یا دسته‌بندی‌های خاصی از ناسیونالیسم دانست و نیز به هیچ وجه نمی‌توان با سرعت و به سادگی این مفهوم را با ابزارهای مصنوعی در بین جمعیت مردم القا کرد. بر این مبنا، چنین تعریفی از هویت ملی، آن را از مفهوم دولت جدا می‌کند. دولت، صرفاً به نهادهای عمومی (مستقل از نهادهای اجتماعی دیگر) اشاره دارد که از انحصار استخراج منابع و استفاده از نیروی قهریه در یک قلمرو مشخص برخوردار است. اما ملت، نشان از پیوند فرهنگی و سیاسی دارد که باعث یکپارچگی جامعه سیاسی می‌شود و همه افراد چنین جامعه‌ای، دارای وطن و فرهنگ تاریخی مشترک‌اند. گفتنی است که میان این دو مفهوم، مقداری هم‌پوشانی وجود دارد؛ زیرا هر دوی آنها به یک قلمرو تاریخی و در دولت‌های دموکراتیک، به حق حاکمیت مردم توجه دارند (اسمیت، ۱۹۹۱، ۱۴-۱۵). برخی اندیشمندان هویت ملی را به معنای عبور از هویت‌های سنتی، همچون مذهب، قوم و قبیله، به هویت‌های فراگیرتر می‌دانند (رجایی، ۱۳۸۲، ۱۲). بر این اساس، هویت ملی هویتی است که افراد به‌جای این که خود را براساس تعلقات قومی _ قبیله‌ای شناسایی کنند، بر مبنای تعلق به ملتی خاص با جغرافیا و نظام حکومتی معین شناسایی می‌کنند.

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 وستفالی^۳ نیز با تثبیت نظام دولت _ 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

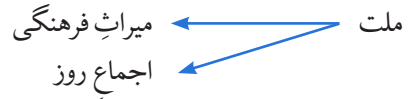
1. Anthony Smith

۲. برای مطالعه بیشتر: Eric Hobsbawim (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

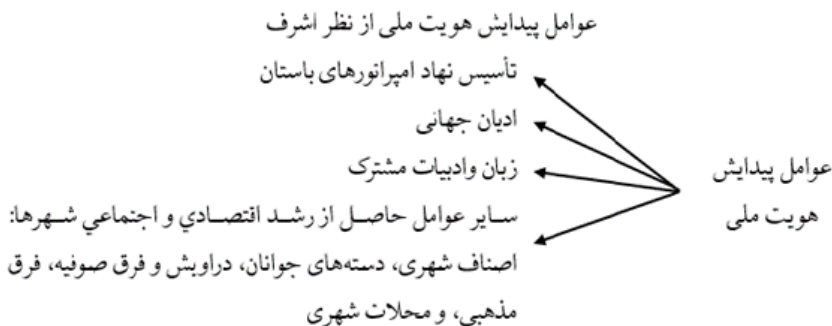
3. Westphalian sovereignty

مدرن باشد.

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 به‌نوعی میان خود و دیگری مرزبندی کنند، هویت ملی نیز شکل می‌گیرد. ارنست رنان^۱ فرانسوی برای ملت دو مشخصه داشتن میراث فرهنگی مشترک و اجماع روز بر روی آن را لازم می‌داند:



اما چنانچه «انقطاع» روی ندهد و تنها مسئله‌ی 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. بدین گونه، 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 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 دوران گذشته وجود داشته و تداوم پیدا کرده است و امروزه نیز به همان نام وجود دارد. عناصر تشکیل دهنده 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. به علاوه، برای ملت، دو ویژگی و جنبه



اساسی می‌توان برشمرد: یکی جنبه قومی - فرهنگی و این که ملت بر مبنای ادعای ریشه مشترک داشتن نیاکانی اعضای آن تداوم پیدا می‌کند، و دوم جنبه مدنی که بر این اساس استوار است که اعضای ملت

1. Ernest Renan

الزامات و تعهدات مشترک دارند (علمداری، ۱۳۸۳، ۲۷). در این زمینه، احمد اشرف عواملی را برای شکل‌گیری هویت ملی برمی‌شمارد (اشرف، ۱۳۷۸، ۱۳۹-۱۴۰):

با وجود شباهت‌ها و تفاوت‌های تعریف هویت ملی از دیدگاه نظریه‌پردازان آن، عناصر بنیادین هویت ملی را می‌توان چنین دانست:

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

به طور کلی، هویت ملی؛ ادراک یک ملت از چیستی و کیستی خویش در مقابل ملت‌های دیگر است تا بدین طریق، خود را از دیگران بازشناسد و به داشته‌های خود احساس تعلق کند. این برداشت کلی، جان مایه اغلب تعاریفی است که از این مفهوم به عمل آمده است. (گودرزی، ۱۳۸۷، ۲۷-۲۸)

درهم‌تنیدگی و رابطه دیالکتیک مفاهیم هویت ملی و هویت قومی به مثابه دو مفهوم کانونی مطالعات قوم‌شناسی و ناسیونالیسم، موجب شده تا در پرتو دیدگاه‌های متفاوت و متناظر، حجم وسیعی از ادبیات پرچالش مفهومی و نظری حول نسبت و رابطه این دو مفهوم، و تشریح و تنقیح ارکان و اشکال مختلف آن صورت بگیرد. از آنجا که هویت پدیده‌ای است که در بستر بافت‌ها و جریان‌های اجتماعی شکل می‌گیرد، خاستگاه اصلی شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلف در باب هویت‌های قومی و ملی به تفاوت دیدگاه‌ها درباره روند تاریخی برآمدن هویت قومی و ملی و تجارب سیاسی و اجتماعی گوناگونی برمی‌گردد که صاحب‌نظران این حوزه در باب آنها مطالعه نموده‌اند و حاصل پژوهش‌های خود را در قالب تعاریف مفهومی و نظری مختلف عرضه کرده‌اند.

عمده‌ترین وجه تمایز مفهومی هویت قومی و ملی جنبه تاریخی و سرمنشأ آن است. به زعم اغلب پژوهشگران، هویت قومی دارای سرشتی تاریخی و نسبتاً دیرین است که قدمت آن به ادوار پیشامدرن باز می‌گردد و بیشتر واجد مشخصه‌های فرهنگی است. هویت قومی مستلزم مرزهای معنایی است که اعضای گروه قومی آگاهانه خود را متفاوت از گروه‌های غیر می‌بینند، این آگاهی پیرامون میراث فرهنگی، ارزش‌ها و پندارها شکل می‌گیرد و حس تعلق و وفاداری به وجود می‌آورد. منبع ارزش‌ها و تعلقات قومی غالباً نمادهایی چون: زبان، دین، آداب و مناسک و مفاخر فرهنگی است که در مدل و مقیاس استاندارد سنجش هویت قومی^۱ به کاررفته و دارای اعتبار و پایایی بالایی است. (Umana، 2004، 12) اما هویت ملی، به غیر از چند نمونه استثنای موسوم به «ملت‌های تاریخی»^۲، هویتی ابداعی و مدرن به شمار می‌رود که ظهور آن پیامد تشکیل دولت - ملت‌های عصر جدید است. در کشورهای دارای هویت قومی، نژادی و اعتقادی متکثر، هویت ملی عمدتاً یک امر قراردادی و برساختی است با اهدافی کارکردی در راستای

1. Multi Group Ethnic Identity Measure (MEIM)

2. Historical nations

خلق صورت نوینی از انسجام اجتماعی و یکپارچگی ملی بر مبنای مجموعه‌ای از حقوق و وظایف فردی و اجتماعی. از این منظر هویت ملی خاستگاه و ماهیتی تاریخی و طبیعی ندارد، بلکه امر مصنوعی است که در گذر زمان با روایت‌گری ساخته و پرداخته می‌شود و سپس به صورت خاطره‌ی جمعی درآمده و بعد از آن تثبیت می‌گردد. این فرایند از یک هسته‌ی مرکزی قومی مدار گسترش می‌یابد و به کمک قوه‌ی تخیل و فرایند کلیت‌سازی، در قالب یک ملت تثبیت می‌شود و آن‌گاه شکل هویت یکپارچه و منسجمی را می‌یابد. سپس به کمک سازوکار غیریت‌سازی، میان خود و دیگری تمایز می‌گذارد و در مقام یک خویش‌تن جدید یا خویش‌تن جمعی، با محیط پیرامون مرزبندی می‌کند. به این ترتیب، روند تکوین و تداوم هویت ملی در درون یک بستر صورت می‌پذیرد. سنت‌ها، تاریخ، زبان، مذهب، نهادهای سیاسی - اقتصادی و عوامل محیطی و جغرافیایی به هویت ملی معنا می‌دهند و روایت‌هایی این مجموعه را به هم پیوند می‌دهد. از این رو، هویت ملی برخاسته از این کنش و واکنش‌هاست و تا زمانی که عوامل مزبور قوام داشته باشند، هویت ملی اهمیت خود را به عنوان یک موضوع تحلیلی حفظ خواهد کرد. (احمدی، ۱۳۸۳، ۲۶) البته در این بازه تعریفی، صورت‌های دیگری از نسبت هویت قومی و ملی وجود دارد. در کشورهای دارای ترکیب قومی همگون و یکسان، هویت ملی دارای بیشترین میزان انطباق با هویت قومی است که اغلب ریشه‌های آن به دوران پیشامدرن باز می‌گردد، چنان‌که اسمیت در رساله خویش که براساس مفهوم قومیت بارث بنا نهاده شده است، تأکید می‌کند که ملت‌ها، از طریق قومیت‌های از قبل موجود (اجتماعات یا گروه‌های قومی) شکل می‌گیرند (Edensor, 2002, 8-9).

از نظر مراتب تقسیم‌بندی هویتی، هویت قومی در مرتبه‌ی پایین‌تری از هویت ملی قرار دارد و یکی از هویت‌های اجتماعی مدرن است که زیرمجموعه‌ی هویت ملی است. هویت ملی فراگیرترین و گسترده‌ترین هویت اجتماعی در سطح جامعه است و شامل مجموعه‌ی ویژگی‌ها، دلبستگی‌ها و پیوندهای جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، حماسی و قومی است که زندگی انسانی را دربر می‌گیرد. درواقع، هویت ملی مجموعه‌ای از آثار و مشخصه‌هایی است که سبب تفاوت جوامع ملی از یکدیگر می‌شود.

• جهانی شدن و هویت قومی

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 یا در برابر کمونیسم، تسلیم و نابود می‌گردد یا در چارچوب نهادهای لیبرال دموکرات ادغام و حل می‌شود. قومیت بازمانده مراحل اولیه‌ی تحول جامعه‌ی انسانی به‌شمار 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، هویت‌خواهی قومی به بایگانی تاریخ سپرده خواهد شد. این مدعا با طرح نظریه‌های مربوط به جهانی شدن، پشتوانه‌ی 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 خرده فرهنگ‌های قومی و حتی زبان آن‌ها به فراموشی سپرده شود (توحیدفام، ۱۳۸۲). براساس این دیدگاه که از آن با عنوان «عام گرایی» نام برده می‌شود، جهانی شدن موجب افزایش علایق جهان‌وطنی انسان‌ها شده و با رشد علایق جهان‌وطنی دیگر چندان جایگاهی برای برای توجه به قوم گرایی باقی نمی‌ماند (شولن، ۱۳۸۲، ۲۰۱). 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، که می‌توان آنرا «خاص گرایی» نامید، 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 درحالی 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، ۶۵). امروزه در دنیا ۸۰۰۰ قوم با ۶۷۰۰ زبان مختلف زندگی می‌کنند. باین حال، تنها ۱۹۲ دولت عضو سازمان ملل هستند (خوبروی پاک، ۱۳۸۰).

گرچه در مورد پیامدهای فرهنگی و سیاسی _ اجتماعی جهانی شدن اتفاق نظر وجود ندارد، اما پیروان هر دو نظریه عام گرایی و خاص گرایی در این امر متفق‌القول‌اند که جهانی شدن به تعبیر گیدنز به مثابه فرآیند فشردگی زمان و فضا (گیدنز، ۱۳۷۷، ۱۵)، با امکان جدیدی که در عرصه ارتباطات حقیقی و مجازی فراهم نموده است، موجب افزایش آگاهی و ارتقای سطح توقعات و انتظارات گروه‌های مختلف از جمله قومیت‌ها گشته است.

نظریات مانوئل کاستلز^۱ از شاخص‌ترین دیدگاه‌ها درباره جهانی شدن و هویت است که با نگاهی چندبُعدی جدای از تأثیرات متناقض فرآیند جهانی شدن به تشریح مناسبات قدرت و برساخت هویت نیز می‌پردازد. کاستلز با اعتقاد به فرایند متناقض جهانی شدن و تأثیر آن بر هویت‌ها بیان می‌دارد که جهانی شدن درعین‌حالی که به شکل‌گیری هویت جهان‌وطنی به وسیله رسانه‌های الکتریکی سرعت می‌بخشد، منجر به شکل‌گیری هویت‌های محلی در قالب بنیادگرایی و خاص گرایی قومی، دینی، و ... شده است (کاستلز، ۱۳۸۰).

• رسانه، دنیای مجازی و هویت قومی

امروزه دنیای واقعی با دنیای مجازی به شکل تفکیک‌ناپذیری درهم تنیده‌اند و زمان دیگر مفهوم مکانمند 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 دربند مکان_ زمان و فرهنگ مکانمند و زمانمند در فضای جدید دچار بحران شود (Praprotnik, 2004, 37).

آخرین موج نویددهندگان زوال قومیت، از نیمه دوم قرن بیستم، هم‌زمان با گسترش اندیشه و فرایند جهانی شدن ظهور کردند. بسیاری جهانی شدن را فراگردی یکپارچه‌کننده و همسان‌سازی می‌دیدند که به‌زودی تفاوت را به تاریخ می‌سپارد و قومیت را با مفاهیمی چون هویت جهانی، انسان جهانی، شهروند جهانی، انسان جهان‌وطن و جهان‌بدون 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 به‌منزله برج و باروهای دفاعی مردمان سرکوب‌شده در شرایط اوج جهانی شدن داشت، شرایطی که در آن، دنیا و زندگی ما به‌دست جریان‌های متضاد جهانی شدن و هویت شکل می‌گیرد (کاستلز، ۱۳۸۹، ۱۷). 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 رسانه‌ای و دنیای مجازی ارتباطات اینترنتی، به‌مثابه جدیدترین و پرنفوذترین وجه جهان جهانی‌شده ما بازتولید کرده است. تکنولوژی اطلاعاتی، فضا و فاصله را تا حدود زیادی از میان برداشته است. در سده نخست هزاره پیش‌رو، ما شاهد آن چیزی خواهیم بود که آن را «مرگ یا زوال فاصله» خوانده‌اند.

در دنیای امروز، رسانه‌های جمعی نقش بسیار مهمی در فرایند برساخته 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 همانندسازی‌هایی که لازمه شکل‌گیری هویت اجتماعی است به‌دست می‌دهند. ازسوی 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.

با خلق اجتماعات مجازی دارای منافع و علایق مشترک، که برخی آن‌ها را جوامع انتخاب یا قبای ذوقی و تفریحی نامیده‌اند، پیرامون گره‌های ساختار بی‌مکان اینترنت، مرزهای فیزیکی محله‌ها و محدودیت ناشی از موقعیت‌های شغلی و تجاری رفته‌رفته از بین می‌روند (صدوقی، ۱۳۸۴، ۱۹). اینترنت، به‌سبب ویژگی‌های جهانی و شبکه‌ای بودن، مرزها را درنور دیده و تمامی افراد در هرجای 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 بی‌سابقه توان انسان‌ها برای مبادله و مراوده با یکدیگر، که حفظ و گسترش هم‌زبانی و همدلی بین آن‌ها را ممکن می‌کند، فرایند و برابری هویت‌یابی جمعی افراد را دگرگون کرده و گروه‌ها و جماعت‌های مجازی دور از هم اما در دسترس را پدید آورده و ماهیت مکان و فضا را در دنیای دیجیتال کاملاً دگرگون کرده است (منتظر قائم، ۱۳۸۱).

رسانه‌های جمعی و شبکه‌های ارتباطی _ اجتماعی دنیای مجازی، با خلق امکان مکان‌زدایی و فراهم نمودن فرصت حضور برای اکثریت اعضای گروه‌ها و اجتماعات در بستر نوظهور جهان مجازی، به دو صورت کلی بر گفتمان‌های هویت جمعی از جمله هویت قومی اثر می‌گذارند. نخست آنکه، زدودن بعد مکان _ مسافت و به طرز نسبی تری زمان، شرایط مناسبی برای اشاعه گفتمان‌های عام و مدرن جهانی با داعیه‌های جهان‌وطنی فراهم نموده‌اند که به نوعی در تقابل با گفتمان‌های هویتی خُرد و محلی از قبیل هویت قومی قرار می‌گیرند و ممکن است موجب تضعیف و به حاشیه راندن این گفتمان‌ها شوند. این امر زمانی اهمیت فزون‌تری می‌یابد که امکانات و قدرت رسانه‌ای _ مجازی بازنمایی گفتمان‌های کلان و هژمونیک جهانی را بر این معادلات بیفزاییم. این امر، یعنی قدرت بازنمایی رسانه‌ای _ مجازی، جدای از سطح جهانی _ محلی^۱، در سایر سطوح از جمله مناسبات گروه‌های هویتی درون جوامع و کشورها نیز منجر به ایجاد فرصت‌های نابرابر و توان بازنمایی متفاوت گردد، از این منظر انسجام قومی و توان گفتمانی در گرو قابلیت‌های رسانه‌ای و مجازی منتسب به قومیت‌ها قرار دارد. بُعد مؤثر دیگر جهان رسانه‌ای _ مجازی بر حیات جمعی گروه‌های قومی، که در تکوین و تقویت هویت قومی نقشی پررنگ ایفا می‌کند، ایجاد فرصت‌های بازنمایی خارج از بسترهای رسمی سازمانی و دولتی است که تا دهه‌های اخیر عمدتاً در انحصار دولت‌ها بود و برای آنها یک ابزار مهم و جریان ساز در شکل‌دهی به افکار عمومی و بسیج احساسات عامه در جدال با حرکت‌ها و جنبش‌های قومی محسوب می‌شد، در حالی که عصر جدید اطلاعاتی و تکنولوژی زمینه خروج این انحصار از دست نهادهای رسمی و دولتی را فراهم نموده و ابزاری کارآمد برای شبکه‌های قومی فراهم کرده تا با اتکا به فرصت‌های آن به اشاعه گفتمان خود و تقابل با گفتمان‌های رقیب پردازند و مجالی برای بازنمایی خویشتن قومی از دریچه نگاه خویش پیدا کنند. از دیگر کارکردهای رسانه‌های جمعی و شبکه‌های ارتباطی _ اجتماعی دنیای مجازی برای گروه‌ها و جوامع قومی که از حیث جغرافیایی از هم گسیخته هستند، وحدت‌بخشی و تمهید یک عرصه تعامل جمعی و رای جهان واقعی برای اجتماع گروه‌های هویتی از جمله اقوام است، که با استعانت از تعبیر هابرماسی «حوزه عمومی»، می‌توان آن را «حوزه عمومی مجازی» نامید.

• فمینیسم و هویت قومی

در عصر جهانی شدن و در کنارِ هویت‌های قومی، مقولهٔ هویت‌های جنسیتی نیز بخت بررسی یافته‌اند. 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. هویت‌های اجتماعی بر مبنای خصوصیت اجتماعی و فرهنگی‌شان شالودهٔ کنش‌های اجتماعی را می‌سازند که به نوبهٔ خود جهت‌گیری افراد نسبت به دیگران به عنوان ابژهٔ اجتماعی و بازشناسی و ابزار

خودشان به‌عنوان سوژه در تعامل با همدیگر و تعامل با دیگران را تعیین می‌کند. هویت اجتماعی جنسیتی به‌نوبه خود و در تعامل با سایر هویت‌های چندگانه افراد در بازتعریف و تمایزشان مؤثر واقع می‌شود. هویت و مناسبات جنسیتی، همچون هویت و مناسبات قومی و طبقاتی، در مرزبندی حوزه عمومی و خصوصی در جامعه تأثیرگذارند. هرچند غالباً تعیین حدود حوزه‌های خصوصی و عمومی متأثر از جنسیت است، اما جنسیت مستقل از سایر عوامل عمل نمی‌کند. در کشورهای چندقومیتی، همچون ایران، به‌دلیل 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 ازجمله نگرش و هویت قومی نقش داشته باشد (قانع‌ی‌راد و همکاران، ۱۳۸۶).

کاروالهو و همکارانش، در مقاله‌ای که در سمینار انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی آمریکا ارائه داده‌اند، جنسیت را به‌منزله 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 سرهم‌بندی‌شده (شبیه به بحثی که ابزارگرایان در دستکاری نمادهای قومی ارائه می‌کنند) وابسته‌اند. جنسیت یکی از ابعاد است که در کنار سن، قومیت، و طبقه اجتماعی به این تجربه اجتماعی شکل می‌دهد (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 آن که به مسئله‌ی نقش جنسیت در احیای هویت قومی پردازند، نابرابری جنسیتی را برحسب وضعیت فرهنگی گروه قومی توضیح می‌دهند. گروه دیگری از مطالعات به بررسی اثر قومیت و جنسیت بر نگرش به نقش جنسیتی و شغل مناسب زنان می‌پردازند و بخش دیگری دو متغیر جنسیت و قومیت را به‌عنوان عامل توزیع درآمد و امکانات بررسی کرده‌اند. در این مطالعات، جنسیت در حکم عامل نابرابری در کنار عوامل دیگر، ازجمله 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. درواقع، جنسیت در ردیف عوامل قومیت و طبقه شمرده شده است و هم‌عرض بودن این سه عامل و نه تقاطع آن‌ها مدنظر بوده است. مک‌گوایر، 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, 500-525).

نژاد و قومیت نیز 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 صنعتی‌شدن 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 کنترل بیشتر زنان بر منابع محدود و در نتیجه، برابری در نقش‌های جنسیتی می‌انجامد.

• هویت قومی در جهان معاصر

هویت مقوله‌ای ذاتی و ثابت نیست، بلکه مفهومی سیال است، هر هویتی محصول گفتمان خاصی است و بر این اساس، پدیده‌ای است که می‌توان آن را همچون یک فرایند فهم کرد و بدان جنبه تاریخی و در حال شدن داد که قدمتی به درازای تاریخ جوامع بشری دارد و در ادوار مختلف به اشکال متعدد ظهور و بروز داشته است. این پدیده در جهان امروز نیز اشکال نوینی یافته است و به نظر می‌رسد که اهمیت آن در حال افزایش است. در دوره معاصر 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: قومیت، نژاد، دین، مذهب و ملیت، هویت‌خواهی‌های نوین مبتنی بر جنسیت، گرایش‌های جنسی، سبک زندگی، گروه‌های شبه‌دینی، و دیگر عوامل، تقاضای به‌رسمیت شناخته شدن داشتند. از پایان جنگ جهانی دوم به بعد، جهان شاهد احیاء موضوع قومیت‌ها به مثابه یک معضل در

سیاست، موضوعی مهم در زمینه بسیج سیاسی مردم، و منبعی برای منازعات داخلی و بین‌المللی بوده است. اهمیت سیاسی موضوع قومیت نه تنها در قلمرو سرزمین‌های تحت استعمار جهان سوم، بلکه در دموکراسی‌های فراصنعتی پیشرفته اروپای غربی و شمال آمریکا و نیز بسیاری ملل کمونیست چون اتحاد جماهیر شوروی (سابق)، یوگسلاوی، اروپای شرقی و جمهوری خلق چین نیز مطرح است. شرایطی ساختاری که موجب بروز سیاست قومی - منطقه‌ای می‌گردد، علل بلاواسطه‌ای که منازعات قومی را تسریع می‌کنند و آشکالی که منازعات مبتنی بر قومیت به خود می‌گیرند، در بین کشورها و درون سه جهان فوق‌الذکر تفاوت بارزی با هم دارند. اما این امر واضح است که نفوذ تجدد در تمامی مناطق جهان نتوانسته است موضوع قومیت را به عنوان منبع ایجاد منازعات سیاسی از اعتبار ساقط سازد، حتی بنظر می‌رسد اهمیت آن در نتیجه گسترش تجدد بیشتر از پیش هم شده باشد. (دیوید میسون، ۱۳۷۷، ۱۲۵-۱۲۶)

هنگامی که فرد واقعاً در می‌یابد که ناهمگنی قومی واقعیتهای در میان ملل جامعه جهانی عصر حاضر است، دیگر نباید بقای موضوع قومیت همچون عاملی قوی در عرصه سیاست‌های داخلی کشورها برایش شگفت‌آور باشد. واکر کانر، تقریباً بیست سال قبل، یاد آورده شد که از مجموع ۱۳۲ ملت - کشور موجود در آن زمان فقط دوازده تای آنها (۹ درصد) بطور قطع از نظر قومی همگن بوده‌اند، در حالی که در بیست و پنج مورد (۱۸/۹ درصد) یک گروه قومی بیش از ۹۰ درصد جمعیت کشور را شامل می‌شده، و ۲۵ مورد دیگر نیز دارای یک گروه قومی بوده‌اند که بین ۷۵ تا ۹۰ درصد جمعیت را شامل می‌شدند. اما در ۳۱ دولت (حدود ۲۳/۵ درصد) بزرگترین گروه قومی فقط ۵۰ تا ۷۴ درصد جمعیت را برگرفته و در ۳۹ مورد باقیمانده (۲۹/۵ درصد) تنها گروه قومی عمده چیزی کمتر از نصف جمعیت را شامل می‌شده است. در ۵۳ کشور (۴۰/۲ درصد) جمعیت به بیشتر از پنج گروه مهم و عمده تقسیم شده بود. بر طبق آنچه کانر آن را «عدم انطباق مشخص مرزهای سیاسی و قومی» می‌نامد، نایستی شگفت‌انگیز باشد که قومیت به عنوان هسته مرکزی سازماندهی و رقابت سیاسی در سطح جهان باقی بماند (کانر، ۱۹۷۲، ۳۲۰). شواهد موجود درباره میزان خشونت‌های قومی به شدت مؤید کثرت مسایل قومی‌ای است که در صحنه سیاسی تعقیب و دنبال می‌شوند. در مطالعات مناقشات آفریقا بین سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۶، استفان کنده ۱۲۰ نزاع را به سه نوع داخلی ضد رژیم، قبیله‌ای و جنگ‌های مرزی طبقه‌بندی کرد. (کنده، ۱۹۷۸، ۲۳۱) او دریافت که ۸۵٪ از این نزاع‌ها از دو نوع نزاع داخلی هستند که نه تنها تعدادشان بیشتر است (۱۰۲ مورد از ۱۲۰ نزاع) بلکه دوام بیشتری نیز داشته‌اند (۹۷/۷ درصد از جمع کل جنگ‌ها سال‌ها ادامه داشته‌اند). در ده سال آخر مورد مطالعه وی (۷۶-۱۹۶۷ م) نسبت کلیه جنگ‌های داخلی افزایش یافت و جنگ‌های داخلی قبیله‌ای با دخالت خارجی نیز از جمله منازعاتی بودند که به سرعت تعدادشان افزوده شد. تمامی جنگ‌های داخلی قبیله‌ای و بیشتر جنگ‌های داخلی ضد رژیم، دارای یک عنصر قومی نیز بوده‌اند (همان، ۱۲۸-۱۲۹).

گرچه برخی شکل‌گیری هویت‌های قومی و افزایش تعلق خاطر به خرده فرهنگ‌های مادون هویت

ملی در جریان جهانی‌شدن 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 مداری شهروندانی است که در کنار یکدیگر در صلح زندگی می‌کنند. در فرهنگ جامعه‌شناختی، هویت به معنای پنداشت نسبتاً پایدار فرد از کیستی و چستی 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. مجموعه‌ای از مولفه‌های سیاست و اجتماع در جهان معاصر از قبیل: شکل‌گیری دولت - ملت‌ها، تبدیل شدن ناسیونالیسم به پارادایم غالب سیاست جهانی، افزایش پدیده مهاجرت‌های جمعی و گروهی، فروپاشی ساختارهای سیاسی کهن فراقومی - فراملی مانند امپراتوری‌ها، مرزبندی‌های جدید سیاسی و تشکیل کشورهای نوظهور دارای جمعیت ناهمگن قومی، گذار هویت قومی از امری طبیعی و غیرسیاسی به یک متغیر سیاسی تعیین‌کننده در سرنوشت قومی و خودآگاهی فراینده متأثر از آن، موجب شده‌اند تا برخی پیش‌بینی‌های متکی بر افول قومیت و هویت قومی در پرتو گفتمان‌ها و مکاتب سیاسی جدید و تغییر در سبک زندگی و اشکال جهانی‌شده هویتی جوامع بشری به وقوع نپیوندند و در روندی بالعکس ابعاد مسائل قومیتی و هویت قومی در جهان کنونی شاهد رشدی روزافزون باشد.

• هویت قومی در خاورمیانه

منطقه خاورمیانه را می‌توان عمده‌ترین کانون هویت‌ساز در طول تاریخ نامید، این منطقه که خاستگاه ادیان بزرگ و سکونتگاه اقوام و ملل گوناگون بوده، همواره طیف وسیع و متنوعی از هویت‌های جمعی دینی، مذهبی، نژادی، ملی، قومی، زبانی و ... را در خود جای داده است، و در اعصار گوناگون از طرفی پهنه تنش، رویارویی و تقابل و از سوی دیگر مکان همزیستی، تساهل و تعامل گروه‌های مختلف بوده است. این ویژگی متمایز تاریخی در دوران معاصر به دنبال پیدایش صورت‌های نوین هویت جمعی و ورود ادراک هویتی اغلب گروه‌ها به سطح خودآگاه، موجب فعال شدن گسل‌ها و شکاف‌های هویتی و ورود آنها به میدان مناسبات سیاسی و اجتماعی شده است. منازعاتی که در دهه‌های متمادی پس از فروپاشی ساختار سیاسی کهن منطقه خاورمیانه در اوایل قرن بیستم تا عصر حاضر، کانون پرتش و پرتخاصی از جنگ و درگیری بی‌پایان را چه در سطح منطقه‌ای میان کشورها و چه در سطح داخلی کشورها و جوامع موجب شده‌اند، که در راس این منازعات و تنش‌ها مسائل ملهم از هویت قومی و مطالبات قومیتی قرار دارند.

به سختی می‌توان سنخ‌شناسی هویتی مشخصی در خاورمیانه ارایه داد و با قاطعیت آن‌ها را در سطوح هویت‌های فروملی، ملی و فراملی دسته‌بندی کرد و فرضاً هویت‌خواهی قومی را فروملی، پان‌عریسم،

پان‌ترکیسم و پان‌ایرانیسم را هویت ملی و یا اسلام‌گرایی را هویت فراملی دانست. زیرا بنا به همین مثال، هویت‌خواهی بر مبنای ناسیونالیسم تُرک، شالوده‌هویت ملی ترکیه است، اما در ایران این‌گرایش هویتی قومی ممکن است در سطح فروملی دنبال شود. پان‌عریسم نیز همواره شالوده‌هویت ملی اغلب کشورهای عرب بوده است، اما در مقاطعی خاص به شکل گفتمان هویتی منطقه‌ای و فراملی درآمده است. درباره هویت‌خواهی قوم‌گردد، این مساله پیچیدگی بیشتر دارد. هیچ دولت - ملتی در منطقه برخاسته و حامل چنین هویتی نیست و کشورهای ایران، عراق، ترکیه و سوریه در سطح فروملی با قوم‌گرایی‌گُردی مواجه هستند، در عین حال ابعاد منطقه‌ای موضوع، این دولت‌ها را در سطح فراملی نیز با ناسیونالیسم‌گُردی مواجه کرده است. (حق‌پناه، ۱۳۹۰، ۹۱-۹۲)

مطالعات قوم‌شناسی در خاورمیانه با چالش‌های جدی مواجه است. برخی پژوهشگران خاورمیانه‌شناس مفاهیم قومیت و اصطلاحات وابسته به آن را جهان‌شمول و مسلّم تلقی می‌کنند و آن‌ها را برای تحلیل پراکندگی‌های زبانی و مذهبی موجود در منطقه به کار می‌برند. چنین نگرشی که درواقع، میراث سنت رفتارگرایی در علوم اجتماعی و مقایسه‌های فراملی غیرتاریخی است، این نظریه‌پردازان و پژوهشگران را متقاعد می‌سازد که در مطالعات خود به ارائه‌ی هیچ‌گونه تعریف تاریخی از قومیت، گروه قومی، و ناسیونالیسم قومی نیازی ندارند. 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 طیبی^۱ اظهار می‌دارد، واژه‌های قبیله و گروه قومی را نمی‌توان در چهارچوب مطالعات مربوط به خاورمیانه به‌صورت دو واژه مترادف به کار برد. دانشمندان علوم اجتماعی علاقه‌مند به مسائل خاورمیانه از مفهوم قومیت به‌عنوان یک ابزار تحلیلی برای تصویرسازی تقسیمات اجتماعی در کشورهای فاقد جامعه ملی (همگن) استفاده کرده‌اند. طیبی در پاسخ به این پرسش که چرا محققان به‌جای 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.

ظهور دولت‌مركز‌گرای مدرن‌یا، 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.

باین حال، 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.

رهیافت‌های نظری

در این بخش مروری بر شاخص‌ترین رویکردهای نظری در باب هویت و قومیت، به مثابه دو مفهوم کانونی پژوهش، صورت خواهد گرفت، تا ضمن آشنایی با رایج‌ترین روایت‌های نظری درباره خاستگاه، روند تطور و شاخص‌های گفتمانی تئوری‌های هویت و قومیت از دیدگاه مکاتب و متفکران مختلف، مقدمات معرفت‌شناختی و نظری لازم جهت فهم و تحلیل اصولی و قاعده‌مند موضوع پژوهش فراهم گردد.

خوانش‌های نظری در باب هویت

نظر به این که در پژوهش حاضر، بحث از هویت در قالب هویت اجتماعی (ملی، قومی، و دینی) نمود بیشتری دارد، بنابراین، تمرکز و توجه پژوهش بر ابعاد نظری هویت اجتماعی خواهد بود و ذیل این عنوان به معرفی و شناخت رویکرد و دیدگاه پارادایم‌ها، مکاتب و نظریه‌پردازان علوم انسانی از جمله: اندیشمندان علوم سیاسی، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی درباره هویت اجتماعی پرداخته می‌شود.

• هویت از نگاه سنت، مدرنیسم و پسامدرنیسم

تحول مبانی معرفتی بشر از عصر سنت تا دوره پسامدرن به تکوین صورت‌های مختلفی از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی منجر شده است که پرسش از کیستی و هویت انسان در اشکال فردی و جمعی، از موضوعات کانونی آن به شمار می‌رود، پرسشی که به تبع تغییر نگاه به انسان و جامعه در منظومه‌های شناختی سنتی، مدرن و پسامدرن، خوانش‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. نگاه سنت در باب هویت غالباً نگاهی ایستا، لایتغیر و جوهری بود که افراد هیچ نوع دخل و تصرفی در آن نداشتند و نوعی تقدیر تاریخی محسوب می‌شد. به گونه‌ای کلی در جهان پیشامدرن و منظومه معرفت سنتی، مجموعه‌ای از ویژگی‌های انتسابی مانند: نژاد، مذهب، قبیله، دودمان و قوم عامل قوام و دوام هویت افراد متعلق به گروه‌های مختلف بودند و ضمن معنابخشی به زندگی آنان، موقعیت‌شان را در عرصه حیات جمعی مشخص می‌کردند. از این رو در جهان سنت، هویت یک امر محتوم و انتسابی بود که از آغاز تولد به صورت وراثتی از سوی جامعه بر سرنوشت افراد وارد می‌شد و با شکل دادن به جایگاه اجتماعی، نقش و کارکرد فرد در جامعه، نظام باورها و ارزش‌های او را تعیین می‌کرد. از منظر سنت، هویت با خاستگاه‌های آیینی، اسطوره‌ای، نژادی و قومی امری منسجم، ایستا و تثبیت یافته به شمار می‌رفت که

از کیفیتی ذاتی برخوردار بود و سرشتی جوهری داشت. این مشخصات از جمله اصول و مبادی بودند که در تغییر پارادایم معرفت بشری از سنت به مدرنیته به چالش کشیده شدند و گسستی اساسی در معرفت‌شناسی اقسام هویت فردی و جمعی پدید آوردند.

در معرفت‌شناسی مدرن، هویت از پوسته سخت و صلب نگاه سنت برون کشیده شد و ماهیت ثابت و ذاتی آن، کیفیتی سیال و برساختی پیدا کرد، که تحت تاثیر تغییرات و تحولات حیات جمعی و گروهی و دوگانه‌ی ما و دیگران، دگرگون می‌شود. از این منظر، هویت دیگر امری صرفاً انتسابی و وراثتی نیست بلکه خصلتی اکتسابی و انتخابی دارد.

در بستر معرفت‌شناسی مدرن و پسامدرن هویت از دیدگاه مکاتب و گفتمان‌های مختلف مورد خوانش‌های متفاوت قرار گرفت و هر یک با توجه به مولفه‌های شناختی خویش تصویر مدنظر خود از هویت را ترسیم نمودند.

استوارت هال^۱ شش گسست اساسی از نظریه 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 نظریه فروید دارد که هویت‌ها بر پایه فرایندهای حوزه ناخودآگاه شکل می‌گیرند. سومین گسست در قالب زبان‌شناسی ساختاری سوسور^۲ می‌باشد. گسست چهارم و پنجم را در اندیشه فوکو^۳ و تحلیل‌های گفتمانی و نگرش‌های فمینیستی^۴ جست‌وجو می‌کند و درنهایت، شناسایی گسست‌های هویت از سوی هال به نظریه‌های سیاسی پساساختارگرا و پسامدرن منتهی می‌شود (هال، ۱۳۸۳؛ تاجیک، ۱۳۸۳، ۱۳۵).

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 لاکلائو^۵ و موفه^۶ بنا شده است. اگر از منظر سولومون^۷، تاریخ فلسفه مدرن اروپایی را دنبال کنیم، در مباحث پسامدرن‌ها، شاهد افول بنیادی «خود» هستیم و آموزه انسان‌محوری عصر مدرن به‌همراه آموزه‌های مهمی چون عقلانیت خودبنیاد روشنگری زیر سؤال می‌روند (سولومون، ۱۳۷۹، ۲۴۴). از منظر پساساختارگرا / پسامدرن‌ها، هویت سیاسی محصول شرایط اجتماعی است که خود در معرض

1. Stuart Hall

2. Ferdinand de Saussure

3. Michel Foucault

4. Feminist attitudes

5. Ernesto Laclau

6. Chantal Mouffe

7. Robert C. Solomon

8. Poststructuralism / Postmodernism

دگرگونی قرار دارد (احمدی، ۱۳۷۷، ۷۰).

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، ازسوی اندیشمندانی همچون فروید^۱، نیچه^۲، مارکس، سوسور، ویتگنشتاین^۳، و... مطرح شده است، به تدریج محو گردید.

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

جدول شماره ۲-۱: چارچوب کلی سه رویکرد (سنتی، مدرن و پست مدرن در باب هویت) (رشیدی، ۱۳۹۴)

1. Sigmund Freud
2. Friedrich Nietzsche
3. Ludwig Wittgenstein

• هویت از منظر سه پارادایم ساختاری، کنش‌گرایانه و تلفیقی

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان نظریه‌ها را به صورت عام و نظریه‌های هویت را به طرز خاص، در سه پارادایم ساختاری^۱، کنش‌گرایانه^۲، و تلفیقی یا عاملیت _ ساختار^۳ بررسی کرد.

در پارادایم ساختاری، واحد تحلیل ساختار می‌باشد و در نظریه آن‌ها، به ساختار برتری بیشتری نسبت به فرد داده می‌شود. براساس این دیدگاه، هرچند نظام اجتماعی از مجموعه کنشگران فردی تشکیل گردیده، اما در تحلیل نهایی، این کنشگران سهمی نداشته و کاملاً منفعل و متأثر از شرایط ساختاری، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی می‌باشند. در این دیدگاه، کنشگر آفریده و مخلوق نظام اجتماعی است. براین اساس، هویت نیز به عنوان یک واقعیت اجتماعی^۴، متأثر از ساختار و شرایط اجتماعی بوده و فرد در شکل‌گیری هویت خود نقش مؤثری ندارد. تغییرات هویت نیز تابع تغییرات محیطی است. تا موقعی که تغییری در محیط صورت نگیرد، هویت نیز تغییری نمی‌کند (عبداللهی، ۱۳۷۵، ۱۳۱).

اگرچه جامعه‌شناسان کلاسیک و به‌ویژه جامعه‌شناسان ساختارگرا به‌طور مشخص روی پروژه هویت کار تئوریک منسجمی انجام نداده‌اند، اما در لایه‌لای اندیشه اجتماعی آن‌ها می‌توان مباحثی را استخراج نمود که می‌تواند نشان‌دهنده نگرش آن‌ها به این مقوله باشد. امیل دورکیم^۵ 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 ارگانیک در مقابل همبستگی مکانیکی یاد می‌کند. این نوع همبستگی، در نظر وی، موجب نوعی یگانگی اجتماعی ناشی از تفاوت‌پذیری است. وی در لایه‌لای این نوع یگانگی به وجود آمده، به دنبال یک نوع وفاق اخلاقی است، وفاقی که فرد را نسبت به جامعه یا دولت وفادار سازد (علاقه‌بند، ۱۳۷۲، ۴۱). در نتیجه، در چنین جامعه‌ای، سطح هویت جمعی اعتلا می‌یابد.

و بر در بیان دیدگاه‌های خود و پس از مقایسه جوامع سنتی با جوامع نوین، به رشد عقلانیت ابزاری^۶ و کنش‌های عقلانی^۷ مبتنی بر ضوابط عام و اعتلای سطح هویت جمعی در جوامع جدید اشاره می‌کند. و بر ویژگی منحصر به فرد دنیای نوین را رشد فزاینده عقلانیت به خصوص عقلانیت ابزاری می‌داند که به تبع آن، هویت‌ها نیز اعتلا می‌یابند و از حالت سنتی و عاطفی به هویت‌های عقلایی تبدیل می‌شوند (عبداللهی، ۱۳۷۵، ۱۲۳). در واقع، براساس اهمیت‌یابی عامل عقلانیت بر پایه اندیشه وبر، در دوران جدید

1. Equal structural paradigm entity

2. Pragmatic

3. Structure agency

4. Social fact

5. Émile Durkheim

6. Instrumental rationality

7. Rational actions

برخلاف دوران سنتی که مبنای هویتی افراد براساس 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، به‌طور دائمی، آن را بازتعریف می‌کنند. بنابراین، امروزه دیگر منش‌های سنتی و فرهنگی نیستند که هویت یک فرد را می‌سازند و فرایند تجدد زمینه‌ی رهایی فرد را از دایره‌ی تنگ نهادها و عوامل سنتی هویت‌سازی فراهم آورده است.

زیمل^۱، در جامعه‌شناسی، صُوری از روابط اجتماعی و هندسه‌ی اجتماعی را تعریف می‌کند. 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 نشانِ هویتِ جمعی کوچک در پیشانی خود دارد. درعین حال، این عوامل پذیرش فرد در اجتماعات دیگر را با مشکل مواجه می‌کنند، درحالی که در جامعه‌ی 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 براساس ضوابط رسمی و عقلانی عام‌تری عمل کند. بنابراین، با افزایش حجم و تفاوت‌پذیری بیشتر اشکال یا صورت‌های اجتماعی، همبستگی بین گروهی بیشتر و هویت جمعی نیز عام‌تر می‌شود (همان، ۱۲۵).

برخلاف ساختارگرایان، دیدگاه کنشگرایانه یا تعامل‌گرا قائل به نقش تعیین‌کننده‌ی 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 به‌وجود می‌آورند. در این دیدگاه، هویت را به‌عنوان پدیده‌ای در حال ایجاد شدن 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 اشیاء، رفتارها، خودشان و دیگران الصاق می‌کنند و این معانی را طی تعامل، منتقل می‌نمایند و بسط می‌دهند. افراد نه بر مبنای خصوصیات غیرانتزاعی اشیاء بلکه بر مبنای معانی‌ای که این اشیاء برای آنان دارند، رفتار می‌کنند (همان، ۱۳۲). 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 (Turner, 1998, 375-382).

یکی از نخستین نظریه‌هایی که پایه نظریات و تئوری‌های هویت اجتماعی محسوب می‌شود، نظریه

خودآینه‌سان^۱ کولی^۲ است که مید نیز آن را توسعه داده است. در این نظریه، نقش جامعه در شکل‌گیری هویت افراد، به‌ویژه نوجوانان، بیان‌شده است. کولی معتقد است که انسان‌ها حرکات و اشارات دیگران را برای دیدن آن‌ها به کار می‌گیرند. به‌زعم او، تصوّراتی 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، ۱۳۷۷، ۱۶). کولی معتقد بود که «خود» در نتیجه درگیرشدن در فرایند اجتماعی حاصل می‌شود و برآیند دیالکتیکی من فردی و من اجتماعی است. من فردی و من اجتماعی دوقلوهای توأمان هستند که به قول گوروچ^۳، 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، ۱۳۸۷).

از نظر جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا، جامعه عرصه هم‌نشینی عناصر خرد و کلان است که نمود عینی آن مشروعیت دادن به تکررگرایی و قبول وجود هویت‌های جمعی گوناگون است (توسلی، ۱۳۹۸، ۱۶). گیدنز^۴، به‌عنوان جامعه‌شناسی تلفیق‌گرا، یکی از شناخته‌ترین و جامع‌ترین کوشش‌ها را در راستای تلفیق عاملیت و ساختار انجام داده است و می‌خواهد نظریه هویت را با توجه به نظریه ساختاربندی توضیح دهد. بدین معنا که کنشگر به‌صورت 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، ۱۳۸۱، ۳).

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، ۱۳۹۸، ۱). از این گفته گیدنز برمی‌آید که هویت هر شخص لزوماً ذاتی آن شخص نیست. هویت نقشی نیست که از طرف جامعه به شخص تفویض شود، بلکه هویت فرایند معناسازی است که در طی زندگی روزمره و مکانیسم‌های آن ساخته می‌شود. هویت هرگز ثابت نیست، بلکه متطور و متحول یا «دینامیک» است (الطایی، ۱۳۸۲، ۳۹). تحولات دنیای جدید و تقسیم کار بین‌المللی، پایان جنگ سرد، گسترش مهاجرت‌ها و دیگر عوامل باعث توجه به هویت‌های گروهی شد و بررسی

1. Looking glass self theory

2. Charles Horton Cooley

3. Georges Gurvitch

4. Anthony Giddens

هویت‌های گروهی و اجتماعی یکی از نگرانی‌های علوم اجتماعی در دوران اخیر بوده است. مخصوصاً می‌توان به نگرانی پست‌مدرنیست‌ها در مورد زوال فرهنگی معاصر اشاره کرد.

به نظر گیدنز، هویت افراد براساس خودآگاهی و هم 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، به‌ویژه در عصر جدید که نهادهای امروزی هم دخالت دارند. به‌زعم وی، هرچیزی 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 به وجود می‌آید. ازاین‌رو، 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، ۱۳۹۸، ۸۱).

کاستلز^۱ 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 به‌دست جریان‌های متضاد جهانی شدن و هویت شکل می‌گیرد. انقلاب فناوری اطلاعات و بازسازی ساختارهای سرمایه‌داری شکل تازه‌ای از جامعه، یعنی جامعه شبکه‌ای، را پایه‌گذاری کرده است. وی هویت را فرایند معناسازی براساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای 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 به‌منزله یکی شدنِ 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، چرا که 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 برحسب تعامل دیالکتیکی محلی و جهانی بازساخته 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 تشخص خود را از جماعت‌هایی می‌گیرند که با ویژگی تدافعی یا برنامه‌دار درصدد ارائه هویت جدید هستند و این امر به دو صورت خاص گرایانه و عام‌گرایانه است (کاستلز، ۱۳۸۰).

نظریه هویت اجتماعی به‌طور مشخص برای اولین بار توسط تاجفل^۲ و همکارانش طرح شد، اما ریشه‌های این نظریه به نظریه «تعارض واقع‌گرایانه» مظفر شریف^۳ بازمی‌گردد که براساس آن، تعارض میان گروه‌ها (درصورت تعامل) معمولاً بر سر منابع کمیاب و نحوه توزیع آن‌ها اتفاق می‌افتد. بنابر

1. Manuel Castells

2. Henri Tajfel

3. Muzafer Sherif

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، ۱۳۹۶، ۸۰). تاجفیل 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 به‌همراه بُعد ارزشی و احساسی مرتبط با آن عضویت (گل‌محمدی، ۱۳۸۶، ۲۳۳). طبق این نگرش، می‌توان هویت اجتماعی را نوعی خودشناسی فرد در رابطه با دیگران دانست. این فرایند مشخص می‌کند که فرد از لحاظ روان‌شناسی و اجتماعی کیست و چه جایگاهی دارد (تاجیک، ۱۳۸۴، ۵۲).

به نظر تاجفیل، اجتماع از افرادی تشکیل شده است که با هم براساس پایگاه و قدرتشان رابطه دارند و ساختار این ارتباط برای شکل‌بندی هویت دارای اهمیت است. وی فرایندی را که خودشان درون گروه 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 کیدقان، ۱۳۸۲، ۸۲). تاجفیل 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، ۱۳۸۷، ۱۹۶). طبقه‌بندی رقابت اجتماعی میان گروهی را ایجاد می‌کند. با تداوم نگاه مثبت افراد به گروه خودی در مقایسه با گروه غیرخودی، سوگیری‌های ادراکی و الگوهای رفتاری تبعیض‌آمیز و در نتیجه، تعارض پدید می‌آید (کاتم و دیگران، ۱۳۸۶، ۲۳۲ و ۲۳۳).

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 درباب آن نیز به چون‌وچرا پرداخت (جنکینز، ۱۳۸۱، ۷ و ۸).

آنچه یک گروه انسانی را هویت می‌بخشد شباهتی است که باعث تفاوت آن‌ها از گروه‌های دیگر می‌شود. شباهت و تفاوت معنایی 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 درون گروهی و تفاوت از برون گروه می‌شوند. بر این اساس، یک گروه و یا حتی یک فرد می‌تواند در موقعیت‌های گوناگون هویت‌های متعددی برای خود بسازد و خود را بدان‌ها متعلق بداند. «اصولاً زندگی اجتماعی بدون وجود راهی برای دانستن این که دیگران کیستند و بدون نوعی درک از این که خود ما کیستیم غیرقابل تصور است». جنکینز در پرورش نظریه هویت اجتماعی‌اش تحت تأثیر اندیشه‌های کسانی چون هربرت مید، اروینگ گافمن^۱، و فردریک بارث مردم‌شناس است. جنکینز شکل‌گیری نظریه خویش را به این صورت خلاصه می‌کند: «اگر هویت شرط ضروری برای حیات اجتماعی است، برعکس آن نیز صادق است. هویت فردی که در خویشی تجسم یافته جدا از سپهر اجتماعی دیگران معنادار نیست. هویت فردی بر تفاوت و هویت جمعی بر شباهت تأکید دارد. اما هویت فردی و خویشی 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 به‌واسطه آن همه هویت‌ها، اعم از فردی و جمعی، ترکیب می‌یابند». (همان، ۳۵) هویت فردی^۲ 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 وسیله آن یک حس تداوم و استقلال شخصی پیدا می‌کند (احمدی، ۱۳۸۶، ۸۶). ولی هویت جمعی^۳ از طریق همانندسازی با اعضای گروه تحقق می‌یابد و دربرگیرنده آن بخش از زندگی اجتماعی است که فرد با ضمیر «ما» خود را متعلق به آن می‌داند و در برابر 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، ۱۳۷۹، ۱۰۲). بنابراین، هویت اجتماعی به مجموعه وابستگی‌های یک نفر به نظام اجتماعی^۴ همچون طبقه جنسی، سنی، اجتماعی، قوم، ملت، و غیره مربوط می‌شود (Gumperz, 1998, 79). 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 ابزارهای هویت فردی نیز خودانگاره منسجم و عزت نفس

1. Erving Goffman

2. Individual identity

3. Collective identity

4. Social system

است. البته نباید این نکته را فراموش کنیم که هویت، چه فردی باشد و چه جمعی، مفهومی اجتماعی است، زیرا ویژگی‌های فردی مانند نام‌گذاری یک بچه نیز براساس یک پیشینه 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.

• رویکردهای نظری علوم انسانی به هویت

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 به‌صورت جمعی اجرا نگردد، آن نیز حاصل نخواهد شد، یاد می‌شود (خانیکی، ۱۳۸۷، ۱۰). همچنین هویت به‌مثابه احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی، احساس استقلال شخصی (گل محمدی، ۱۳۸۰، ۱۴)، تفاوت فردی و شخصی در ارتباط با دیگران (Brown, 1996, 78) و ماهیت افکار و تلقیات یک جامعه از زندگی خود تعریف شده است (سریع‌القلم، ۱۳۸۳، ۴۲) که تمامی آن‌ها ابعاد مختلفی از این پدیده پیچیده چند وجهی‌اند.

در این تحقیق، هویت به معنای آگاهی از کیستی فردی و تعلقات اجتماعی‌اش به کار 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, 6 20). بدین گونه، 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 درون گروه‌ها از برون گروه‌ها ممکن می‌شود (Brown, 1996, 9).

برای شناخت هویت توجه به رویکردهای علمی متنوع در این حوزه کمک شایانی می‌کند، چه این که 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 کرده‌اند (آشنا و همکاران، ۱۳۸۹، ۱۵۸) و بر این اساس، می‌توان از نظریه‌های مختلف در پارادایم‌های گوناگون بهره برد.

نخستین بار اریکسون^۱ واژه هویت فردی را در سال ۱۹۶۸ میلادی به کار برد. او هویت‌یابی در فرد

1. Erik Erikson

را در سنین نوجوانی جست‌وجو می‌کند (Erikson, 1994). اما لوکمان^۱ و برگر^۲ 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. 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). گیدنز^۳ واقعیت ذهنی را در خودآگاهی و واقعیت عینی را در کنش اجتماعی جست‌وجو می‌کند. براین اساس، هویت را آگاهی شخص، گروه، و جامعه به خود می‌داند که در کنش‌های اجتماعی به صورت تدریجی شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۸، ۸۱).

در مطالعات فرهنگی هویت، اغلب اندیشمندان 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 و دیگران، ۱۳۷۹، ۱۱۰-۱۱۱). دورکیم^۴، معتقد است 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، ۷۸).

در دیدگاه مکتب تضاد^۵، 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. آگاهی طبقاتی^۶ 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 خودی‌گانگی نجات یابد و به هویت جمعی خویش نایل آید.

-
1. Thomas Luckmann
 2. Peter Berger
 3. Anthony Giddens
 4. Émile Durkheim
 5. Conflict school
 6. Class consciousness

آگاهی طبقاتی طبقه کارگر^۱ نجات وی 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 (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱، ۶). از نظر اندیشمندان مکتب کنش متقابل اجتماعی^۲، 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 ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در حرکتی رفت‌وبرگشتی قرار می‌گیرد و بر این مبنا، به نسبتی میان دو سرطیف 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)^۳ نیز ناشی می‌شود. پیوند میان فرهنگ و هویت نیز متأثر از همین رابطه دیالکتیکی است، تا آن‌جا که اغلب صاحب‌نظران برای فرهنگ به‌واسطه 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، ۱۳۸۹، ۱۵۸).

کنش‌گرایان نمادین^۴ 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, 375 382).

در نوع دیگر همبستگی گروه‌های ثانویه، که عضویت افراد به‌صورت اختیاری و محقق می‌باشد، بین اعضای این گروه‌ها پیوند عاطفی گسترده‌تر و برخوردها فراتر از هدف‌های محدود و خاص قومی و قبیله‌ای بوده و تعلق خاطر و دلبستگی افراد فراتر از مرزها و محدوده‌های قومی و ملی توسعه یافته و سرانجام به اجتماع جهانی گسترش می‌یابد. 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، ۲۲۶). در واقع، «خود» نسبت به محیط واکنش نشان می‌دهد و در یک وضعیت ممکن است ملیت در درجه اول اهمیت

1. Proletariat class

2. Social interaction

3. Social structure

4. Symbolic interaction

باشد، اما در وضعیت دیگر ممکن است قومیت یا نژاد مورد توجه باشد. بنابراین مفهوم «خود»^۱ از این هویت‌های اجتماعی^۲ شکل می‌گیرد و همواره متناسب با شرایط و موقعیت‌ها تغییر می‌یابد (Tajfel, 1978).

جامعه‌شناسان تلفیق گرا، جامعه را عرصه هم‌نشینی عناصر خرد و کلان می‌دانند که نمود عینی آن مشروعیت دادن به تکثرگرایی و قبول وجود هویت‌های جمعی گوناگون است (توسلی، ۱۳۹۸، ۱۶). درواقع، در این دیدگاه، انواع و سطوح متفاوت هویت‌های جمعی اعم از محلی، ملی، و جهانی به موازات هم مطرح می‌شوند، به‌طوری که می‌توان تحقق هویت جمعی عام جهانی را قرین حفظ تفاوت‌ها و هویت‌های جمعی خاص دانست. 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 به‌صورت پروژه‌ای بازتابنده درمی‌آید؛ بدین ترتیب که هر اندازه سنت، نفوذ خود را ازدست می‌دهد و زندگی روزمره برحسب تعامل دیالکتیکی محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد به چانه‌زدن بر سر گزینش شیوه زندگی خود از بین گزینه‌های گوناگون وادار می‌شوند. دارندورف^۳، که مفهوم انسان اجتماعی را به‌عنوان نقطه تلاقی فرد و جامعه می‌داند، بیان می‌دارد که انسان اجتماعی حامل نقش‌های اجتماعی ازپیش‌شکل گرفته است. (دارندورف، ۱۳۸۱، ۳۵). 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 خاص گرایانه 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، به‌طوری که توان گرایش به عام‌ترین نوع هویت (هم‌نوع‌خواهی) در وی تبلور یابد. برطبق این دیدگاه، انسان از هویت خاص گرایانه انسان سرزمینی به سمت هویت عام گرایانه فراسرزمینی حرکت می‌کند. او این روند را درمجموع، در جهت گسترش آزادی و عدالت و صلح می‌بیند. بحث هویت سیاسی از دیگر مباحثی است که محصول دنیای مدرن است. خصلت بارز هویت سیاسی

1. Ego

2. Social identities

3. Ralf Dahrendorf

در دنیای مدرن تأکید بر تکثرگرایی، فردگرایی و عقلانیت خودبنیاد بشری است. در چنین بستری، با پذیرش تکثرگرایی سیاسی، فرد براساس حقوق طبیعی خویش، آزادانه و با اتکا به اراده و ذهنیت فردگرایانه خود، به فعالیت در عرصه سیاسی می‌پردازد و هیچ امر از پیش تعیین شده‌ای بر هویت وی تأثیرگذار نیست. کاستلز «هویت» را سرچشمه و سازمانده معنایی می‌داند. از نظر او، بر ساخته شدن تمام هویت‌ها مسئله‌ای 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 بر ساخته می‌شود و سه نوع متمایز دارد: «مشرعیت‌بخش»^۱، «مقاومت»^۲، «برنامه‌دار»^۳. 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»^۴ بینجامد. «هویت‌های مقاومت» از سوی کنشگرانی ایجاد می‌شوند که در مقابل 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، هر چند ممکن است مبلغ برنامه‌هایی شوند و یا در طول تاریخ و تغییر گفتمان، مورد توافق نهاد قدرت قرار گیرند. پیامد این هویت‌ها ایجاد اجتماعات قومی^۵ و تقسیمات طبقاتی^۶ است. کاستلز ملی‌گرایی مبتنی بر قوم و بنیادگرایی^۷ را شکلی از این نوع هویت می‌داند. در «هویت‌های برنامه‌دار» 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 سوژه^۸ است (کاستلز، ۱۳۸۵، ۲۲، ۲۷).

• سیاست هویت

یکی از نقاط عطف در رابطه پیچیده و چند بعدی سیاست و هویت در عصر جدید، موضوع «سیاست هویت»^۹ است. «سیاست هویت» از مفاهیم چالش‌برانگیزی است که دامنه تعریفی بسیار گسترده‌ای دارد

-
1. Legitimizing
 2. Resistance
 3. Project
 4. Society civil
 5. Communities
 6. Communes
 7. Fundamentalism
 8. Subject
 9. Identity politics

و نظر به رویکرد مطالعاتی و جوامع و جنبش‌های مورد بررسی می‌تواند در قالب تعاریف مختلف و متفاوت بروز یابد. سیاست هویت از سویی به مثابه کنش و تلاش هدفمند گروه‌های هویتی به حاشیه رانده شده و معترض علیه خوانش حاکمیتی و رسمی تعریف می‌شود، تا مطابق خواست و منافع خویش موجبات تغییر در نهاد سیاست را فراهم آورد؛ که بنابر تعریف دانشنامه فلسفی استنفورد، در این رویکرد، سیاست هویت بر طیف وسیعی از کنش‌های سیاسی و نظریه‌پردازی بر پایه تجارب مشترکی از بی‌عدالتی نزد گروه‌های خاص اطلاق می‌شود. اغلب هدف شکل‌گیری سیاست هویت، تضمین آزادی‌های سیاسی برای افراد و جماعت‌های خاصی می‌باشد که به حاشیه رانده شده‌اند. در این رویکرد، سیاست هویت از تجزیه و تحلیل رفتار ستمگرانه شروع می‌شود و دامنه‌اش اغلب جنبش‌های سیاسی را در بر می‌گیرد (Heyes, 2020) از سوی دیگر و در قرائتی کاملاً بالعکس «سیاست هویت» عنوانی است برای مواضع و عملکرد رسمی قدرت سیاسی و دولت حاکمه در قبال مسائل هویت جمعی در جامعه تحت حاکمیت و مدیریت خویش که از طریق امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری دستگاه قدرت اعمال می‌گردد. در این رویکرد، سیاست هویت، حوزه دانشی است که در جوامع مختلف همواره یک نگاه (قومیتی، فرهنگی، جنسیتی) خاص خود را به مثابه خوانش و نگاه رسمی، طبیعی، فراگیر و غیرزمانی بر دیگر نگاه‌ها و گزینه‌ها تحمیل می‌کند و مانع به رسمیت شناخته‌شدن نگاه‌های متفاوت و مانع تغییر نگرش‌ها و رویکردها به مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی می‌شود. بر این اساس می‌توان سیاست هویت را کوششی از سوی اصحاب قدرت برای الگوسازی و عادی‌سازی یک نگاه خاص به یک واحد سیاسی معین (قوم، کشور یا سازمان) دانست. این نگاه خاص از طریق نهادهای متنوع به ویژه نهاد تعلیم و تربیت مانند کتاب‌های درسی و برنامه‌های تلویزیونی کودکان نهادینه می‌شود. (امیرزاده و بهستانی، ۱۳۹۳: ۷۷-۷۸)

سیاست هویت را می‌توان به دو دسته از «پایین به بالا» و از «بالا به پایین» تقسیم‌بندی کرد. دسته نخست به فرایندی اشاره دارد که مردم از طریق آن، فرهنگ، هویت و ساختار رقابتی قدرت و ثروتی که از بالا بر زندگی اجتماعی آنها تحمیل شده است را به چالش می‌کشند و سرنگون می‌سازند یا در مورد آن مذاکره می‌کنند. در حالی که دسته دوم عمدتاً به فرایندهایی اشاره دارد که به موجب آن موجودیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از بالا تلاش می‌کنند به هویت‌های جمعی بر اساس قومیت، نژاد، زبان و مکان در جهت درک فعالیت‌ها و بدنه اصلی سیاست به چارچوب‌هایی نسبتاً ثابت و طبیعی‌سازی شده شکل دهند (Hill & Wilson, 2003) سطح نخست بیشتر سازمان‌یافتن حول محور تجربه‌ای خاص یا چشم‌انداز یک گروه معین است که دید هویتی دارند و به دنبال به رسمیت شناخته‌شدن خود و کرامت‌شان هستند (Hekman, 1999؛ فوکویاما، ۱۳۹۷؛ کریمی، ۱۳۸۶). بنابراین، سیاست هویت در این سطح، قالبی راهبردی برای مقاومت، ابزار برای مخالفت با فشارهای خواهان به هم‌آمیزی و همسان‌گرایی می‌باشد که بر تفاوت‌های بارز اجتماعی و فرهنگی پای می‌فشرد (دان، ۱۳۸۵، ۴۲). در حالی که سطح دوم سیاست هویت شامل نوعی سیاست رسمی، ساختاری و عمومی است که توسط دولت‌ها، احزاب و نهادهای مشارکتی در عرصه‌های سیاسی شهرها، مناطق و دولت‌ها اعمال می‌شود)

Hill & Wilson, ۲۰۰۳). در جوامع دموکراتیک سیاست هویتی معمولاً مورد توافق حکومت و جامعه می‌باشد، اما در جوامع غیردموکراتیک معمولاً این نخبگان هستند که نوع و چگونگی آن را تعیین می‌کنند (قهرمانپور، ۱۳۸۵، ۴۸).

در این پژوهش مراد از سیاست هویت، عمدتاً ناظر بر نوع سیاست از «بالا به پایین» است، که در قالب مجموعه‌ای از برنامه‌ها و سیاستگذاری‌های عرصه هویت جمعی با اهداف مشخص از سوی دولت مرکزی و نهاد حاکمیت اعمال می‌شود.

خوانش‌های نظری در باب قومیت

ظهور و بروز اشکال مختلف مسائل و مطالبه‌های متأثر از موضوع قومیت در بستر روابط و مناسبات رو به گسترش دوران جدید، موجب شد تا خوانش‌های نظری آغازین معتقد به اضمحلال و استحاله هویت قومی به تدریج جای خود را به ضرورت توجه و تأمل علمی و همه‌جانبه به صورت‌های متنوع موضوعات و مسائل نوظهور قومی دهند. از این رو مسائل قومی بنابر ضرورت‌های مسئله‌شناسانه و تبیین چندبعدی جامعه شناختی، سیاسی، اقتصادی، ملی‌گرایی، ارزشی - فرهنگی، هویت طلبی، رسانه‌ای و... از منظر دانش‌ها، مکاتب و رویکردهای متعدد علوم انسانی و اجتماعی موضوع مطالعات و پژوهش‌های نظری و میدانی بی‌شماری قرار گرفتند که یافته‌های آنها امروزه در ادبیات قوم‌شناسی شمار وسیعی از صورت‌بندی‌های تئوریک را در قالب نظریه‌های قومیت عرضه کرده‌اند که ابزارهای تبیینی کارآمدی در شناخت، فهم و مطالعه مسائل نوپدید قومی محسوب می‌شوند. در ادامه مهمترین نظریه‌های قومیت مرور خواهد شد.

• رویکردهای نظری شاخص درباره قومیت

کاوش درباره خاستگاه و ماهیت قومیت و ملیت و نحوه تکوین هویت قومی و ملی در بستر نظری و چشم‌انداز فکری مکاتب مختلف، منجر به پاسخ‌های گوناگون به این پرسش کانونی شده است، که به طور عمده ذیل سه رویکرد اصلی با عناوین، «دیرینه‌گرایی»، «ابزارگرایی» و «سازه‌گرایی» تقسیم می‌شوند. این رویکردهای کلان‌مبنایی برای عرضه نظریات متعدد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خردتر و موردی درباره قومیت و منشا و ماهیت آن هستند.

◦ رویکرد دیرینه‌گرا^۱

رویکرد اول، که از آن با عنوان دیرینه‌گرایی، کهن‌گرایی یا ازلی‌انگاری یاد می‌شود، هویت ملی را امری طبیعی می‌داند که براساس عناصری ریشه‌دار مانند: نژاد، زبان، مذهب و سایر خصوصیات فرهنگی

1. primordialism

دیگر بنا شده است. این رویکرد در ابتدا توسط ادوارد شیلز^۱ ارائه شد و گلیفورد گیرتز^۲ در دهه ۱۹۵۰ آن را بسط داد. بعدها پژوهشگرانی مثل ون دن برگ، مسترز و واکر کونور، در بوجود آمدن چشم‌اندازهای جدید در این رویکرد سهم بودند. دیرینه‌گرایی در میان صاحب‌نظران مطالعات قومیت بیشتر با نام آنتونی اسمیت گره خورده است که چنین استدلال می‌کند؛ ملت‌ها دارای هسته‌های قومی‌اند و قومیت‌ها به چندین عنصر مشترک تقسیم می‌شوند (Barrington, 2006, 13). اسمیت در این باب، شاکله فرهنگی ثابتی متصور است که کنشگران قومی آن را قوام بخشیده‌اند و معنابخشی مستدامی در طول نسل‌ها میسور شده است. در این رویکرد، هویت قومی دراصل نوعی همانندسازی با گروه مبداء 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 بودنِ 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 بودنِ هویت قومی است (Sandra, 2003, 20&21).

برخی از دیرینه‌گرایان فرهنگی، زبان را در میان همه صفات فرهنگی عاملی ویژه در ایجاد احساس تعلق قومی می‌یابند. به باور آنان، هویت قومی اساساً بر پایه زبان به‌عنوان اصلی‌ترین شناسه منشأ قومی شکل می‌گیرد. قومی را نمی‌توان یافت که فاقد زبانی مشترک باشد، درحالی که اشتراک در سایر صفات فرهنگی مثل مذهب یا آداب و رسوم 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 (سیدامامی، ۱۳۸۷).

1. Edward Shils

2. Clifford Geertz

در دیرینه‌گرایی تاریخی، پیوندهای دیرین میان اعضای یک گروه قومی، بیشتر از آن‌که ناشی از علاقه‌های خونی یا میراث فرهنگی باشد، از تاریخ و افسانه سرزمین مادری مشترک در طول تاریخ سرچشمه گرفته است. اصولاً این تبیین بدین معناست که عناصر معرف هویت قومی، زیست‌شناختی نیستند، بلکه روان‌شناختی و عاطفی‌اند. دیوید میلر، از مشهورترین دیرینه‌گرایان تاریخی، یکی از ابعاد اصلی وجود یک قوم یا ملت را هویتی می‌داند که «تجسم‌کننده تداوم تاریخی» است، حتی اگر برخی از خاطرات گذشته در غبار زمان 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, 24 & 25) و در برداشت واکر کانر، مهم‌ترین رکن تعریف یک ملت و نیز یک قوم، وجود «اسطوره‌ای از اجداد مشترک» نزد آنان است که در طول تاریخ شکل گرفته است (کانر، ۱۳۷۹، ۲۴۶).

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 تنظیم‌کننده گروه‌بندی فرد در کنار تجارب تاریخی و اجتماعی گروه به‌شمار می‌روند. بنابراین برای اعضای یک گروه قومی کاملاً طبیعی است که بر پایه خصوصیات مادرزادی و ازپیش‌تعیین‌شده گروه خود، احساس قوی تعلق خاطر به گروه قومی در شکل ملی‌گرایی قومی در آنان داشته باشد.

○ رویکرد ابزارگرا

دومین رویکرد نظری برای درک شکل‌گیری هویت قومی و ملی ابزارگرایی است. براساس این رویکرد، هویت قومی و ملی به‌عنوان ابزار مشاهده می‌شوند و به‌وسیله نخبگان تغییراتی در آنها ایجاد می‌شود. بر طبق دیدگاه ابزارگرایی، قومیت منبعی است که به‌وسیله نخبگان برای تعریف هویت گروهی، تنظیم عضویت و مرزهای گروه و ساخت دعاوی و استخراج منابع استفاده می‌شود (Brown & Langer, 2010, 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. آتونی اسمیت، در مقاله «افسانه ملت مدرن و افسانه‌های ملت‌ها» تالیف سال ۱۹۸۸، بیان داشته است که افسانه ملت‌ها، به‌ویژه از زمان جنگ جهانی دوم، مورد توجه محققان به‌خصوص در حوزه 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, 1986, 24 & 25).

2, 1998). بندیکت اندرسون با انتشار کتاب تأثیرگذار «جوامع خیالی»^۱ (۱۹۸۳) و اریک ج. هابزباوم با توجه به مسئله‌ی «اختراع سنت»^۲ از جمله صاحب‌نظران این دیدگاه به حساب می‌آیند.

رویکرد ابزارگرا در میان طیفی متشکل از نظریه‌پردازان نخبه‌گرا در یک‌سو و تئوریسین‌های انتخاب عاقلانه ازسوی 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 گسترده‌ی 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 ازسوی گروه‌های قومی یا بهتر است بگوییم ازسوی 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 (سید امامی، ۱۳۸۷).

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 به عمل می‌آورند استفاده می‌شود. در این دیدگاه، منافع فردی یا گروهی همواره یکی از انگیزه‌های مهم در برانگیختن احساسات قومی یا همانندسازی با هویت قومی محسوب می‌شود. رهبران قومی، با برجسته کردن تفاوت‌های قومی و محرومیت‌های ناشی از سلطه یا رقابت گروه با 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 همانندسازی با گروه قومی خویش، در قدرت جمعی گروه و منافعی 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 هردو به‌شمار می‌آید. برای اغلب مردم، قومیت به‌عنوان یک گروه خودی - که به‌هرحال، 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، ۱۳۸۳؛ احمدی، ۱۳۷۸).

1. Imagined Communities

2. The Invention of Tradition

پیروان رویکرد ابزارگرا به قومیت را می‌توان ذیل دو گروه قرارداد:

۱. عده‌ای همانندسازی با قومیت را صرفاً جلوه‌ای از ستیزهای اساسی‌تر سیاسی یا اقتصادی در نظر می‌گیرند؛

۲. عده‌ای دیگر قومیت را نوعی هویت غیربنیادین در میان اعضای گروه می‌دانند که به‌وسیلهٔ نخبگان دارای دستور کار سیاسی یا شخصی برانگیخته می‌شود. هرگونه استفادهٔ 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 گستردهٔ قومی در مواردی که اهداف وسیع سیاسی در بین نخبگان قومی یا خودِ اعضای گروه دیده نمی‌شود و می‌مانند. درضمن، آن‌ها توضیح پذیرفتنی‌ای دربارهٔ این مطلب ارائه نمی‌دهند که چرا احساسات و تعلقات قومی در طولِ زمان پایدار می‌ماند. اهداف و دستور کارهای سیاسی نخبگان یا افراد در بازهٔ زمان، در واکنش به شرایط تغییر یابندهٔ اقتصادی و سیاسی تغییر می‌کند، اما معمولاً تعلقات قومی در طولِ زمان پایدار می‌ماند (Sandra, 2003, 51 & 52).

○ رویکرد برساخت‌گرا^۱

سومین رویکرد نظری، برساخت‌گرایی یا سازه‌انگاری است، که در نقطهٔ مقابل دیرینه‌گرایی قرار دارد. از اوایل دههٔ هشتاد میلادی، چشم‌انداز سازه‌انگار به بانفوذترین رویکرد در مطالعهٔ قومیت‌ها تبدیل شد. در تقابل با دیرینه‌گرایی، سازه‌انگاری بر فرایندهایی که از طریق آن‌ها گروه‌های قومی ظهور می‌یابند تأکید می‌کند. همان‌گونه که رابرت بیلز^۲ استدلال می‌کند، رویکرد برساخت‌گرا به قومیت، عناصری از هر دو رویکرد دیرینه‌گرا و ابزارگرا را دربر می‌گیرد (Brown & Langet, 2010, 413). رهیافت برساخت‌گرا استدلال می‌کند که هویت ملی مانند هویت گروه‌های دیگر، شامل آن‌هایی که دیرینه‌گرایان به‌عنوان نشانه‌های هویت ملی برمی‌شمردند، یک سازهٔ اجتماعی است.

جان کاماروف^۳ چندین مسیر را در برساخت‌گرایی (فرهنگی، سیاسی، و غیره) برمی‌شمرد، اما چنین استدلال می‌کند که همهٔ آن‌ها، براساس ایده‌ای مشابه این ایده که هویت‌های اجتماعی محصول کارگزار انسانی‌اند، شکل گرفته‌اند (Barrington, 2006, 13). رویکرد برساخت‌گرا روی دو گزارهٔ 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 این که افراد هویت‌های قومی چندگانه دارند و گروه‌های قومی ساخته می‌شوند و هم‌زمان با تغییر هویت‌های افراد به‌طور مجدد

1. constructivism

2. Robert Bales

3. John Kamarav

ساخته می‌شوند، جانب‌داری می‌کند. (Bayar, 2009, 1642 & 1643)

این شیوه ارزیابی، که تبار روشنفکرانه آن ممکن است به کارهای پیشگامانهٔ ارنست رنان^۱ در باب خاستگاه ملت و ناسیونالیسم برگردد، شامل دو پیش‌فرض اساسی می‌شود: اول این که ملت‌ها تاریخ خود را تحریف می‌کنند، و دوم این که این تحریف تاریخی پیش‌شرط ضروری ایدئولوژی ناسیونالیستی است. ملت مسلماً نه یک چیز کهن سوپژکتیو^۲ بلکه یک برساخت سیاسی مدرن است (ولی و دیگران، ۱۳۹۸، 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 به عنوان یک برساختهٔ اجتماعی که اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی را تأمین می‌کرده، توسط نخبگان و سایر سخنگویان «ملت» خلق شده است. در ادبیات ناسیونالیسم، اغلب به پدیدهٔ «ملت‌سازی» پرداخته شده است. به طور مثال، بندیکت اندرسون ملت را یک «اجتماع تخیلی» تعریف می‌کند که به کمک برخی تکنولوژی‌ها، از جمله صنعت چاپ، به طور 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 به خصوص افسانه‌هایی دربارهٔ مبدأ ملت (قوم) بهره‌گیری می‌شود (سیدامامی، ۱۳۸۷). بدین سان معنابخشی کنش‌های قومی و تعلقات قوم‌مدارانه 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 غیرثبیت شده، از پیش فرض می‌شود. این رویکرد از جهاتی شبیه رویکرد ابزارگراست، زیرا بر نقش عوامل سیاسی و اقتصادی در پدید آوردن قومیت صحنه می‌گذارد. با این همه، 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 بسازند. 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).

1. Ernest Renan

2. Antiquity

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 آن که گزینه‌های نامحدودی برای هویت‌سازی موجود نیست، نفس وجود گزینه‌های گوناگون از میان مؤلفه‌های مختلف هویتی برای برساختن هویتی خاص را نمی‌توان انکار کرد. درواقع، 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 آداب و رسوم 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 باوجود 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 (۱۳۹۸، 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 می‌دهند. این تاریخ‌گرایی، که گفتمان ناسیونالیستی را متعین می‌کند، از شناخت‌شناسی تجربی آن جدایی‌ناپذیر است و هر دو با هم دو ستون ذات‌گرایی برساخت‌گرایانه هستند. این رویکرد نمی‌تواند بین ناسیونالیسم به‌عنوان گفتمان خاستگاه و ناسیونالیسم به‌عنوان گفتمان هویت تفکیک قائل شود.

• نظریه‌های کلاسیک

آن‌گونه که از مرور تاریخ اندیشه اجتماعی استنباط می‌شود، مطالعه قومیت و روابط قومی 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، به‌صورت پراکنده و نامنسجم به این موضوع اشاره شده است. هرچند چهار جامعه‌شناس

کلاسیک، مارکس^۱، دورکیم^۲، وبر^۳ و زیمل^۴ روابط قومی را کانون توجه و تأمل نظری خود قرار نداده‌اند، اما بیشتر دیدگاه‌های هم‌سو 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 غیراز 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 اندیشیده‌اند. از نگاه دیگر، آرای اندیشمندان کلاسیک جامعه‌شناسی همراه با نگاهی برآمده از مسائل و ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن نوزدهم بوده است. با این که تمرکز نظری مشخصی روی مسئله‌ی 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 بازایی 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، می‌توان ملاحظه نمود که وی تا حدودی به امکان بسط یک نظریه قومی کمک کرده است. هسته اصلی این موضوع را می‌توان در کتاب «درباره مسئله یهود» جست‌وجو کرد. وی و انگلس با انطباق نظریه «جوامع تاریخی و غیرتاریخی» هگل، در مورد مهاجران ایرلندی در انگلستان و گسترش گروه‌های خاص قومی در سراسر جهان، بخشی از نظریه کلاسیک قومیت را پایه‌ریزی کردند. در نهایت، سه اصل اساسی را می‌توان مبنای نظریه قومیت مارکس قرار داد:

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

۲. مسائل قومی مانع پیشرفت کلیت جهان بشری است؛

۳. 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؛

1. Karl Marx

2. Émile Durkheim

3. Max Weber

4. Georg Simmel

(ب) ماهیت همبستگی گروهی (قومی)؛

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

به بیان دورکیم، در دوران گذار از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی، نوعی نابسامانی بروز می‌کند، زیرا اشکال قدیمی اخلاق اجتماعی رو به زوال گذارده‌اند. پوگی (۲۰۰۰) محتوای این استدلال را این‌گونه بیان کرده است: نابسامانی نتیجه ناتوانی افراد در تعیین ضمانت اجراهای 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 این‌رو، انسجام جامعه دستخوش بی‌معنایی شده است (فتتون، ۱۳۸۴، ۱۵۳). به عقیده دورکیم، به‌موازات 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، ۹۸).

از دیدگاه ماکس وبر، گروه قومی یکی از آزردهنده‌ترین مفاهیم است، چرا که 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 اجتماعی شد، به‌شکل نوعی از گروه منزلتی دگرگون می‌شود. 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 (مالشوویچ، ۱۳۹۰، ۴۸).

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 از سوی 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. به‌طور کلی 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, 391).

از نظر زیمل، گروه‌های قومی که در مجاورت فیزیکی با یکدیگر به‌سر می‌برند؛ نشانه‌هایی از عصبيت جمعی، حساسیت، ناهنجاری، احساس فروتر بودن یا برتر بودن را، که در هریک از اعضای این اجتماعات به‌صورت 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 زوال و کم‌رنگ شدن

قومیت در اثر جدایش‌پذیری اجتماعی (مالشویچ، ۱۳۹۰، ۴۳). اصلی‌ترین نظریه قومیت زیملم 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، ۴۴-۴۷).

• نظریه نو مارکسیستی

پس از سده نوزدهم میلادی، یکی از هدف‌های عمده نظریه مارکسیستی ارائه‌ی پاسخی مناسب به این مسئله بود که چرا قومیت و نژاد در دنیای معاصر، برخلاف پیش‌بینی‌های مارکسیسم کلاسیک، در مقایسه با طبقه، 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 گذاشت و دیگری به روابط بین ایدئولوژی، تفاوت فرهنگی و شکاف‌های طبقاتی پرداخت. این دو سنت پژوهشی همچنین از نظر روش‌ها و اهداف تحلیل با یکدیگر فرق دارند؛ درعین‌این‌که دیدگاه اقتصاد سیاسی می‌کوشد تا تبیین علمی برای طرد اجتماعی و نابرابری قومیتی بیابد، دیدگاه فرهنگی بیشتر به بررسی راهبردها و تاکتیک‌های مبارزه طبقاتی و قومی 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 سترگ 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 آفریقایی 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, ۱۹۸۶, ۱۰۷). 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، به رغم پالایش ابزارهای نظری و پژوهشی خود، عمیقاً اقتصادباورانه و طبقه‌محور است و از این رو، قادر به ایجاد نظریه‌ای چندگانه، متوازن و جامع برای تبیین روابط قومی نیست.

• نظریه نوسازی^۱

یکی از بحث‌انگیزترین تئوری‌ها در حوزه علوم اجتماعی «تئوری نوسازی» متأثر از آراء کارل دویچ است. نوسازی به معنای ترکیبی از جریاناتی شامل صنعتی شدن، شهری شدن، افزایش ارتباطات و شبکه‌های حمل و نقل و همانند آن، توسط اکثر دانشمندان اجتماعی مورد بحث واقع شده است. براساس نظریه 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، ۱۳۸۶، ۸۹). این نظریه بر این گزاره بنیادی استوار شده است که قومیت و هویت قومی، پدیده‌ای پیشامدرن هستند و طبعاً دیر یا زود در فرایند نوسازی و توسعه، استحاله خواهند شد. چنان‌که از نیمه‌های قرن نوزدهم میلادی صاحب‌نظران علوم اجتماعی معتقد بودند که با پیشرفت و صنعتی شدن جوامع، موقعیت و منافع اقتصادی به عنوان هویت‌هایی نوین جایگزین قومیت و سایر اشکال سنتی هویت خواهند شد. قومیت به عنوان مجموعه‌ای مرکب از وفاداری‌های به‌جامانده از مرحله ابتدایی توسعه اجتماعی تلقی می‌شد که ضرورتاً باید جای خود را به عقلانیت اقتصادی به عنوان نیروی محرکه

اصلی رفتار آدمیان بدهد (Birch, 1978, 325). اخی را نویسنده‌گانی مانند: پارسونز، اسملسر، لیست، روکان، باتلر و استوکس مدعی شده‌اند که گسترش دامنه تمرکز بازار به از بین رفتن تعلقات قومی منجر خواهد شد، زیرا هویت‌های قومی سنخیت مستقیمی با مراکز فروش و دادوستد ندارند و از این رو باید معنای اجتماعی خود را از دست بدهند (Laver, 1981, 5-24). تحرک مکانی گسترده کار، سرمایه، کالاها و خدمات باید به همین ترتیب گروه‌های قومی را نسبت به تمرکز جغرافیایی دلسرد سازد و امکان جذب آنها در نظم اجتماعی کلی تری را فراهم سازد. (Hechter & Levi, 1979, 266)

استمرار امر قومی و مسائل منشعب از قومیت در جوامع جدید، اعم از جوامع پیشرفته غربی و جهان سوم و شکل‌گیری صورت‌های نوینی از هویت خواهی، مطالبه‌جویی و ایجاد تنش بر مبنای هویت قومی، چالشی جدی برای نظریات نوسازی در باب قومیت محسوب می‌شوند، زیرا با گسترش نوسازی، قومیت نه تنها در اشکال هویتی نوین استحاله نشد بلکه همگام با تحولات دنیای جدید تغییر پیدا کرده است. این نارسایی در تبیین موجب شد تا مبنای نظریه نوسازی درباره قومیت مورد انتقاد جدی واقع شود و دیدگاه‌هایی در جهت اصلاح آن ارائه شوند. روگروسکی و واسرپرینگ مدعی شده‌اند که برخلاف نظریه نوسازی، تعامل بیشتر منجر به افزایش «مسئله ادراکی» تعیین جایگاه مردم به وسیله معیار خاص نمی‌شود؛ در واقع نوسازی ممکن است همه چیز، بجز معیارهای انتسابی را تحت تأثیر قرار دهد. در نتیجه در میان معضل مربوط به مسایل ادراکی که غالباً ملازم و همراه فرایند انتقال از سنت به نوگرایی می‌باشد، نژاد و قومیت به عنوان نیروی تعیین کننده رفتار مردم، از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شوند، زیرا آنها سازوکارهای هویت‌بخشی هستند که اطلاعات کم‌هزینه‌ای را دربر دارند. پیچیدگی فزاینده جوامع مدرن و مشکلات همراه آن مبنی بر تمیز متحدان بالقوه از رقبای بالقوه در رقابت‌هایی که جوامع مدرن را شکل می‌دهند، تمایل نسبت به همبستگی قومی را تجدید می‌کند، چرا که تمیز متحد از رقیب براساس قومیت آسان‌تر از تمیز بر اساس معیارهایی از قبیل: حرفه، طبقه، ترجیحات سیاسی یا معیارهای غیر اسنادی دیگر، با وضوح کمتر (و در نتیجه هزینه بالاتر)، است (Rogowski, & Wasserspring, 1971, 9-10).

• نظریهٔ برد متوسط^۱

نظریهٔ برد متوسط، 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 مرتن، تنها پس از انباشت نظریه‌های برد متوسط می‌توان منتظر ظهور نظریهٔ انیشتین جامعه‌شناسی بود. این استراتژی منجر به تولید «نظریه‌های حد متوسط» شد (جلایی‌پور و همکاران، ۱۳۸۸، ۱۰۴).

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 _ توانسته‌اند در نظام اجتماعی جای گرفته و سازگار شوند و به این ترتیب، هریک به‌نوعی 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. براین اساس، مرتن در جامعه‌شناسی خود به دامنه‌ای میان دو قلمرو خُرد و کلان توجه می‌کند، توجهی که نقطهٔ عزیمت وی از مکتب ساخت‌گرا _ کارکردگرایی سنتی را تشکیل می‌دهد (تتهایی، ۱۳۹۱، ۷۷۳).

اگرچه مرتن مشخصاً در چارچوب نظریهٔ خود به موضوع قومیت و هویت قومی نپرداخته است، این رویکرد راهگشای متفکرانی شد که مسئله‌ی قومیت را در سطح میان‌برد یا تلفیقی (تلفیق خُرد و کلان) مورد واکاوی قرار دادند؛ از جملهٔ متفکران این حوزه می‌توان به گیدنز و بوردیو اشاره کرد. بنابه نظریهٔ گیدنز، دولت _ ملت برساختهٔ مدرنیته است که وی تداوم و بقای آن را در ایجاد انسجام و یکپارچگی از طریقِ 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 براساس آن، اقوام در قالب سوژهٔ خودمختار و فعال در مقابل ساختار کلان دولت _ ملت واکنش نشان می‌دهند و به کنش اجتماعی اقدام می‌کنند.

بوردیو یکی از نظریه‌پردازانی است که در آثار خود تلاش کرده است تا نظریه را با عمل تلفیق کند. کتاب تمایز بوردیو به صورت کاملاً عملیاتی با روش کمی و کیفی نظریه‌هایش را در عمل پیاده کرده است. اما مفهوم «عادت‌واره»^۱ی بوردیو که با ترجمه‌های متفاوتی همچون ساختمان ذهنی و منش نیز شناخته می‌شود، کمتر مورد توجه جامعهٔ دانشگاهی کشور [ایران] قرار گرفته است. با استفاده از این مفهوم بوردیو، قومیت و قوم‌گرایی برخی گروه‌ها را می‌توان تحلیل کرد (خنده‌رو و رضایی، ۱۳۹۶).

یکی از ویژگی‌های مهم عادت‌واره آن است که تحقق یافته است و تنها از نگرش‌های ذهنی و ادراکی تشکیل نمی‌شود. بوردیو می‌نویسد که عادت‌واره از طریقِ شیوه‌های بادوام ایستادن، صحبت کردن، راه رفتن، و در نتیجه، احساس و تفکر بی‌ان می‌شود (Bourdieu, 1990, 70).

مفهوم عادت‌واره نقش محوری در کار پی‌یر بوردیو بازی می‌کند. برای بوردیو، این مفهوم نشان‌دهندهٔ مجموعه‌ای از تمایلات و شیوه‌های تضمین‌شده از تفکر و عمل است که افراد به تدریج در طولِ زمان گسترش می‌دهند و آن بازتابی است از تجارب هر روز و مجموعهٔ 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 یک‌سری

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، ۱۳۸۰).

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 این که 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 حال‌ظهور در افراد به‌عنوان یک پیامد درگیری فعال در مجموعه خاصی از ارتباطات اجتماعی و همچنین تعامل 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، به‌وسیله افراد کسب شده است و از طریق شیوه‌هایی بیان شده است که آن‌ها بدان صحبت، احساس و عمل می‌کنند. 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, 220 & 221). مفاهیم علمی علاوه بر طرح نظری باید بتوانند 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. کونولی و همکارانش برای سنجش عادت‌واره قومی چهار عنصر را در نظر گرفته‌اند: ترجیحات قومی، آگاهی قومی، هویت‌های قومی و تعصبات قومی که برای این ابعاد می‌توان سنجه‌های متناسب با آن را ساخت (Ibid, 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.

• نظریه محرومیت نسبی^۱

نظریه محرومیت نسبی، در تشریح علل و دلایل منازعات و تنش‌های قومی بسیار پرکاربرد است. بر

مبنای این نظریه، شورش و بحران‌های سیاسی زمانی به وقوع می‌پیوندند که گروه‌های اجتماعی از جمله اقوام نسبت به آنچه که دریافت می‌کنند نارضایتی دارند، زیرا معتقدند به استحقاقات خود نرسیده‌اند، این امر از یک سو موجب می‌شود تا این وضعیت بُعد هویتی پیدا کند و از سوی دیگر گروه‌های قومی در واکنش به محرومیت تحمیلی و به منظور دست‌یافتن به حقوق و منافع بیشتر به طیفی از رفتارهای اعتراضی مدنی و خشونت‌آمیز متوسل شوند.

تأثیر متغیر احساس محرومیت نسبی 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 کراس (۱۹۹۱) و فینی (۱۹۸۹) نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده است. صاحب‌نظران دیگری همچون تاجفل، ترنر و برانسکام (۱۹۹۹) بر نقش احساس محرومیت در برجسته شدن هویت قومی و تضعیف هویت ملی و پیوند هویت ملی و قومی تأکید داشته‌اند (Buurih, 1997, 589).

رابرت گار، 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 مورد توقع، مشروع دانستن محرومیت، فرصت‌های بدیل ممنوع‌شده و دفعات محرومیت، باعث نارضایتی و خشم می‌گردد (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۰۴). از نموده‌های احساس محرومیت نسبی احساس تبعیض است. رابرت گار سه نوع تبعیض را نام می‌برد: تبعیض اقتصادی، تبعیض سیاسی و تبعیض فرهنگی (قاسمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹). 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 حالت افراطی، به صورت قوم‌مداری متجلی می‌شود (قیم، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲).

• نظریه استعمار داخلی^۱

نظریه‌پردازان استعمار داخلی 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, 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 سلطه‌گر _ تحت سلطه، به استثمار مردمان بومی و غارت مواد خام سرزمین‌های یادشده پرداختند و با فتح بازارهای محلی، روند انقلاب صنعتی و توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشورهای خود را سرعت بخشیدند (Cashmore, 1996, 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 مارکسیست‌هایی همچون لنین و گرامشی مطرح شد و سپس به وسیله غیرمارکسیست‌هایی مانند: روبرت بلونر و مایکل هکتر به کار گرفته شد و گسترش یافت (Muir, 1997, 201).

در فرایند پدید آمدن مفهوم استعمار داخلی به شکل متأخر آن (از اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی) دو جریان عمده به موازات هم بیشترین تأثیر را داشته است: اول شرایط نابسامان 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. نظریه پردازی‌های 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 (Feagin, 1978, 27).

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، ۱۳۷۸).

در فهم چرایی و علل تداوم بحران، برخی از پژوهشگران با تغییر دادنِ کانونِ 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 به حاشیه‌رانی 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 (همان).

مایکل هکتر، از جمله پیشگامان نظریه استعمار داخلی، در کتاب خود با عنوان «استعمار داخلی»

معتقد است: افزایش تعاملات اجتماعی میان گروه‌های قومی در روند نوسازی و توسعه، ضرورتاً به ایجاد اتحاد ملی و محو همبستگی‌های قومی قطعه‌قطعه نمی‌انجامد، بلکه برعکس، می‌تواند به تعارضات قومی منجر گردد. او بنیان این تعارض را در نابرابری و توزیع ناهمگون منابع میان مناطق مختلف يك واحد ملی که دارای گوناگونی قومی و فرهنگی است، جستجو می‌کند. بدین ترتیب، تبیین دوام همبستگی قومی در جوامع مدرن را در درون چارچوب مدل «قومیت _ عکس‌العمل» یا «قومیتِ عکس‌العملی» طرح می‌کند. در این دیدگاه، همبستگی و چالش‌های عکس‌العملی است که که از جانب یک گروه پیرامونی از نظر فرهنگی مجزا علیه استعمار مرکزی شکل می‌گیرد (Nielsen, 1985, 134). هکتر هویت‌طلبی قومی و سیاسی شدن قومیت را در ارتباط با «استعمار داخلی»^۱ و «تقسیم کار فرهنگی» توصیف و تبیین کرده است (Hechter, 1975, 14-15). براساس نظر او، موج نامتوازن نوسازی در جامعه موجب می‌شود تا منابع قدرت بین گروه‌ها و اجتماعات مختلف جامعه به‌شکل نامتساوی توزیع شود، به گونه‌ای که در صورت‌بندی کلی اقلیت افراد از این منابع به‌صورت زیاد و اغلب مردم از آن‌ها به‌صورت کم برخوردار می‌شوند. اگر تفاوت‌های فرهنگی با نابرابری‌های اقتصادی عجین شود، تقسیم فرهنگی کار به‌وجود می‌آید و به‌تبع آن، جذب و ادغام سیاسی اجتماعات حاشیه‌ای در جامعه ملی به کمترین حد ممکن می‌رسد. ساختار قشربندی 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 به‌دنبال 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 به‌وجود می‌آید و در سایه آن، نشانگرهای هویتی و فرهنگی گروه‌های قومی و نژادی صبغه سیاسی به‌خود می‌گیرند (Ibid, 2005, 39 60).

تأملی انتقادی درباره دیدگاه‌های رایج در مطالعات قوم‌شناسی ایران

ظهور نگاه مدرن به انسان و اجتماع و تکوین ایده دولت _ ملت به مثابه صورت‌بندی نوین جوامع بشری، زمینه‌های بازانندیشی و بازتعریف اشکال متنوع هویت جمعی را فراهم نمودند. در این افق جدید، پندار انسان از کیستی فردی و اجتماعی خویش از بنیاد متحول شد و مولفه‌های هویتی او، دیگر عناصر تقدیری و طبیعی منفعل و بلاثری در روند تاریخ نبودند، بلکه با تحقق اندیشه‌های اومانیستی، انسان و وجوه فردی و جمعی حیات وی، در کانون جهان هستی قرار گرفتند. آمیزش این دگردیسی معرفتی با

الزامات زیست سیاسی-اجتماعی انسان جدید، در سپیده‌دمان عصرنوزایی محمل مناسبی برای پیدایش و تکوین ایده دولت-ملت فراهم نمود، که بر بنیاد آن انسان سیاسی و اجتماعی جدید زاده شد. جایگاه پارادایمی ایده دولت-ملت و بازتعریف تمامی منافع فردی و جمعی حول هویت ملی، موجب شد تا سایر اشکال هویت جمعی نیز موقعیت، نقش و ویژگی‌های خود را در نسبت با هویت ملی به مثابه هویت محوری و کانونی عصر مدرن تعریف و ترسیم کنند.

هویت قومی از اشکال پیشامدرن هویت جمعی بود که در میدان تحولات عصر جدید سیمای نوینی به خود گرفت. درهم‌تیدگی عناصر هویت قومی با هویت ملی و نقش محوری این شکل از هویت جمعی در بر ساختن هویت‌های ملی، از جمله عواملی هستند که سبب شدند تا هویت قومی برخلاف بسیاری از هویت‌های پیشامدرن دچار اضمحلال و محاق نگردد، بلکه به عنصری پویا در صحنه مناسبات سیاسی-اجتماعی جهان جدید بدل شود.

در جهان مدرن، قوم و هویت قومی از یک امر اجتماعی خنثی و به تعبیری «درخود»^۱، به صورت نوینی از آگاهی جمعی همبسته با منافع گروهی و به تعبیری «برای خود»^۲، که از آن با عنوان «قومیت» نام برده می‌شود، تغییر ماهیت داد. این تغییر بنیادی و از قوه به فعلیت رسیدن صبغه قومی هویت جمعی و گروهی، ماهیت چالشی و اهمیت آن در سطح جهانی و منطقه‌ای به ویژه در کشورهای دارای ترکیب قومی نامتجانس و متنوع، بالتبع موضوع قومی را به یکی از موضوعات مهم و قابل توجه علوم اجتماعی و سیاسی بدل نمود. الزامات معرفت‌شناسی علمی قومیت، هویت قومی و مسائل مترتب بر آن از منظر انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی، فرهنگی و... عرصه مطالعاتی مشخص و آکادمیکی را حول موضوعات قومی و قومیتی سامان دادند که با عنوان مطالعات قومی^۳ یا مطالعات قوم‌شناسی^۴ شناخته می‌شود.

ایران با قدمتی چند هزار ساله و میراث تاریخی عظیمی از آمدوشد اقوام و زیست قومی، کشوری است که امروزه از حیث تنوع قومی و زبانی، در ردیف ۱۰ کشور نخست جهان قرار دارد (میرحیدر، ۱۳۹۴، ۱۳۲). این ویژگی اجتماعی، در بستر تحولات تاریخ معاصر ایران و در سپهر فرایندهای ناظر به نوسازی جامعه و سیاست در ایران، به خودآگاهی جمعی و فعلیت سیاسی رسیده و در مقاطع مختلف تاریخ معاصر ایران همواره عامل تعیین‌کننده‌ای در متن مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این سرزمین بوده و طیف وسیع و سرنوشت‌سازی از مسائل سیاسی و اجتماعی این دوره را رقم زده است. گذار از قوم به قومیت، و از امر قومی به مسائل قومی، تحولی بود که ضرورت نگاه و بررسی علمی مسائل قومی را مطرح ساخت، از این رو در عرصه مطالعات سیاسی و اجتماعی ایران، مباحث و مسائل قومی جایگاهی

1. In Itself

2. For Itself

3. Ethnic Studies

4. Ethnology & Ethnology Studies

درخور یافتند و آثار پژوهشی و توصیفی متعددی درباره تاریخ اقوام، جنبش‌ها و حرکت‌های قومی، ابعاد و اشکال مسائل قومی و آسیب‌شناسی موضوعات قومی در ایران به رشته تحریر درآمدند، مجموعه این آثار و گفتمان‌های پژوهشی حاکم بر آن امروزه با عنوان مطالعات قوم‌شناسی در ایران شناخته می‌شوند. در ضرورت مطالعات قوم‌شناسی در ایران، باید اذعان داشت که خلاء معرفت علمی و فقدان رویکرد مسئله‌شناختی به موضوعات قومی و قومیت، زمینه را برای اتخاذ مواضع غیراصولی و سلیقه‌ای فراهم می‌کند و این امر طبیعتاً به پیچیدگی مباحث قومی، بحرانی شدن مسائل و ناکارآمد کردن نهاد علم در شناخت دقیق و اصولی مسائل قومی و تجویز راهکار مناسب برای حل آنها، دامن خواهد زد. از دیگر جنبه‌های مهم و تاثیرگذار مطالعات قومی، پیامدهای عینی آنها بر زیست جهان قومی می‌باشد. مطالعات قوم‌شناسی، صرفاً یک موضع شناختی و آسیب‌شناختی در قبال واقعیات قومی نیستند، که دایره اثرگذاری آنها به عرصه اندیشه‌ورزی و مباحث نظری صرف محدود بماند، بلکه کارکرد تجویزی و کاربردی یافته‌های این پژوهش‌ها موجب می‌شود تا به صورت مستقیم و صریح یا غیرمستقیم و ضمنی مبنای عمل سیاسی و سیاست‌گذاری هویتی و قومی واقع شوند. از این‌رو هر نوع موضع معرفتی و جهت‌گیری نظری درباره قومیت و مسائل قومی در عرصه مناسبات قومی تبعات مشهود و موثری به بار خواهد آورد. برخی یافته‌ها و مواضع نظری و شناختی در قبال ماهیت قومیت و مسائل قومی در تاریخ معاصر ایران، به طرز قابل توجهی در جهت‌دهی به افکار عمومی و ذهنیت سیاسی مقامات کشور نسبت به این موضوعات تاثیرگذار بوده‌اند. با توجه به این مهم، در ادامه با اتخاذ رویکردی انتقادی، دیدگاه‌ها و نظریات رایج و شاخص در مطالعات قوم‌شناسی ایران، بررسی شده‌اند، تا ضمن آشنایی با مولفه‌های نظری و گفتمانی آنها، کاستی‌های معرفتی و پیامدهای نظری و عملی آنان در عرصه مناسبات قومی شناسایی شوند.

ناسیونالیسم و قومیت در ایران، دو مقوله به‌هم‌پیوسته به شمار می‌روند که هرگونه موضع‌گیری توصیفی-تحلیلی و نظری نسبت به یکی از آنان و ارکان و اجزای آن، لاجرم اتخاذ موضعی است نسبت به دیگری و فهم یکی از آنان در گرو فهم دیگری است. از این رو تامل درباره ناسیونالیسم ایرانی، پیش‌شرط و زیرساخت معرفتی فهم قومیت و مهم‌تر از آن عامل اصلی قرائت‌های رایج و غالب از قومیت در عرصه مطالعات قومی ایران است. رویکردهای ناظر بر مطالعات ناسیونالیسم ایرانی، عموماً متأثر از پارادایم‌های ازلی‌انگاری، جامعه‌شناسی تاریخی، مدرنیستی، نمادپردازی قومی، ابزارگرایی و پست‌مدرن، نظریات خود را درباره ماهیت ملت در ایران سامان داده‌اند، که در این میان سه گرایش اصلی مدرنیستی، ازلی‌انگاری و جامعه‌شناسی تاریخی نقش محوری دارند و در زمره نظریاتی جای می‌گیرند که موضعی ایجابی و اثباتی در قبال هویت ملی و ملت‌بودگی ایران دارند. در مقابل گرایش‌های انتقادی پست‌مدرن، باورهای هویت ملی و ملیت ایرانی را با نقد و چالش مواجه کرده‌اند. نشانه‌های پیروی آگاهانه یا ناآگاهانه از این سه گرایش را می‌توان در آثار جامعه‌شناسان، ایران‌شناسان و نظر‌مندان ایرانی و غیر ایرانی که درباره مسئله ملت در ایران اظهارنظر کرده‌اند، مشاهده کرد (شیرازی، ۱۳۹۶، ۳۱). در مقابل این گرایش‌های اثباتی، برخی رویکردهای انتقادی و سلبی متاخرتر نیز ارائه شده‌اند، که اغلب از پارادایم‌های انتقادی پست‌مدرن

و ابزارگرایانه پیروی می‌کنند. در ادامه، شاخص‌ترین این آراء و نظرات از منظر پارادایم غالب و با تامل در قرائت آنها از نقش و جایگاه اقوام در سازه هویت ملی بررسی شده‌اند.

آنتونی اسمیت و بنیادهای پیشامدرن هویت ملیت ایرانی

آنتونی د. اسمیت^۱ از متفکران و پژوهشگران برجسته مطالعات ملی، قومی و ناسیونالیسم و از پایه‌گذاران حوزه بینارشته‌ای مطالعات ناسیونالیسم و رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به مقوله ملیت نام برده می‌شود. اسمیت ضمن رد دیدگاه‌های کهن گرا و نوگرا در باب ملت، معتقد است ملت واقعی تاریخی است و منابع اصلی ملت‌ها و روایت‌های ملی را بایستی در زمان‌هایی دورتر جستجو کرد (اسمیت، ۱۳۸۳، ۱۳۵). بنابر تعریف او «هویت ملی بازتعریف و بازتفسیر دائمی الگوی ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها، و سنت‌هایی است که میراث تمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند» (اسمیت، ۱۳۸۳، ۳۰) و ناسیونالیسم جنبشی است ایدئولوژیک برای دستیابی و حفظ استقلال، وحدت و هویت برای مردمان معتقد به تشکیل یک ملت بالقوه و بالفعل (اسمیت، ۱۳۸۳، ۲۰).

اسمیت از صاحب‌نظرانی است که کشور ایران را از جمله کشورهای پیش از ناسیونالیسم برشمرده است و معتقد است ملت در این سرزمین بنیادی پیشامدرن و تاریخی کهن دارد و نمی‌توان آن را محصول مناسبات سرمایه‌داری و دوره مدرن دانست. او به طرز نمادینی برای جلد کتاب معروف خود، «ریشه‌های قومی ملت‌ها»^۲، تصویری از تخت جمشید برگزیده است (Smith, 2009). یکی از نکات متمایزکننده دیدگاه اسمیت تاکید او بر مفهوم قومیت در رابطه با کشورهای پیش از ناسیونالیسم مانند ایران، یونان و رم است، که بر این باور است تکیه بر عنصر قومیت بیانگر تاریخی بودن ملت در این کشورها می‌باشد (اسمیت، ۱۳۹۱، ۹۶).

اسمیت نظر خود درباره پیشینه ملت در ایران را با استناد به نظر و آرای ایران‌شناسان ساخته است. او به طور مشخص از آثار ایران‌شناسانی چون فرای و مک نیل استفاده کرده است، و حاصل شناخت و تفحص بلاواسطه و عمیق شخصی در آثار و مآخذ تاریخی ایران نیست. نظرات او در این باره به طور پراکنده در سه کتاب او درباره «قدمت ملت‌ها» (Smith, 2004)، «ریشه‌های قومی ملت‌ها» (Smith, 2009) و «هویت ملی» (Smith, 1991) منعکس شده است. او ایران را کشوری می‌داند که در آن پدید آمدن نوعی همبستگی قومی ایرانی در تاریخ گذشته باستانی و اسلامی آن سابقه‌ای از خود برجای گذاشته است. اسمیت از این منظر دوره ساسانی را سرآمد عصر باستان برمی‌شمرد، با این همه آگاهی به همبستگی قومی ایرانی در دوره ساسانیان را سطحی و محدود به طبقات اشراف (درباریان، دیوانیان و روحانیت) می‌داند. برخلاف بسیاری از تفاسیر ملی‌گرایانه اسلام‌ستیز، اسمیت بر این نظر است که حس

1. Anthony D. Smith

2. The Ethnic Origins of Nations

ویژه قومیت ایرانی زیر نام اسلام باقی ماند و اسلام حتی موجب رنسانسی ایرانی شد. وی در ادامه از احیای دیگر باره هویت قومی ایرانی در عصر صفوی صحبت می‌کند.

در مجموع او بر این نظر است که تجلی حس قومیت ایرانی در دوره اسلامی به هر حال آن‌چنان عمیق هم نبود که به آشنایی هر روستایی ایرانی با فردوسی بینجامد و یا موجب آن شود که او قانون حکومت را از آن خود بداند. ولی تا این حد بود که هویت ایرانی را در بسیاری از حوزه‌ها در پیوند مانوس هم‌ولایتی بودن، خویشاوندی و مسلمانی بگستراند (شیرازی، ۱۳۹۶، ۳۹-۴۱).

اسمیت و بسیاری دیگر از صاحب‌نظران غربی عرصه مطالعات ملی و قومی، از آنجایی که در پژوهش‌های خود درباره ایران اغلب به مآخذ ایران‌شناسی و روایت‌های تاریخ‌نگاری مسلط ایرانی تکیه دارند، لاجرم نظروری آنها در باب قومیت و ملیت در ایران بر بنیاد گزاره‌ها و مفروضاتی ارائه شده که در این آثار آمده‌اند. از این رو اکثر این آثار التفاتی نسبت به واقعیت تاریخی تنوع قومی جامعه ایران و جایگاه و نقش این اقوام در سرشت و ماهیت هویت تاریخی کلان این سرزمین ندارند و در روایت خویش بالطبع آن را نادیده می‌گیرند. دیدگاه اسمیت از نمونه‌های ایده‌آل چنین تاملاتی به شمار می‌رود که علیرغم مبانی مستحکم و نظروری‌های دقیق با خلاء بنیادی تامل مستقیم و بلاواسطه با منابع و مآخذ دست اول و شواهد ژرف‌نگرانه تاریخی مواجه است.

قرائت ناقص از نظریه ملل تاریخی هابسبام

در حوزه ادبیات ایران‌شناسی و مطالعات ملی در ایران، کمتر گزاره‌ای را می‌توان سراغ داشت که به اندازه سخن کوتاه هابسبام^۱ در باب ملت تاریخی بودن ایران، مورد استناد قرار گرفته باشد و در آثار متعدد بازتاب یافته باشد. این نظر به عبارتی کوتاه از هابسبام اشاره دارد، که در کتاب «ملت‌ها و ناسیونالیسم پس از ۱۷۸۰؛ برنامه، افسانه، واقعیت» (اریک هابسبام، ۱۴۰۰) ضمن برشمردن ملت‌هایی که وی آنها را «ملل تاریخی»^۲ می‌نامد، از ایران نیز نام می‌برد. اما این عبارت بسیار پیشتر از آنکه خود این اثر (۳۰ سال بعد از نگارش) به زبان فارسی راه یابد (Hobsbawm, 1992)، از طریق آثار و ارجاعات متعدد پژوهشگران ایرانی، به عرصه مطالعات ناسیونالیسم ایرانی راه یافت، چنانکه احمد اشرف در اشاره به این سخن هابسبام می‌نویسد: «با این که هابسبام از منتقدان بنام ناسیونالیسم رومانتیک و تعصبات ملی است و اعتقاد دارد که هویت ملی بسیاری از ملل و اقوام امروزی پایه و اساس تاریخی ندارد و چند صباحی از ساختن قباله‌ی ملی برای آنان نمی‌گذرد، بر این نظر است که جز کشورهای چین، کره، ویتنام، ایران و مصر که دارای موجودیت سیاسی بالنسبه دائمی و قدیمی بوده‌اند، و اگر در اروپا واقع می‌شدند آن‌ها را با عنوان «ملل تاریخی» می‌شناختند، بسیاری از ملل دیگر که عمرشان هنگام استقلال از چند دهه فراتر نمی‌رفته است،

1. Eric Hobsbawm

2. historic nations

یا زاییده‌ی فتوحات امپراتوری‌های غربی و یا نماینده‌ی مناطق «مذهبی_ فرهنگی» بوده‌اند و موجودیتی نداشته‌اند که با معیارهای جدید ملیت بتوان بر آن‌ها نام ملت نهاد» (اشرف، ۱۳۹۵، ۳۱).

نقدی که بر استنادات مختلف به این مقوله وارد است، ارجاع‌گزینشی و منقطع نظر هابسبام است، چنان که حواشی و مقدمات این نظر به طور دقیق لحاظ و فهم نشده است. ترجمه بدون ارجاع احمد اشرف از سخن هابسبام گزینه خوبی است که آشکارا برخی تناقضات میان اصل سخن و نقل مشهور آن در عرصه مطالعات ایرانی و زبان فارسی را هویدا می‌کند. در «نقل به مضمون» اشرف از هابسبام، سه خطا قابل مشاهده است که به کلی معنای متن را دگرگون ساخته‌اند و منظوری غیر از چیزی که هابسبام در نظر داشته، منتقل کرده است، که به ترتیب به آن‌ها می‌پردازیم. اما بهتر است ابتدا اصل نوشته هابسبام نقل شود: «علاوه بر این، غیر از موجودیت‌های سیاسی به نسبت همیشگی، نظیر چین، کره، ویتنام و شاید ایران و مصر، که اگر در اروپا بودند «ملت‌های تاریخی» شناخته می‌شدند، واحدهای سرزمینی‌ای که جنبش‌های به اصطلاح ملی برای رسیدن به آن خواهان استقلال بودند تا حد زیادی در عمل مخلوق استیلای امپریالیستی به شمار می‌آمدند و اغلب عمرشان به چند دهه هم نمی‌کشید یا در غیر این صورت بیش‌تر باز نمود مناطق دینی_ فرهنگی بودند تا هر چیزی که می‌توانست در اروپا «ملت» خوانده شود» (اریک هابسبام، ۱۴۰۰، ۱۶۴). نخست: اینکه هابسبام در مستثنی کردن ایران و مصر با لفظ «شاید» کمی شک و تردید به خرج داده است. در حالی که در نقل اشرف از آن، چنین احتیاطی به چشم نمی‌خورد و هر پنج موجودیت سیاسی با اطمینانی یکسان مستثنی شده‌اند. دوم: هابسبام از «واحدهای سرزمینی‌ای که جنبش‌های به اصطلاح ملی برای رسیدن به آن خواهان استقلال بودند [و] تا حد زیادی در عمل مخلوق استیلای امپریالیستی به شمار می‌آمدند و اغلب عمرشان به چند دهه هم نمی‌کشید» سخن می‌گوید، در حالی که اشرف از «ملل دیگر که عمرشان هنگام استقلال از چند دهه فراتر نمی‌رفته است، یا زاییده‌ی فتوحات امپراتوری‌های غربی... بوده‌اند» سخن گفته است. سوم: فهم دقیق گفتار هابسبام نیازمند بررسی متن در بافتی است که آن را مطرح کرده است. این جملات در صفحات نخستین پنجمین فصل کتاب با عنوان «اوج ناسیونالیسم، ۱۹۱۸-۱۹۵۰» ذکر شده است و نگارنده می‌کوشد وضعیت ملی‌گرایی را در بازه‌ای از پایان جنگ جهانی اول تا چند سالی بعد از جنگ جهانی دوم، بررسی کند. فصل تا آن‌جا که به بحث ما مربوط می‌شود، با وضعیت اروپا در آستانه پیمان ورسای آغاز می‌شود. فروپاشی امپراتوری‌های چندملیتی عثمانی، آلمان، روسیه و اتریش_مجارستان در اروپا، در کنار اصل حق تعیین سرنوشت توسط رئیس‌جمهور آمریکا، وودرو ویلسون، زمینه را برای بازترسیم نقشه اروپا بر اساس اصل ملیت فراهم می‌آورد. هابسبام سپس به چالش‌های پیرامون این بازترسیم، از جمله ناهمسانی میان تعلقات ملی و زبانی در برخی مناطق و لزوم اخراج یا نسل‌کشی اقلیت‌ها در صورت فهم ویلسونی از ملت، واحدی به لحاظ زبانی و قومی همگن، می‌پردازد. آن‌گاه سرایت گفتمان و خواست‌های ملی ناشی از اصول ویلسونی به خارج از جغرافیای اروپایی و چالش‌های ناشی از آن را مطرح می‌کند که به لحاظ بحث ما بسیار واجد اهمیت است و جملاتی که موضوع کنکاش این متن قرار گرفته‌اند، تنها در

ارتباط با آن معنایی درست می‌یابند... در واقع آن چه هابسبام گفته است، برخلاف آنچه از بازپردازی اشرف برداشت می‌شود، به هیچ وجه این نیست که کره، چین، ویتنام، ایران و مصر بر خلاف سایر ملت‌ها که نو و فاقد سنت تاریخی هستند، ملت_کشورهایی با پایه تاریخی طولانی و استثنائی در سطح جهان هستند؛ بلکه تنها ناظر بر این نکته است که اگر این موجودیت‌های سیاسی از شانس اروپایی بودن برخوردار بودند (که نبودند)، برخلاف سایر واحدهای مستعمره و نیمه‌مستعمره، ادعاهای «جنبش‌های به اصطلاح ملی»شان برای استقلال و حق تعیین سرنوشت، مانند انبوه اقوام و ملل نوپدیدی که در اروپا با کمک پیمان ورسای به استقلال رسیدند، به رسمیت شناخته می‌شد. این را نیز باید یادآور شد که هابسبام در مورد پذیرش این ادعاها در سال ۱۹۱۸ سخن می‌گوید، نه آن که در مقام توضیح باور خود باشد. زیرا همان گونه که تصریح می‌کند یک واحد سرزمینی می‌تواند استقلال خود را در قالب دولتی سرزمینی به دست آورد و به لحاظ رسمی ملت شناخته شود؛ حال آن که هابسبام ملت بودنش را نپذیرد. بنابراین این گزاره اصولاً باور نویسنده راجع به ایران را باز نمی‌نمایاند (عمرانیان، ۱۴۰۱).

استدلال فوق درباره تاریخی‌بودگی ملت در ایران، با استناد به نظر هابسبام، گواه روشنی بر مواجهه سطحی و شعاری با بسیاری از گزاره‌های علمی و تاریخی در باب ایران، آن هم در بالاترین سطح آکادمیک و پژوهشی است، که عمده‌تأ مصرف و کارکردی جدلی در مواجهه و رویارویی گفتمان‌های هویتی می‌یابند، نه وجهی مسئله‌شناختی و آسیب‌شناسانه در راستای حل بحران‌ها و چاره‌اندیشی صلح‌محور مسائل هویتی.

احمد اشرف و رویکرد تاریخی به هویت ایرانی

احمد اشرف از سرآمدترین محققان و صاحب‌نظران هویت ایرانی است که مسائل هویت ملی و تاریخی ایران محور اصلی آثار و نظرات او را تشکیل می‌دهند. اشرف جامعه‌شناسی است که با رویکردی تاریخی به موضوع هویت ایرانی پرداخته است و رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به هویت ایرانی وجهه متمایز کارهای اوست. نگاه احمد اشرف به هویت ایرانی در چندین اثر او از جمله: زیرمدخل‌های «هویت ایرانی» در دانشنامه ایرانیکا^۱، کتاب «هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی»، به روشنی انعکاس یافته است.

احمد اشرف در جستاری با عنوان «هویت ایرانی به سه روایت» (اشرف، ۱۳۹۵، ۲۵-۴۷)، به معرفی و نقد سه روایت شاخص؛ ملت‌پرستانه، مدرن و پست‌مدرن و تاریخی‌نگر از هویت ایرانی می‌پردازد و ضمن افراطی نامیدن رویکرد ملت‌پرستانه رمانتیک و تفریطی دانستن رویکردهای مدرن و پست‌مدرن که

۱. بنگرید به: Ashraf, Ahmad (2006), Encyclopaedia Iranica, Perspectives on Iranian identity, Vol. XIII, Fasc. 5, pp. 501-504. & Ashraf, Ahmad (2006), Encyclopaedia Iranica, Medieval Islamic period, Vol. XIII, Fasc. 5, pp. 507-522. & Ashraf, Ahmad (2006), Encyclopaedia Iranica, In the 19th and 20th centuries, Vol. XIII, Fasc. 5, pp. 522-530

اولی را مبشر تصعب ملی و دومی را مبشر تعصب ضدملی می‌نامد، روایت تاریخی نگر را راه حل پرهیز از این افراط و تفریط می‌داند و درباره آن می‌نویسد: «روایت تاریخی ضمن پرهیز از افراط و تفریط این دو روایت، راه حل میانه‌ای برای بررسی و تحلیل «هویت ایرانی» برگزیده است». در واقع این رویکردی است که اشرف خود شناخته‌شده‌ترین چهره آن شمرده می‌شود. از بارزترین دستاوردهای نظری اشرف در تبیین هویت ایرانی، تمایزی تحلیلی و هستی‌شناختی است که میان «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایرانی» قائل می‌شود. چنان که خود در معرفی آن می‌گوید: این روایت در عین حال که هویت ملی را مقوله‌ای متعلق به عصر جدید می‌داند و عطف به ماسبق کردن آن را نمی‌پذیرد، هویت فرهنگی ایرانی را مقوله‌ای تاریخی می‌داند که از دوران پیش از اسلام تا به امروز به صورت گوناگون بازسازی شده است. به این ترتیب، مفهوم تاریخی هویت ایرانی، که در دوران ساسانیان بازسازی شده بود، در دوران اسلامی با نشیب و فرازهایی تحول پیدا کرد، در عصر صفوی تولدی دیگر یافت و در عصر جدید به صورت هویت ملی ایرانی ساخته و پرداخته شد. احمد اشرف، بر اساس این مفروضات، سخن از هویت ملی چند هزار ساله را سخنی گزاف می‌داند و در عین حال سخن از تازه و تقلیدی بودن هویت ایرانی را نیز شگردی استعماری می‌نامد (اشرف، ۱۳۷۷، ۵۳۰). از دیگر نکات شایان توجه در آثار وی توجه به بُعد تاریخی مفاهیم و واژگان است، اشرف در خلال جستارهای خویش، همواره نسبت به بسط معنایی و مفهومی ایران کنونی به مصادیق تاریخی آن هشدار می‌دهد و تاکید می‌ورزد که باید به برداشت خاص قدما از این واژه‌ها توجه داشته باشیم. او از احسان یارشاطر، فریدون آدمیت، محمد توکلی طوقی، شاهرخ مسکوب، گراردو نیولی، ان لمبون، الساندرو بوسانی و ... به عنوان اندیشه‌ورزان معتقد به رویکرد تاریخی نگر به هویت ایرانی نام می‌برد (اشرف، ۱۳۹۵، ۴۰-۳۹). دسته‌بندی تمامی این دیدگاه‌ها ذیل یک رویکرد و تفسیر که بعضاً آرای متناقضی میان آنها به چشم می‌خورد، نوعی ساده‌سازی و تضمین غیرمتقن به شمار می‌رود.

اشرف در مقاله «بحران هویت ملی و قومی در ایران» (اشرف، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳-۱۷۰)، نسبت هویت ملی و قومی در ایران معاصر را چنان که از عنوان گفتار مشهود است، بحرانی توصیف می‌کند. او در این باره می‌گوید: درست در همان زمان که هویت ایرانی، به عنوان نوعی ناسیونالیسم ابتدایی، به مفهوم هویت ملی ایرانی در معنای امروزی آن تکامل پیدا کرد، نطفه بحران هویت در میان اقوام ایرانی بسته شد و به مرور زمان به گونه بیماری مزمن درآمد. بحران هویت در این دوران با دو بُعد متفاوت نمایان شد. یک مسئله پیدایش هویت قومی با گرایش به خودمختاری ملی ... دوم پیدایش مفاهیم گوناگون از هویت ملی بر مبنای برداشت‌های متفاوت از دولت ملی، جامعه مدنی، گروه‌های قومی و رابطه ملیت و مذهب (اشرف، ۱۳۸۳، ۱۵۸-۱۵۹).

اشرف در ادامه به زعم خویش به منظور آسیب‌شناسی این وضعیت بحرانی، به پیدایش هویت‌های قومی و زبانی در دوره معاصر می‌پردازد و ضمن یادآوری برخی داستان‌ها و نکات کلیشه‌ای در باب عرق ایرانی و ایران دوستی در میان قاطبه اقوام، وضعیت مبتلا به را بیشتر نوعی تحریک ناشی از عامل بیرونی

می‌داند. در واقع اشرف در این مبحث، نخست بدون اینکه هیچ نقدی را متوجه صورت‌بندی هویت ملی ایرانی و نقش و سهم آن در پیدایش بحران کند، با تقلیل‌گری تمام هویت قومی را عامل آن می‌داند، حتی بدون آنکه کمترین استدلالی در مورد آن ارائه کند و به خاستگاه، علل، دلایل و شرایط آن بپردازد. اشرف در جایگاه یک جامعه‌شناس تاریخی، در کارهای خویش چندان التفاتی به نگاه خُرد و میانی به پدیده هویت تاریخی که از ضرورت‌های این رویکرد مطالعاتی است ندارد و اساساً، هم در سطح تحلیل روند تاریخی و هم در تبیین تبیین وضعیت هویتی معاصر، اقوام در متن نظریات او مورد اغفال کامل واقع شده‌اند.

نقد دیگری که بر نظرات احمد اشرف وارد است، این که او برخلاف نظر صریح خویش، در فرازهای متعددی از نوشته‌هایش در صحبت از هویت پیشامدرن از مفهوم هویت ملی استفاده می‌کند و ضمناً در مباحث مربوط به گفتمان هویت ملی، معتقد است، بنابر اقتضای ماهیت این گونه مباحث آنها متعلق معرفتی روشنفکران و قشر خاص و محدودی از تحصیلکردگان و طبقه متوسط هستند. اما در جای جای آثارش در صحبت از هویت ملی از جامعه سخن می‌گوید و آن را یک امر اجتماعی فراگیر به شمار می‌آورد.

جواد طباطبایی و ایده ازلی‌گرایی ایران‌شهری

جواد طباطبایی مشهور به فیلسوف ایران‌شهر، پژوهشگری است که آراء و اندیشه‌هایش بیش از سه دهه است که در سپهر گفتمان هویت ملی ایران جنبه‌ای مسلط یافته است. او که خود را وامدار رویکرد هگلی مبتنی بر اندیشه‌محوری به تاریخ می‌داند و با این فرض که اندیشه فلسفی بنیان و جوهر هر جامعه سیاسی و نیز اساس هرگونه تحلیل انتقادی از جامعه است، خواندن تاریخ از دیدگاهی فلسفی را اولویت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۸). طباطبایی با اتخاذ رویکردی ازلی‌گرا به مقوله هویت ملی ایرانی، به طرح و بسط ایده‌ای موسوم به «ایده ایران‌شهری» پرداخته، که مبنای آن «تداوم ایران‌زمین از نظر تاریخی و تاریخ اندیشه» است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۹). به زعم او، اندیشه سیاسی ایران‌شهری میراث فکری و فلسفی ارزشمندی است که همچون رشته‌ای نامرئی ادوار باستانی و اسلامی تاریخ ایران را تا فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطیت به هم پیوند زده و بدین طریق تداوم ایران بر بستر آن میسر گشته است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۸۲-۸۴). لذا باید در کانون بازاندیشی، بازخوانی و توجه قرار گیرد.

طباطبایی در بازخوانی تاریخ ایران، غلبه‌ی اعراب، چیرگی ترکان و حمله‌ی مغولان را سه عامل افول و انحطاط فکری و تمدنی ایران بر می‌شمارد، ولی در عین حال تاکید دارد که این چیرگی‌ها و گسست‌هایی که به بار آوردند، مانع از تداوم فرهنگی ایران نشده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱۲). او برخلاف بسیاری از تکاپوهای فکری و نظری پیش از خود، بالاخص تاریخ‌پژوهان و تاریخ‌نگاران ملی‌گرا، که تلاش داشتند تا با ارائه روایت‌های گزینشی و تفاسیر و توجیهات تاریخی گوناگون، امکان قرائتی از تداوم سیاسی، سرزمینی و زمامداری ایرانی را فراهم آورند، ضمن اذعان به خلاءها و گسست‌های عمیق روند

تاریخ سیاسی ایران؛ روایت نوینی بر مبنای استمرار میراث فکری و فرهنگی ارائه داد. طباطبایی در سخن از تحول اندیشه در تاریخ ایران، همواره از آگاهی ملی نام می‌برد، چنان که در اشاره به تاریخ‌نگاری عصر زرین فرهنگ ایران می‌نویسد: تاریخ‌نگاری سرشتی خردگرا پیدا کرد و به مکان تکوین آگاهی ملی بدل شد. او هدف خود را نگارش نوعی تاریخ فلسفی ملی ایران که تاریخ تجلی آگاهی ملی ایرانیان باشد، بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۵۳-۳۵۴). وی همانند بسیاری از اندیشه‌ورزان ملی‌گرا، بر نقش محوری زبان فارسی در تداوم فکری ایران و خرد ایرانشهری تاکید می‌ورزد و آن را زبان ملی بر می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۸۴).

پادشاه خردورز، مقتدر و فرهمند که عمود خیمه ایرانشهری به شمار می‌رود، از دیگر ارکان اندیشه ملی طباطبایی است، که در ترسیم جایگاه آن می‌نویسد: ایران زمین یا ایران بزرگ، کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن از دیدگاه تاریخی و سیاسی و براساس اصول ایرانشهری، شخص شاه، خدای بر روی زمین و سبب ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود و بدین سان، شاه اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم استوارترین نهاد این نظام سیاسی به شمار می‌آمد. طباطبایی معتقد است شالوده ایران زمین بر سامان آیینی و فرهنگی استوار بوده است و حتی در دوره‌هایی، نظام سیاسی کشور بر پایه آن قوام می‌گرفت و مشروعیت‌یابی نهاد شاهی را نیز امکان‌پذیر می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۱۵). بر این اساس، طباطبایی معتقد است ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین، شاهنشاهی بود و پادشاه در اندیشه سیاسی ایرانشهری، بیش از آنکه «سامان بخش» باشد، «عین سامان» بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۳۹). طباطبایی شاهنشاهی و نقش وحدت‌بخش آن را چنین توصیف می‌کند: «شاهنشاهی ایرانیان، شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت واحدی را تشکیل دادند... پادشاه در اندیشه ایرانشهری، رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام «ملت» به شمار می‌آمد و هم او با فرمانروایی «دادگرانه»، تعادل پایدار آن اقوام را به پایداری «ملت» تبدیل می‌کرد. طباطبایی در توصیف نظام شاهنشاهی، این نکته را متذکر می‌شود که، قدرت مطلق شاهنشاهی نباید با نظامی که نویسندگانی چون کارل ویتفوگل «استبداد شرقی» خوانده‌اند، اشتباه گرفته شود. زیرا به زعم او، قدرت نظام شاهنشاهی اگرچه مطلق بود، اما خودکامه به معنای اصطلاحی آن، چنان که نظریه سلطنت بعدها چنان شد، نبود (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۵۰-۱۳۹). طباطبایی سخن از نظام شاهنشاهی را با آوردن تضمین‌هایی از گفتار هگل درباره سابقه دولت در ایران، در همان سطح انتزاعی نگه می‌دارد و در سخن از شاهی ایران باستان که به نظر او خالقان آرمانشهرهای عصر خویش بودند، با این استدلال که ساحت مباحث او فکری-فلسفی است، التفتاتی به تاریخ این پادشاهان و گزارش‌های موجود تاریخی درباره آنان و کم و کیف پادشاهی‌شان ندارد.

طباطبایی با اعتراف به واقعیت متکثر و منشوری بافت اجتماعی، زبانی و مذهبی ایران در طول تاریخ یکپارچگی ملی را ذیل ایده «وحدت در کثرت» اینچنین تبیین می‌کند: ایران زمین یا ایران بزرگ کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن، برابر اصول اندیشه ایرانشهری، «شخص» شاه، خدای بر روی زمین،

سبب‌ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود و در کنار این نهاد، عوامل وحدت بخش دیگری چون فرهنگ ایرانی... توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده‌های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشهٔ ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دورهٔ اسلامی با شعر و ادب فارسی در آمیخت، در کنار نهاد شاهی دومین ستون بقای ایران زمین به شمار می‌آمد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۱۵-۱۱۶). آنچه که به نگاه و نظریات طباطبایی صبغه متفاوتی بخشیده است بیشتر متأثر از رویکرد فلسفی او و مفهوم‌پردازی‌هایی است که در باب پدیدارهای فکری تاریخ ایران به عمل آورده است، وگرنه از منظر تعبیری که از هویت سرزمینی و تاریخی ارائه می‌دهد، او نیز در زمره پژوهشگران ازلی‌انگاری قرار دارد، که با تفسیری فرهنگی و اندیشه‌محورانه می‌کوشد ملی‌گرایی مبتنی بر شاهنشاهی و زبان فارسی را مشروعیت بخشد. طباطبایی حتی با نگاهی تحقیرآمیز و تقلیلی به مقولات قومی می‌نگرد و آنها را اعم از زبان، فرهنگ، هنر و موسیقی، پوشاک و... پدیده‌ای محلی می‌خواند که فاقد هر نوع ظرفیت رشد و تکامل می‌باشند. چنان که در نقد تندی به طرح دولتی آموزش زبان مادری در آذربایجان می‌نویسد: «از دیدگاه تاریخ زبان، ایران، به خلاف بسیاری از دیگر کشورها، تاریخ متمایزی دارد. زبان فارسی، به عنوان زبان «ملی» همهٔ مردم ایران بزرگ، سابقه‌ای طولانی دارد. این زبان مهم‌ترین سند تداوم تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران است. ایران تنها کشور مهمی است که مردم آن با حفظ زبان فارسی، به خلاف دیگر کشورهای بسیار دیگری که عرب شدند، ایرانی ماندند. این وضع خلاف‌آمد تاریخ ایران پیامدهای مهمی دارد که برنامه‌نویسان وزارت علوم، فرهنگ و آموزش و پرورش نمی‌توانند در بی‌اعتنایی به آن برای نظام آموزش و آموزش عالی کشور برنامه «صادر کنند». فارسی جدید، زبانی که از چهارده سده پیش تنها زبان ملی کشور بوده است - مانند فارسی میانه و نیز دیگر زبان‌های باستانی ایران - از آغاز دورهٔ اسلامی، تنها زبان علمی و معیار ایران بزرگ بوده است و تا اطلاع ثانوی همچنان هست. این زبان شالودهٔ ملیت و تشخیص همهٔ ایرانیان نیز هست، یعنی اگر زبان فارسی نمی‌بود، ایران، مانند کشورهایی مانند هندوستان، پاکستان کنونی، آفریقا و... که زبان‌های عامهٔ مردم آن‌ها نتوانسته‌اند یک زبان معیار ملی ایجاد کنند، ناچار می‌بایست به یکی از زبان‌های معیار دیگر - که در دورهٔ اسلامی عربی در صدر آن‌ها قرار داشت - سخن می‌گفت. دلیل اینکه ایران، در همین دورهٔ اسلامی، به رغم زبان‌های بسیار دیگری که مردمان آن در دوره‌های مختلف به آن زبان‌ها تکلم می‌کرده‌اند، تنها یک زبان ملی پیدا کرده جز این نیست که تنها همین زبان، زبان دانش و فرهنگ و نیز زبان معیار بوده است و می‌توانسته چنین زبانی باشد. این امر، به خلاف تبلیغات هواداران ایدئولوژی‌های پان...های کنونی ربطی به سلطه و استعمار ندارد، بلکه تاریخی دارد که ایدئولوژی‌های آنان مانع از آن است که بدانند. زبان فارسی، مانند همهٔ زبان‌های ملی دیگر، افزون بر زبان فرهنگ و دانش، زبان قدرت سیاسی نیز هست. از آغاز دورهٔ اسلامی، زبان فارسی دری زبان دربار، مکان قدرت، بوده است... تردیدی نیست که سلطان محمود بیشتر از بسیاری از «تورک‌های» کنونی تُرک بود، اما این مایه سیاست می‌دانست و کیاست داشت که بداند که «زبان مادری» او برای حکومت کفایت نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۵-۱۵).

تاملی انتقادی در مولفه‌های نظریه ازلی‌انگار طباطبایی خطوط آشکار تاریخ‌گریزی را در سازه به ظاهر مستحکم و پیچیده فکری او نمایان می‌سازد. طرح فلسفی اندیشه طباطبایی بیش از آنکه تلاشی اندیشه‌ورزانه برای انتقال درک تاریخی از سطح روایت توصیفی به ساحت تاملات فیلسوفانه و تاریخ‌اندیشانه باشد، تکاپویی است برای بیرون کشیدن رخت ایده ازلی‌گرایی ملی ایران از تنگناها و مضایقات واقعیات تاریخ ایران که از زوایای مختلف ناقض و نافی آن هستند. زیرا وی به شکلی کاملاً گزینشی با تاریخ مواجه می‌شود تا با اتکا به آن نگاه و تفاسیر خود را بر آن تحمیل کند. مواجهه ناصواب و خارج از قاعده طباطبایی با تاریخ ایران، در سال‌های اخیر به شدت مورد انتقاد جامعه محققین و تاریخ‌پژوهان قرار گرفته است و به شدت نسبت به پیامدهای ناصواب و غیرتاریخی آن موضع گرفته‌اند.

صورت‌دیگری از ناتاریخی بودن ارکان اندیشه طباطبایی به تفاسیر خیالی و آرمانی از عناصر و نهادهای تاریخی برمی‌گردد، که ماهیت و کارکرد تاریخی آنان اساساً متفاوت و حتی گاه مغایر با طرح فکری ایده‌آلیستی طباطبایی است، نظرات وی درباره نهاد پادشاهی در تاریخ ایران، که در مطالب فوق‌فرازمایی از آن ذکر شد، نمونه‌گویی از چنین تصاویری است که با مصادیق تاریخی آن در ادوار اسلامی و حتی باستانی تاریخ ایران چندان سنخیتی ندارد و گویی طباطبایی نه در تلاش برای تفسیر فلسفی ماده تاریخ ایران، بلکه در تکاپوی خلق یوتوپایی است که نسبتی با سرشت واقعی تاریخ این سرزمین ندارد و به نوعی مروج نگاهی جبری و حتمی‌انگارانه به تاریخ است.

فارغ از انتقادات علمی و آکادمیک بر نظرات طباطبایی در ساحت اندیشه و پژوهش، مصرف غیرعلمی و به تعبیری سیاسی و اجتماعی آن در صحنه اجتماع و دعوای سیاسی، از نکات حائز اهمیت دیگری است که نقدهای تندی را متوجه وی ساخته است، برکشیدن نهاد شاهی به مثابه «عمود خیمه تاریخ ایران» از جمله گزاره‌هایی است که در مجادلات سیاسی دهه‌های اخیر ایران مستمسکی برای سلطنت‌طلب‌ها بوده تا با استناد بدان در پی توجیه و لزوم احیای نهاد شاهنشاهی به‌عنوان تقدیر ناگزیر تاریخی ایران برآیند. این در حالی است که افکار عمومی جامعه ایران و غالب نخبگان فکری و سیاسی با چنین دیدگاهی به شدت مخالف‌اند و حتی آن را عامل اصلی واپس‌ماندگی تاریخ ایران برمی‌شمارند. جدای از چهره غالب طباطبایی در کسوت اندیشه‌ورزی که در باب تاریخ ایران تاملات فلسفی دارد، سیمای رسانه‌ای او چهره دیگری است که در دهه‌های اخیر بسیار بیشتر از طباطبایی آکادمیسین مورد توجه و به تبع آن نقد و نکوهش قرار گرفته است، زیرا وی در بازخوانی و ارزیابی جایگاه و اهمیت سایر پژوهشگران و صاحب‌نظران علوم انسانی و اجتماعی ایران، غالباً رویکردی توهین‌آمیز و توأم با نفی هر نوع ارزش و اهمیت میراث فکری و آثار سایرین در پیش گرفته است، که این امر موجب شده است تا اخلاق حرفه‌ای و جایگاه علمی او به شدت مورد نقد واقع شود.

اظهار نظرهای غالباً مطبوعاتی درباره برخی مسائل جدی جامعه بالاخص مباحث هویت جمعی، با دیدگاهی کلی‌نگرانه و ادبیاتی کلی‌گویانه وجه مورد نقد دیگری از نظرات طباطبایی است که در آنها غالباً جهل به موضوع و برخورد کلی‌نگر آمیخته با حب و بغض هویدا است. نظرات وی درباره زبان‌های

قومی در ایران از جمله گردی و ترکی آذری، نمونه‌ای از این میراث قابل انتقاد طباطبایی است که در صحبت از آنها مقید به هیچ اصول و چارچوب علمی و تئوریکی نیست و با نگاهی شبه‌ایدئولوژیک و کاملاً هیجانی در باب آن‌ها سخن می‌گوید، سخنانی که دستاوردهای علمی و نظریه‌های زبان‌شناسی ناقض آن هستند و آن را یک نظر و اندیشه منسوخ به شمار می‌آورند.

از این روست که در منظومه فکری طباطبایی، که به عمد مواجهه‌ای گزینشی با نهادها و عناصر تاریخی در پیش می‌گیرد، واقعیت مسلم ترکیب و تنوع قومی تاریخ ایران و ضرورت بازاندیشی در باب آن به عنوان پیش شرطی برای عبور از وضعیت متصلب کنونی و گشودن گره‌های هویت کلان سرزمینی، با احکام کلی گویانه و تفاسیر غیرعلمی و نامستدل که عمیقاً فروکاست‌گرا هستند، به حاشیه رانده می‌شود و جالب آنکه موادی از تاریخ مانند نهاد شاهنشاهی، بزرگ‌نمایی و تطهیر می‌شوند که در تاریخ ایران بالاخص دوره معاصر منشأ بسیاری از بحران‌های ریز و درشت از جمله سیاست‌های هویتی حذفی و معضل‌زا تلقی شده‌اند.

در مجموع، سازه فکری طباطبایی از هویت ملی و تاریخی ایران، فارغ از حواشی پرهیاهوی آن در عرصه مجادلات سیاسی و ژورنالیستی، عمدتاً از نقصی اساسی در ترسیم مبانی تاریخی خویش رنج می‌برد، خلأیی که طباطبایی به طرز ماهرانه‌ای می‌کوشد آن را در لفافه اصطلاحات و تعابیر فلسفی و تاریخ‌اندیشه تا حدودی پنهان کند و نظام نظری خویش را با کلی‌گویی متکی بر تفاسیر اندیشه‌محور از تیغ نقد فقدان یا عدم کفایت ادله و مستندات تاریخی برهاند. اما اندیشه طباطبایی با وجود تمام انتقادات تند و ستایش‌های مبالغه‌آمیزی که در سپهر مطالعات تاریخ ایران از آن وجود دارد، میراث فکری و نظری است که در بستر مطالعات تاریخی و ملی‌گرایی و قوم‌شناسی ایران برای دهه‌های متمادی به مثابه یک دستگاه فکری تأثیرگذار ادامه خواهد یافت.

حمید احمدی و انکار قوم‌گرایی در ایران

حمید احمدی، از نام‌آشناترین و فعال‌ترین چهره‌های دانشگاهی حوزه مطالعات هویت ملی و قومی در داخل ایران است، که نظرات و دیدگاه‌های او درباره ملیت و قومیت در ایران همواره مورد مناقشات جدی واقع شده است. آرا و اندیشه‌های او در مورد ملیت و قومیت در قالب مجموعه‌ای از کتاب‌ها و مقالات فارسی و انگلیسی^۱ منتشر شده‌اند که شناخته‌شده‌ترین آن‌ها عبارتند از: «قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه و واقعیت»، «بنیادهای هویت ملی ایرانی»، «ایران: هویت، ملیت و قومیت» (تألیف مشترک با جمعی از نویسندگان).

نقطه حرکت فکری احمدی به مسائل قومی در ایران، قائل شدن به تمایزی ماهوی میان پدیده قومیت در غرب با قوم و قومیت در ایران است و چنان که از عنوان تز دکترای او در کتاب «قومیت و قوم‌گرایی

1. Islam and Nationalism in Contemporary Iranian society and Politics, in Iranian Review of Foreign

در ایران، افسانه و واقعیت» پیداست، با عبارت «افسانه و واقعیت قوم‌گرایی» صفت افسانه را در سخن از قوم‌گرایی ارجحیت داده است. احمدی قومیت و قوم‌گرایی در ایران معاصر را ناشی از منفعت‌طلبی نخبگان بومی و غیربومی، مداخلات کشورهای خارجی اعم از استعمارگران و همسایگان و واکنش اقوام در برابر اقتدارطلبی دولت ملی معرفی می‌کند. از نظر او قومیت و قوم‌گرایی مفاهیم جدیدی هستند که در تاریخ ایران سابقه ندارند. در دوران قاجار و پیش از آن، بخش زیادی از کشور از ایلات و طوایفی تشکیل شده بود که اغلب باهم در تنازع بودند و گاهی نیز بنابر مقتضیات زمان، کنفدراسیون‌هایی را تشکیل می‌دادند. آنان هیچگاه تحت لوای مفهوم کلان‌تری مانند قومیت متحد نشدند. ازلی‌انگاشتن قومیت افسانه‌ای است که در تاریخ معاصر ساخته شده است و از لحاظ تاریخی نمی‌توان مصادیقی برای آن پیدا کرد (احمدی، ۱۳۸۲، ۲۳۸-۲۳۹).

احمدی، جهانشمول بودن مفاهیم ادبیات قومی و نگاه غیرتاریخی به آنرا به شدت نقد می‌کند و خود را وامدار نگاه تاریخی یا به تعبیر دقیق‌تر رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به پدیده هویت تاریخی، ملی و قومی در ایران می‌داند (احمدی، ۱۳۸۲، ۱۷-۱۸). از این رو با قاطعیت و بعضاً ادبیاتی تند و خصمانه، رویکردهای مدرنیستی و پست مدرنیستی درباب ملت و قومیت در ایران را نقادی و رد می‌کند و مواضع آنان را یا تقلیدی و ناشی از فهم ناصحیح سرشت این موضوعات در ایران و یا محصول برنامه‌های ضدایرانی و استعماری برمی‌شمرد.

حمید احمدی تکوین هویت ایرانی در تاریخ را حاصل آمیزش چهار عنصر مهم سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و میراث فرهنگی مشترک می‌داند که از ترکیب آنها «هسته‌ای سخت» به وجود آمده که بحران‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی قادر به شکستن آن نشده‌اند (احمدی، ۱۳۸۸، فصل ۱۱) و با اشراف کامل بر تفاوت «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایرانی» بر این باور است که هر دو در دوره‌های گوناگون تاریخ ایران وجود داشته‌اند و نمی‌توان هویت ایرانی و همبستگی ملی در دوره‌های کهن را انکار کرد و به صراحت می‌نویسد: «پدیده ملت در ایران در فرایند رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی پیش از اسلام پیدا شد و در دوران اسلامی به زندگی خود ادامه داد» (احمدی، ۱۳۸۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۳). از این رو برخلاف دیدگاه مدرنیست‌ها و پست مدرنیست‌ها، به زعم او ملت در ایران پدیده‌ای کهن و پیشامدرن است. بر همین اساس او پدیده ناسیونالیسم را نیز به دوران پیش از عصر مدرن تسری می‌دهد و معتقد است: همان‌طور که ملت در ایران گذشته نوعی از ملت بود، ملت‌گرایی آن دوران نیز نوعی از ملت‌گرایی بود. هر دو پیش‌مدرن بودند (احمدی، ۱۳۸۸، ۳۲۳).

حمید احمدی که دیدگاه‌های او درباب هویت ملی و قومی، بیش از اینکه نظر و موضع پژوهشی و آکادمیک باشد، به عقیده‌ای افراطی می‌ماند، دیدگاه‌هایش در وهله نخست از منظر تاریخ مفاهیم و پدیدارها قابل نقد هستند، زیرا او با کاربرد مفاهیم ملت و بالاخت ناسیونالیسم برای دوران پیشامدرن

و عصر کهن، آشکارا مغالطه‌ای زمان‌پیشانه^۱ مرتکب شده است. او در استدلالی ذات‌گرایانه درباره هویت ملی، انواع چندگانگی‌ها در زیرمجموعه هویت اجتماعی اعم از: طبقات، گروه‌های دینی و سیاسی، قوم‌ها و ایلات را اجزای جوامع می‌داند نه اجزای ملت، لذا سخن گفتن از هویت موزاییکی در سطح جامعه را روا می‌داند و در سطح ملی ناروا. بدین ترتیب هویت ملی و ارکان آن را نه محصل انباشت مشترک ویژگی‌های عمومی تاریخی اقشار، گروه‌ها، اقوام، مذاهب و غیره بلکه گوهری والاتر از این عناصر محلی و حاشیه‌ای می‌پندارد، بدون آنکه در این باب توضیح دهد که عناصر و مولفه‌های هویت ملی کی، کجا، و چگونه به وجود آمده‌اند.

از دیگر تناقضات عیان دیدگاه احمدی، انکار قوم در تاریخ ایران و همزمان کاربرد این عنوان در اطلاق نمودن، گُرد، آذری، بلوچ و... است. او برای گریز از این تناقض به جعل عنوان اقوام پیشامدرن دست می‌زند، که بنابر تعریف او تعارضات درون گروهی آنها، مانع از آن شده که به صورت قوم در معنای امروزی آن تجلی یابند (احمدی، ۱۳۸۸، ۱۱۹). تحلیل همین استدلال تناقض و فقدان انسجام در مولفه‌های دیدگاه او را به وضوح به تصویر می‌کشد، زیرا او در حالی که منکر آن سطح از همبستگی اجتماعی و انسجام درون گروهی است که زمینه همگرایی قومی و تجلی قومیت را فراهم آورد، همزمان از هویت ملی سخت و ناگسستی و اجتماع ملی تاریخی، آن هم با تجلیات ناسیونالیستی سخن می‌راند، این استدلال بی‌تردید، تنها یک ضعف ادراکی و علمی یا ابهام در بیان و طرح موضوع نیست، بلکه به طرز اولی از تناقضات عمیق ایده هویت ملی کهن و نگاه افراطی ازلی‌گرای حمید احمدی پرده برمی‌دارد، که در میان دوگانه واقعیات و حقایق تاریخی و الزامات ایدئولوژیک خویش، به ناچار در دام خودساخته برخی استدلال‌ات و گزاره‌های متناقض گرفتار می‌شوند.

در واقع، یکی از مورد انتقادترین مفروضات بنیادی گفتمان ازلی‌انگار و تاریخی هویت ملی و ایرانی، مباحث مربوط به هویت ملی پیشامدرن ایرانی یا به عبارتی هویت کهن تاریخی ایرانی است. آنچه که به طور مشخص مایه نقد و محل مناقشه است، قرائت‌های ایدئولوژیک از تاریخ ایران است. در این که تاریخ ایران با تمام گسست‌ها و تداوم‌هایش محمل مجموعه‌ای از تجارب تاریخی، عناصر فرهنگی و زیستی و پندارها و باورهای مشترک برای اکثر گروه‌های قومی بوده که در این گستره سرزمینی زیسته‌اند، جای چندان تردید نیست، اما اینکه این فصول مشترک را بتوان یک هویت ملی کهن با قدمتی هزار ساله نامید، موضوعی است مناقشه‌آمیز و انتقادبرانگیز که جای بحث دارد. نخستین نقدی که متوجه مبانی این استدلال است به کفایت مفروضاتی برمی‌گردد که این دیدگاه بر مبنای آن شکل گرفته است. زیرا آنچه که از شواهد و مستندات مورد ارجاع این طیف فکری منتج می‌شود در بهترین حالت از ایران به مثابه یک جغرافیای فرهنگی حکایت دارد که زیست بوم فرهنگ، ادیان و مذاهب، اقوام و نژادهای مختلف بوده است که با وجود اشتراکات قابل ملاحظه نقاط افتراق عمیق و غیرقابل جمعی دارند.

وزیری و نظریه ملت خیالی ایران

مصطفی وزیری مولف کتاب «ایران به مثابه ملتی خیالی»^۱ در زمره نخستین افرادی قرار دارد، که در حدود سی سال پیش، با طرح نظریه «ایران به مثابه ملتی خیالی»، یکی از جدی‌ترین نقدها را به رویکرد ازلی‌گرایی و مروجان ایده ملت تاریخی ایران وارد ساخت. وزیری که در زمره پژوهشگران انتقادی پست‌مدرن قرار دارد، کار خود را با نقد آموزه‌های ناسیونالیستی، نژادپرستانه و آریایی‌گرایی زبان‌شناسان، شرق‌شناسان و ایران‌شناسان غربی سده‌های ۱۹ و ۲۰ م شروع می‌کند و پیدایش این مواضع در میان روشنفکران و دولتمردان ایران را متأثر از تلقینات آنها می‌داند (شیرازی، ۱۳۹۵، ۸۸-۸۹). او تاریخ ملی ایران و به تبع آن هویت ملی را جعل جدیدی می‌داند که هیچ نسبتی با سرشت واقعی و حقایق تاریخ ایران ندارند بلکه ماحصل مجموعه‌ای از ایده‌ها و افکار منشعب از شرق‌شناسی، ایده‌ی نژاد آریایی و دسته‌بندی‌های زبانی (مانند زبان هندواروپایی و یا زبان‌های ایرانی) هستند.

وزیری درباره ایران و هویت ملی و سرزمینی آن، بر این نظر است که واژه ایران تا دوره صفویه و به عبارت دقیق‌تر تا دوران جدید عنوانی بود که اگر جایی به کار می‌رفت، معنایی صرفاً سرزمینی داشت. بنابراین نه ناظر بر حکومت و کشور می‌بود و نه بر ساکنان این سرزمین دلالت می‌کرد... نتیجه اینکه، اطلاق نام ملت به ساکنان این سرزمین و آریایی یا ایرانی خواندن آنها ساخته خیال شرق‌شناسان و مقلدان آنها در ایران است (Vaziri, 1993, 1-3). او حتی از این هم پیش‌تر می‌رود و کاربرد واژه «ایران» در معنای سرزمینی آن در دوران اسلامی را چندان معمول نمی‌داند و می‌نویسد: تازه در ادبیات عصر ایلخانان و متعاقب آن است که ایران عنوان نخست نامیدن این سرزمین می‌گردد (Vaziri, 1993, 92). وزیری درباره دلیل اینکه ایران نمی‌تواند دلالت معنایی غیر از سرزمین داشته باشد، به ترکیب نامتجانس، متنوع و حتی ناهم‌ساز ساکنان این سرزمین اشاره می‌کند و آن را شاهی گویا بر عدم امکان اطلاق نام واحد «ایرانی» ذکر می‌کند. به باور او بین اقوام ساکن در این سرزمین، حس مشترک قومی نیز امکان ظهور نداشت، حال چگونه ممکن است از حس مشترک ملی یا احساس تعلق به وطنی مشترک سخن گفت (Vaziri, 1993, 65-79). او با این پرسش‌ها مبحث خود را طرح می‌کند که: هیچ کس توضیح نداده است که ایرانی کیست؟ فصل مشترک یک گُرد با یک گیلکی که نسبت زبان و تاریخ‌شان کاملاً متفاوت است، در کجاست؟ به زعم او نه گُردها و نه گیلکی‌ها هیچ گاه از اصطلاح ایرانی در سنت خود استفاده نکرده‌اند (Vaziri, 1993, 5). وزیری استدلال‌ات خویش در رابطه با رد امکان هویت ملی سرزمینی به زبان فارسی و غیرممکن بودن عامل همبستگی ملی و زبان مشترک بودن آن بسط می‌دهد (Vaziri, 1993, 214) و از این طریق یکی از ستون‌های اساسی گفتمان هویت ملی را با چالش مواجه می‌کند. او سپس در ادامه بسط نظریه خویش سایر ارکان و مظاهر فرهنگی، سیاسی و حتی هنری مورد

استدلال معتقدان به هویت ملی، از قبیل: معماری، هنر، شعر، سلسله‌های حاکم بر ایران و ... را به نقد می‌کشد و ملی‌بودن آنها را حاصل برداشتی خیالی می‌داند.

وزیری با طرح و تحلیل استدلال‌های متعدد و منتقدانه در اثر نسبتاً حجیم خویش، در نهایت به این برداشت می‌رسد که جمع بستن جماعات متفاوت و ازهم گسسته فرهنگی، قومی، زبانی و دینی_ مذهبی ذیل یک ملت و نژاد ناممکن است و این کار را عملی «خیالی» می‌خواند، و تمام نظرات و دیدگاه‌های معتقد به ملت ایران را با صفت «خیالی» اطلاق می‌کند.

از مواضع قابل نقد وزیری، تقلیل ایران به یک مفهوم جغرافیایی صرف و لحاظ نکردن هیچ گونه هویت فرهنگی، سیاسی و جمعی برای آن است که با حجم وسیعی از مستندات و یافته‌های تاریخی ناهمخوان است. اما ابتکار عمل او در مواجهه با دیدگاه‌های هویتی ازلی گرا که زمانی قدر مسلم انگاشته می‌شدند و هر نوع نقد و مواجهه‌ای با آنان با شدیدترین واکنش‌های غیرعلمی روبرو می‌شد، حائز اهمیت است. اگر چه وزیری و اثر انتقادی و محققانه او، با طرد عامدانه روبرو شدند و گفتمان‌های هژمونیک عرصه مطالعات ایرانی و ایران‌شناسی بالاخص پان‌ایرانیست‌ها، تا جایی که مقدور بود، مجالی به عرض اندام آن ندادند، اما نهایتاً راهی را گشود که در استمرار آن و با ظهور چهره‌های جدید دانشگاهی، امکان ارائه روایت‌های جدید مبتنی بر رویرکردهای مدرن و پست مدرن از هویت در ایران فراهم گشت.

رضا ضیاء ابراهیمی، ناسیونالیسم بی‌جاساز و تاریخ‌پریش در ایران

ناسیونالیسم بی‌جاساز، عنوان نظریه‌ای است از رضا ضیاء ابراهیمی در اثری پژوهشی با عنوان «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی» که در راستای بررسی انتقادی وجه مسلط ناسیونالیسم ایرانی به نگارش درآورده است. نویسنده در پیشگفتار کتاب بحث خود را چنین طرح می‌کند: «حسرت شکوه و افتخار-پیش از اسلام ایران در بسیاری از ایرانیان دیده می‌شود، فضای مجازی ایرانیان پر است از نقوش تزئینی باستانی، قشرهایی از ایرانیان تاریخ ایران اسلامی را یک دوره دراز انحطاط می‌بینند و نزد آنان ورود اسلام به ایران رنگ نژادی پیدا می‌کند و حمله اعراب نامیده می‌شود و تعلق داشتن ایرانیان به نژاد آریایی را با غرور تمام در بوق و کرنا می‌کنند» وی سپس، عنوان می‌کند که «این کتاب به این افکار می‌پردازد، اما نه همچون عناصر معقول بی‌تاریخی از روح جمعی ایرانیان، بلکه به عنوان مقولاتی تاریخی که نیاز به بررسی انتقادی دارند. این افکار را من مؤلفه‌های یک ایدئولوژی ناسیونالیستی می‌دانم که نامش را «ناسیونالیسم بی‌جاساز می‌گذارم». با این توضیح که اصطلاح بی‌جاسازی را من به معنایی که در مطالعات دیاسپورا دارد، یعنی جابه‌جایی جغرافیایی که مثلاً مهاجران یا پناهندگان تجربه می‌کنند، به کار نمی‌برم. بی‌جاسازی در اثر حاضر به عملی اطلاق می‌شود که در مخیله انجام می‌گیرد» (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۱۲). سپس مفهوم «بی‌جاسازی» را چنین تبیین می‌کند: بی‌جاسازی در اثر حاضر به عملی اطلاق می‌شود که در مخیله انجام می‌گیرد، عملی که ملت ایران را از واقعیت تجربی‌اش در مقام جامعه‌ای با اکثریت مسلمان در «شرق» جاکن می‌کند. ایران «آریایی»، گویی بر حسب تضاد از دیگر آریایی‌ها

(یعنی اروپاییان) جدا می‌افتد. فقط صورت‌بندی تفکیک و تقابل بین ایرانی و عرب می‌تواند خوانش ناسیونالیستی بی‌جاساز از تاریخ ایران و جداسازی ایران از اسلام را که در بطن آن نهفته است ممکن سازد. من اعتقاد دارم که بی‌جاسازی یک راهبرد فکری برای تسکین درد مواجهه با اروپایی‌های ظاهراً پیشرفته‌تر بود. بی‌جاسازی یک واکنش گفتمانی به چالش تجدد اروپایی و نیاز به هضم احساس تازه کمبود است. ناسیونالیسم بی‌جاساز را از این رو «گفتمانی» می‌خوانم که درمانش برای درد مشاهده‌ی تجدد (اروپایی) به شکل یک گفتمان است، خصوصاً به شکل روایت تاریخ‌زده‌ای از عظمت و مرتبت گذشته ایران در میان ملل جهان. به بیان دیگر، ناسیونالیسم بی‌جاساز نسخه‌ای برای اصلاح امور عرضه نمی‌کند؛ کمایش در عملکرد خیالی بی‌جاسازی خلاصه می‌شود؛ و اگر متضمن اصلاحی هم باشد، دل‌خوش به طرح خواسته‌ی بازگشت ایران به گذشته‌ی پیش از اسلام است که دوره‌ی خلوص نژادی‌اش می‌پندارد (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۱۲-۱۳).

این پژوهشگر در باب ناسیونالیسم در ایران معاصر و ضرورت پرداختن به این جریان خاص ناسیونالیستی می‌نویسد: من ادعا ندارم ناسیونالیسم بی‌جاساز تنها شکل ناسیونالیسم در ایران است. برعکس، این کتاب ادعا دارد که یک ملت واحد، یعنی با یک سرزمین و یک جمعیت واحد، می‌تواند چند ناسیونالیسم داشته باشد. شکل‌های دیگری از ناسیونالیسم نیز در ایران وجود دارد و من در جای خود به برخی از آنها خواهم پرداخت. از این جمله‌اند ناسیونالیسم انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۹۰ ش)، ناسیونالیسم دکتر محمد مصدق (۱۸۸۲-۱۹۶۷ / ۱۲۶۱-۱۳۴۵) و جنبش ملی کردن نفت، و ناسیونالیسم جمهوری اسلامی (که نیازمند موشکافی بیشتر در تاریخ و علوم اجتماعی است). ناسیونالیسم‌های یکی پس از دیگری پیدا نمی‌شوند بلکه در کنار یکدیگر همزیستی دارند با این حال من بر این باورم که هیچ یک از این ناسیونالیسم‌های ایرانی به اندازه ناسیونالیسم بی‌جاساز تکامل ایدئولوژیکی نیافته است. این ناسیونالیسم به روشنی در متون ایدئولوژیکی بیان می‌شد و حکومت پهلوی با همه نیرو و اصول آن را ترویج می‌کرد. اکنون نیز ایدئولوژی ناسیونالیستی غالب در ایران است. ناسیونالیسم بی‌جاساز امروزه ایدئولوژی زنده‌ای است و از دهه‌ی ۱۹۸۰ / ۱۳۶۰ متداول‌ترین شکل مخالفت با جمهوری اسلامی شده. حتی بعضی دولتمردان جمهوری اسلامی مصون از افسون آن به نظر نمی‌رسند و اغلب از نشانه‌های آن برای اثبات میهن دوستی خود بهره می‌برند. این که رسوبی از ناسیونالیسم بی‌جاساز در هر دو طیف سیاسی یافت می‌شود تنها از چیرگی این ایدئولوژی در ایران معاصر خبر می‌دهد (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۱۰-۱۱).

ضیاء ابراهیمی ارکان و مولفه‌های این جریان ناسیونالیستی نوستالژیک و خیال‌پردازانه را این‌گونه ترسیم می‌کند: افکار نژاد برتر آریایی، ستایش عصر باستان، نکوهش اسلام و دوران اسلامی، پاسداشت سمبل‌های باستانی، ۲۵۰۰ سال حکومت شاهنشاهی و ... را من مولفه‌های ایدئولوژی «ناسیونالیسم بی‌جاساز» می‌دانم، که چند باور کانونی دارد. نخست این که ایران همیشه وجود داشته و قدمت بی‌وقفه‌اش به ۲۵۰۰ سال می‌رسد (و این رقم را اغلب تا ۵۰۰۰ سال، و حتی بیشتر، بزرگش می‌کنند). دوم، ذات ایرانی و عظمت ایران را باید در عصر طلایی پیش از اسلام جست. سوم، ادعا می‌شود که

مسئول مشکلات و انحطاط ایران، اسلامی است که اعراب به زور شمشیر تحمیلش کرده‌اند، و چهارم، ایرانیان از نژاد آریایی‌اند و بنابراین نسبت خویشاوندی با اروپاییان دارند و از نظر نژادی، پاک سوای اعراب‌اند. من استدلال خواهم کرد که ناسیونالیسم بی‌جاساز پیکره‌ی فکری شناسایی‌پذیری است با دستگاه ایدئولوژیکی پیچیده‌ای براساس متون عقیدتی و جزم‌های تثبیت شده‌ای که آنها را ایدئولوگ‌های آشنایی‌پدید آورده‌اند (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۹).

اثر حاضر درباره‌ی خاستگاه اصول عمده‌ی ناسیونالیسم بی‌جاساز، ادعا دارد که ارتقای گذشته‌ی پیشااسلامی ایران به مقام مظهر ذات ایرانی، نقش محوری تقابل ایرانی/آریایی با عرب/سامی، و نژادی‌سازی تاریخ ایران را نه در سنت‌ها یا روایت‌های محلی بلکه در شرق‌شناسی و نژادپژوهی قرن نوزدهم اروپا می‌توان ریشه‌یابی کرد. البته نه اینکه این باورها یک جا و در بست از اروپا وارد شده باشند. روند پیچیده گزینش و بومی‌سازی رخ داد و اندیشمندان ایرانی، به تناسب نیازهای ایدئولوژیکی خود، نمونه‌هایی پیوندی از آرای اروپایی تولید کردند. آنچه تاکنون نادیده گرفته شده ابعاد این بومی‌سازی/پیوند زنی است (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۱۰).

یکی از مباحث بسیار مهم و بنیادی که در این پژوهش بدان پرداخته شده است، نقش «ناسیونالیسم بی‌جاساز» در برآمدن تاریخ‌نگاری جدید ایرانی و نقش تاریخ‌نگاری در تمهید مبانی تاریخی این ایدئولوژی و رابطه‌ی تعاملی آنها با یکدیگر است. در واقع ضیاء ابراهیمی به درستی اثبات می‌کند که تاریخ‌نگاری نوین ایرانی نه تنها سرمنشایست که این افکار و آرا از آن تغذیه می‌کنند و داده‌های مطلوب خویش را از آن می‌گیرند، بلکه فراتر از آن تاریخ‌نگاری خود نقشی نازدودنی و تعیین‌کننده در جهت‌دهی به گفتمان‌های هویتی و مطالعات هویت ملی و ناسیونالیسم ایرانی دارد و در نسبت تاریخ‌نگاری و ایدئولوژی بی‌جاساز می‌گوید: این ایدئولوژی زیرساختی تاریخی دارد و در واقع نوع مسلط تاریخ‌نگاری ایرانی را پیروان این ایدئولوژی به وجود آورده‌اند. ناسیونالیسم بی‌جاساز ایدئولوژی جدیدی است بی‌هیچ پیشینه‌ای تا اواخر قرن نوزدهم، این ایدئولوژی در اواخر عصر قاجار بین دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۹۰ پدید آمد و سپس در ایدئولوژی رسمی دولت پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۷۹ / ۱۳۰۴-۱۳۵۷) ادغام شد. بدین سان تا چند دهه بعد جز لاینفک آموزش تاریخ در مدارس بود و نقش بزرگی در فهم ایرانیان از تاریخ، ملت و نژاد ایفا کرد. از این رو ریشه‌ی عمیقی یافت و تاثیر آن در هویت ایرانی و خودشناسی ایرانیان در آینده‌ی نزدیک نازدودنی خواهد بود (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۹).

نقدی که رضا ضیاء ابراهیمی ذیل عنوان ناسیونالیسم بی‌جاساز متوجه گفتمان ناسیونالیستی نژادمحور و باستان‌گرا می‌کند، بر دال مرکزی این گفتمان تاکید دارد که با تکیه بر ارکان نقد وی می‌توان اساساً این جریان ناسیونالیستی را یک گفتمان تاریخ پریش دانست، که با نگاهی نوستالژیک جهانی آرمانی را تصویر می‌کند که نه تنها نسبت چندانی با شواهد مکانمندی تاریخ ایران ندارد، بلکه حتی اساسی‌ترین وجهه تاریخ و روایت تاریخی، یعنی بعد زمانی و زمانمندی را نیز به کنار می‌نهد. این گفتمان چنانکه ضیاء ابراهیمی به درستی اشاره می‌کند، حاصل بازآرایی برخی روایات شرق‌شناسی در باب تاریخ ایران

است. فقر شدید مبانی تاریخی، گسست‌های عمیق زمانمندی و مکانمندی زنجیره‌های روایت، و وجه غیرمستند، داستان‌وار، نوستالژیک و احساسی برخی مفروضات و گزاره‌های روایی از دیگر ویژگی‌های معرفتی این جریان ناسیونالیستی است. با این اوصاف و علی‌رغم تمام نقدهای ریز و درشتی که بر پیکره آن وارد است، این روایت همچنان اهمیت بالایی در سپهر مباحث هویت ملی و تاریخی ایران دارد، زیرا روایت غالب ملت در تاریخ معاصر ایران از آن این گفتمان بوده است و تا انقلاب ۱۳۵۷ جز در برهه‌های بسیار کوتاه و مقطعی، سایر گفتمان‌ها اساساً مجالی برای عرض اندام نداشته‌اند، در حالی که این گفتمان قریب ۶ دهه ایدئولوژی رسمی دولت پهلوی بود از تمامی امکانات نهادی عرصه‌های فرهنگ، آموزش، مطبوعات، رسانه‌های ملی و... برای توجیه و ترویج مولفه‌های هویتی خود بهره برد.

از این رو، جدای از تأثیرات این پژوهش در حوزه تخصصی مطالعات ملی و قومی در ایران، از اهمیت و ارزش آن در حوزه عمومی نیز نباید غافل شد. در جهان امروز «گفتمان ناسیونالیسم بی‌جاساز» به یاری رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی از قوی‌ترین جریاناتی است که با توجه به شعارهای نوستالژیک و تبلیغات وسیع رسانه‌ای، در فضای عمومی ایرانی حضوری پررنگ دارد و در سایه تلقینات ایدئولوژیک و تحریک شکوه و افتخار کهن ایرانی، در بسیج افکار عمومی مؤثر عمل کرده است، از این رو آگاهی‌بخشی در عرصه عمومی و تنویر افکار همگانی موجب می‌شود تا مردم قادر شوند ایدئولوژی‌های آرمان‌گرا را بهتر بشناسند و بتوانند درکی دقیق و آسیب‌شناختی از آن حاصل کنند.

ضیاءالدین صدرا لاشرافی، علی الطائی، افشین متین‌عسگری، مهرزاد بروجردی، میثم بادامچی، ذکریا قادری و... از دیگر نویسندگان و محققین حوزه مطالعات ملی و قومی در ایران‌اند که با اتخاذ مواضع انتقادی و رویکردهای مدرن و پست‌مدرن در پی نقد جدی و صریح پندارهای ازلی‌انگار و تاریخی‌معتقد به هویت تاریخی ملت ایرانی و سایر مولفه‌های ارکان گفتمان ایرانی‌گرا برآمده‌اند و در خلال آثار تحلیلی و انتقادی خویش مبانی و مفروضات آن را با چالش‌های معرفت و تاریخی جدی مواجه ساخته‌اند.

در یک ارزیابی کلی و جامع درباره رویکردها و نظریات غالب در عرصه مطالعات ناسیونالیسم و قومی ایران تا پیش از برآمدن رویکردهای انتقادی اکثراً پست‌مدرن، می‌توان گفت، عمده نظریات و دیدگاه‌های رایج در این عرصه تا دو دهه اخیر با عزل نظر از ماهیت متنوع قومی، زبانی، مذهبی و حتی نژادی در ایران، موازی با تاریخ‌نگاری رایج و آکادمیک ایرانی در اهمال و نادیده‌انگاشتن تنوع قومی، زبانی و مذهبی متفق عمل می‌کردند و موضوعات قومی را اصولاً به مثابه توطئه‌ای خارجی در مسیر رشد و اعتلای ملیت ایرانی نشان می‌دادند، بدین ترتیب با زدودن اصل مسئله و به حاشیه راندن آن، از هر نوع طرح و آسیب‌شناسی ریشه‌ای و بنیادی آن احتراز می‌کردند. این مواجهه در نهایت زمینه قرائت و برخورد امنیتی با آنرا فراهم می‌کند و در نتیجه به تعمیق وضعیت بحرانی دامن خواهد زد. به بیانی دیگر؛ بسیاری از این نظرات و دیدگاه‌های انکارگرا و حذفی با عبور از مرزهای جهان‌نظری و مطالعاتی و ورود به عرصه‌های عمومی و فضاها جمعی قومی، از یک سو منجر به تخاصمات قومی و بازتولید و نشر خشونت متأثر از منازعات قومی خواهند شد و از سوی دیگر در بسیاری موارد به طور مستقیم یا غیرمستقیم

به الگوهای پیدا و پنهان سیاست‌گذاری قومی بدل خواهند شد و در عرصه قدرت مسبب تعمیق نابرابری، تبعیض و تضاد قومی خواهند شد.

صلح پایدار

در طول دو سده‌ی گذشته درباره تعریف صلح و نحوه نگرش به آن، مکاتب و نظریه‌های گوناگونی شکل گرفته است. در دقیق‌ترین سطح، صلح معادلی برای امنیت در روابط قدرت یا نبود خشونت آشکار است، ولی از منظر تفکر انتقادی و با ابتنا بر مباحث معرفت‌شناسی، صلح امکانی برای عدالت اجتماعی در سطح گسترده به شمار می‌آید. برداشت از صلح در دوران جنگ سرد، نبود درگیری مستقیم نظامی میان قدرت‌های بزرگ بود (برترتن، ۱۳۸۰، ۵۸).

صلح پایدار به وضعیتی گفته می‌شود که در آن یک وضعیت صلح‌آمیز همیشه در یک منطقه برقرار شده باشد. صلح پایدار با محوریت عدالت همان صلح عادلانه است و بنابراین برای تحقق آن باید با دیپلماسی، 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، با این حال، این مفهوم تا اواخر قرن هجدهم میلادی مورد توجه قرار نگرفت. عبارت صلح پایدار پس از انتشار رساله صلح پایدار اثر ایمانوئل کانت^۱ 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 به عنوان 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 چاره درد حل بحران‌های کنونی نیست. امروز جهان بیش از پیش به تحقق صلح عادلانه و به عبارت دیگر، صلحی مبتنی بر عدالت نیاز دارد. صلح عادلانه به صورت یک اندیشه ساختارمند، به وسیله نخبگان قادر است به یک گفتمان تبدیل شود و در عرصه اجتماع وارد و به یک رفتار یا کارکرد بین‌المللی مبدل گردد. صلح پایدار با محوریت عدالت همان صلح عادلانه است و بنابراین برای تحقق آن باید با دیپلماسی، روش‌های عادلانه برای حل و فصل بحران‌ها را یافت و بر اجرای آن تأکید کرد.

کانت، در رساله کم حجم ولی بسیار پراهمیت صلح پایدار، درصدد 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 شرّی می‌داند که ممکن است دامان بشریت را بگیرد. از این رو، در این اثر، تلاش کرده است تا طرحی ارائه کند که به از بین بردن این شرّ بزرگ

بینجامد. کانت در پیش شرط‌های مقدماتی به دنبال تعلیق هرچه بیشتر جنگ‌ها و درگیری‌هاست، ولی از آن‌جا که 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 پیش شرط دارد که عبارت‌اند از (براتعلی‌پور، ۱۳۹۴، ۴۱ و ۴۲):

۱. برای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن، به‌طور ضمنی، دستاویزی برای جنگ در آینده باشد معتبر نخواهد بود؛

۲. هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن تحت مالکیت کشور دیگری درآمده و استقلال و حاکمیت هیچ دولتی نباید نابود شود؛

۳. ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم، باید به تدریج کاملاً برچیده شوند. به عبارت دیگر، رقابت‌های نظامی گرایانه و تسلیحاتی ممنوع می‌باشند؛

۴. مقروض شدن یک دولت به‌خاطر ثروتمند کردن دولت دیگر ممنوع می‌باشد؛

۵. هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز در امور سایر کشورها را ندارد؛

۶. 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 به‌طور کلی حداقل قصد و نیت دولت‌ها باید بر الزام اخلاقی مبتنی باشد. لازم به یادآوری است که در میان این پیش شرط‌ها، 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 (۱۳۸۰) سه رکن بنیادین را در تحقق صلح پایدار بر این پیش شرط‌ها می‌افزاید. این ارکان عبارت‌اند از:

۱. قانون اساسی شهروندی در هر کشور می‌بایست جمهوری باشد؛

۲. حقوق ملت‌ها می‌بایست بر شالوده فدرالیسمی از دولت‌های آزاد استوار گردد؛

۳. حق جهان‌شهری به شرایط میزبانی یا مهمان‌نوازی جهانی محدود می‌باشد (همان، ص ۴۲).

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:

۱. اصل آزادی برای تمام اعضای جامعه به‌عنوان انسان؛

۲. تعلق همه افراد به یک قانون واحد به‌عنوان اتباع؛

۳. اصل برابری قانونی برای هر فرد به عنوان شهروند.

بنابراین رعایت حقوق بشر و حقوق شهروندی مبتنی بر تعلق سیاسی به دولت، هردو، از بنیان‌های نظام جمهوری به‌شمار می‌آیند (میرمحمدی، ۱۳۹۰، ۱۲۳).

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، ۱۲۴).

به طور کلی، در این پژوهش مراد از صلح پایدار، وضعیتی پویا و مستمر است که با اتکا به سازوکارهای حقوقی، سیاسی و فرهنگی از قبیل: مساوت، عدالت، ارزش‌های دموکراتیک، تسامح، گفتگو و تساهل موجب خلق فضایی به دور از خشونت، تخاصم، نزاع و ستیز در میان اقشار و گروه‌های مختلف جامعه با سلايق، علایق و منافع گوناگون می‌شود. البته منظور از صلح پایدار حصول شرایطی به دور از چالش، تضاد و تعارض نیست، زیرا این نگاه انتزاعی در صحنه پرکشاکش عمومی چه در سطح داخلی جوامع و چه در سطح بیرونی میان جوامع و ملل مختلف چندان راهی به واقعیت نخواهد برد، بلکه هدف تمهید سازوکارهایی است که با کاربست آنها امکانی برای حل تضادها و تعارضات به شکلی مدنی و به دور از خشونت فراهم گردد.

نقش و جایگاه اقوام در تاریخ ایران

مقدمه

سرزمین ایران در ادوار مختلف تاریخ، موطن گروه‌های انسانی متعدد و متنوع قومی، فرهنگی، زبانی، دینی و اجتماعی بوده است، که از آن با عناوینی از قبیل: «سرزمین کثیرالقوم»، «مملکت کثیرالمله»، «جامعه چندقومی» (مقصودی، ۱۳۸۲، ۴۵)، میهنی با «ساختار موزاییکی» (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ۲۵) و سرزمین رنگین کمانی (خسروانی مجد، ۱۴۰۰) یاد شده است که همگی از تنوع و کثرت سامان اجتماعی ساکنان این پهنه سرزمینی حکایت دارند. از این رو عنصر قوم و اقوام در تاریخ ایران، صرفاً یک ویژگی خاص نیست، بلکه خصلتی بنیادی شمار می‌رود که نقش و کارکرد تاریخی آن از منظر تاریخ فرهنگی و هنری، تاریخ اجتماعی، تاریخ تکوین و تطور هویت جمعی، سیاست و قدرت، و مناسبات دینی _ مذهبی قابل بررسی و بازخوانی است.

این فصل ضمن بررسی نقش و جایگاه اقوام در تاریخ ایران، تلاش دارد زمینه‌های شناختی تاریخی از موضوع اصلی پژوهش ارائه کند. از این رو واکاوی نسبت اقوام و هویت تاریخی ایران، تبارشناسی تاریخی، پراکندگی جغرافیایی و ویژگی‌های فرهنگی و اقتصادی اقوام در ایران، ظهور مسئله قومی و جنبش‌ها و پویای قومی در ایران معاصر و بازخوانی انتقادی دیدگاه‌های رایج در مطالعات قوم‌شناسی ایران، عناوینی هستند که در این فصل به آنها پرداخته شده است.

کاربرد عنوان قوم برای عرب، تُرک، گُرد، بلوچ و فارس در این مطالعه توأم با ملاحظات است ذکر نکاتی چند در باب آن ضروری است. مطالعات قومی فارغ از بایسته‌های موازین آکادمیک در تعاریف و کاربرست اصطلاحات و مفاهیم علمی، در زمره آن دسته از علوم اجتماعی قرار دارد که یافته‌ها و محتوای آن در عرصه عمومی به ویژه در میان جوامع قومی با بازخورد همراه است. یکی از مباحث پربازخورد و مورد نزاع در مطالعات قومی ایران، کاربرد مفهوم قوم برای عرب، تُرک، گُرد، بلوچ، تُرکمن و ... است، زیرا برخی از پژوهشگران و طیف وسیعی از افراد متعلق به این گروه‌های هویتی معتقدند که واحد کلان جمعی آن‌ها «ملت» است نه «قوم»، لذا کاربرد عنوان قوم از دید آنها نوعی تقلیل‌گرایی محسوب

می‌شود که با امعان نظر از پیشینه تاریخی، منظومه فرهنگی و زبانی، تجارب گروهی و شاخص‌های نژادی و سرزمینی؛ در پی محصورسازی و منضم کردن هویت جمعی آنان درون هویت ایرانی و ملت ایران است، که نهایتاً به تضعیف حقوق ملی و جایگاه واقعی آنها خواهد انجامید. از این رو نگاه به دوگانه مفهوم «قوم / ملت» از منظر یادشده، اغلب با موضع‌گیری و واکنش شدید و انتقادی روبرو خواهد شد. پژوهش مذکور ضمن اذعان به بایسته‌های موازین علمی و ملاحظات افکار عمومی اقوام در باب کاربرد مفاهیم قوم و ملت، بر این باور است که، عرب، ترک، گُرد، بلوچ، تُرکمن و... از حیث شاخص‌های هویتی مانند: زبان، فرهنگ، پیشینه تاریخی، خاطرات مشترک و... به صورت بالقوه واجد مولفه‌های ملت می‌باشند و تنها عنصر غایب ملیت در سرشت هویتی آنها، سرزمین رسمی، دولت و حاکمیت ملی است. بنابراین در این پژوهش عدم اطلاق عنوان ملت به عرب، ترک، گُرد، بلوچ، تُرکمن از حیث فقدان عنصر سیاسی - حاکمیتی مقوم ملت یعنی، دولت و حاکمیت ملی است.

نکته حائز اهمیت دیگر، به ادبیات قوم‌شناسی و مطالعات قومی درباره ایران برمی‌گردد، که در بطن آن کاربرد عنوان قوم برای عرب، ترک، گُرد، بلوچ، تُرکمن و... جایگاهی نسبتاً تثبیت شده دارد و طبعاً هر نوع ابتکار و نوآوری مفهومی در این حیطه، ابتدا نیازمند مجموعه‌ای از تدابیر نظری و مفهومی است تا مانع از خلط و تشویش مصداقی و مفهومی در این موارد شود. ضمناً برخلاف زاویه دید و نگرش تحقیری به قوم، مفهوم قوم از حیث دلالت معنایی، مفهومی است تاریخی و اصیل تر نسبت به ملت، زیرا ملت در برخی اشکال آن، به غیر از یک واحد سرزمینی دارای مرزهای رسمی و نظام حاکم بر آن، فاقد سایر مولفه‌های هویت ملی است. در این پژوهش شاخص جغرافیای رسمی سرزمینی و نظام واجد اعمال حاکمیت بر آن، خط تمایز مفاهیم «قوم» و «ملت» از یکدیگر است، و بدین اعتبار عرب، ترک، گُرد، بلوچ، تُرکمن در ایران قوم به شمار می‌روند، در حالی که اکثراً به شکل بالقوه از ظرفیت هویت ملی برخوردارند و برخی از آنان در سطح جهانی دارای واحدهای ملی (دولت - ملت) هستند و ملت به شمار می‌روند.

اقوام و هویت تاریخی ایران

مطالعات هویت جمعی، از چالشی‌ترین موضوعات حوزه پژوهش‌های انسانی و اجتماعی به شمار می‌رود، که تعریف و تحدید دامنه این مفهوم و مشتقات آن را، حتی در انتزاعی‌ترین و خنثی‌ترین حالت‌ها، با چالش و ملاحظات جدی مواجه کرده است. این امر به طور کلی ریشه در دو عامل بسیار مهم و اساسی دارد: عامل نخست به سرشت سیال و پویای هویت جمعی و مصادیق متکثر و متنوع آن در جوامع انسانی برمی‌گردد، مشخصه‌ای که سبب می‌شود تا ارائه‌ی تعریف و تصویری گویا و حائز تمام جوانب و موارد، در نهایت با نقد و چالش مواجه گردد. عامل دوم، تاثیر غالباً مناقشه‌آمیز یافته‌های مطالعات هویتی بر افکار و اذهان مخاطبان متعلق به گروه‌های جمعی مورد مطالعه است. از این رو هر نوع پژوهشی در این حوزه نیازمند رعایت مجموعه‌ای از اصول علمی و روش‌شناختی توأم با ملاحظات عرصه عمومی

است. هنگامی که واکاوی هویت جمعی کلان و نسبت آن با هویت‌های قومی در قریب به سه هزار سال تاریخ پرفرازونشیب سرزمین ایران موضوع مورد بررسی باشد، آن هم در برهه کنونی که شاهد رشد روزافزون مناقشات هویت‌های جمعی و گروهی در سطوح مختلف، از جمله کشاکش‌های هویتی قومی _ ملی است، به طور مضاعفی بر اهمیت و حساسیت موضوع افزوده خواهد شد. لذا در این بخش ضمن اعراض از مجادلات نظری درباره هویت و قومیت در تاریخ ایران، کوشش می‌شود، به صورت گزیده و جامع خوانشی توصیفی _ تاریخی از موضوع ارائه شود. هدف اصلی بر ارائه‌ی تصویری پویا و شفاف از سیر شکل‌گیری و تحول هویت تاریخی ایران و نقش و جایگاه هویت قومی در این فرایند متمرکز است.

عصر باستان، تکوین نخستین پرده هویت ایرانی

تاریخ سرزمین ایران، از عصر باستان تا دوره معاصر، تاریخ پر فراز و فرود حیات جمعی اقوام متعددی است، که نقشی محوری در تکوین و تحول هویت تاریخی ایران در دوره‌های گوناگون ایفا کرده‌اند. بنابر غالب روایات تاریخی، نقطه عطف شکل‌گیری هویت در عصر کهن تاریخ ایران، با ورود اقوام مهاجر آریایی از منطقه سیری و استپ‌های شمال قفقاز به فلات ایران رقم می‌خورد؛ مهاجران کوچ‌رویی که بنابر شرایط نامساعد زیست بوم خویش، در جستجوی اقلیم مناسب‌تری برای ادامه حیات جمعی، مسکن اولیه خویش را ترک کردند و طی موج‌های وسیع و طولانی مهاجرت، به تدریج راهی مناطقی از فلات ایران و هندوستان تا بخش‌هایی از اروپای کنونی شدند.

مانند بسیاری دیگر از مهاجرت‌های وسیع و دامنه‌دار تاریخی، ورود اقوام آریایی به مناطق معمور و قابل سکونت فلات ایران که خود مسکن اقوام و خاستگاه تمدن‌های کهن‌تر از قبیل اقوام میتانی، لولوبی، گوتی، کاسی و تمدن عیلامی بود، در آغاز در قالب دسته‌های پراکنده و کوچک صورت گرفت و عمدتاً با جذب و استحاله اقوام مهمان در محیط میزبان همراه بود، اما با افزایش میزان مهاجرت، که گاه با تهاجم و خونریزی و نهایتاً تفوق بر ساکنان بومی این مناطق همراه گشت، مناطقی از فلات ایران مسکن اقوام تازه‌واردی شد (بیانی، ۱۳۹۱، ۲۵-۲۷) که نام «ایران ویج» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸، ۹) به معنای سرزمین آریایی‌ها را بر آن نهادند و سامان حیات جمعی خویش را در این پهنه گستراندند.

مسکن‌گزیدن اقوام آریایی در مناطقی از فلات ایران، که بخشی از آن جغرافیای کشور امروزی ایران را شامل می‌شود، و آغاز حیات زیستی و فرهنگی این اقوام تازه وارد در موطن جدید خویش، مبدا روایت تاریخی غالبی از تاریخ ایران باستان (۷۰۵ قبل از میلاد - ۶۵۱ میلادی) است، که نقاط عطف آن از نظر سیاسی تشکیل حکومت ماد، امپراتوری هخامنشی، سلسله‌های سلوکی و اشکانی و شاهنشاهی ساسانیان است.

مهمترین اقوام آریایی ساکن فلات ایران، مادها و پارس‌ها بودند، که از لحاظ فرهنگ و زبان قرابت بالایی داشتند و نقش تاریخی موثری در پی‌ریزی بنیان‌های حکمرانی و سامان فرهنگی _ اجتماعی ایران در عصر باستان ایفا نمودند. در میان اقوام آریایی، مادها پس از ایجاد اتحادی درونی میان قبایل و

گروه‌های مجزای خویش، که عمدتاً در نواحی غرب و شمال غربی ایران، در دامنه‌های زاگرس، سکنی گزیده بودند، در حدود ۷۰۵ ق.م پیشگام تأسیس نخستین حکومت پادشاهی آریایی شدند، که تا سال ۵۵۰ ق.م حکومت کردند. تشکیل پادشاهی ماد از نقاط عطف تاریخ ایران است، که منادی خیزش آریاییان به سمت قدرت سلسله‌ای بود. حرکتی که پس از آن نیز تداوم یافت و زندگی سیاسی و فرهنگی در فلات ایران و دیگر مناطق و سرزمین‌های تحت سلطه را شکل داد. (Yarshater, 2010, 225)

کوروش هخامنشی، پس از در دست گرفتن زعامت پارس‌ها که در نواحی جنوب غربی ایران ساکن بودند، در ۵۵۰ ق.م به حکومت ماد خاتمه داد و شاهنشاهی هخامنشی را تشکیل داد، که پس از فتوحات متمادی در دوره کوروش و پادشاهان دیگر این سلسله، بالاخص داریوش بزرگ و خشایارشا، منجر به تأسیس بزرگترین امپراتوری جهان باستان تا آن زمان شدند، که گستره سرزمینی آن در اوج قدرت از بالکان و اروپای شرقی در باختر تا دره سند در خاور امتداد داشت (Taagepera, 1979). امپراتوری عظیم هخامنشی در ۳۳۰ ق.م با حمله اسکندر مقدونی و شکست دادن داریوش سوم آخرین پادشاه هخامنشی پایان یافت و با استیلای اسکندر و جانشینانش بر ایران، تا حدود سال ۲۵۰ ق.م حکومت سلوکی با فرهنگی هلنیستی بر ایران حکمفرما بود. (Yarshater, 2010, 212-224) به قدرت رسیدن پارت‌ها، از اقوام آریایی ساکن نواحی شمال شرقی ایران، پرده دیگری از ظهور قدرت سلسله‌ای مردمان آریایی در عصر باستان است که منجر به تأسیس امپراتوری اشکانی و اضمحلال سلطه سلوکیان شد. اشکانیان حدود ۴۷۱ سال (۲۴۷ ق.م تا ۲۲۴ م) حکومت کردند و در اوج قدرت بر قسمت وسیعی از غرب آسیا و آسیای میانه حکمرانی داشتند (Dąbrowa, 2016). آخرین سلسله پادشاهی ایران باستان، شاهنشاهی ساسانی بود که سال ۲۲۴ م پس از غلبه بر اشکانیان، به قدرت رسیدند و تا ۶۵۱ م که در پی فتوحات اسلامی اضمحلال یافتند، به مدت ۴۲۷ سال شاهنشاهی نسبتاً منسجم و یکپارچه‌ای بنیان نهادند که بر جغرافیای وسیعی از آسیای غربی تسلط داشت و در کنار امپراتوری روم - بیزانس از قدرت‌های بزرگ زمانه خود به شمار می‌رفت.

ساسانیان که از اقوام آریایی سرزمین پارس برخاسته بودند، ورای استیلا بر قدرت سیاسی و نظامی، به تأسیس یک سامان سیاسی و فرهنگی - تمدنی پرداختند که بازرترین ویژگی‌های آن، نهادمندی ساختار سیاسی و قوای حکومتی و بر ساختن نظام فرهنگی مطلوب خویش با رسمیت بخشی به آیین مزدیسنا و زبان پارسی میانه (پهلوی) بود (کریستن سن، ۱۳۶۷، ۶۹).

قریب به ۱۴ قرن تاریخ باستانی سرزمین ایران (از ۷۰۵ ق.م تا ۶۵۱ م)، غیر از دوره استیلای سلوکیان، عرصه حکمرانی و چرخش زمام قدرت در میان خاندان‌های منتسب به اقوام آریایی بود، که در اشکال متنوعی از حکمرانی ملوک‌الطوایفی گرفته تا شاهنشاهی و امپراتوری نه تنها بر ایران بلکه اغلب بر برخی از ممالک دور و نزدیک نیز حکومت داشته‌اند. درباره فرهنگ و تمدن غالب این عصر چندین شاخص پایدار از قبیل: آیین و باورهای مزدپرستی و زرتشت (یاماثوچی، ۱۳۹۰)، زبان‌های نیایرانی منشعب از شاخه هندوایرانی، آثار معماری و برخی اصول حکومتداری و اداره قلمروهای نسبتاً وسیع قابل ذکر است. در

ادبیات تاریخ باستانی ایران، از آریایی‌ها با عنوان قوم آریایی و اقوام آریایی نام برده می‌شود که با توجه به مختصات حیات جمعی و خاستگاه اولیه آریایی‌ها، شیوه معیشت کوچروی، جمعیت نسبی فراوان و سکنی گزیدن در مناطقی با جغرافیای وسیع و پراکنده ... اطلاق عنوان قوم به آنها عمدتاً در تعاریف بسیار ابتدایی آن، به معنای گروه‌های انسانی دارای شیوه معیشت و خاستگاه زبانی مشترک، قابل پذیرش است. اقوام و شاخه‌های مختلف آریایی ساکن در فلات ایران، در کنار اقوام کهن‌تر مانند: گوتی‌ها، لولوبی‌ها، میتانی‌ها و کاسی‌ها، ساکنان سرزمین ایران در دوره نخست عصر باستان بودند، که این ترکیب قومی متأثر از دو عامل مهم، همواره دستخوش تغییر و دگرگونی بوده است: نخست جغرافیای ایران که در طول تاریخ، چهارراهی در میان جهان شرق و غرب و مناطق شمالی و جنوبی بوده است و همواره در اشکال متعدد کوچ جمعی، تهاجم، پناهندگی و ... پذیرای اقوام و گروه‌های انسانی تازه وارد به آن بوده است. دوم آنکه، حکومت‌ها همواره از طریق گسترش قلمرو قدرت خویش، عاملی مؤثر در تغییر، ترکیب و جابه‌جایی جمعیت‌های قومی و گروهی بوده‌اند. از این رو در ادوار باستانی تاریخ ایران، در کنار سلطه نسبی سیاسی و فرهنگی اقوام آریایی، حیات سایر اقوام و گروه‌های انسانی نیز تداوم داشته است، و توأم با آیین زرتشت و مزداپرستی، باورهای اسطوره‌ای و ادیان و مذاهبی مانند: یهودیت، میترائیسم، بودیسم، مسیحیت، آیین مانوی، آیین مزدک، زروانیسم نیز پیروانی داشته‌اند (قدیانی، ۱۳۸۱، ۹۲-۱۰۴)، از نظر زبانی نیز، همزمان با زبان‌های نیایرانی متعلق به شاخه زبانی هندواروپایی، زبان‌های سکایی، عیلامی، یونانی، آرامی، پهلوی اشکانی، اوستایی، بابلی و ... رایج بوده‌اند.

در عصر باستان ایران، غیر از دوره رواج تمدن هلنیستی ناشی از سلطه صد ساله سلوکیان که با غلبه و اشاعه عناصر فرهنگی، زبانی و معماری هلنیستیک و یونانی همراه شد، در سایر ادوار اغلب صورت‌هایی از فرهنگ و زبان آریایی غالب بود، که در امتزاج با جغرافیای سرزمین ایران و تجارب تاریخی مشترک این اقوام ذیل حکومت‌های اکثراً منتسب به خاندان‌های آریایی، به تدریج واجد مولفه‌های قابل تمیز و منحصری شد که در تاریخ‌نگاری رایج ذیل عنوان هویت باستانی ایران تعریف و صورت‌بندی شده است.^۱ البته نباید از نظر دور داشت که فرهنگ و زبان ایران باستان موسوم به آریایی، نباید موجد نوعی تلقی غیرتاریخی دال بر وجود یک فرهنگ و زبان فراگیر و مشترک سرزمینی باشد، که اساساً حصول آن در چنان ظرف تاریخی ناممکن بود، بلکه دلالت این امر بیشتر بر برخی خطوط کلی اشتراکات زبانی و فرهنگی است، که آن هم عمدتاً مستمر نبوده است، زیرا تغییر حکومت‌ها که توأم با بازی قدرت درونی میان خاندان‌ها و اقوام حکومت‌گر بود، موجب می‌شد تا گروه‌های جدید قدرت بیشترین اقدام را در راستای حذف دستاوردهای فرهنگی و تمدنی حاکمان پیشین اعمال کنند. این امر در تغییر حکومت اشکانی به ساسانی مشهود است، چنانکه ساسانیان نهایت تلاش را جهت نابودی میراث اشکانیان در

۱. جهت آشنایی بیشتر بنگرید به: پیرنیا حسن، تاریخ ایران باستان، ۳ جلد، تهران: نشر نگاه، ۱۳۹۱. & دیاکونوف، میخائیل. تاریخ ایران باستان. ترجمه روحی ارباب. انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۸۰. & کریستنسن آرئور، کتاب وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، مترجم مجتبی مینوی، نشر اساطیر، ۱۳۹۶.

سرزمین ایران به انجام رساندند (محمودآبادی، ۱۳۷۹، ۱۸۷-۲۰۴).

به زعم بسیاری از ایران‌شناسان و تاریخ‌پژوهان ایران باستان، واضح‌ترین و منسجم‌ترین آرایش هویت ایرانی عصر باستان، در دوره شاهنشاهی ساسانی پدیدار شد. ساسانیان پس از تحکیم مبانی قدرت سیاسی و نظامی، با تثبیت مرزهای قلمرو خویش ذیل عنوان ایران‌شهر، در راستای تاسیس سامان فرهنگی و تمدنی مبتنی بر آیین رسمی زرتشت، خط پهلوی و جغرافیای سیاسی نسبتاً تعریف شده گام برداشتند، چنان‌که احمد اشرف می‌گوید: مفهوم «هویت ایرانی» به معنای واقعی کلمه در قرن سوم میلادی در عصر ساسانی مطرح می‌شود (اشرف، ۱۳۸۳، ۱۵).

فارغ از مجادلات و تفاسیر متفاوت در باب ارائه صورت‌بندی‌های واضح و قاطعانه از هویت ایرانی در عصر باستان و انتقاد به تحمیل برخی گزاره‌های هویتی ناممکن بر مختصات زیست جمعی آن دوران، می‌توان عصر باستان را، عصر تشکیل مبانی هویتی و پیدایش نخستین صورت از هویت ایرانی و هویت گروه‌های قومی در ایران برشمرد. با نظر به مستندات و تفاسیر تاریخی در باب ادوار باستانی تاریخ ایران در مجموع می‌توان بدین برداشت بسنده کرد که، نسبت هویت قومی و هویت تاریخی در ادوار باستانی تاریخ ایران، رابطه‌ای چندوجهی، سیال و به علت محدودیت منابع و مستندات ناظر بر تاریخ اجتماعی، تا حدودی غامض و ناشفاف است، که برخلاف برخی تفاسیر تک‌بعدی و ایدئولوژیک، نه حاصل انباشتی تدریجی و تکاملی و مستمر با مشارکت همه عناصر قومی و گروهی است و نه برآیند یک کنش خودآگاه جمعی، بلکه نتیجه تضادها، تخصیصات، جنگ‌ها، مهاجرت‌ها، استحاله‌ها، حذف‌ها و جذب‌ها، سازش‌ها و صلح‌ها و امتزاج و درهم‌آمیختگی همه عناصر مادی و معنوی متأثر از زیست جمعی تمامی گروه‌های انسانی ساکن در این سرزمین بوده است. از این رو تاریخ ایران باستان، ماده تفسیر قرائت‌ها و روایت‌های متعدد و بعضاً متضادی است که از سیر تکوین هویت ایرانی و نقش و جایگاه اقوام در آن ارائه می‌شود. روایت‌های مجادله‌آمیزی که در قالب طیف وسیعی از دیدگاه‌های معتقد به هویت ملی و سرزمینی ازلی و کهن تا رد و انکار تام و تمام آن ارائه شده‌اند و در زمره‌ی مقولات چالش برانگیزی قرار می‌گیرند که در برخی از مناقشات و مجادلات گفتمانی معاصر در باب هویت ملی و قومی در ایران نقشی محوری ایفا می‌کنند.

ظهور هویت ایرانی - اسلامی و آمیزش افق‌های هویتی

فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان به دست مسلمانان و ورود ایران به جغرافیای تازه تاسیس خلافت اسلامی در سال ۳۱ هجری قمری، پایان عصر باستانی و رقم خوردن دورانی جدید با عنوان «ایران در دوره اسلامی» بود. این دوران جدید که در نتیجه فتوحات اعراب مسلمان و استیلای آنان بر سرزمین ایران آغاز شد، تنها تحولی در سطح حکام و نظام حکمرانی نبود، بلکه عصر جدیدی در تمام ابعاد فردی و اجتماعی و ساحت مادی و معنوی حیات مردمان این سرزمین رقم خورد. دین نوظهور اسلام با ارائه برنامه‌ای گسترده، کامل و عالمگیر برای تمامی امور دنیوی و اخروی با داعیه رستگاری نوع بشر، به

سوی بنیان نهادن جامعه فراگیری با عنوان «امت اسلامی» (قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۱۰) گام نهاد، که علیرغم سبقت و سلطه اعراب مسلمان؛ مردمان متعلق به سرزمین‌ها، نژادها، فرهنگ‌ها و زبان‌های متنوع دیگر را نیز شامل می‌شد، که یا در نتیجه فتوحات جنگی و غزوات اسلامی متکی بر قهر نظامی یا با دعوت و روش‌های صلح و سازش ذیل جغرافیای خلافت اسلامی درآمده بودند.

بدین ترتیب استیلای دین اسلام و نظام خلافت اسلامی، با تحولی که در ارکان حکمرانی، دین و اعتقادات عامه، روابط اجتماعی و طبقاتی، زبان و شاخص‌های فرهنگی و نمودها و آثار مادی حیات جمعی به وجود آورد؛ ارکان فرهنگ و تمدن ایران را با چالشی جدی مواجه ساخت، پایه‌های همبسته هویت ایرانی را سست کرده و یکپارچگی آن را به هم ریخت (کبیری، ۱۳۸۹، ۷۷). زیرا با سیطره اسلام و خلافت اسلامی، مهمترین مولفه‌های هویت تاریخی ایران در آن زمان، مشتمل بر: یکپارچگی سرزمینی، آیین زرتشت و زبان پارسی با اضمحلال و محاق روبرو شدند. مرزهای سرزمین ایران با ادغام در جغرافیای جهان اسلام از هم فروپاشید و ایران به بخشی از قلمرو خلافت اسلامی تبدیل شد که تحت فرمان حکام منصوب شده از جانب دستگاه خلافت اداره می‌شد. آیین زرتشت به مثابه یکی از ستون‌های هویت ایران باستان، با غلبه دین اسلام رو به افول نهاد و پیروانش به تدریج به دلایلی از قبیل: تاثیرگذاری آموزه‌های اسلامی با داعیه رفع تبعیض، تقوا محوری و فرائضی بودن (آرنولد، ۱۳۵۸، ۲۹۹ و ۱۵۲) و پذیرش ناشی از تسلیم شدن در جنگ، یا گریز از عواقب سنگین نپذیرفتن دین اسلام از قبیل پرداخت جزیه و فشارهای اجتماعی غیرمسلمان بودن، به تدریج آیین اسلام را پذیرفتند (مفتخری و زمانی، ۱۳۹۰، ۵۳). هر چند اسلام آیین زرتشت را در زمره اهل کتاب محسوب کرد، اما روند افول و به حاشیه رانده شدن آن، چنان شتابی گرفت که در قرون نخست هجری، پیروان آیین زرتشت به سلک اقلیتی کوچک و محدود درآمدند. زبان پارسی، که یکی دیگر از پایه‌های هویت باستانی ایران قلمداد می‌شد، در برابر زبان عربی که زبان وحی و قرآن و عبادت در اسلام بود، با چالشی جدی مواجه شد.

درهم آمیختن اسلام با هویت مردمان ایران و سرشت تاریخ سرزمینی آن، سرآغاز جریانی ناگسستی بود که تا عصر کنونی تداوم یافته است. اسلام در ۱۴ قرن اخیر دگرگونی‌های ژرفی در ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران به بار آورد و بعد از استقرار، مَهر و نشان خود را به طور عمیقی بر تاریخ و هویت تاریخی این سرزمین نقش کرد (کبیری، ۱۳۸۹، ۷۸) و به هویت جمعی ایرانیان و نوع نگرش به جهان و رفتار و ساختار اجتماعی و سیاسی آنها جهت داد. به گونه‌ای که بخش مهمی از عناصر هویت ساز ایرانیان از اسلام تغذیه شده است. اسلام از چندین بُعد بر هویت ایرانی تاثیر گذاشت و موجب دگرگونی مبانی آن را فراهم آورد. نخستین وجه آن تغییر در بنیان اعتقادی و فرهنگی بود، که به طور کلی منجر به اضمحلال بخش بزرگی از فرهنگ باستانی ایران شد. دومین بعد به تغییرات جغرافیایی و ادغام ایران در کلیتی به نام قلمرو خلافت اسلامی بر می‌گردد. از دیگر ابعاد بسیار مهم تفوق عنصر عربی در جوامع اسلامی بود. اعراب اکثراً در ممالک تازه فتح‌شده با اتکا به قدرت نظامی - سیاسی و همچنین داعیه‌های مرتبط با قرابت اسلام با خاستگاه عرب و زبان عربی، نوعی حس برتری و تفاخر

یافتند. از سوی دیگر بازشدن درهای سرزمین ایران به سوی اعراب موجب شد تا به موازات فتوحات دارای مقاصد امنیتی - نظامی و رفاهی مبتنی بر هدف دستیابی به امکانات زندگی مساعدتر و دریافت اقطاع (لمبتون، ۱۳۶۲، ۱۱۵) و همچنین پناهندگی و گریز از مخاصمات داخلی جامعه عرب، مهاجرت‌هایی از جانب برخی قبایل عرب به سوی نقاط دور و نزدیک ایران از کوفه تا خراسان صورت بگیرد. گرچه بنابر شواهد تاریخی این مهاجرت‌ها از حیث کمی چندان پرشمار نبودند که ترکیب جمعیتی را با تغییرات چشمگیر همراه سازند، اما درکنار تغییرات متأثر از گسترش آیین اسلام و زبان عربی، عنصر قومی نیرومند و جدیدی در مناسبات سیاسی - اجتماعی ایران وارد شد که علیرغم جذب و استحاله تدریجی در جامعه ایران، اثرات خود را بر سیمای حیات اجتماعی ایران برجای نهاد (دهقانپور و بیات، ۱۳۹۱) و اعراب را که از دوران باستان دارای پیشینه زیستی در سرزمین ایران بودند به عنصر اجتماعی قوی‌تری مبدل ساختند. از دیگر پیامدهای این شرایط جدید، گشوده شدن حدود و ثغور سرزمین ایران به روی مهاجرین مناطق مختلف بود که تا پیش از این زمان به دلیل حفاظت شدید از ثغور و مرزها، چنین امکانی یا میسر نبود یا به دشواری مهیا می‌شد. امکانی که برآیندهای آن در ادوار بعدی منتج به تغییراتی ژرف‌تر در آرایش جمعیتی ساکنان سرزمین ایران و تطور هویتی آن شد.

بدین ترتیب ورود اسلام به ایران از طریق فراهم کردن زمینه‌های مهاجرت برای اعراب و پایان دادن به نظام طبقاتی عصر ساسانی امکان نوعی تحرک اجتماعی را در ایران فراهم نمود. اعراب مهاجر در ایران، در مرادده‌ای فرهنگی به تدریج برخی ویژگی‌های فرهنگ ایرانی را پذیرا شدند (ابن حوقل، ۱۳۶۶، ۱۱۳). البته روند فرهنگ‌پذیری، یک‌سویه نبود و مردم سرزمین‌های مفتوحه نیز از برخی عناصر فرهنگی اعراب مسلمان، از جمله زبان عربی و به خصوص عنصر دین که به هرحال اعراب مهاجر حاملان آن بودند، بهره‌مند گشتند. حتی شدت تأثیرپذیری در برخی نومسلمانان به حدی بود که نه تنها آیین پدران خود را یکسره رها کردند، بلکه برخی از ایشان چنان با گذشته خود دشمنی ورزیدند که به بدگویی از آن پرداخته، حتی نام و نسب خود را تغییر دادند و برخی از آنان نسب خود را به اعراب، از جمله اسحاق بن ابراهیم رساندند (مسعودی، ۱۳۶۵، ۱۰۱). از دیگر پیامدهای مهاجرت اعراب به ایران، رواج سبک معیشت کوچروی و شبانکارگی بود، که در جوامع یکجانشین مبتنی بر معیشت کشاورزی اکثر نقاط ایران تا حدودی به حاشیه رفته بود و با ورود اعراب که آن را نوعی مایه مباحثات می‌دانستند، مجدداً رواج یافت؛ هر چند اعراب مهاجر بعدها به سمت زندگی یکجانشینی تمایل پیدا کردند.

بدین سان سرگذشت ایران در دو قرن نخست هجری مورد تاویل‌های متفاوت و گاه متضاد تاریخ‌پژوهان و ایران‌شناسان واقع شده؛ چنان که برخی از آن با عناوین عصر فروپاشی، فترت و سکوت یاد کرده‌اند^۱ و برخی دیگر آن را عصر رهایی از نظام سیاسی - اجتماعی و فرهنگی محدود و بسته ساسانیان می‌دانند، که

۱. زرین کوب، عبدالحسین. دو قرن سکوت، انتشارات امیرکبیر. & انصاری مسعود، از بادیه‌نشینی تا امپراتوری. . شفا شجاع‌الدین، پس از ۱۴۰۰ سال. دو جلد.

منجر به احیا و شکوفایی ایران و مشارکت والا و پررنگ آن در تاسیس و تقویت فرهنگ و تمدن اسلامی شد.^۱ اما آنچه که از منظر مناسبات قومی و هویت تاریخی ایران قابل ملاحظه است، ورود نیرومند عنصر عرب در مناسبات زندگی جمعی ایران با شیوه معیشت کوچروی و زبان عربی است که از آن پس زبان دینی و اعتقادی آحاد جامعه ایران خواهد شد و دیگر آن که، ایران از لحاظ سیاسی تا قرن‌های متمادی قلمرو حکومت واحدی نبود، بلکه به تناوب عرصه حکمرانی همزمان حکومت‌های متعدد شد، که به زعم احمد اشرف حدود ۹ قرن، یعنی از ورود اسلام تا برآمدن صفویان، از وحدت سیاسی و قومی محروم ماند (اشرف، ۱۳۷۳، ۵۳۵).

ایران در مقطع زمانی قرن دوم تا قرن پنجم هجری شاهد پیدایش حکومت‌های محلی ایرانی از قبیل: طاهریان، سامانیان، صفاریان و جنبش‌های ایرانی از جمله قیام‌های ابومسلم خراسانی، به‌آفرید، سنباد مجوس، استادسیس، بابک و ... تحت عنوان شعوبیه بود (ممتحن، ۱۳۹۶) که حفظ و بازسازی هویت تاریخی ایران، احیای زبان دری و اصلاح دینی را جزو اهداف خود قرار داده بودند. توجهی گذرا به این قیام‌ها و نقش ایرانیان در برانداختن خلافت اموی، با ادعای برگرداندن حکومت اسلامی به خاندان پیامبر، نشان از استقرار هویت ترکیبی ایرانی - اسلامی در نزد ایرانیان برای مخالفت با سلطنت عربی دارد (اشرف، ۱۳۹۵، ۳۱-۸۰؛ & گودرزی، ۱۳۸۷، ۳۶). این دوران که در تاریخنگاری ایران با عناوین «رنسانس ایرانی» و «عصر طلایی» یاد می‌شود حائز دستاوردهای ادبی و فرهنگی قابل ملاحظه‌ای بود که در استقرار و تحکیم مبانی نوین فرهنگ ایران نقش موثری داشتند.^۲

هویت تاریخی ایران در عصر فرمانروایی تُرکان

دوره حکمرانی سلسله‌های محلی ایرانی، که مینورسکی از آن با عنوان «میان‌پرده ایرانی» (رشتیانی، ۱۳۹۵، ۱۲۵) نام می‌برد، دوره نسبتاً کوتاهی بود که با تسلط دودمان‌ها و حکومت‌های تُرک بر جغرافیای ایران پایان یافت و قدم در عصر دیگری نهاد. به قدرت رسیدن دودمان‌های تُرک غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان (۹۷۷-۱۲۱۹ میلادی) در ایران و بسیاری از سرزمین‌ها و ممالک دیگر، از آسیای میانه گرفته تا آناتولی که در مقاطعی منجر به تاسیس امپراتوری‌های بزرگ و قدرتمند شده است، ریشه در مهاجرت وسیع قبایل تُرک از مرزهای شرقی به فلات ایران و سایر سرزمین‌های جدید و نقش‌آفرینی سیاسی و اجتماعی آنان در قالب اتحادیه قبایل در این قلمروهای تازه داشت. چنان که سلجوقیان در نبرد ملازگرد (۱۰۷۱ م) با غلبه بر امپراتوری بیزانس، دامنه قدرت و مرزهای قومی خود را تا آناتولی و شامات گستراندند (امامی‌خویی، ۱۳۸۴).

۱. براون ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، نشر مروارید، & فرای ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، نشر سروش.

۲. در این باره بنگرید به: هروی، (۱۳۸۰) تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)، تهران: امیرکبیر، چاپ اول. مینوی مجتبی (۱۴۰۰)، رنسانس ایرانی، انتشارات شفيعی. فرای ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، نشر سروش.

حکومت دودمان‌های تُرک سنی مذهب که در راه موفقیت خویش با فراست از کسب مشروعیت نظام خلافت نیز بهره می‌بردند، فارغ از عرصه قدرت و سیاست، در ساحت اجتماعی و فرهنگی نیز دوران جدیدی را رقم زدند که از حیث بازخوانی تحولات هویتی بسیار حائز اهمیت‌اند. نخست آنکه تُرک‌ها و متعلقات فرهنگی و اجتماعی آنان از جمله سبک معیشت کوچروی و زبان تُرکی به عنصری نقش‌آفرین در سرزمین ایران بدل شد. تسلط دودمان‌های تُرک در این مقطع علیرغم اتکای بر چیرگی نظامی – قهری، به تدریج به سمت سازش و همزیستی با سایر قبایل و مردمان بومی گام نهادند، این مشخصه در الگوی حکمرانی دودمان‌های ترک در ایران نیز نمودی بارز یافت، چنان که در لوای حکومت آنها ایران دوره‌های درخشانی از شکوفایی فرهنگی و زبانی را شاهد بود، تاریخ ادبیات و فرهنگ ایران در این برهه مشحون از چهره‌های ادبی، علمی، فلسفی و شعرا و حکمایی است که سرآمدان تاریخ ایران و زبان فارسی در تمامی قرون محسوب می‌شوند. در کنار پویایی و رشد زبان فارسی دری در این عصر، علاوه بر تاثیر و اثر زبان مهاجرین تازه وارد با ساکنان مناطق مختلف، از تغییرات زبانی قابل توجه، تسلط زبان تُرکی بر عرصه نظامی گری بود، زیرا امور نظامی در اختیار تُرکان اهل شمشیر بود و از این‌رو واژگان و اصطلاحات آنها در حکومت‌های متمادی به عنوان زبان عرصه نظامی ایران رواج یافت (غازی اوزگونی، ۱۳۹۶، ۳۸). سپردن امور اداری مملکت به وزرا و دیوانسالاران سرآمدی از قبیل خواجه نظام الملک نیز موجب شد تا تاریخ ایران شاهد یکی از دوران پرشکوه دیوانسالاری و سازمان منسجم اداری باشد.^۱

حضور ترکان در آرایش جمعیتی و بافت قومی ایران تحول هویتی دیگری را در سیر تحولات هویت تاریخی ایران رقم زد که پیامدهای آن در ترکیب نژادی و پراکندگی زبانی ایران نهاده شده. دو بیت زیر از شاهنامه فردوسی این وضعیت تاریخی را به خوبی به تصویر می‌کشد:

ز ایران و از تُرک و از تازیان نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان، نه تُرک و نه تازی بود سخن‌ها به کردار بازی بود (فردوسی، ۱۹۶۰، ۳۱۹).

جهان‌گشایی مغولان و ویرانی شالوده‌های هویت تاریخی

عصر حکومت ترکان سرانجام در اوایل نیمه دوم قرن ۷ هجری (۱۲۱۹-۱۲۵۶ م) پس از برافتادن خوارزمشاهیان به دست چنگیز و فرزندان او پایان یافت و به دنبال حملات ویرانگر مغولان در فاصله سال‌های ۶۱۶-۶۵۴ هجری قمری (۱۲۱۹ تا ۱۲۵۶ میلادی) یکی از سخت‌ترین و دشوارترین برهه‌های حیات سیاسی و اجتماعی در اکثر مناطق ایران و بسیاری از دیگر سرزمین‌های هم‌جوار آغاز شد، دوره‌ای که جان و مال و زندگی مردم تباہ شد و اکثر زیرساخت‌های فرهنگی و تمدنی تخریب شدند. مصیبت

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: عباس جوادی (۱۴۰۱)، ترکان ایران و ایران ترکان، نشر روزنه. & فرای، ر. ن و دیگران، (۱۳۹۴) تاریخ ایران کیمبرج: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان (از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان)، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر.

بزرگی که در ایلغار مغولان بر مردم مناطق تحت هجوم رفته، روایت غالب منابع و مستندات تاریخی آن دوران است، چنان که عظاملک جوینی مورخ دربار مغولان در این باره می نویسد: «... خاصه بلاد اسلام از سرحد ترکستان تا اقصی شام هرکجا پادشاهی بود یا صاحب طرفی یا امین شهری که بخلاف پیش آمد او را با اهل و بطانه و خویش و بیگانه ناچیز کردند بحدی که هرکجا صد هزار خلق بود بی مبالغت صد کس نماند و مصداق این دعوی شرح احوال شهرهاست...» (عظاملک جوینی، ۱۳۸۲، ۱۷). با تهاجم مغولان و تسلط بی وقفه آنان بر اقصی نقاط ایران، دوران فترتی مشتمل بر فروپاشی تمامی ارکان حیات فردی و جمعی و امور مادی و معنوی آحاد جامعه آغاز شد، که ساحت موجودیت و هویت جمعی را با بحرانی بنیادی مواجه کرد.

این یورش ها در وهله نخست منجر به یک بحران جمعیت شناختی متأثر از کشتار، اسارت، انتقال، فرار و مهاجرت خودخواسته و اجباری ساکنان شهرها و نواحی تحت هجوم شدند، چنان که برخی از گزارش های تاریخی از نابودی کامل و از سکنه خالی شدن برخی شهرها و مراکز بزرگ فرهنگی حکایت دارند. در منابع تاریخی از کشتارهای چندین هزار نفری تا قتل عام میلیونی اهالی شهرهای ایران بالاخص خراسان سخن رفته است (عباسی و یارمحمدی، ۱۳۹۱، ۱۲۱ & اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸، ۵۳، ۶۵، ۸۲، ۱۳۸، ۱۵۷). جابجایی عظیم جمعیت ناشی از ورود قبایل مغول و کوچ اجباری ساکنان بومی که از یکسو راهی شبه قاره هند و چین شدند و از سوی دیگر مسیر آسیای صغیر، قفقاز، شام و حتی مصر در پی گرفتند (عباسی و یارمحمدی، ۱۳۹۱، ۱۲۴)، از دیگر تبعات مشهود این یورش بود. پژوهش های مبتنی بر مستندات تاریخی به خوبی این وضعیت را به تصویر کشیده اند، برای نمونه، حمله مغول تغییرات اساسی در ترکیب جمعیتی خراسان ایجاد کرد و بنیاد بخش مهمی از ترکیب جمعیتی بعدی این منطقه در این دوران گذاشته شد (عباسی و یارمحمدی، ۱۳۹۱، ۱۳۴).

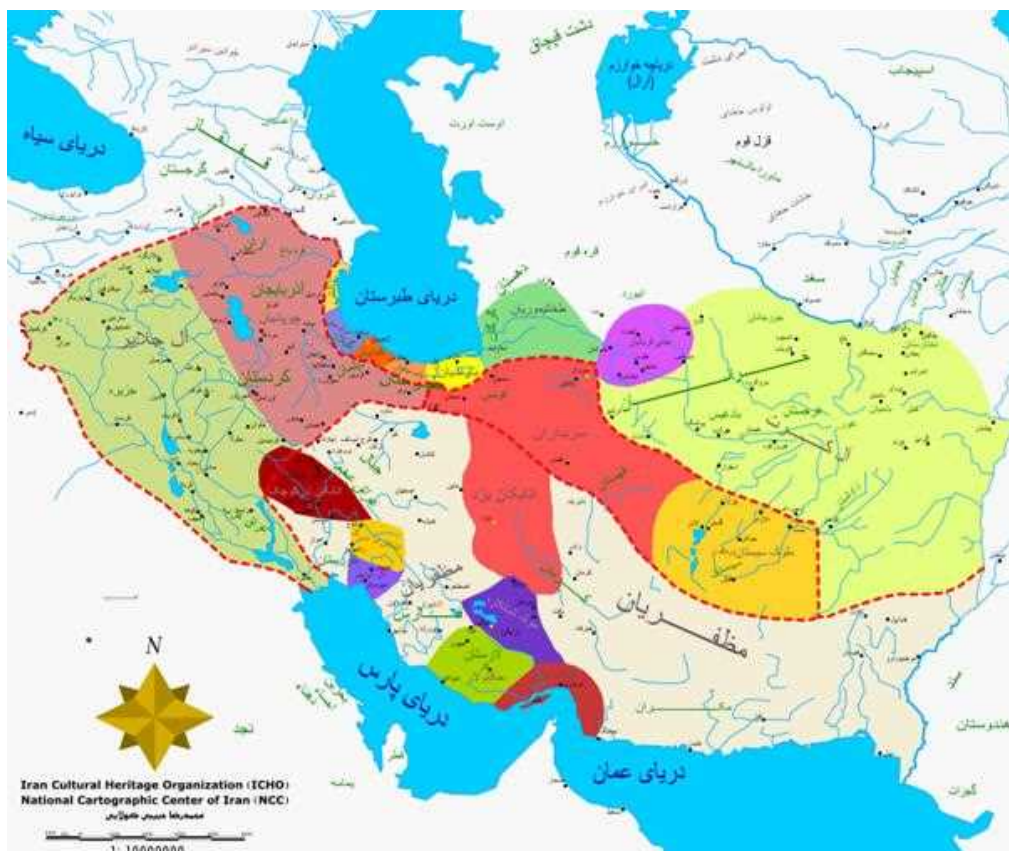
آنچه که پس از ویرانگری های مغولان برجای ماند، زیرساخت های اقتصاد نابودشده، محاق علم، رکود حیات مدنی، افول خرداندیشی، رواج جبرباوری، گرایش فزاینده به تصوف و دنیاگریزی، فقدان امنیت (بویل، ۱۳۹۸، ۱۷۴-۱۸۰)، و به طور کلی اجتماعی ازهم پاشیده بود، که ترسیم سیمای هویت آن، کاری بسیار دشوار است. سیمای بارز هویت تاریخی مردمان این عصر نخست تغییرات کمی جمعیتی حاصل از کشتار، اسارت و مهاجرت اجباری ساکنان بومی و اسکان قبایل مغول است که منجر به تغییرات مردم شناختی و زیستی در بسیاری از مناطق شد، دیگر آن که ورود صحراگردان مغول منجر به رواج شیوه معیشت دامداری و زندگی خانه بدوشی گشت (پطروشفسکی، ۱۳۸۰، ۴۵۵-۴۵۴) که در کنار تاثیرات گروه هایی که با مقاصد نظامی و ... در شهرهای سرسبز و دارای موقعیت مهم ارتباطی سکنی گزیدند (عباسی و یارمحمدی، ۱۳۹۱، ۱۳۱) و قشر حاکمانی که سلسله ایلخانی را بنا نهادند، زبان و برخی شاخص های فرهنگی آنان به تدریج رواج یافت و بر فرهنگ عمومی و زبان مردمان ایران از جمله دایره واژگان زبان فارسی تاثیری مشهود برجای نهاد. واژگان راه یافته به کتب تاریخنگاری عهد مغول، اشعار و آثار ادبی و عناوین و القاب دیوانی دوره ایلخانی نمونه بارز این تاثیرات زبانی به شمار می روند

(انصاری-احمدسرایی، ۱۳۹۸، ۱۰ و باقری میشنی، ۱۳۷۸، ۴۰-۴۲). دیگر ابعاد تغییرات هویتی این وضعیت، مهاجرت گروه‌ها و جماعت‌های نواحی مختلف ایران به ممالک هم‌جوار از هند تا شام بود که منجر به آمیزش، هم‌زیستی و استحاله هویتی با جوامع میزبان شدند و در نتیجه‌ی آن، فرهنگ، زبان و ویژگی‌های نژادی را با خود منتقل کردند و بستر اشاعه آن را فراهم آوردند، برای مثال: گستره حضور خراسانیان در دیگر مناطق ایران و حتی خارج از ایران در دوران مغول به اندازه‌ای بود که در بعضی شهرها و مناطق مانند بغداد، آسیای صغیر و هند عنوان‌هایی نظیر «خراسانی» یا «خراسانیان» برای شناسایی فردی و گروهی رواج یافته بود (عباسی و یارمحمدی، ۱۳۹۱، ۱۳۴). سقوط خلافت بغداد به دست هولاکوخان مغول، که مرکز و محور دارالسلام در نظر می‌آمد، در واقع بدان معنی بود که حکومت‌های اسلامی دیگر نیازی به اعطای مشروعیت سیاسی از سوی خلفا ندارند. به این شکل، مغولان نه تنها برای چندین دهه دین اسلام را همچون دین رسمی قلمرو خود به رسمیت نشناختند، بلکه در ابتدا نیز کوشش‌هایی به عمل آوردند تا مسیحیت را در ایران رواج دهند. این‌ها همه نشانه‌هایی بود از تحول بنیادی مبانی مشروعیت نظام سیاسی از دوران سلاجقه به دوران ایلخانی (اشرف، ۱۳۹۵، ۱۲۷). در واقع فروپاشی خلافت عباسی به دست مغولان و برچیده شدن سازوکار مشروعیت‌بخشی نظام خلافت به حکام سرزمین‌های اسلامی، گرچه تحولی اساسی در مناسبات سیاسی و فرهنگی ممالک و جوامع سیاسی مسلمان از جمله ایران فراهم نمود و امکان جدیدی برای فرایند هویت‌یابی سرزمینی به شمار می‌رفت، اما این فرصت جدید در سایه پیامدهای حملات مغول و نابودی گارگزاران و ساختارهای هویت‌ساز، با دشواری‌های اساسی مواجه شد. تحول مفهوم جغرافیایی ایران را می‌توان یکی از پدیده‌های مهم هویتی در تاریخ‌نگاری و آثار جغرافیای تاریخی دوره ایلخانان دانست. در دوره ایلخانان تصور جغرافیایی ایران زمین برای نخستین بار پس از حمله اعراب به مفهومی که در دوره ساسانیان ساخته شده بود تحول پیدا کرد، سبب عمده این تحول؛ یکی گردآمدن ایالات گوناگون ایران در قلمرو ایلخانان و دیگری کاهش تعصب سنی‌گرایی ترکان غزنوی و سلجوقی است که هویت ایرانی را بر نمی‌تابید. به همین دلیل در متون تاریخی و جغرافیایی تا پیش از ایلخانان در بیشتر موارد به ایالات و ولایات اسلام اشاره می‌شد در حالی که در دوره ایلخانان و پس از آن به ایالات و ولایات ایران زمین اشاره می‌شد (اشرف، ۱۳۹۵، ۱۳۵).

حکومت‌های ملوک الطوائفی و پراکندگی در هویت سرزمینی

ورود مهاجران و مهاجمان از مرزهای شرقی و پیامدهای هویتی آن، روندی نبود که با استقرار حکومت ایلخانان مغول پایان یابد، بلکه در ادوار بعدی نیز به‌عنوان عاملی اساسی در تحولات سیاسی و مناسبات اجتماعی تاریخ ایران باقی ماند و نقشی تعیین‌کننده در تغییرات هویت تاریخی ایران ایفا نمود. پایان امپراتوری ایلخانی در ۷۵۰ ه.ق به فترتی منجر شد که در فقدان یک نیروی رقیب و جایگزین قدرتمند، به تجزیه قلمرو قدرت آنها انجامید و قریب بیست رقیب محلی و کوچک برای اعمال قدرت وارد صحنه شدند که در تاریخ ایران با عنوان «حکومت‌های ملوک الطوائفی» شناخته می‌شوند.

رقبای درگیر در این ستیز به سه دسته تقسیم شده بودند: بارزترین آنان امرای شاخه‌های متعدد سلسله چنگیزخان بودند که در پی بازگردانی حکمرانی متمرکز مغول بودند. گروه دوم نماینده‌های سلسله‌های محلی یا خانواده‌های عالی‌رتبه بودند که به عنوان سرداران یا خادمان عالی‌مقام دولت در خدمت ایلخانان بودند و نیز رهبران اتحادیه‌های قدرتمند ایلی و نهایتاً گروه‌های دیگری که آنچه برایشان مهم بود پیروی مذهبی از جنبش‌های شیعی یا افراط‌گرا بود، نه ملاحظات خاندانی یا اشرافی. ستیزه‌های قدرت بین این گروه‌ها نیم قرن ادامه یافت و مساله‌ای به نام وحدت مملکت برایشان وجود خارجی نداشت و همکاری و همبستگی نیز در این زمینه دیده نمی‌شد. شاکله اکثر این حکومت‌ها بر مناسبات و ائتلاف‌های محدود منطقه‌ای و قبیله‌ای استوار بود و منافع این گروه‌ها را نمایندگی می‌کردند و فرصتی در اختیار برخی قدرت‌های محلی نهاد تا براساس سنت‌ها و زبان و فرهنگ منطقه‌ای خویش مناسبات حکمرانی و دیوانی برگزار کنند. جامعه ایران در این دوران نیز متحمل صدمات و لطامات شدید ناشی از جنگ مدام قدرت‌های محلی شد. این شرایط تا ظهور قدرتی دیگر از آسیای میانه به نام تیمور گورکانی و ورود او



تصویر شماره ۱-۲: ایران در دوران ملوک الطوائفی پس از ایلخانان

به ایران ادامه یافت، تا اینکه اکثر این مدعیان تسلیم قدرت او شدند و ایران بار دیگر پس از سلسله‌ای از لشکرکشی‌ها و حملات مخرب و قتل عام گسترده، ضمیمه قلمرو حکومتی تُرکی - مغولی شد (تاریخ کمبریج تیموریان، ۱۳۷۹، ۱۱-۱۲) که از ۷۷۱ تا ۹۱۳ ه.ق (۱۳۷۰-۱۵۰۷ م) در ایران حکمفرما بودند و در امتداد حکومت‌های تُرکی - مغولی سابق بر ساخت فرهنگی - تمدنی و نظام اجتماعی و معیشت مردمان بومی اثر نهادند، تا جایی که برخی از صاحب‌نظران از نوعی فرهنگ و سنت تُرکی - ایرانی برای نامیدن این امتزاج تاریخی نام می‌برند (Canfield, 2002).

به طور کلی استقرار دولت‌های بزرگ سلجوقی و ایلخانان مغول و تیموریان و ترکمانان آق‌قویونلو حاکی از تسلط سیاسی آن طوایف بر سرزمین ایران است و نه دالّ بر تأسیس حکومت فراگیر و وحدت سرزمین ایران. با این همه، به زعم احمد اشرف در این دوران فترت سیاسی و ملّی چند چیز بر جای می‌ماند. یکی اقوام ایرانی است که به‌عنوان عجم در برابر عرب و تاجیک در برابر ترک شناسائی می‌شود و هویت خاصی برای ایرانیان معین می‌کند، دیگر سرزمین ایران است که در مفهوم جغرافیائی آن به‌عنوان میانه‌ی جهان تداوم پیدا می‌کند. سه دیگر اسطوره‌های آفرینش انسان و پیدایش اقوام ایرانی است که با افسانه‌های اسلامی درهم می‌آمیزد و پایدار می‌ماند و بر تداوم هویت ایرانی مدد می‌رساند و از همه بالاتر و درخشان‌تر شکوفائی زبان دری است، که حامل و نگاهبان فرهنگ و هویت ایرانی می‌شود (اشرف، ۱۳۹۳، ۵۳۶).

صفویان، واضعان هویت جدید ایرانی

با افول تیموریان، ایران بار دیگر عرصه تاخت و تاز ملوک‌الطوایف و جولانگاه تهاجم قبایل ترکمن شد، که آن را موج سوم تهاجم ترکمانان به ایران برشمرده‌اند. در این میان، آق‌قویونلوها ولایات پراکنده ایران زمین را دوباره گرد هم آورده و به نوعی راه را برای تأسیس حکومت صفویه هموار کردند. با این مقدمات بود که شاه اسماعیل صفوی با درهم کوبیدن آق‌قویونلوها و دیگر رقیبان، سلسله صفویه را تأسیس و در راه احیای هویت تاریخی ایران گام برداشت (اشرف، ۱۳۹۵، ۱۴۳). با برآمدن صفویان دفتر دوران جدیدی از تکوین هویت تاریخی ایران شکل گرفت، که فارغ از روایت‌های تاریخی و قرائت‌های نظری مختلفی که در باب آن عرضه شده است، تاثیرگذارترین تحول هویتی پیشامدرن تاریخ ایران بر ظهور هویت نوین سرزمینی در ایران معاصر به شمار می‌رود. به تعبیری، در دوران صفویه، که اغلب سرآغاز تاریخ جدید ایران به حساب می‌آید (Matthee, 2014) با استقرار دولت مرکزی، مفهوم ایران، پس از نهصد سال فترت، تعین و تشخّص سیاسی و دینی پیدا می‌کند و شالوده‌ی تحوّل و تکامل هویت ملّی در عصر جدید می‌شود (اشرف، ۱۳۹۳، ۵۳۸).

صفویان با ایجاد وحدت سرزمینی در پاره‌های از هم گسیخته فلات ایران و برخی نواحی هم‌جوار و رسمیت‌بخشی به مذهب تشیع و زبان فارسی و تحکیم مبانی حکومتی، موفق شدند بر چندین قرن گسست سرزمینی و تضعیف عناصر هویت تاریخی ایران قائل آیند و با تلفیق مفاهیم باستانی «ایران‌زمین

و شاهنشاهی» عصر ساسانی، با آموزه‌های مذهب تشیع و عقاید صوفیانه با فرهنگ تاریخی ایران و برخی سنن ترکی؛ سامان سیاسی و فرهنگی _ تمدنی جدیدی برپا کند و به واسطه آن علاوه بر اعاده هویت تاریخی ایران، به خویشتن در برابر دیگری که همانا امپراتوری عثمانی سنی مذهب بود، تشخیص ویژه‌ای ببخشند. در عصر صفوی در کنار احیای مفهوم ایران زمین، برای نخستین بار پس از ساسانیان، مبنای دینی هم برای آن پدید آمد و پایه‌های پنج‌گانه‌ی تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و دینی، که در زمان ساسانیان تدوین و ثبت شده بود، برای آن فراهم آمد. انتخاب تشیع به منزله‌ی مذهب رسمی ایران، که با رشد امپراتوری بزرگ اسلامی سنی در غرب و شرق و جنوب شرقی ایران همزمان بود، سبب شد تا مذهب شیعه از عوامل مشخصه‌ی هویت ایرانی در جهان اسلام شناخته شود (اشرف، ۱۳۹۵، ۱۴۴).

مدافعان گفتمان «تداوم هویت تاریخی ایرانی» و حتی در برخی قرائت‌ها «تداوم هویت ملی ایرانی»، عمدتاً مدعی‌اند که هویت ایرانی در معنای یک‌پارچه‌ی سیاسی و قومی و دینی و زبانی و زمانی و مکانی آن، که شباهت‌هایی به مفهوم هویت ملی در عصر جدید دارد، در قرن سوم میلادی از سوی پادشاهان ساسانی وارد تاریخ ایران می‌شود و پس از یک دوران فترت نه‌قرنی این هویت، در تمامیت سیاسی و دینی و فرهنگی‌اش، دوباره به همت پادشاهان صفوی و به یاری مذهب شیعی و با شمشیر قبایل جنگاور ترکمان از نو احیا می‌شود (اشرف، ۱۳۷۳، ۵۳۰-۵۳۱)، این مدعا از دو جهت قابل بحث و نقد است: نخست آنکه مواضع سلسله‌های حاکم و میزان هم‌گرایی و واگرایی مبانی سیاست‌ورزی آنان با هویت تاریخی ایران، ضرورتاً در معنای موفقیت این سیاست‌ها و حصول اهداف آن نیست. چنانکه بسیاری از محققین و تاریخ‌پژوهان عصر صفوی ایراد کرده‌اند، سلسله صفوی علیرغم جایگاه ویژه‌ای که در احیای وحدت سرزمینی ممالک محروسه ایران و تکوین سیمای ممتاز هویتی آن به عمل آورد، در نهایت دستاوردش نه تنها استمرار چندانی نیافت، بلکه آن‌چنان که ادعا دارند، جامع و فراگیر هم نبود. چنان که رودی متی در این مورد یادآور می‌شود: دولت صفوی توانست سازماندهی مرکزی پیدا کند، اما نتوانست تفرقه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه را چاره کند. تا قرن بیستم تمرکز قدرت با موانع بزرگ روبرو بود و در وهله اول، محیط طبیعی سبب کندی و دشواری ارتباطات می‌شد... در اوایل قرن هیجدهم یک سوم اتباع صفویه را اهل سنت تشکیل می‌دادند. ایران کشوری چندزبانه بود و هست و آن زمان نیز مانند امروز، مردم به چند زبان از فارسی و گُردی گرفته تا ترکی و عربی سخن می‌گفتند. در حالی که شاهان صفوی معمولاً به ترکی آذری تکلم می‌کردند، زبان مادری نخبگان شهری و زبان رسمی اداری و سیاسی سراسر کشور فارسی بود. صفویه در آنچه که بزرگترین دستاورد سیاسی‌شان به شمار می‌رفت با تجویز مذهب شیعه دوازده امامی برای همه قلمروشان دین و سرزمین را به هم گره زدند. تشیع که مذهب اقلیتی از مسلمانان بود با ایجاد تمایز برای دولت ایران، به وحدت درونی آن قوام بخشید. به‌رغم آن که این وحدت هیچ گاه کامل نشد (متی، ۱۳۹۹، ۲۳-۴۷).

از سوی دیگر هویت ملی به مثابه یک ساختار هویتی خودآگاه و حتی ناخودآگاه جمعی ناظر بر طیف وسیعی از افراد جامعه، پدیده‌ای مدرن است، اگر چه هویت جمعی سرزمینی و فرهنگی امکانی

تاریخی است که در مورد اعصاری از تاریخ ایران می‌توان به کار بست. متی در نقد برخی قرائت‌های مدرن از هویت در عصر صفوی می‌نویسد: عصر صفویه را دوره مهمی از تاریخ ایران شناختن، یک مطلب است و آن را فصل مقدر غایت گرایانه‌ای از یک روایت حماسی ناسیونالیستی دانستن مطلبی دیگر. صحبت از دولت ملی در مورد ایران اوایل دوره مدرن به معنی امروزی این اصطلاح البته نابجا خواهد بود، همبستگی و وفاداری نسبت به خانواده، طایفه و مذهب بود نه نسبت به هیچ مفهوم سیاسی مجردی، همبستگی سیاسی تابع ایل و تبار بود و به ندرت از زادگاه و زیستگاه فراتر می‌رفت. با این حال ایران در اواخر دوره صفوی موجودیت سرزمینی پیوسته‌ای بود، یا دست کم هسته سرزمینی کاملاً مشخصی داشت (متی، ۱۳۹۹، ۶).

سامان هویتی نوین عصر صفوی که در تقابل با دیگری به نام عثمانی شکل گرفت و لاجرم مذهب تشیع را در برابر مذهب تسنن به‌عنوان یکی از ستون‌های اصلی بنای هویتی خویش مستقر نمود، سیاستی بود که با توجه به پراکندگی مذهبی جامعه ایران در عصر صفوی و این که علی‌رغم تلاش‌های حکومت هم‌چنان حدود یک‌سوم ساکنان ایران و قلمرو صفویه، سنی مذهب باقی ماندند، در بطن خویش نوعی واگرایی هویتی را رقم زد که برهه‌های تاریخی مختلف در عرصه سیاسی و اجتماعی پیامدهای جدی به همراه داشت. این سیاست در عصر صفوی علیرغم تقابل جدی میان صفویه با عثمانی و ازبکان، در نهایت امر موجب شد تا افغان‌های سنی مذهب دست به شورش بزنند و دولت صفوی را برانند. عدم حمایت گردهای سنی مذهب از حکومت صفوی در برخی منازعات از دیگر سویه‌های این سیاست مذهبی بود. در ادوار بعدی تاریخ، به طور خاص دوره معاصر، تعارضات مذهبی بالاخص تضادهای شیعی _ سنی یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های چالش هویتی در ایران را رقم زده است که در برخی موارد در نتیجه هم‌گرایی با هویت قومی، منجر به هرچه عمیق‌تر شدن بحران‌های هویت ملی در ایران شده است.

از صفویه تا قاجاریه، عصر ناپایداری سیاسی و تشتت هویتی

با برافتادن صفویان به دست شورشیان افغان، دوباره دوره‌ای از نابسامانی سیاسی و اجتماعی بر ممالک تحت حاکمیت آنها مستولی شد، که با نبوغ نادرشاه افشار و تحت زعامت او وحدت سرزمینی مجدداً در وسعتی حتی فراتر از قلمرو صفویه حاکمیتی یگانه یافت. اما این موفقیت که صرفاً متکی بر نبوغ و استعداد نظامی والای نادرشاه افشار بود، دولت مستعجلی شد که بزودی جای خود را به وضعیتی ناآرام و توأم با کشاکش‌های بی‌پایان قدرت داد، که سرانجام در غیاب یک حریف مقتدر، میان مدعیان قدرت افشاریه (۱۱۴۸-۱۲۱۰ ه. ق. / ۱۷۳۶-۱۷۹۶ م) و متعاقب آن زندیه تقسیم شد و وضعیتی ملوک‌الطوایفی و خان‌خانی حکمفرما گشت که تا روی کارآمدن قاجار تدوام یافت.

از نکات حائز اهمیت سیاست‌های نادر در باب مباحث مربوط به هویت، سیاست دینی اوست که منجر به عدم حمایت از تشیع به عنوان مذهب رسمی شد، زیرا معتقد بود که تشیع باعث ایجاد درگیری میان ایران و عثمانی می‌شود و ارتش وی نیز متشکل از نیروهای سنی و شیعه بود (Ward, 2014, 52) لذا

در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت، مذهب جعفری را به عنوان پنجمین مذهب رسمی اسلام سنی به رسمیت شناخت (Avery, 199, 35-36). حتی برخی روایات از گرویدن وی به مذهب تسنن حکایت دارند (هنوی، ۱۳۸۳، ۶۹). نادرشاه با عدول از اختلافات عقیدتی و برگزیدن سیاست تساهل و تسامح مذهبی درصدد بود تا از سطح تخاصم با امپراتوری عثمانی بکاهد و با آسودگی بیشتری برنامه فتوحات و سیاست‌های داخلی خود را دنبال کند. به نوشته لکه‌هارت اوضاع مردم ایران در زمان حکومت افشاریه به خاطر جنگ‌ها، شورش‌ها، قحطی، طاعون و انهدام خانه‌ها و معیشت وحشتناک بوده است. مالکوم در ۱۸۱۵ م می‌نویسد: تقریباً یک میلیون نفر در حمله افغاها جان خود را از دست داده‌اند، بنابه برآورد جمعیت ایران در آن زمان بین ۶ تا ۱۰ میلیون نفر بوده است. در این میان جمعیت شهری بیش از همه آسیب دید و شهرهای عمده ایران دوسوم و حتی بیش از دوسوم جمعیت خود را از دست دادند (فوران، ۱۳۹۲، ۱۲۶-۱۲۷).

بعد از مرگ نادر نه تنها هویت بلکه یکپارچگی سرزمینی نیز دستخوش تزلزل شد، امپراطوری پنهاور او حول محورهای قومی و قبیله‌ای از هم پاشید و قشون رنگارنگ او ذوب شد و افراد آن به محل‌های خود برگشتند یا کوشیدند خود را به محیط مناسبی در جایی از قلمرو پیشین ایران بر مردم تحمیل کنند. قدرت سیاسی کشور نیز مرکزیت خود را از دست داد. در حاشیه‌های مرزی ایران مناطق مستقلی ایجاد شد (فوران، ۱۳۹۲، ۱۳۶-۱۳۷). ایران صحنه جنگ و نزاع خان‌ها شد. نزاع علیمردان‌خان، کریم‌خان، فتحعلی‌خان، آقامحمدخان و ده‌ها خان دیگر که هر کدام از ایل و طایفه‌ای بودند، چنان خون‌یکدیگر را می‌ریختند که گویی در یک سرزمین واحد زندگی نمی‌کنند (امینی، ۱۴۰۰).

دوره زندیه (۱۲۰۹-۱۱۶۳ ه.ق) عصر دیگری از ناپایداری سیاسی و تداوم منازعات چندجانبه قدرت است، که در نتیجه بحران‌های فزاینده ناشی از فقدان امنیت و افول وضعیت معیشت جمعی و حیات اقتصادی _ فرهنگی مردم ایران، در دوران پس از سقوط صفویه، هویت اجتماعی و سرزمینی نیز دستخوش پیامدهای این وضعیت از هم گسیخته و ناپایدار قرار گرفت، که مهمترین وجه آن به حاشیه رانده شدن روایتی از هویت ایرانی بود که در دستگاه قدرت صفوی بر ساخته و ترویج شد. یکی از وجوه آشکار منازعات عصر افشار و زند، ظهور مدعیان محلی است که خاستگاه‌های منطقه‌ای و قومی متفاوتی داشتند و بنابر اقتضای آرایش فضای سرزمینی، بیشترین اتکای آنها بر عناصر قدرت محلی و قومی منتسب به خویش بود، هرچند نباید این اصل مهم را از نظر دور داشت که در عصر پیشامدرن اساس نظام اجتماعی و سیاسی ایران بر عنصر عشیره‌ای _ ایلی استوار بود و امر قومی بیشتر یک مشخصه تبعی بود که ممکن بود در برهه‌هایی با مناسبات برآمده از نظام ایلی _ عشیره‌ای همخوانی بیشتری داشته باشد. تقسیم‌بندی ملکم از «خود و دیگر» داخلی خاندان زند به خوبی گویای این وضعیت سیال و غیر پایدار است. ملکم، با توصیف شرایط سخت حاکم بر ایران در زمان به قدرت رسیدن کریم‌خان، «دیگری» داخلی خان زند را به چهار دسته تقسیم کرده است: دسته اول: ایلیات ایرانی که در چادر زندگی کرده و با تغییر فصول ییلاق و قشلاق می‌کردند و خوی سپاهگیری و بیابانگردی داشتند و همواره موجب وحشت و هراس

سلاطین میشدند؛ دسته دوم: ایلات تاتار، ترک و ترکمن‌ها که در جمیع تغییرات سلسله سلاطین که در ایران روی داد با هم اجماع می‌کردند؛ دسته سوم: اهالی شهرها و بزرگران که اهل جنگ نبودند، اما در مواقع نیاز، برای دفاع از شهر و ناموس خود دست به اسلحه می‌بردند؛ دسته چهارم: قبایل و طوایف عرب که صفحات مابین کوهستان و سواحل خلیج فارس را تصرف کرده بودند (ملکم، ۱۳۷۹، ۵۱۶-۵۱۹).

در عصر زندیه شاخص تمیز هویت صرفاً بر مبنای موضع و گرایش ایلات، اقوام، گروه‌ها و نیروها به شخص کریم‌خان و هسته قدرت زندیه تعیین می‌شد. چنان که بسیاری از نیروهای داخلی در زمره غیر قرار می‌گیرند. که نمونه‌های بسیاری از آن در تاریخ‌نگاری عصر زندیه انعکاس یافته است. چنان که نامی اصفهانی مورخ تاریخ گیتی‌گشا، به بعضی از اعضای خاندان زندیه که موجب هرج‌ومرج و نابسامانی داخلی شده‌اند در مقام غیرخودی سیاسی و داخلی می‌تازد. نامی اصفهانی، اقوام مختلف ایران را با عناوین و القاب زشت نام می‌برد؛ ترکمانان را با القاب وحشی‌صفتان، وحشی‌سیرتان، بهایم‌سیرتان، فرقه بهایم خطاب می‌کند. وی هم‌چنین لُرهای کهگیلویه را وحشی‌صفت بهایم‌کیش و روباه‌وش خدیعت‌اندیش می‌نامد، که کریم‌خان آنها را تنبیه کرده است. وی در توصیف مردم طبریان به وفور از تشبیه بهایم استفاده کرده است. مردم ارومیه را حشراتی مخلوق صحرا و کوه با مذاهب مختلفه می‌نامد و حتی با عنوان طایفه شومیه و قوم ملعون بر این مردم می‌تازد. نامی اصفهانی از افغان‌ها که سنی مذهب بودند، به عنوان «دیگری مذهبی» یاد می‌کند و آنها را ملعون می‌نامد. وی نبرد ایران با افغان‌ها را نبرد بین اسلام و کفر می‌داند. او جنگیدن با افغانان را جهاد علیه کفار به حساب می‌آورد و کشته‌شدن را شهادت می‌داند. نویسنده، نیروهای ایرانی را در مقابل افغانان، غازی نامیده و از افغانان به‌عنوان کافر و «شجره خبیثه» یاد می‌کند (نامی اصفهانی، ۱۳۶۳، ۲۸-۲۹، ۵۸، ۷۱، ۱۰۵، ۴۴). در دوره زندیه «خود» از ساخت قبیله‌ای، قومیت‌ها، زبان‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مختلف تأثیرپذیر بود. هم‌چنین مفهوم «دیگری» از طریق روند برون‌گذاری و دشمن‌انگاری کنش‌گران داخلی و خارجی موجود در ادوار تاریخی مختلف به مقتضای مؤلفه‌های ارزشی، مذهبی و سیاسی حاکم بر دوره تعریف می‌شود (امینی، ۱۴۰۰، ۴۸).

دوره حکومت کریم‌خان، خراسان به خاندان افشاریه واگذار شد و قفقاز تقریباً نادیده گرفته شد و عملاً قلمرو ایران محدود به مناطق مرکزی و جنوب ایران شد، که در این مناطق نیز مدعیان برسر قدرت، مرتب در حال نزاع بودند. قاجارها در شمال، افغانها در غرب، افشارها در غرب و مرکز و در نقاط دیگر ایران مبارزه برای کسب قدرت ادامه یافت و وضعیت پیچیده‌تری به خود گرفت (هدایتی، ۱۳۳۴، ۶-۷). تجزیه سرزمینی و چندپاره‌شدن قلمروهای قدرت، منازعات بی‌پایان و غلبه نیروهای ایلیاتی کوچرو بر اصناف و گروه‌های شهری، افول وضعیت اقتصادی و شاخص‌های معیشت جمعی، در دوران ملوک الطوائفی مابین فروپاشی صفویه تا برآمدن قاجاریه، از نظر تحولات هویت اجتماعی و سرزمینی منجر به فروپاشی بنای هویتی عصر صفوی شد، اغلب اقوام و گروه‌های نژادی در ترکیب نیروهای ایلیاتی و عشیره‌ای فرصت حضور در تکاپوهای دستیابی به قدرت را یافتند. تغییر در آرایش نیروهای ایلی منتسب

به اقوام مختلف از دیگر پیامدهای دوره پس از صفویه بود که امکانی برای عرض اندام برخی از ایلات و عشایر به حاشیه رانده فراهم نمود. حامیان اصلی کریم خان یعنی گُردها و لُرهای ایرانی، در ارتش دائمی به کارگرفته شدند و اداره مناطق آنها به خودشان سپرده شد. قبایلی که مورد عنایت نبودند به خواست دولت از قدرتشان کاسته گردید، عده‌ای هم در محل خود به استقلال رسیدند، چون وسایل اجبارکننده حکومت مرکز ناکافی بود یا اصولاً حکومت مرکزی به استقلال‌طلبی آنها اعتنایی نکرد (Perry, 1979, 12 & Lambton, 1977, 235-6 & 228-9 به نقل: از فوران، ۱۳۹۲، ۱۴۰).

عصر قاجار، دوران گذار از هویت سنتی به هویت مدرن

در جدال قدرت سال‌های پایانی عصر زندیه، این قاجارها بودند که موفق شدند با ایجاد یک شبکه متحد ایلی و تسلط بر مناطق سوق‌الجیشی بر سایر ایلات تفوق یابند و تحت رهبری آقامحمدخان، ضمن پایان دادن به عصر ملوک‌الطوایفی و تأسیس حکومت قاجار، بار دیگر حاکمیتی واحد بر ممالک ایران اعمال کنند. خاستگاه و سرشت حکومت قاجار به تبع اکثر اسلاف خویش متکی به نظام ایلیاتی و مناسبات عشیره‌ای بود و شیوه حکمرانی آنان نیز بر همین مبنا شکل گرفت. چنان که احمد اشرف یادآور می‌شود؛ تا اواخر قاجاریه، که دولت مرکزی به شیوه امپراطوری اداره می‌شد و دخالت چندانی در امور داخلی ایالات و ولایات نداشت، همان هویت سنتی ایرانی در میان اقوام ایرانی، امری پذیرفته بود. در بیشتر مناطق شمار اندکی از ماموران دولت مرکزی سر کار بودند و بیشتر امور محلی را متنفذین هر محل اداره می‌کردند (اشرف، ۱۳۷۳، ۵۴۰). یرواند آبراهامیان در مورد میزان استقلال و اقتدار سران قبایل و ایلخان‌ها در عصر قاجار می‌نویسد: «آنها در میان قبایل خویش شاهان واقعی بودند، بدون دخالت مقامات خارجی، حکمرانی و قوانین خاص خود را اجرا می‌کردند. مالیات مخصوص برای خود جمع آوری می‌کردند و فقط اسماً و بالظاهر تابع دولت مرکزی بودند. گاهی اوقات این تابعیت از دولت به شکل ارسال سهم اندکی برای خزانه سلطنتی نمود پیدا می‌کرد» (Abrahamian, 1974, 2). از منظر روابط قومی نیز، اقوام ایران که در قالب ساخت اجتماعی ایلی - عشیره‌ای سامان یافته بودند، همانند ادوار قبل به حیات خود ادامه می‌دادند (فوران، ۱۳۹۲، ۲۱۱) و بنابر اقتضای زمانه در درون زیست فرهنگ و اقتصاد محلی بسته خویش بدون وابستگی چندانی به حکومت مرکزی و حتی سایر مناطق پیرامونی زندگی می‌کردند.

ذکر این نکته ضروری‌ست که سازمان قبیله‌ای، منحصر به شیوه معیشت شبانکارگی نبود بلکه سازمان‌های روستایی و حتی شهری نیز به سازمان‌های قبیله‌ای شباهت داشت. ساکنان برخی روستاها به ویژه در مناطق گردنشین، لرنشین و بلوچ‌نشین، گروه‌های کوچنده سابق بودند که علیرغم رهاکردن شیوه زندگی چادرنشینی، شبکه‌های قبیله‌ای خود را حفظ کرده بودند. مثلاً گُردهای آذربایجان غربی به پانزده ایل، هفتادوپنج طایفه و نهصد تیره تقسیم می‌شدند. بنابراین، ساکنان آن روستاها به گروه‌های چادرنشین شباهت داشتند و زمین‌های روستایی آنها هنوز زمین‌های گروهی قبیله‌ای قلمداد می‌شد (آبراهامیان،

۱۳۸۴، ۲۷ و ۲۹). در مورد ساختار جمعیتی ساکنان ایران در نیمه نخست حکومت قاجار، یک بررسی منتسب به سال ۱۸۵۰، پراکندگی و ترکیب جمعیت ده میلیون نفری ساکنان ایران را مشتمل بر ۴ گروه بزرگ قومی به ترتیب زیر تقسیم بندی نموده است: ایرانیان (فارس، گُرد، بلوچ، مازندرانی، گیلک، بختیاری، لُر، تالشی، هزاره، افغان و سایرین)؛ تُرک‌ها (آذری، قشقایی، شاهسون، ترکمن، تیموری‌ها، افشار، جمشیدی‌ها، قاجاریات و غیره)؛ عرب و غیرمسلمانان (آسوریان، ارامنه، یهودیان، زرتشتیان و بهاییان). از بررسی توزیع فراوانی گروه‌های چهارگانه قومی چنین مستفاد می‌شود که ایرانیان ۶۴٪، تُرک‌ها ۲۹٪، اعراب ۴٪ و غیرمسلمانان ۳٪ کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ۱۶)، که عموم این جمعیت اعم از کوچرو و یکجانشین در قالب سازمان ایلای و قبایلی سامان یافته بودند. اغلب محققین، ایلات و عشایر ایران در دوره مذکور را به ۵ گروه بزرگ به ترتیب ذیل تقسیم می‌کنند: ۱. گروه گُردها و لُر‌ها ۲. گروه ایلات و عشایر تُرک زبان ۳. گروه ایلات و عشایر سیستان و بلوچستان ۴. گروه تُرکمن‌های دشت گرگان ۵. گروه عشایر عرب‌زبان (طیسی، ۱۳۷۸، ۳۱۶-۳۵۵)، که با توجه به گروه‌بندی و پراکندگی قومی، می‌توان گفت که ایلات و عشایر از خاستگاه و پایگاه جغرافیایی خاصی در سرزمین ایران برخوردار بودند (اکبری، ۱۳۸۴، ۱۴).

جغرافیای متنوع زبانی در این دوره شاهد دیگری بر تنوع و ساخت موزاییکی جامعه ایران است، بنابر گزارش مختصر و کلی کتاب بستان السیاحه در سال ۱۲۴۷ ه. ق پراکندگی جغرافیایی زبانی ایران بدین شرح بوده است: «اهل عراق، فارس، خراسان، کرمان و خوزستان عموماً فارسی گوی می‌باشند، اهل شیروان، اران و ارمن و آذربایجان ترک زبانند و سکنه عراق عرب و نواحی آن به لسان عرب تلکم می‌کنند و ساکنان مازندران و گیلان هریک لغت مخصوصی دارند، مردم گُردستان و لرستان هریک به لغات علی حده نیز تکلم می‌کنند و اهل گرجستان و بلوچستان، طایفه افغان، کوهستان کاشان و قرای اصفهان هر کدام لغتی مخصوص و زبان علی حده دارند» (شیروانی، بی تا، ۱۵۵). بر مبنای ساخت متنوع و متکثر اجتماعی، معیشتی، مذهبی و فرهنگی - زبانی جامعه ایران در این برهه، هویت‌های جمعی و گروهی متأثر از آن نیز عمدتاً در درون شبکه‌ای از هویت‌های ایلی، قومی، دینی - مذهبی و محلی تجلی می‌یافتند که فقدان هویت عام جامعه‌ای^۱ یا هویت واحد و به تعبیری ملی یکی از خصایص بارز آن بود. لازم به ذکر است که ویژگی فقدان هویت عام جامعه‌ای صرفاً معلول وجود کانون‌های متعدد هویت جمعی نیست. زیرا تنوع هویتی امری اجتناب ناپذیر است که نمی‌توان آن را پدیده خاص جامعه‌ای دانست، بلکه این امر به تنوع هویت‌هایی برمی‌گشت که با یکدیگر در تعارض بودند و عملاً فرد را از عضویت همزمان در گروه‌های متعدد اجتماعی باز می‌داشتند و امکان پیدایش جامعه بزرگ را در ابعاد ملی منتفی می‌ساختند (اکبری، ۱۳۸۴، ۳۶). ایران نیمه نخست قاجاریه مشحون از تعارض‌ها و شکاف‌های هویتی متعددی بود که در کنار موانع ساختاری اقتصادی و ارتباطی چنین وضعیت هویتی منفصل و از هم گسیخته‌ای را در

سطح کلان خلق کردند.

گرچه ساختار اجتماعی، پراکندگی سرزمینی ایلات و اقوام، تنوع و تفاوت فرهنگی _ زبانی و به طور کلی مولفه‌های هویت ایرانی در دهه‌های آغازین عهد قاجار با اندک تغییراتی تداوم تاریخی ادوار پیشین را می‌پیمود، نباید این مهم را از نظر دور داشت که این عصر، دوران پیدایش، طرح و حتی تعیین مسیر مهم‌ترین مساله هویتی تاریخ معاصر ایران یعنی هویت ملی ایرانی است. در واقع با وجود آن که قاجارها همانند اغلب دودمان‌های حاکم عصر پیشامدرن تاریخ ایران، در نتیجه تفوق قدرت ایلی زمام قدرت در ایران را به دست گرفتند، اما بسیار زود و در حالی که سال‌های اندکی از تثبیت قدرت و ایام حکومت آنها گذشته بود، با جنگ‌های ایران و روس خود و سرزمین تحت امرشان را در موقعیت جدیدی یافتند که تدبیر و چاره‌جویی برای مسائل و مشکلات آن ناخواسته متولیان امور مملکت و اهل سیاست و اندیشه، بالاخص دیوانیان و روشنفکران ایرانی را به تکاپوهای جدی واداشت. در اثنای این وضعیت جدید که ماحصل قرار گرفتن ایران در میدان مناسبات تمدن جدید مغرب زمین بود و بالضرورة اندیشه‌ورزی و گزینش تدابیر و راهکارهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی موافق با دوران جدید را ذیل نظام دولتی نوین می‌طلبید، بازاندیشی در باب هویت سرزمینی و بنای هویت نوین ایران در زمره اهداف اساسی و زیرساختی آن قرار گرفت. لذا همگام با اقدامات اصلاح‌گراانه و نوسازی در عرصه‌های مختلف سیاست، فرهنگ و اقتصاد؛ هویت نوین ایرانی نیز بتدریج به متغیری مهم در گفتارهای فکری، روشنفکری و سیاسی ایران بدل گشت. سیاحان و نخستین گروه از سفرا و دانشجویان ایرانی اعزامی به فرنگ و ممالک اروپایی در اوان عهد قاجار، اولین منادیان اندیشه‌های نظام سیاسی جدید دولت _ ملت یا دولت ملی مبتنی بر ارکان سه گانه دولت، کشور و ملت بودند. میرزا عبداللطیف شوشتری در گزارش‌های خود درباره حقوق عموم مردم در جوامع فرنگی می‌نویسد: «کسی را بر کسی تسلطی نیست، پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادی کنند آن شخص می‌تواند در محکمه شکایت کند» (شوشتری، ۱۳۶۳، ۲۷۵) چنین آگاهی‌هایی هر چند نه چندان عمیق، مبانی معرفتی برای درک تفاوت رعیت با ملت بودند و نطفه اندیشه تحول‌خواهی را با خود به ارمغان می‌آوردند. مستشارالدوله در رساله «یک کلمه»، از واژه ملت به عنوان موجودیتی متفاوت از رعیت سخن می‌راند و اختیار و قبول ملت را اساس همه تدابیر حکومت برمی‌شمارد. بنابر تعریف او ملت به جماعتی اطلاق می‌شود که دارای حقوق طبیعی شامل: آزادی شخصی، امنیت جان و مال، آزادی اجتماع و حق انتخاب وکلا در مقابل دیوان دولت هستند (مستشارالدوله، بی‌تا، ۲۸-۵۰). آثار عبدالرحیم طالبوف از دیگر تولیدات روشنفکری این دوره هستند که واژگان؛ ملیت، ترقی ملی، جسم ملی و حب وطن در آنها انعکاس یافته است. وی درباره تفاوت معنایی وطن در ادبیات کهن و جدید می‌نویسد: «ما ایرانی‌ها در جز هزار بدبختی دیگر از محبت مقدسه وطنی یکجا ییگانه شده‌ایم. وقت فلسفی قدیم گذشت که می‌گفتند این وطن مصر و عراق و شام نیست، این وطن شهرست کان را نام نیست. باید بفهمیم این وطن که وظیفه ما در حفظ و ترقی او هر نوع فداکاری و جانسپاری است ایران است...» (طالبوف، ۱۳۵۶، ۹۳).

به دنبال نضج گرفتن این سنخ تحولات معرفتی و فکری، انتشار عمومی آن در مطبوعات و روزنامه‌ها و بازتاب آن در میان روشنفکران، اهل سیاست و حکومت، اقشار تحصیلکرده و گروه‌هایی از طبقات متوسط در شهرهای بزرگ، به تدریج مقدمات ظهور گفتمان ناسیونالیسم و دولت - ملت فراهم شد. ایضاح این نکته ضروری است که تمام قرائت‌های پیشامشروطه از ملت و ملت خواهی، یکسان و بر یک بنیاد فکری نبودند، بلکه این ایده‌ها در میان طیفی از گفتارهای ایرانی‌ت دین‌گرا، ایرانی‌ت قوم‌گرا تا ایرانی‌ت سکولار و باستان‌گرا سیر می‌کرد.^۱

مشروطه و تلاش برای تاسیس هویت ملی

روشنفکران عصر مشروطه معتقد بودند ایران برای طی روند مدرنیزاسیون باید بحران‌های مختلفی را مدیریت کرده و پشت‌سر بگذارد و بحران گذر از هویت‌های فروملی به ملی، یکی از این بحران‌های اساسی می‌باشد. لذا بخشی از برنامه‌ریزی‌های توسعه و نیز استراتژی‌های کلان مملکت‌داری در ایران لاجرم باید به مقوله ایجاد هویت ملی معطوف می‌شد (قهرمانپور، ۱۳۹۲، ۴۲). از این رو حکومت مشروطه کوششی از سوی نخبگان برای تاسیس دولت - ملت مدرن در ایران بود و گفتاری که این جنبش را سامان داد، در پی ساختن تعریف تازه‌ای از مجموع شهروندان یک کشور به مثابه یک ملت در برابر دستگاهی به نام دولت بود (اکبری، ۱۳۸۳، ۸۷). تعاریف، حدود اختیارات و حقوق ملت از واژگان و عبارت‌های پرسامد ادبیات سیاسی عصر مشروطه اعم از رسائل سیاسی، شبنامه‌ها، جراید، روزنامه‌ها و نظامنامه احزاب و جریانات است. در نظامنامه دو انجمن بسیار مهم مشروطیت، انجمن ملی و انجمن مخفی، هدف مبارزه نجات وطن و سعادت ملت تعریف شده (ملک‌زاده، بی‌تا، ۲۳۹-۲۴۱) و حتی از قانون اساسی مشروطه و متمم آن با عنوان «نظامنامه حقوق ملت» یاد می‌شد (براون، ۱۳۸۰، ۱۳۲). اصول هشتم تا بیست و سوم متمم قانون اساسی مشروطیت که مهمترین سند و مبنای قانونی و حقوقی پروژه تاسیس دولت نوین محسوب می‌شد، به تعریف ملت و حقوق و وظایف آن اختصاص دارد (متمم قانون اساسی مشروطه، ۱۳۵۸، اصول ۸-۲۳) بدین ترتیب درهم‌تنیدگی لاینفکی میان مشروطه و ملت و خواست مشروطه با تاسیس سامان ملی و بر ساختن هویت نوین ایرانی بوجود آمد.

گرچه در نظامنامه حقوقی و مصوبات نظام سیاسی عصر مشروطیت، سیاست قومی به معنای صریح و مدون آن هیچ‌گونه مجال طرح و بحث پیدا نکرد، اما با توجه به تصمیمات و سیاست‌هایی که به نوعی با زیست سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی اقوام و مناطق قومی پیوند می‌یابند؛ از جمله برخی اصول قانون اساسی و متمم آن که ناظر بر تساوی حقوق همه اهالی مملکت‌اند (متمم قانون اساسی مشروطه، ۱۳۵۸، اصل ۸)، شیوه غیرمتمرکز اداره کشور زیر نظر انجمن‌های ایالتی و ولایتی (متمم قانون اساسی مشروطه، ۱۳۵۸، اصل ۹۱-۹۳) و به طور کلی ابتنای نظام مشروطیت بر قواعد آزادی خواهی،

۱. بنگرید به: اکبری، ۱۳۸۳، ۵۵-۷۵.

تکثرگرایی و اصول دمکراتیک، می‌توان رویکرد ضمنی این نظام به اقوام و مسائل قومی را متضمن پذیرش و پاسداشت تنوع قومی جامعه ایران و حقوق قومی مترتب بر آن دانست. روزنامه تمدن در سرمقاله یازدهم جمادی‌الاول ۱۳۲۶ قمری درباره حقوق و وظایف مساوی عموم اقشار و آحاد می‌نویسد: «ایران خانه‌ای است ملک خلایق یک خانواده موسوم به ایرانی که متجاوز از ۲۵ گروه عده آنها است. فرد فرد این عده در این خانه به تساوی مالک بالاستقلال می‌باشند. در احکام مملکت و در پیشگاه ملیت، شاه و گدا فقیر و غنی با هم برابر هستند. هیچ یک را حق آن نیست اقدامی بکنند که موجب اضمحلال این خانواده گردد...» (روزنامه تمدن، ش ۱۴، ۱).

حیات قومی و مباحث هویت و قومیت در عصر قاجار به طور کلی دو مرحله را از سر گذراندند، حیات قومی تا دهه‌های پایانی عصر قاجار ادامه همان حیات کهن و سنتی است که با مولفه‌های فرهنگی و اجتماعی منحصر به خویش اغلب در درون ساخت اجتماعی ایلی _ عشیره‌ای تداوم دارد. اما در دهه‌های پایانی عصر قاجار، بالاخص با فراهم شدن مقدمات مشروطیت، اقوام که اغلب در قالب ایلات و عشایر نقش اجتماعی می‌یابند، واجد کارکردهای جدیدی در مناسبات سیاسی و اجتماعی می‌شوند. نقش گروه‌ها و شخصیت‌های مهم و تاثیرگذار قومی در رخدادهای مشروطه از مصادیق بارز این تحول به شمار می‌روند. آذربایجان و بالاخص شهر تبریز در جایگاه دارالسلطنه و خاستگاه اصلاحات سیاسی عصر قاجار و کانون اصلی مشروطه‌خواهی، از مراکز اصلی قوم ترک (آذری) است، که برجسته‌ترین شخصیت‌های انقلاب مشروطه نیز از آنجا برخاسته‌اند.^۱ گروه‌های قومی دیگر در سایر نواحی و مناطق ایران نیز، بنابر اقتضائات و منافع ایلی و منطقه‌ای و گرایش سیاسی رهبران محلی، در جدال مشروطه و ضد مشروطه بالاخص در جریان استبداد صغیر و اعاده مشروطیت، به نقش آفرینی پرداختند. سرگذشت مشروطه در گوردستان، کرمانشاه، بلوچستان و خوزستان حاکی از نخستین تحرکات مناطق قومی در جریان جنبشی سراسری است، هر چند که در برخی موارد این حرکت‌ها چندان تاثیرگذار نبودند. مک‌داول درباره جنبش مشروطه در منطقه گوردستان می‌نویسد: رؤسای قبایل کُرد به طور کلی جزو دستگاه سلطنت و دستگاه حاکمه تلقی می‌شدند و خود جزیی از آن بودند و با جنبش مشروطه دشمنی می‌ورزیدند. به اعتقاد آنها مشروعیت در شخص بود، نه در نهادی که بر اساس اندیشه‌های بیگانه بوجود آمده باشد. اما همین رؤسا نیز خود از مداخله روزافزون دستگاه قاجار در امور ولایات ناراحت بودند و به این جهت واکنش‌شان «دوگانه» بود. این عده هواخواه استقلال محلی از مرکز بودند. اما فعالیت سیاسی مردم شهری را خوش نداشتند. ولی رؤسا در مقام یک طبقه عمل نمی‌کردند و هر یک به دنبال منافع تنگ نظرانه خود بودند. اما مراکز شهری مناطق گردنشین، جاهایی چون ساوجبلاغ و ارومیه و سقز و سنه و کرمانشاه تمایل به این داشتند که هویت خود را با جنبش مشروطه تطبیق کنند. شاید بسیاری از روستائیان هم چنین بودند و به

۱. بنگرید به: طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۹۸) تاملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران: بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی (جلد ۲)، انتشارات مینوی خرد. حسینی، سیده مطهره. (۱۳۹۰). نقش منطقه آذربایجان در انقلاب مشروطه. سیاست - مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۱(۳)، ۷۷-۹۲.

این ترتیب در شماری از شهرها و شهرک‌ها «انجمن»‌ها تاسیس شدند (مک داول، ۱۳۸۳، ۱۵۴-۱۵۵). اشاره به این نکته لازم است که استدلال مک‌داول درباره گرایش رهبران ایلی گُردستان به تناسب موقعیت متفاوت بود، چنان‌که برخی سران ایلات گُرد، مانند یارمحمدخان کرمانشاهی و متحدانش در کرمانشاه، در جبهه مشروطیت ایستادند و حتی در دفاع از آن جان خود را از دست دادند (گودرزی، ۱۳۸۱ و کشاورز، ۱۳۷۷). بلوچستان که به علت موقعیت جغرافیایی و دوری از کانون‌های مشروطه‌خواهی از تحولات فکری و سیاسی مربوط به مشروطه کنار مانده بود، مقارن مشروطیت شاهد شورش‌های متعددی در اعتراض به شرایط اقتصادی و معیشت نابسامان مردمان آن دیار بود (سپاهی، ۱۳۸۴). این وضعیت کم و بیش در سایر مناطق نیز حکمفرما بود.

بُعد دیگر تحولات هویتی عصر قاجار، گذار از هویت سنتی به هویت جدید بود. حرکت به سوی برساختن هویت جدید مشترکی برای تمام ساکنان ایران ذیل عنوان ملت، گامی بود که با انقلاب مشروطیت زیربنای سیاسی و حقوقی آن نهاده شد و به عنوان یک گفتمان در سپهر عمومی جامعه ایران رواج یافت. اما این گذار نه یک‌دست و کامل بود و نه سرانجامی مطلوب یافت. بازتاب و تاثیر مباحث و سیاست‌های هویت‌نویین ملی، در بطن جامعه دارای بُردی کوتاه و محدود بود؛ نخست آنکه عمده مخاطبان این گفتمان طیف محدودی از طبقه متوسط و قشر دارای تحصیلات بودند که حداقل از نعمت سواد بهره داشتند و دوم آنکه دایره جغرافیایی تاثیرات آن تنها شامل شهرهای بزرگ و کانون‌های مشروطه‌خواهی می‌شد و عمده جمعیت روستایی و کوچرو و حتی شهرهای بزرگ و کوچک مناطق دور از مرکز را دربر نمی‌گرفت. چنان‌که روزنامه تمدن مدتی پس از تاسیس دولت مشروطه، در مورد آگاهی عمومی مردم از مشروطیت می‌نویسد: «مردم ایران صدی نود و نه درصد هیچ نمی‌دانند که معنی مشروطیت و فایده آن در چیست... نمی‌فهمند فایده مجلس شورا چیست؟» (روزنامه تمدن، ۱۳۲۵، ۱) فرایند تاسیس هویت ملی در مجموع فصلی از جریان نوسازی و اصلاحات عصر قاجار بود که سرانجام در مشروطیت تجلی نهادی و حقوقی یافت و پس از آنکه نهاد مشروطیت با گرفتار شدن در گرداب زنجیره‌ای از بحران‌ها، از نوسازی دموکراتیک سیاست و جامعه در ایران ناکام ماند و ارکان آن به تدریج فرو ریخت، پروژه بنیان نهادن هویت ملی و سنخی از سیاست قومی که می‌توانست بطور ضمنی در بطن این گفتمان متولد شود و تا حدودی آزادی‌ها و حقوق و مطالبات اقوام را تضمین کند، به فراموشی سپرده شد و به حکم تحولات تاریخ معاصر ایران، این رویکرد در دولت اقتدارگرا و مطلقه پهلوی اول، که از دل ناکامی مشروطه درآمد، به سوی سیاست‌های قومی مرکزگرایانه، حذفی، همانندسازانه و غیردموکراتیک تغییر مسیر داد.

تحولی که هویت نوین ایرانی در سیر جریان‌ات سیاسی و فکری عصر قاجار پیمود، مانند بسیاری از مسائل زیرساختی دیگر، از جمله ماهیت دولت نوین در ایران، نقشی محوری در آینده مساله هویت ملی داشت. چنان‌که اشارت رفت؛ زمینه‌های ظهور و طرح مساله هویت ملی در دوران قاجار پدید آمد، به عرصه اندیشه و سیاست ورود پیدا کرد و در انقلاب مشروطیت سامان سیاسی _ حقوقی یافت. در این دوره

مساله هویت ملی با تمام کاستی‌ها و نارسایی‌هایی که در طرح و تکوین آن رخ داد، به طور کلی در درون گفتمانی بالنسبه دموکراتیک و متعهد به تنوع قومی - مذهبی ایران پیگیری شد، اما به دنبال بحران‌های پیاپی سال‌های پایانی عصر قاجار و فروپاشی بنای نویناد مشروطیت، سرانجام در چارچوب گفتمان مرکزگرا و غیردموکراتیک پهلوی اول راهی دیگر در پیش گرفت. البته بایستی به این موضوع اذعان داشت که سیاست نوسازی آمرانه‌ای که در عصر پهلوی اول به منصف ظهور رسید و سنخ متفاوتی از برنامه‌های تاسیس هویت ملی و سیاست هویتی و قومی را به دنبال داشت، محصول گفتمانی بود که سال‌ها پیش از به قدرت رسیدن رضاخان، از درون تجربه ناکام و ناموفق مشروطیت سربرآورد، به بیانی دیگر؛ در فضای سیاسی - اجتماعی پس از انقلاب مشروطیت، با توجه به پیامدهای ناکامی مشروطیت و رخداد‌های بحران‌زای جنگ اول جهانی و اشغال ایران، زوال دولت مرکزی، وقوع جنبش‌ها و شورش‌های قومی و محلی از خوزستان تا آذربایجان^۱، شرایط سخت معیشتی و اقتصادی توأم با شیوع بیماری و قحطی، فقدان امنیت و قرارداد تحت حمایتی^۲؛ از نظر تاریخی و ساختاری، ایده حفظ تمامیت ارضی و موجودیت سیاسی مملکت را به اولویت ناگزیر عرصه اندیشه و عمل سیاسی در ایران تبدیل کردند. چاره‌اندیشی جهت برون رفت از این وضعیت بحرانی، راه را برای قرائتی غیردموکراتیک، مقتدر و تمرکزگرا از دولت مدرن هموار نمود^۳، که در دستگاه روشنفکری و سیاست‌اندیشی سال‌های پایانی عصر قاجار مبنای نظری و ایدئولوژیکی آن تولید و ترویج شد و با کودتای ۱۲۹۹ رضاخان مقدمات عملی نظامی و سیاسی آن فراهم گشت و سرانجام در سال ۱۳۰۴ با تشکیل سلطنت پهلوی جامه عمل به تن کرد.

دولت پهلوی و قوم‌زدایی در پرتو ناسیونالیسم یکسان‌ساز

گفتار حاکم بر جراید و مطبوعات سال‌های پایانی عصر قاجار از قبیل: ایران آزاد، کاوه، آینده، ایران‌شهر، نامه فرنگستان، رستاخیز، نوبهار، مرد آزاد، شفق سرخ و ... که تریون شخصیت‌ها و جریانات سیاسی و روشنفکری آن دوره از جمله «روشنفکران حلقه برلن» بودند (بهنام، ۱۳۸۸)، شواهد متقن و گویایی از ترویج گفتمان اصلاحات اقتدارگرایانه و نوسازی آمرانه هستند. روزنامه شفق سرخ در ضرورت تن دادن به جریان نوسازی از بالا و آمرانه توسط فردی مقتدر و مصلح می‌نویسد: «یک نفر مصلح، یک

۱. شورش‌ها و جنبش‌های قومی و محلی - منطقه‌ای دهه پایانی عصر قاجار در ادامه مطالب این فصل ذیل عنوان: جنبش‌ها و پویش‌های قومی در ایران معاصر به تفصیل معرفی و بررسی می‌شوند.

۲. برای اطلاع از وضعیت ایران در سال‌های پایانی سلطنت قاجار بنگرید به: کاتوزیان، محمد علی (۱۳۸۰)، دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی. نشر مرکز. مجد، محمدقلی (۱۳۹۰)، از قاجار به پهلوی ۱۲۹۸ - ۱۳۰۸: بر اساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی. کدی. نیکی آر (۱۳۸۱) ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان ۱۳۰۴ - ۱۱۷۵، نشر ققنوس.

Sykes, Sir Percy (1958). A History of Persia (3rd edition, with supplementary essays ed.). MacMillan

دماغ منور و فکر باز لازم است که هر روز صبح به زور درب منزل‌ها را جارو کند، چراغ کوچه‌های ما را به زور روشن کند و لباس ما را به زور یکنواخت و یک روند نماید. فقط یک دماغ جدی و فعال و یک فکر روشن مصلح می‌تواند که این مثنی متعارفی را درنوردد و به زور جبر و عنف، خارق عادات غیرطبیعی ما واقع گردد و غیر از این هم در ایران امروز، با این وضع امروز، با این زندگانی امروز، چاره دیگر نیست» (روزنامه شفق سرخ، ۱۳۰۲، ۴). بدین ترتیب وضعیت تاریخی و گفتمان سیاسی - فکری دهه پایانی عهد قاجار، زمینه‌های چرخشی اساسی در پروژه هویت سازی ایرانی را رقم زدند که در دولت مطلقه پهلوی اول تحقق عینی یافت. اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌هایی که بعدها در چارچوب برنامه‌های سیاسی رژیم پهلوی اول عرض اندام کردند، حاصل تاملات نویسندگان و روشنفکرانی مانند: تقی‌زاده، جمال‌زاده، کاظم‌زاده، قزوینی، پورداد، دشتی، داور و افشار بودند که از طریق بررسی انتقادی سیاسی و اجتماعی جامعه ایران به ترسیم راهبردها و خط‌مشی جدید سیاسی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مبادرت ورزیدند و با تبدیل آن به یک جریان فکری نیرومند به بنیانگذاران و رهبران فکری اصلاحات و نوسازی دوره رضاشاه و ایدئولوگ‌های دولت پهلوی اول مبدل شدند (سلیمی، ۱۳۹۰، ۱۳۰).

با تغییر سلطنت از سلسله قاجار به پهلوی و تکیه رضاشاه بر سریر سلطنت ایران در آبان ۱۳۰۴ ه.ش، دولتی متکی بر آرمان‌های اعاده امنیت و وحدت ارضی کشور، تحقق ایده ملت واحد، پیشرفت اقتصادی، تجدد فرهنگی، بازگشت به عظمت باستانی ایران و آریایی‌گرایی زمام امور را در دست گرفت که پیش از هر امری باید مبانی مشروعیت گفتار و کردار خود را ذیل گفتمانی با قابلیت تحصیل اقبال عمومی سامان بخشد، از این رو مقارن تشکیل دولت پهلوی با تکیه بر مقدماتی که در گفتارهای روشنفکری و سیاسی سال‌های پایانی قاجار رواج یافته بود، مقدمات گفتمانی ایدئولوژیک طرح شد و به منظور تکوین و ترویج مولفه‌های آن اقدامات وسیعی صورت گرفت. تاریخ و تاریخ‌نگاری که آبخشور خاطره و روح جمعی است حوزه اثرگذاری بود که در کانون توجه قرار گرفت تا با خلق روایت‌های موازی با منویات گفتمان حاکم از سویی به این نظام روایی بخشد و از سوی دیگر ارکان خلق هویت نوین ملت ایران را برپا دارد. در دوره نخستین حکومت پهلوی انتشار آثار تاریخی عالمانه از قبیل: تاریخ باستان حسن پیرنیا، ایران از ظهور اسلام تا پایان قاجار اثر عباس اقبال و آثار محققین و ایران شناسان غربی از جمله هرتسفلد، گلدزیهر، مینورسکی، اشپولر و ... در دستور کار قرار گرفت. ایده‌ی هرتسفلد درباره ایران هخامنشی به منزله‌ی یک مفهوم ژئوپولیتیک و «امپراتوری آریاییان» و نیز ایده‌ی او که «ملت ایران» به تعبیر جغرافیایی و سیاسی آن در دوره هخامنشی پیدا شده است، به منزله‌ی چهارچوب ایدئولوژیک رسمی دولت پهلوی اول انتخاب شد. این اندیشه‌ها بنیان پدیده‌ای را که الساندرو بوسانی آن را «ناسیونالیسم آریایی و نوهخامنشی» می‌خواند فراهم ساخت. پدیده‌ای که با تاکید بر ۲۵۰۰ سال شاهنشاهی ایران، در تدارک تفسیری از هویت ایران و ایرانی بر پایه نظام شاهنشاهی و محوریت شاه برآمد (اشرف، ۱۳۹۵، ۲۱۱-۲۱۳). به سخن دیگر، هویت ملی با نظام پادشاهی تعین پیدا می‌کند و نه بر پایه آزادی شهروند (اشرف، ۱۳۷۳، ۵۴۴). در عصر جدید و پیدایش دولت‌های مدرن، ملت‌سازی و هویت‌سازی اجتماعی توسط سازوکارهای

نهادینه شده دولت مدرن و ابزارهای آن ساخته و پرداخته می‌شود و یا به تعبیر دقیق‌تر، دولت‌های مدرن، نظر به کار پایه ویژه‌شان، هویت اجتماعی را خلق می‌کنند. بدین ترتیب، عرصه حیات اجتماعی، به معنای وسیع کلمه، میدان حضور و عمل قدرت سیاسی است (اکبری، ۱۳۸۲، ۲۲۵-۲۲۶). دولت مطلقه رضا شاه به عنوان یک دولت مدرن، به طور اجتناب ناپذیر می‌بایست، علاوه بر ساختن دولت مدرن ایران، به تاسیس ملت جدید ایران نیز مبادرت ورزد. بدیهی است که دولت مطلقه رضاشاه، ایرانی را به ترتیبی می‌خواست بسازد که با پروژه دولت مطلقه و راهبردهای این دولت نسبت به نوسازی ایران، همسو و هم جهت باشد و با آن احساس یگانگی و سنخیت نماید. برنامه نوگرایی و نوسازی عصر پهلوی اول با مبنا قراردادن الگوی نوسازی دولت محور تحکمی و از بالا، بر بنیادهای دولت گرایی^۱، فرنگی مابی و سکولاریسم شکل گرفت و براساس ایده پهلویسم که از دو مولفه ایران گرایی و شاه پرستی تشکیل شده بود، دست به بنای هویت جدید ایرانی زد.

در پروژه تجدد دوره پهلوی اول، سوژه ایرانی با تکیه بر عناصر زبان فارسی، نژاد آریایی، پیشینه مشترک تاریخی، میهن دوستی و شاه پرستی و به کارگیری ماشین یکسان سازی و بهنجارسازی خلق شد. صنعت یکسان سازی، وظیفه امحای تفاوت‌های زبانی، نژادی، قومی و فرهنگی و جایگزین کردن زبان، فرهنگ، ادبیات، هنر، قومیت و نژاد مشترک و واحد را بر عهده داشت و صنعت بهنجارسازی، مسئول ایجاد سازوکارهای خاص برای درونی کردن هنجارهای جدید بود (اکبری، ۱۳۸۲، ۲۲۷-۲۵۰). در رابطه با جایگاه زبان در پروژه تجدد، در یکی از گزارش‌های وزارت امور خارجه به وزارت معارف تصریح شده است که «در عصر حاضر، ملت فقط به جماعت هم‌زبان اطلاق می‌شود و پنهان نیست که بزرگترین رابطه ملیت محکم‌ترین وسیله قومیت یک ملت، همانا اتحاد لسان و یگانگی زبان آن ملت است» (نامه وزارت امور خارجه به وزارت معارف، ۱۳۰۴، شماره ۵۷۰۰۳) و در کتب درسی از زبان فارسی به عنوان زبان وطن و زبان مادری ایرانیان نام برده شده است (نامه ایران باستان، ۱۳۱۱، ۳). فارغ از رویکرد حذفی به زبان‌های دیگر، یکی از مشخصه‌های بارز سیاست زبانی در عصر پهلوی اول ضدیت با زبان عربی و تا حدودی زبان ترکی در جایگاه «دیگری» است و با ایجاد فرهنگستان زبان فارسی (طرفداری، ۱۳۸۹) و برنامه‌های واژه‌گزینی در سطوح مختلف، در کنار تغییر جای نام‌ها از جمله شهرها، تلاش می‌شود تا آثار و ردپای سایر زبان‌ها از فارسی زدوده شود در تغییر نام شهرها در سال‌های آغازین حکومت پهلوی بیشتر از اسامی پهلوی شاه و شاهپور برای شهرها استفاده شد. نخستین تغییر نام با دستور رضاشاه مربوط می‌شود به اسفندماه سال ۱۳۰۴ که بر اساس آن نام شهر «آق قلعه» به «پهلوی دژ» تغییر یافت. این تغییر، بنابه درخواست فرمانده تیپ مستقل شمال و موافقت رضاشاه و با ابلاغ وزارت جنگ به وزارت معارف و اوقاف صورت پذیرفت. در همین سال ظاهراً بنابه درخواست برخی اهالی «انزلی» و پیشنهاد حکومت گیلان و تصویب هیئت وزرا اسم شهر «انزلی» به «بندر پهلوی» تغییر یافت. در سال ۱۳۰۵ نیز

طبق درخواست برخی اهالی قمشه و تصویب رضاشاه نام «قمشه» به «شهرضا» تغییر می‌یابد (ساکما^۱، ۲۴۰۰۱۳۸۵۳-۲۹۱۰۰۲۷۹-۲۹۷۰۰۵۱۵۸ به نقل از: نوروزی و دیگران، ۱۴۰۱). سیاست یکسان‌سازی زبانی بر محوریت زبان فارسی و ممنوعیت به کارگیری سایر زبان‌ها در امور آموزشی، اداری و حتی مطبوعات، فارغ از تبعات کوتاه مدت آن، تبعات و خسارات بلند مدتی نیز داشت، منظور کدورتی است که آن سیاست در ذهن مردم غیرفارس ایجاد کرد و موجب تیرگی روابط میان اقوام غیرفارس با قوم فارس شد (شیرازی، ۱۳۹۶، ۶۸۰).

وحدت و برتری نژادی ذیل عنوان «نژاد آریایی» یا «آریایی گرایی» شاخص دیگری در گفتمان هویت عصر پهلوی اول بود. در کتاب تاریخ سال سوم دبیرستان دوره پهلوی اول ضمن مرتبه‌بندی نژادها و ناچیز و وحشی شمردن نژادهای غیرسفید، با برشمردن ایرانیان در زمره نژاد سفید یادآور می‌شود: «تاریخ تقریباً منحصر به نژاد سفید می‌باشد. نژاد سفید هم چند شعبه است، از همه مهمتر شعبه آریایی است» (کتاب تاریخ سال سوم دبیرستان، دوره پهلوی اول، ۳-۴ به نقل از: اکبری، ۱۳۸۴).

بازسازی تاریخ و یکدست و صاف نمودن جاده ناهموار آن چنانکه ایدئولوژی مسلط می‌طلبید، از مبانی بسیار مهم پروژه تجدید بود. بر روی «تخت پروکروستس»^۲ گفتمان ایدئولوژیک همگون‌ساز؛ زواید، ناهمسانی و گسست‌های تاریخ حذف می‌شود و روایتی یکدست و خوش تراش ذیل ۲۵۰۰ سال حکومت جاودان شاهنشاهی از آن ارائه می‌گردد. روایتی که قادر باشد بر پایه باستان گرایی، که خاستگاه نظام شاهنشاهی و آریایی گرایی است، غرور و شکوه ایرانی را سیراب کند و ضامن اعتبار عمود خیمه تاریخ ایران، یعنی حکومت شاهنشاهی باشد. در این روایت تاریخی عرب و اسلام به مثابه عوامل فروپاشی عصر باستان و نظام شاهنشاهی در جایگاه غیر قرار می‌گیرند که عامل نابودی فرهنگ و تمدن کهن و شکوهمند ایرانی بوده‌اند. در مرتبه‌های بعدتر نیز تُرکان و بالاخص مغولان به عنوان تخریب گران تمدن ایرانی به دایره «دیگری»‌های ایرانی افزوده می‌شوند.

شاه‌دوستی و میهن‌پرستی رکن دیگری از گفتمان هویتی عصر پهلوی اول بود، که به طرز معناداری دو عنصر شاه و میهن را در ترکیبی واحد ذیل یک اصل قرار می‌دهد تا ضمن ایجاد پیوندی ناگسستگی میان شاه و نظام شاهنشاهی با عنصر جاودان خاک و سرزمین، شاه‌پرستی بُعد تفکیک ناپذیر میهن‌پرستی تلقی شود. این امر در شعار «خدا، شاه، میهن» تجلی آشکاری دارد. شعاری که آشکارا به میان‌داری شاه بین عالم الوهیت و انسانیت اشاره دارد، شاهی که مظهر فیض الهی و فره ایزدی است و میهن در غیبت

۱. ساکما: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

۲. پروکروستس، (به معنی کش‌دهنده)، در اسطوره‌های یونانی، راهزنی است غول‌پیکر که در کنار جاده‌ی التوسیس به آتن زندگی می‌کرد، رهگذران را به بهانه‌ی مهمان‌نوازی به خانه‌ی خود می‌برد و روی تختی می‌خواباند و اگر از طول تخت کوتاه‌تر بودند آن‌قدر آن‌ها را می‌کشید یا بدنشان را بر روی سندان با چکش می‌کوبید تا هم‌طول تخت شوند، و اگر بلندتر از تخت بودند از پاهایشان می‌برید تا به اندازه‌ی تخت درآیند. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: مایکل گرانت، جان هیزل، فرهنگ اساطیر کلاسیک، یونان و روم، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر ماهی.

وجود فرهنگند او ویرانه‌ای بیش نخواهد بود. در راستای القای این تصورات و تلقین‌ها در عصر پهلوی اول حجم وسیعی از ادبیات تولید و عرضه شد. حسین معتمدی از سخنرانان سازمان پرورش افکار در این باره می‌گوید: «شاه‌پرستی بالاترین و مقدس‌ترین حسی است که عظمت و استقلال هر کشوری متکی به او است. نیاکان ما بزرگترین فریضه‌ای را که برای خود می‌دانستند، خداپرستی و شاه دوستی و میهن‌پروری بوده است...» (ساکما، سند شماره ۱۳۵۷۳/۲۹۱۰۲/۱۲، ۱). با هم‌سانی ارزشی شاه، میهن و خدا، مقوله غیریت‌سازی نیز سمت‌وسو و مضمون خاصی یافت. مخالفان شاه دیگر تنها غیرشاه به حساب نمی‌آیند، بلکه غیر میهن و غیر خدا نیز محسوب می‌شوند و از این رو ایرانی متصف به صفاتی می‌شود که در کانون آن شاه‌پرستی قرار دارد (اکبری، ۱۳۸۴، ۲۶۴).

رضا ضیاء ابراهیمی با «ناسیونالیسم بی‌جاساز» نامیدن این ایدئولوژی ملی‌گرایی، در بازشناسی مولفه‌ها و پندارهای آن می‌گوید: افکار نژاد برتر آریایی، ستایش عصر باستان، نکوهش اسلام و دوران اسلامی، پاسداشت سمبل‌های باستانی، ۲۵۰۰ سال حکومت شاهنشاهی و ... را من مولفه‌های یک ایدئولوژی ناسیونالیستی می‌دانم که نامش را «ناسیونالیسم بی‌جاساز» می‌گذارم. این ایدئولوژی چند باور کانونی دارد. نخست این که ایران همیشه وجود داشته و قدمت بی‌وقفه‌اش به ۲۵۰۰ سال می‌رسد (و این رقم را اغلب تا ۵۰۰۰ سال، و حتی بیشتر، بزرگش می‌کنند). دوم، ذات ایرانی و عظمت ایران را باید در عصر طلایی پیش از اسلام جست. سوم، ادعا می‌شود که مسئول مشکلات و انحطاط ایران، اسلامی است که اعراب به زور شمشیر تحمیلش کرده‌اند و چهارم، ایرانیان از نژاد آریایی‌اند و بنابراین نسبت خویشاوندی با اروپاییان دارند و از نظر نژادی، پاک‌سوی اعراب‌اند (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶، ۹). در چنین بستر نظری و گفتمانی مسلماً غیر از قوم برگزیده، هر قوم دیگری با تمام میراث مادی و معنوی‌اش پدیده‌ای است ناساز، زائد، کهن و بی‌اعتبار که بایستی در مسیر پرشکوه خلق ملت جدید زده شود.

تاسیس دولت مدرن به عنوان یگانه مرجع واجد صلاحیت قانون‌گذاری و انحصار قدرت سیاسی در درون کشور، منافی حضور و بقای هرگونه کانون قدرت دیگری با چنین صلاحیت‌ها و کارایی‌ها بود و تکوین چنین نظام سیاسی الزاماً با حذف عناصر نامتجانس و رقیب در عرصه قدرت سیاسی همراه می‌شد، به تعبیر ساموئل هانتینگتون: «در جوامع سنتی دستخوش نوسازی... معمولاً نخستین مسئله‌ای که نوسازی سیاسی برای یک نظام سنتی فئودالی، پراکنده و دقیقاً سازمان‌نگرفته مطرح می‌شود - سازد تمرکز قدرت برای ایجاد دگرگونی در جامعه و اقتصاد سنتی می‌باشد، از این رو نوسازی در این جوامع به دنبال درهم‌شکستن کانون‌های قدرت محلی مذهبی و قومی و تمرکز قدرت در نهادهای سیاسی ملی با یک تجدید اساسی توزیع قدرت در چارچوب نظام سیاسی همراه می‌شود» (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ۲۱۳ و ۲۰۸). بر این مبنا، نخستین گام دولت پهلوی اول که ذیل عنوان سیاست قومی قابل بازخوانی است، پایان دادن به کانون‌های قدرت محلی و منطقه‌ای و در راس آنان ایالات و قبایل بودند، که در اکثر موارد با جغرافیای پراکندگی اقوام هم‌پوشانی داشتند و حتی در برخی نمونه‌ها، آشکارا یک حرکت قومی محسوب می‌شدند. با توجه به اولویت اقدام در این زمینه، رضاخان برخی از عملیات‌های حساس برخورد

با این کانون‌های قدرت را در فاصله سال‌های کودتا تا به سلطنت رسیدن (۱۲۹۹-۱۳۰۴ ه.ش) انجام داد. بدین ترتیب در رشته‌ای از عملیات‌ها تحت امر فرماندهی از قبیل؛ سرتیپ امان‌الله جهانبانی، حسین آقاخان خزاعی، سرلشکر امیراحمدی فرماندهی لشکر غرب، امیرلشکر عبدالله‌خان امیرطهماسبی فرمانده لشکر آذربایجان، سرتیپ محمدخان شاه‌بختی فرمانده تیپ شیراز، سرتیپ فضل‌الله زاهدی فرمانده امنیه و سرتیپ احمدنخجوان فرمانده نیروی هوایی و سرتیپ حبیب‌الله شیبانی فرمانده نیروهای فارس به سرکوب و انحلال مراکز قدرت و مقاومت در اکثر نقاط ایران از شمال تا جنوب و از غرب تا شرق پرداختند. سردار رشید گردستانی در گُردستان، محمدتقی خان پسیان در خراسان، امیرمؤید سوادکوهی در شمال، جنبش جنگل، قیام سرداری و لاهوتی در آذربایجان، شیخ خزعل در جنوب، اسماعیل آقا سمیتقو رهبر گُردها در ارومیه، دوست‌محمدخان بلوچ در بلوچستان، صولت‌الدوله اسماعیل خان قشقایی، شورشیان ترکمن، اقبال‌السلطنه ماکویی و ایلات و عشایر آذربایجان، خراسان، کهگیلویه و بویراحمد، بختیاری و فارس کانون‌های قدرتی بودند که یکی پس از دیگری منکوب شدند و در عملیاتی فراگیر اکثر سران ایلات و عشایر دستگیر و راهی زندان شدند. چنانکه در اواخر سال ۱۳۰۹ و اوایل ۱۳۱۰ ه.ش، سرلشکر امیراحمدی تنها در یک عملیات ۲۵۰ نفر از سران طوایف گُرد را دستگیر و راهی زندان نمود، که تا سال ۱۳۲۰ در زندان بودند (امیراحمدی، ۱۳۷۳، ۳۹۸-۳۹۹). سطح بالای خشونت و استفاده از سیاست فریب و تطمیع یکی از وجوه بارز این عملیات‌ها بود که زمینه نوعی حس ناامنی عمومی و رعب را برای مردم جوامع محلی و پیرامونی به بار آورد. عملیات سرکوب امیراحمدی و لشکریانش در لرستان چنان خشونت‌بار بود که در خاطره جمعی وجهی افسانه‌ای یافت و به دلیل آن امیراحمدی به «قصاب لرستان» مشهور شد (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۳۷۱). محمدتقی بهار با مثال آوردن از سرکوب ترکمن‌های خراسان که «با خونین‌ترین و بیرحمانه‌ترین وقایع خاتمه یافت» و افشای هزاران خانواده در لرستان که معتقد است، ممکن بود با مهر و محبت آنها را رام کرده اسکان داد؛ اعمال خشونت‌های افراطی را نه تنها غیرلازم بلکه رفتارهای منافی اخلاق و عدالت می‌نامد و آن را عاملی اساسی در جهت افزایش ناراضی‌ت و بی‌اعتمادی آحاد مردم به ویژه ساکنان مناطق سرکوب شده می‌داند (بهار، ۱۳۶۳، ۲۳۳). مجموع این عملیات سرکوب و منقادسازی که به مدت یک دهه از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ ه.ش به انجام رسیدند موجب شد تا از سویی ساخت سنتی غیرمتمرکز قدرت در ایران و کانون‌های آن نابود شوند و ساکنان ضمن اطاعت مستقیم از قدرت مرکزی ملزم به پرداخت مالیات و ادای وظایف مقرر از سوی دولت شوند.

گام بعدی دولت پهلوی در این راستا، سیاست اسکان عشایر بود که از آن با عنوان «سیاست تخته قاپو کردن ایلات» یاد می‌شود. این سیاست که در فاصله سال‌های ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۶ ه.ش اجرا شد، علیرغم رفع تهدیدات نظامی بالقوه نیروهای ایلاتی و عشایری، پیش‌شرطی برای تحقق جامعه متجدد مدنی و اقتصاد تولیدی تلقی می‌شد. رضاشاه از نخستین هنگامه‌های دسترسی به قدرت، توجه خود را به جد متوجه این مهم نمود، وی در باب ضرورت برچیدن بساط حیات ایلی و عشایری در یادداشت‌هایش به تصریح اشاره کرده و می‌نویسد: «تصمیم نهایی را گرفته بودم که کاخ و بنیان ملوک‌الطوایفی را از بیخ

براندازیم و روسای مناطق و عشایر را سرکوب نماییم و برای همیشه سرجای خود بنشانیم، در عوض مملکت واحد و امر حاکم واحد و مجرای قانون واحدی به وجود بیاوریم» (پهلوی، ۱۳۴۵، ۵۴). بنابراین طبق پیش‌بینی‌های سیدحسن مدرس، که گفته بود: «از مذاکرات با سردار سپه بر من مسلم شده است، که در رژیم آینده بنیاد معیشت ایلاتی را خواهند برانداخت» (زاده‌صفوی، ۱۳۶۸، ۷۹). این امر به یکی از سیاست‌های مسلم و برگشت‌ناپذیر رضاخان و دولت تحت امرش بدل شد. در این راستا علاوه بر طرح‌ها و برنامه‌هایی که از سوی نیروهای نظامی و فرماندهان ارتش به‌عنوان حکام جدید مناطق مختلف ایران پیگیری شد، مجلس نیز در این زمینه به تصویب طرح‌هایی جهت تسهیل امر اسکان دست زد. به طوری که در نهمین دوره مجلس به وزارت مالیه اجازه داده شد که «مبلغ سیصد هزار ریال برای مخارج تهران و تخته‌قاپو کردن عشایر علاوه بر اعتباری که در بودجه هذه السنه مملکتی منظور است از محل ذخیره مملکتی به ریال به مصرف برساند» (قوانین و مصوبات دور نهم قانونگذاری، ۱۳۲۰، ۴۳۸). فروش املاک خالصه و واگذاری مراتع و اراضی دولتی از دیگر اقدامات مجلس جهت ترغیب عشایر به حیات یکجانشینی بود. این اقدامات نهایتاً با «نظامنامه تخته‌قاپوی ایلات» که در سال ۱۳۱۲ در مقرراتی ۱۱ ماده‌ای به تصویب رسید، تکمیل شد.

سیاست سرکوب و تخته‌قاپوکردن عشایر پیامدهای مستقیم و غیرمستقیم مختلفی بر سامان حیات اجتماعی و سیاسی ایران برجای گذاشت، نخست اینکه با به حاشیه راندن معیشت عشایری و کوچروی، تحولی اساسی در چهره‌ی حیات اجتماعی ایران به وجود آورد، که پیرو آن مناسبات اقتصادی و سیاسی برآمده از ساخت اجتماعی دستخوش تغییر شد. نتیجه مهم آن در حوزه قدرت سیاسی و تحولات ساختار قدرت، دستاورد سریع الحصول حذف و تضعیف قدرت‌های محلی و ایلی بود که بلافاصله چهره خود را آشکار کرد، در واقع در نتیجه‌ی این تحولات، ایلات و عشایر و سران و حکمرانان ایلی و محلی به‌عنوان اصلی‌ترین بازیگران تاریخ سیاسی ایران جایگاه هزار ساله‌ی خود را از دست دادند و برای نخستین بار مناسبات قدرت نوینی به دور از تاثیر و نفوذ عناصر ایلی و قبیله‌ای که عوامل اصلی پراکندگی و عدم تمرکز در ساختار قدرت سیاسی محسوب می‌شدند، شکل گرفت. اما در پیش گرفتن رویکرد قهری در برخورد با این سبک معیشتی هزار ساله تاریخ ایران منجر به پیامدهای بسیار زیانبار اقتصادی، اجتماعی و امنیتی شد. نتیجه اجرای متکی بر اجبار و کشتار این سیاست که فاقد برنامه‌ای جامع و آمادگی لازم بود، در تمهید زندگی بهتر برای مردم عشایر به شکست انجامید، و به اذین رفتن بخش بزرگی از جمعیت عشایری کشور و شمار فراوانی از دام‌های آنان منجر شد (بهار، ۱۳۶۳، ۳۵۲ و قاضی، ۱۳۷۲، ۱۷۶). اجرای بی‌محابای سیاست منکوب و اسکان، با توسل به خشونت، سرکوب گروهی و رعب و فشار در کوتاه مدت در برخی موارد با مقاومت و طغیان ایل‌ها و طایفه‌هایی روبرو شد که در دهه اول آرام بودند (لمبتن، ۱۳۳۹، ۵۰۰) و در درازمدت منجر به حجم وسیعی از تنفر، خصومت، نافرمانی و بی‌اعتمادی نسبت به دولت مرکزی شد، که واگرایی هرچه بیشتر مرکز پیرامون را به بار آورد و تبعات آن در سراسر تاریخ معاصر مشهود است.

همگون‌سازی و آسمیلاسیون زبانی، فرهنگی، قومی، مذهبی و حتی سبک زندگی یکی از شاکله‌های اساسی سیاست هویت عصر پهلوی اول بود، که بدون توجه به پیشینه تاریخی، تنوع و تکثر درونی جامعه هزارویک‌رنگ ایران و در نهایت بی‌التفاتی به حقوق قومی، زبانی، فرهنگی، مذهبی از سوی معماران فکری تجدد عصر پهلوی اول طرح شد و در دستگاه قدرت استبدادی رضاشاه نقشه راه تاسیس ایران جدید شد. محمود افشار مدیر مجله آینده و از منادیان ناسیونالیسم و یکپارچگی ملی، به‌عنوان مهمترین هدف و عنصر محوری، اساسی‌ترین معضل سیاسی و اجتماعی در ایران را ضعف در مساله وحدت ملی می‌دانست، که در نخستین شماره مجله آینده ذیل مقاله‌یی با عنوان: «مطلوب ما: وحدت ملی ایران» چنین به تشریح و تفصیل این مطلب می‌پردازد «ایده آل یا مطلوب اجتماعی ما، حفظ و تکمیل وحدت ملی ایران است... مقصود ما از وحدت ملی ایران؛ وحدت سیاسی، اخلاقی و اجتماعی مردمی است که هنوز در حدود امروز ایران اقامت دارند... اما منظور از کامل کردن وحدت ملی اینست که در تمام مملکت زبان فارسی عمومیت یابد، اختلافات محلی از حیث لباس و غیره محو شود، و ملوک الطوائفی کاملاً از میان برود. کرد و لر و قشقایی و عرب و ترک و ترکمن و غیره با هم فرقی نداشته، هریک به لباسی ملبس و به زبانی متکلم نباشند. بعقیده ما تا در ایران وحدت ملی از حیث زبان، اخلاق، لباس و غیره حاصل نشود هر لحظه برای استقلال و تمامیت ارضی ما احتمال خطر می‌باشد. اگر ما بتوانیم همه نواحی و طوایف را که در ایران سکنی دارند یکنواخت کنیم، یعنی همه را به تمام معنی ایرانی نماییم، آینده تاریکی جلو ماست...» (مجله آینده، ۱۳۰۴، ۵). افشار در ضرورت تحصیل وحدت ملی مطلوب خویش از توسل به هیچ ابزاری ابراء ندارد و حتی تا سرحد قوه قهریه و استفاده از آن به منظور برقراری وحدت ملی از طریق تعمیم و گسترش زبان فارسی پیش می‌رود و حتی بر طرح و پیشنهاد راهکارهای اجباری یکسان‌سازی فرهنگی اقدام می‌کند و از کوچ اجباری سخن به میان می‌آورد (مجله آینده، ۱۳۰۶، ۳). پیشنهادات و ایده‌هایی که بعداً در زمره اصول و موازین برنامه‌ها و سیاست‌های فرهنگی و طرح‌های سیاسی دولت پهلوی اول جای گرفتند.

قانون لباس متحدالشکل اقدام دیگری بود که با توجه به تنوع فرهنگی حاکم بر جوامع ایران و اهمیت نمادین لباس در میان اقوام به ویژه با توجه به برخی ملاحظات دینی و مذهبی، لاجرم با سیاست قومی گره می‌خورد. در واقع این اقدام به دو منظور اجرا شد: نخست، برداشتن تفاوت ناشی از تعلقات قومی، شغلی و منطقه‌ای میان گروه‌های مختلف مردم، آن‌طور که در لباس و کلاه آنها پیدا بود؛ و دیگر، هم‌رنگ ساختن مردم با اروپایی‌ها از طریق اروپایی کردن لباس و کلاه آنها (شیرازی، ۱۳۹۶، ۶۹۰). این دستور العمل پس از سفر رضاشاه به ترکیه در سال ۱۳۱۴، ابتدا برای کارمندان دولت صادر شد، اما دیری نگذشت که شاه به این اکتفا نکرد و به اجباری شدن کلاه شاپو و لباس اروپایی برای عموم مردم دستور داد (مکی، ۱۳۷۴، ۲۲۷-۲۲۸). این امر با ورود به حوزه پوشش زنان و اجباری نمودن لباس فرنگی برای زنان و دختران که به «کشف حجاب» موسوم است، به یکی از پرتبعات‌ترین اقدامات اجتماعی این دوره تبدیل شد که بنابر ملاحظات عرفی، دینی و قومی در سراسر کشور بازتابی از نارضایتی، اعتراض و

تظاهرات به بار آورد (ساناساریان، ۱۳۸۴). حادثه مسجد گوهرشاد در مشهد و فتوای برخی از علما در حرام دانستن آن، نمونه‌هایی از واکنش به این سیاست بودند، حتی در برخی مناطق قومی، از جمله گُردستان حرکت‌های اعتراضی شدیدی از قبیل قیام مسلحانه مُلاخلیل مَنگور، در اطراف مهاباد، صورت گرفت (سلیمانیان، مسلم و دیگران، ۱۳۹۹). تجارب تلخ کشف حجاب در عصر پهلوی اول، برای دهه‌های متمادی حکایتی ساری و جاری در خاطره جمعی مردم مناطق مختلف، بالاخص زنان بود که نسل به نسل بازگو می‌کردند و انزجار و تنفر ناشی از آن نیز بازتولید می‌شد.

تقسیمات جدید کشوری، از دیگر اقدامات دولت پهلوی اول بود که در راستای تحکیم اقتدار و سلطه دولت مرکزی بر نواحی پیرامونی و اضمحلال مرزبندی‌های قومی اعمال شدند. براساس این تقسیمات کشور به شش استان، پنجاه شهرستان و زیرمجموعه‌های آن تقسیم گردید. استان‌های کشور با توجه به موقعیت جغرافیایی استقرار آن‌ها در جهات اربعه شامل استان‌های غرب، شمال، جنوب، شمال غرب، شمال شرقی و مکران نامگذاری شدند. در دیماه ۱۳۱۶ش با اصلاح قانون تقسیمات کشوری، ایران به ده استان تقسیم شد، در اصلاحیه نیز نام‌گذاری استان‌ها براساس اعداد ترتیبی از استان یک تا دهم صورت گرفته بود. ناهمخوانی تقسیم بندی فضایی استان‌ها با ترکیب قومی کشور و نام‌گذاری استان‌ها بدون توجه به پیشینه تاریخی و بافت قومی شواهدی آشکار از سیاست پراکنده‌سازی و تجزیه اقوام و قوم‌زدایی از جغرافیای سرزمینی هستند. (مجموعه قوانین سال، ۱۳۱۶ وزارت دادگستری، نشریه روزنامه رسمی: ۶۲ - ۶۷)

مسائل قومی و رای مناسبات داخلی، حتی در روابط خارجی و منطقه‌ای عصر پهلوی اول نیز بازتاب یافت. در پیمان سعدآباد که سال ۱۳۱۶ش (۱۹۳۷م) در کاخ سعدآباد تهران، میان چهار کشور ایران (رضاشاه پهلوی)، عراق (ملک غازی اول)، افغانستان (محمد ظاهر شاه) و ترکیه (مصطفی کمال آتاترک) به امضا رسید. دولت‌های امضاکننده این پیمان، متعهد شدند که از مداخله در امور داخلی یکدیگر خودداری نموده و مرزهای مشترک را محترم بشمارند. همچنین از هرگونه تجاوز نسبت به خطوط مرزی یکدیگر خودداری کنند و از تشکیل جمعیت‌ها و دسته‌بندی‌هایی که هدف آن‌ها اختلال در صلح در میان کشورهای هم‌جوار و هم‌پیمان است، جلوگیری کنند (بیگدلی، ۱۳۸۰، ۱۶۹-۱۷۰). چنانچه از مفاد این عهدنامه مشهود است، پیشگیری از ظهور تحرکات قومی بالاخص جنبش‌های گُردی از مفاد اصلی این پیمان‌نامه می‌باشند.

گذار موفقیت‌آمیز به جامعه‌ای مدرن از رهگذر نوسازی و تجدد، نیازمند برنامه‌ای جامع و همه‌جانبه است که در کنار اقدامات سلبی و حذف موانع، نسبت به بُعد ایجابی و تأسیسی نیز حساس و دقیق باشد. در واقع ایجاد تحول موفقیت‌آمیز در سایه تمهید بسترهای لازم و مناسب امکان‌پذیر است و تجدد تحولی نیست که از مجرای قدرت آمرانه صرف، با ابزارهای تهدید و اجبار و تحمیل قابل تحقق باشد. دولت پهلوی اول در حالی بخش اعظم جامعه ایران را به اسکان، سکوت، اطاعت و پذیرش بی‌قید و شرط دستورات و ادار می‌کرد که هیچ امکان و ابزار جدیدی در اختیار این جوامع و سرکردگان و نخبگان آن

برای مشارکت در عرصه سیاسی و حتی فرهنگی و اجتماعی باقی نگذاشت، بلکه حتی از سایر صنوف و اشراف صاحب نفوذ و منصب اجتماعی از قبیل علما و اشراف خلع ید کرد و امکان هر نوع فعالیت حزبی و صنفی و گروهی را ممنوع اعلام نمود. ممنوعیتی که رضاشاه بر «دسته‌ها» و «جمعیت‌ها» تحمیل کرد، نه تنها بر هر انجمن و کانون و اتحادیه و کلوپ غیردولتی بلکه حتی کانون‌هایی را نیز شامل می‌شد که هواداران او تشکیل داده بودند (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۴۳۱). چنان‌که وی درباره احزاب خطاب به نمایندگان مجلس می‌گوید: «تصور نکنید که شما حزب ندارید، همین دو فراکسیون و خود من حزب شما هستیم» (بهبودی، ۱۳۷۲، ۳۱۳). بانیان و معماران چنین وضعیت‌هایی در نهایت موجب خلق فضایی متعارض خواهند شد که در یکسوی خواهان جامعه متجدد و متمدن‌اند و در سوی دیگر هیچ‌گونه حقوقی برای این جامعه متصور نیستند. این موضوع در حوزه سیاست قومی و در رابطه با اقوام اهمیت مضاعفی می‌یابد، زیرا اقوام علاوه بر حقوق مدنی و شهروندی، نیازمند توجه به حقوق قومی، زبانی و مذهبی هستند، این در حالی است که دولت سیاست امحا را در راهبرد کلان خویش اجرایی می‌کند و نتیجه ناگزیر این وضعیت در گام اول نارضایتی، تعارض و ضدیت، و در مراحل بعدی تخاصم و تقابل است. برخی در تحلیل ناسیونالیسم عصر پهلوی اول، که سرمشق ملی‌گرایی معاصر تلقی می‌شود، از رویکرد یکسان‌ساز و ضدتکثر این گفتمان به‌عنوان ضرورتی جهت نیل به ملت و جامعه ملی سخن می‌رانند، چنان‌که گفته می‌شود: این نوع ناسیونالیسم وحدت‌محور تلاش می‌نمود هویت‌های اولیه و از پیش موجود جامعه ایرانی را در قالب‌هایی نظیر هویت خانوادگی، ایلی، قبیله‌ای و طایفه‌ای به سطحی فراگیرتر یعنی در چارچوبی ملی تحویل نماید؛ زیرا آنچه در این مقطع عنصر محوری تلقی می‌شد نه اندیشه حکومت قانون یا حاکمیت مردم، بلکه تحقق نوعی یگانگی ملی بود که در پرتو آن اغتشاش و تنش در مبانی هویتی التیام یابد (Amuzgar, 1991, 140). این نگاه‌ها بر این پیش‌فرض متکی‌اند که اشکال فروملی هویت جمعی را در تضاد با هویت ملی تعریف می‌کند، در حالی که ضرورتاً هیچ تضاد ذاتی بین سایر هویت‌های جمعی فروملی با هویت ملی در معنای عام نیست، بلکه آنچه منجر به تعارض و تضاد میان هویت ملی با سایر اشکال فروملی هویت جمعی می‌شود، نسخه‌ای از هویت ملی است که عناصر آن بر پایه حذف و به حاشیه‌راندن سایر هویت‌های جمعی، زبانی، قومی، مذهبی درون آن جامعه بنا شده باشند.

بدین ترتیب، پروژه تجدد عصر پهلوی اول، موجب چرخشی اساسی در گفتمان ناسیونالیسم مشروطیت شد و با ارائه روایتی گزینشی از تاریخ، فرهنگ، نژاد، زبان، سرزمین و موارث فرهنگی و اجتماعی ایران گفتمان جدیدی را خلق کرد که بالاجبار برخی از اقوام و شاخص‌های هویت قومی ایران در دایره «دیگری» آن قرار می‌گرفتند. این رویکرد در عرصه سیاست قومی و نحوه تعامل با اقوام منجر به سبکی از سیاست‌ها و برنامه‌های آمرانه، خشونت‌بار و حذفی در راستای سیاست همگون‌سازی فرهنگی، زبانی و اجتماعی شد که با اتکا به صنعت یکسان‌سازی نهاد دولت وارد فاز اجرایی شدند، که در عرصه اجتماع، نارضایتی‌های قومی و جمعی و برخی مقاومت‌های پراکنده را به دنبال داشتند، اما فارغ از تبعات

آن در دوره ۱۶ ساله حکومت پهلوی اول که به علت سیطره ماشین سرکوب دولت، فضای چندان برای حرکت‌های اعتراضی جمعی هدفمند و ساختاری فراهم نبود، متعاقب برکناری رضاشاه و ایجاد فضای باز سیاسی در ایران، تحرکات قومی برجسته‌ای با برنامه‌ها و اهداف مشخص به وقوع پیوستند، که بدون تردید تجارب سیاسی عصر پهلوی اول در فراهم شدن مقدمات آنها بی‌تأثیر نبودند.

گفتمان هویت ملی عصر پهلوی اول، در ۳۷ سال پادشاهی پهلوی دوم نیز با اندک تغییراتی در رویه‌ها و رویکردها، سرمشق و نقشه راه برنامه‌ها و سیاست‌های هویتی بود. عمده این سیاست‌ها، به علت فقدان زیرساخت‌ها، کمبود امکانات، محدودیت‌های ارتباطی و کنترلی، ضعف منابع انسانی و ... در دوره رضاشاه در بُعد عملیاتی و اجرایی چندان موفقیتی کسب نکردند و نهادینه نشدند، اما سرمشق و الگویی برای دوران بعد از خود تعریف کردند که در عصر پهلوی دوم مبنای گام دوم تجددآمرانه عصر پهلوی قرار گرفتند.

ویژگی بسیار مهم این دستگاه گفتمانی، به صورت‌بندی طرح مسئله قومیت در بطن آن بر می‌گردد. مسئله قومیت در دستگاه سیاست‌پردازی عصر پهلوی اول به عنوان عامل تششت، اختلاف، منازعه و فرقه‌گرایی؛ عنصری نامطلوب تعریف و تفسیر شد که ناقض وحدت و یکپارچگی ملی و تهدیدی جدی برای تمامیت ارضی است، لذا باید شر آن به هر طریق ممکن دفع شود. این فرض بنیادی موجب شد تا یک واقعیت اجتماعی فراگیر، با تمام پیچیدگی تاریخی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی آن، در مواجهه‌ای غیرتعاملی، تک بُعدی و قهری ذیل برنامه مهندسی اجتماعی یک فرایند نوسازی تعریف گردد. این تجربه به دلیل کاستی در شناخت و مواجهه سطحی در عمل، نهایتاً به غامضیت هرچه بیشتر مسئله قومیت منجر شد و یکی از پیامدهای آشکار آن واگرایی هرچه بیشتر میان هویت ملی و قومی بود.

دوره پهلوی دوم و سلطنت محمدرضاشاه پهلوی (۱۳۲۰-۱۳۵۷ ه.ش) از حیث روند تحولات و رخدادهای سیاسی، فعالیت احزاب و جریانات، تحولات وسیع و عمیق در مبانی اقتصادی، تغییرات جمعیتی و پدیده مهاجرت، رشد شهرنشینی، ورود هر چه بیشتر ایران به میدان رابطه با ممالک مغرب زمین، رشد رسانه‌های جمعی و در مجموع فراز و فرودهای سیاست و جامعه در ایران، بالاخص چالش‌ها و بحران‌های دربار و دستگاه حکومت در برهه‌های حساس، دوران کاملاً متفاوتی با عصر پهلوی اول بود. دوره ۳۷ ساله سلطنت محمدرضاشاه پهلوی به چندین مقطع متفاوت تاریخی با نقاط عطف سیاسی و اجتماعی از قبیل: فضای باز سیاسی میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و تحرکات قومی نیمه نخست دهه ۱۳۲۰، ترور نافرجام شاه در (۱۳۲۷ ه.ش)، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، انقلاب سفید (۱۳۴۱) و چندین رخداد ریز و درشت دیگر تقسیم می‌شود. از این رو بازخوانی هر پدیده و موضوعی نیازمند در نظر گرفتن معیارهای هر کدام از این برهه‌های نسبتاً متفاوت است.

به طور کلی دوره پهلوی دوم از حیث جریان نوسازی و به تبع آن سیاست‌های نوسازی هویتی و قومی به دو دوره متفاوت تقسیم می‌شود؛ دوره نخست فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ ه.ش را دربر می‌گیرد که در سایه ناپایداری و فضای باز سیاسی و اجتماعی ملهم از ضعف قدرت دربار و دولت، چالش‌های پس

از کودتای ۲۸ مرداد و تلاش برای احیای اقتدار تضعیف شده سلطنت، سیاست نوسازی در وضعیت تعلیق بسر می‌برد و پروژه‌های محقق شده نوسازی عصر پهلوی اول در بستر تثبیت شده خویش استمراری نسبی داشتند. البته برخی از سیاست‌های مورد انتقاد و متکی به تحکم و ارباب مانند کشف حجاب و تخته‌قاپو کردن عشایر، پس از به سلطنت رسیدن محمدرضا شاه تعدیل یا تعطیل شدند. دوره دوم، مقطع ۱۷ ساله‌ی ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ش را شامل می‌شود. در این دوره، دومین مرحله نوسازی عصر پهلوی (۱۳۴۰-۱۳۵۷) در قالب برنامه‌ها و طرح‌های جامعی از قبیل: انقلاب سفید، اصلاحات ارضی، طرح تاسیس تمدن بزرگ و برنامه‌های عمرانی سوم تا پنجم توسعه از سر گرفته شد. در این فرایند سامان سیاست، اقتصاد، فرهنگ و جامعه ایران بار دیگر در معرض موج جدیدی از نوسازی آمرانه قرار گرفتند، که مجریان آن با اتکاء به پشتوانه نظری _ ایدئولوژیک، امکانات و توانایی‌های مادی و ابزارهای سلطه بر جامعه، در پی آن بودند تا ضمن اجرای پروژه‌ای وسیع و همه‌جانبه در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، زمینه گذار نهایی جامعه ایران را از یک کشور توسعه‌نیافته و جهان سومی به سطح کشورهای توسعه‌یافته فراهم کنند و طرح بزرگ تاسیس تمدن نوین ایران و خلق هویت ملی واحد و فراگیر ایرانی را تحقق بخشند. ذیل چنین سیاست جامع هویتی، سیاست قومی نیز اهمیت و جایگاه منحصر به فردی می‌یافت. از این رو اقوام بار دیگر موضوع سیاست‌گذاری واقع شدند و دولت پهلوی دوم در امتداد اقدامات عصر پهلوی اول، تلاش نمود تا مسئله قومیت‌ها را به مثابه یک چالش سیاسی و اجتماعی بسیار مهم و زیرساختی حل نماید.

از منظر تحولات سیاسی و به تبع آن رخدادهای قومی نیز می‌توان دوره ۳۷ ساله پهلوی دوم را به چهار مقطع تقسیم کرد: ۱. از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶: این دوره با کناره‌گیری رضاشاه آغاز می‌شود و با فروپاشی جمهوری‌های خودمختار گوردستان و آذربایجان پایان می‌یابد. ۲. از سال ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲: این دوره شاهد تسلط نسبی حکومت مرکزی بر مناطق قومی است و مطالبات قومی عمدتاً ذیل برنامه احزاب سراسری و جریان‌ات کلان سیاسی کشور طرح می‌شود. ۳. از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۱: این دوره دهه پس از کودتای ۲۸ مرداد را شامل می‌شود؛ که تسلط نظامی، بسط قدرت مرکزی و عدم امکان هر نوع فعالیت سیاسی حزبی و قومی از مشخصات بارز آن است. ۴. از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷: این دوره با انقلاب سفید و ازسرگیری مجدد روند نوسازی آغاز می‌شود و با انقلاب ۱۳۵۷ و فروپاشی دودمان پهلوی پایان می‌یابد.

به سلطنت رسیدن محمدرضا شاه جوان در ایام پراشتهای پس از شهریور ۱۳۲۰ش، در کشوری تحت اشغال متفقین، با غیبت پدری از شاهی عزل شده و رهسپار تبعید، ارتشی از هم گسیخته، دولتی بی‌رمق و کم‌توان و اقتصادی ضعیف و بحرانی: بیش از آنکه نمادی از ظهور اقتداری جوان و پویا در سپهر سیاست و کشورداری باشد، انتخاب ناگزیری بود که در گام نخست تنها واجد وجهی نمادین و تشریفاتی از جانشینی سلطنت بود، زیرا بخش اعظم اقتدار مستحکم عصر رضاشاه با برکناری او فرو ریخت و با تضعیف نهاد دولت و بازوهای کنترلی نظامی و اداری آن، فضای باز سیاسی بر کشور حکمفرما شد که در سایه آن، ضمن الغای نادیده گرفتن برخی قوانین و مقررات ناظر بر تحدید و ممنوعیت فعالیت‌های

سیاسی، امکان از سرگیری مجدد فعالیت برای احزاب، جریانات و اقوام فراهم شد و به تدریج فضای سیاسی کشور در عین التهاب و آشفتگی نسبی، مجدداً شاهد تحرکات و تکاپوهای سیاسی حزبی و قومی شد.

بدین ترتیب فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و وقوع کودتای ۲۸ مرداد، از سویی با توجه به فروکاسته شدن از اقتدار بی‌حدومرز دربار و شاه و مقیدشدن دولت به برخی اصول قانون اساسی و اعاده نسبی استقلال مجلس شورای ملی و اعمال نفوذ در تصمیمات و اقدامات سیاسی و از سوی دیگر کسب پایگاه و نفوذ سیاسی و اجتماعی توسط احزاب و جریانات سیاسی در مقابل دستگاه رسمی قدرت، در مجموع شرایطی رقم خورد که یکی از دوره‌های مهم آزادی سیاسی در تاریخ معاصر ایران تلقی می‌شود.^۱

در این فضای سیاسی یکی از موضوعاتی که در درون جامعه سربرآورد، مطالبات و خواسته‌های قومی بود که به صورت فعالیت‌های حزبی و جنبش‌های خودمختاری ظهور یافتند. به طور مشخص قوم گُرد و تُرک/آذری در کانون فعالیت‌های قومی این دوره قرار داشتند. در سال ۱۳۲۴ش، در گُردستان به مرکزیت مهاباد و رهبری قاضی محمد و در آذربایجان به مرکزیت تبریز و رهبری سیدجعفر پیشه‌وری، دو جمهوری خودمختار با عناوین جمهوری گُردستان و حکومت ملی آذربایجان^۲ با کمک اتحاد جماهیر شوروی تشکیل شدند. این دو حکومت پس از حدود یکسال در پی خروج شوروی از ایران و تغییر معادلات سیاسی - امنیتی منطقه، به دنبال لشکرکشی ارتش به مهاباد و تبریز منحل شدند. در مناطق دیگر ایران به ویژه میان عشایر جنوب با نیروهای حکومتی نیز درگیری‌های خونینی رخ داد، که از جمله مهمترین آنها جنگ خوانین قشقایی با حکومت مرکزی بود که نقطه اوج آن به «جنگ سمیرم» مشهور است.^۳

فضای باز سیاسی در آن دوره بستری بود تا مطالبات قومی در قالب فعالیت‌های حزبی و سازمانی اعم از: احزاب و جمعیت‌ها و جریان‌های سراسری و قومی جریان یابند. ضعف مفرط دولت مرکزی در تسلط و اعمال قدرت بر مناطق و نواحی مختلف کشور به ویژه ایلات و عشایری که مجدداً احیا شده بودند سبب شد تا به سیاست کهن «تفرقه بینداز و حکومت کن» پناه ببرند. پرواند آبراهامیان در اشاره

۱. برای مطالعه بیشتر درباره چالش‌ها و فرصت‌های این دوره بنگرید به: فخرالدین عظیمی، بحران دموکراسی در ایران، نشر قطره.

۲. این دو رخداد قومی مهم و موثر تاریخی ذیل عنوان «جنبش‌ها و پویشهای قومی در ایران معاصر» در فصل مذکور به تفصیل تشریح و بررسی شده‌اند.

۳. برای مطالعه بیشتر: بیات، کاوه (۱۳۸۹)، نبرد سمیرم: انگلیسی‌ها، قشقایی و جنگ دوم جهانی، نشر خجسته. نبرد سمیرم: انگلیسی‌ها، قشقایی‌ها و جنگ دوم جهانی کتابی تاریخی از کاوه بیات، تاریخ‌نگار و پژوهشگر معاصر است. این کتاب، پژوهشی است درباره شورش ایلات جنوب با محوریت ایل قشقایی در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲. در این کتاب به دلایل و انگیزه‌های طرف‌های درگیر در نبرد سمیرم با توجه به به جریانات تأثیرگذار مانند رویکردهای دولت مرکزی و کابینه‌های وقت، حوادث جنگ جهانی دوم و فضای رسانه‌ای آن دوران پرداخته شده‌است. این کتاب علاوه بر بررسی آثار منتشرشده در این زمینه، از اسناد و مدارک منتشرنشده متعددی مانند گزارش‌های ادواری سفارت انگلستان نیز استفاده کرده‌است و بخشی از کتاب نیز به همین اسناد اختصاص دارد.

به این وضعیت می‌نویسد: سفیر انگلستان در تهران معتقد بود که حکومت مرکزی تنها با سیاست قدیمی تحریک قبیله‌ای علیه قبیله دیگر و تداوم بخشیدن به نزاع‌های قبیله‌ای می‌توانست نفوذ دولت را در این مناطق حفظ کند. سفیر این وضعیت را چنین گزارش می‌دهد: «کاملاً مسلم است که سیاست تحریک قبیله‌ای علیه قبیله دیگر هرگز به صلحی پایدار نخواهد انجامید. اما در حال حاضر حفظ موازنه قدرت در نواحی معین، تنها چاره دولت برای حفظ صلح و آرامش موقتی است» (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ۲۱۳). در انشای این وضعیت پویا، پرتلاطم و ناپایدار، دولت پهلوی به تدریج زیرساخت‌های اقتدار خویش را ترمیم می‌نمود و در پی سیطره هرچه بیشتر بر فضای سیاسی برمی‌آمد، روندی که سرانجام در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ منجر به تسخیر کامل قدرت سیاسی و نظامی از جانب دربار و دولت پهلوی گردید. آنچه که در این برهه زمانی در قالب تصمیمات و عملکرد دولت در قبال اقوام مشاهده می‌شود، نوعی مدیریت امور عمومی بر حسب شرایط و رخدادها است و بیشتر جنبه واکنشی دارد، از این رو در «سیاست قومی» نامیدن آن بایستی جانب ملاحظه را نگه داشت.

در این دوره برای اقوام فرصتی مهیا شد تا ضمن سازمان‌یابی مجدد اجتماعی-اقتصادی، به بازاندیشی در باب هویت خویش نیز پردازند و با توجه به تجارب تحولات عصر پهلوی اول، در فضای آزاد سیاسی به وجود آمده، به گونه‌ای صریح و رسا مطالبات قومی خویش را مطرح سازند، که از مهمترین مطالبات رهبران و سازمان‌های قومی و محلی، تشکیل مجالس ایالتی و ولایتی بود. احزاب و جریانات چپ و به طور مشخص حزب توده، از احزاب سراسری بودند که بنابر اصول و مبانی اعتقادی خویش، توجه منحصر بفردی به حقوق قومی نشان دادند. در مرانامه حزب توده ضمن «ملت» نامیدن اقوام در ایران، درباره ضرورت پاسداشت حقوق آنها آمده است: «ایران دولتی است متشکل از ملیت‌های متعدد. البته به واسطه ویژگی‌های مشترک زیادی به هم می‌پیوندند. آنها قرن‌ها یک سرنوشت مشترک داشته‌اند. آنان همکاری کرده‌اند تا یک فرهنگ غنی و باشکوهی بیافرینند. همچنین برای حفظ استقلال و آزادی ایران دوش‌به‌دوش جنگیده‌اند. علی‌رغم این ویژگی‌های مشترک، بعضی از آنها از حقوق ملی خودشان محروم شده‌اند. این عامل یکپارچگی ایران را تضعیف کرده و مانع از توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کل کشور شده است. حزب توده به تقویت این پیوندهای میان ملیت‌های متعدد علاقه‌مند است. از دیدگاه این حزب، یکپارچگی حقیقی و بنیادی زمانی به دست خواهد آمد که میان خلق‌های متفاوت ایران برابری برقرار شده، هر نوع ستم ملی از میان برود. بنابراین حزب توده بر این باور است که یک حکومت دموکراتیک باید این مشکل ملی را به روش‌های زیر حل کند: الف- شناسایی حق خودگردانی محلی؛ ب- اعطای حقوق اجتماعی، آموزشی و ملی کامل به همه اقلیتهای ملی ایران» (حزب توده، ۱۳۴۹، ۷-۸).

لازم به اشاره است که بین سال‌های ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۲ ش تحت تاثیر فعالیتهای جبهه ملی با محوریت دکتر محمد مصدق، نوعی جنبش مدنی-سیاسی در راستای اعاده ارکان مشروطیت و حقوق مدنی شکل گرفت که از درون آن گفتمان ناسیونالیستی دموکراتیک و مدنی سربرآورد و در کسب حمایت بسیاری

از طبقات و گروه‌های آزادی‌خواه و مدافع حقوق مدنی موفق عمل کرد (بیل و لوئیس، ۱۳۶۸). این جریان ملی‌گرا که ریچارد کاتم آن را «ناسیونالیسم لیبرالی» می‌نامد، با توجه به آرمان‌های ناسیونالیسم مشروطه‌خواه و مدنی، توجه و حمایت برخی از گروه‌های قومی را برانگیخت، اما این جریان ناسیونالیستی به تعبیر کاتم «پیروزی کم‌دوامی» (کاتم، ۱۳۹۶، ۳۲۹) بود که با کودتای ۲۸ مرداد و برکناری مصدق و جریان جبهه ملی به حاشیه رانده شد.

با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب شدید احزاب و گروه‌های سیاسی و ایجاد جو شدید خفقان و ارباب‌بر فضای کشور، بنای اقتدار و استبداد پادشاهی دوباره توان و نفوذ خود را بازیافت و با احاطه بر مصادر قدرت موفق شد تا کنترل خود را بر مرکز و مناطق غیرمرکزی اعمال کند. فعالیت احزاب، روزنامه‌ها و تمام مظاهر مشارکت سیاسی و مدنی به تعطیلی کشیده شدند و اکثر رهبران و فعالین سیاسی از چپ و توده‌ای گرفته تا ملی‌گرا گرفتار حبس و زندان شدند. چنانکه آبراهامیان یادآور می‌شود: پرده آهنینی به دور حوزه سیاست ایران کشیده شد. رهبران مخالف از پیروانشان، مبارزان از توده مردم و احزاب سیاسی از پایگاه‌های اجتماعی خود جدا شدند (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ۵۵۴). کاتوزیان درباره تغییر سرشت قدرت سیاسی در این دوره می‌نویسد: بین سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۹ ش رژیم حاکم بر ایران رفته‌رفته از یک حکومت محافظه‌کار توانگرسالار به یک دیکتاتوری فردی بدل شد (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ۲۳۸) یا چنان که کاتم می‌گوید: از ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۹ رژیم ایران از حالت یک نظام اقتدارگرایانه نه چندان شدید به صورت یک نظام دیکتاتوری فراگیر درآمد (کاتم، ۱۳۹۶، ۳۶). دولت در این دوره کوشید با اجرای برخی طرح‌های اقتصادی و پروژه‌های عمرانی، در قالب برنامه هفت ساله دوم عمرانی کشور (۱۳۳۴-۱۳۴۱ ش)، نگرش حوزه عمومی را از عرصه سیاسی که دچار رکود و محدودیت بود، به سمت مسائل اقتصادی و عمرانی متمایل کند و حتی آزادی سیاسی را به نوعی محل آرامش و رفاه مردم القا کند (قانون برنامه هفت‌ساله دوم عمرانی کشور، ۱۳۳۴). چنانکه شاه در حضور نمایندگان مجلس سنا و شورای ملی می‌گوید: ناسیونالیسم عبارت است از حفظ منافع ملی و منافع ملی وقتی حفظ می‌شود که کشور آباد و معمور باشد (برگزیده سخنان و نوشته‌های شاهنشاه آریامهر، بی‌تا، ۹. به نقل از: مقصودی، ۱۳۸۲، ۲۲۴). با تحکیم مبانی قدرت سیاسی شاه و دولت تحت امر او زمینه برای موج جدیدی از نوسازی آمرانه فراهم شد تا پروژه برساختن ایران نوین که در سال ۱۳۲۰ ش به تعطیلی کشانده شد، این بار با توان مالی و پشتوانه اقتصادی غنی‌تر، منابع انسانی مجرب‌تر، سازمان بوروکراسی و تشکیلات مدرن‌تر، دستگاه نظامی و پلیسی مجهز و رویکرد نوسازی پیچیده‌تر، در پناه ایده «تمدن بزرگ» و ایدئولوژی احیاشده پهلویسم، از سر گرفته شود. دولتی که تا قبل از این دوره، اغلب درگیر حل و فصل مشکلات و معضلات حوزه‌های مختلف بود و به بیانی امور سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در سطوح کلان و خرد مدیریت می‌کرد، در سایه آرامش حاصل شده از سیاست سرکوب، حذف، تأمین رفاه نسبی حاصل از صنعتی‌سازی و پیامدهای انقلاب سفید، به تدریج برنامه مهندسی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در دستور کار خود قرار داد. با توجه به وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در سال‌های منتهی

به پایان دهه ۱۳۳۰ ه.ش، که با انباشت حجم وسیعی از نارضایتی عمومی نسبت به حاکمیت همراه بود، دولت پهلوی خود را در چنبره بحران مشروعیت گرفتار دید، لذا برای رفع این بحران و متناسب ساختن برنامه‌های دولت با شرایط و اقتضائات جدید، دست به ایجاد يك ایدئولوژی زد که به «پهلویسم» شهرت یافت (هنرمند، ۱۳۴۹، ۳۹) و در پایان دهه ۱۳۳۰ ش، به تدریج شخص محمدرضاشاه در جایگاه مبتکر «انقلاب شاه و مردم»، بر کرسی مهمترین ایدئولوگ آن تکیه زد.

با وجود تفاوت اساسی در سرنوشت سیاسی عصر سلطنت پهلوی اول و دوم، در عرصه گفتمان حاکم بر ایده دولت - ملت و ناسیونالیسم ایرانی؛ دوره پهلوی دوم امتداد تاریخی پهلوی اول است. قطعاً در برخی فروع گفتمان ملی‌گرایی عصر پهلوی دوم، از جمله در رویه‌های تعاملی و سازوکارهای اجرایی، تفاوت‌هایی با عصر رضاشاه به چشم می‌خورد اما این گفتمان بر همان اصول و مولفه‌های دوره پهلوی اول مبتنا دارد و اساساً کوششی است در مسیر تحکیم و تعمیق بنیادهای آن. از این منظر اقسام سیاست‌های مرتبط با مباحث هویتی و ملی، از جمله سیاست قومی، با اندک تغییری در رویه‌های تعاملی و اشکال مواجهه، از حیث نگرش و راهبرد از همان الگوی سیاست قومی عصر پهلوی اول تبعیت می‌کند. بدین ترتیب گفتمان نوگرایی و نوسازی پهلوی دوم با تکیه بر مبانی بازانديشیده شده عصر پهلوی اول و در سایه فرصت‌ها و امکانات و منابع سرشار ناشی از درآمدهای نفتی، به کلان پروژه فراگیری بدل شد که بر ساختن ایران و به زعم خویش ایرانی متجدد، در کانون برنامه‌های آن قرار گرفت و متناظر با این هدف برنامه‌ریزی‌های لازم برای مهندسی اجتماعی و فرهنگی صورت گرفت.

تنوع قومی ایران با تمام شاخص‌های متنوع فرهنگی، اجتماعی، زبانی، مذهبی خویش از چالش‌های اساسی در مسیر تاسیس سامان هویتی و ملی نوین به شمار می‌رفت که با توجه به تجارب زیان‌بار و تا حدودی ناکام عصر پهلوی اول در مواجهه با اقوام، ضرورت سیاست سنجیده‌تر و معقول‌تری را مطرح می‌ساخت، اما سیطره نگاه ایدئولوژیک و تمرکزگرا مانعی اساسی در راه درک و فهم اصولی واقعیات حاکم بر حیات قومی و مواجهه صحیح با آن بود. لذا تفاوت راهبرد و اجرای سیاست قومی عصر پهلوی دوم با پهلوی اول، نخست به تفکیکی برمی‌گردد که در نظام سیاست‌گذاری میان عناصر فرهنگ و تمدن قومی صورت گرفته و اصول سیاست قومی بر مبنای آن طرح گشته است. اگرچه در عصر پهلوی اول به علت ضعف نظام اداری و شبکه ارتباطی دولت از اعمال سیاست‌هایش به ویژه بر نواحی دور از مرکز توفیق کامل نیافت، اما سیاست قومی خود را بر اساس انکار تمام عیار هویت قومی بنا نهاد، اما در عصر پهلوی دوم عناصر هویت قومی و مطالبات اقوام مشمول دو بُعد سیاست‌ورزی قرار گرفت، عناصری از فرهنگ مانند: پوشش، صنایع دستی، موسیقی و... که جنبه فولکلور و هنری داشتند و به زعم سیاست‌گذاران تهدیدآمیز تلقی نمی‌شدند مورد توجه قرار گرفتند و در پروژه‌های فرهنگی و هنری به عنوان تجلیاتی از هنر کهن و اصیل ایرانی با خوانش‌های متناظر با گفتمان پهلویسم معرفی شدند. حضور اقوام در جشن‌های فرهنگ و هنر و کارناوال‌های موسیقی و انجام پروژه‌های فرهنگی در میان اقوام (Daftari & Diba, 2013, 87-90) حاصل اعمال چنین سیاست‌هایی بودند. این سیاست از

طرفی هم‌ریشه در بومی‌گرایی و سنت‌گرایی رایج در میان روشنفکران فرهنگی وابسته به دربار به ویژه «حلقه یاران فرح» (یزدانی مقدم و بیگدلی، ۱۳۹۸، ۱۵۷) دارد، که بازگشت به فرهنگ سنتی و بومی را تشویق و ترویج می‌کردند. محمدرضا شاه برای نجات خویش از بحران‌های اجتماعی حاصل از توسعه‌ی نامتوازن از تفکرات نسل سوم روشنفکری بهره‌گرفت (عبدی زاده سارمی و شاهرخی، ۱۴۰۰، ۹۸) این مأموریت به نهادهای نوتاسیس اداره کل انتشارات و تبلیغات، اداره هنرهای زیبا، وزارت فرهنگ و هنر، بنیاد شاهنشاهی فرهنگستان‌ها و سازمان‌های فرهنگی دربار واگذار شد (اکبری، ۱۳۸۲، ۱۴۲) بُعد دوم سیاست قومی رویکردی انکارآمیز و حذفی به عناصری از هویت قومی بود که به نوعی با نظام گفتمانی ایران نوین هم‌خوانی نداشت یا ناقض مولفه‌های آن بود. از این رو آموزش زبان‌های قومی و حتی در مقطعی چاپ و نشر به این زبان ممنوع اعلام شد. ممنوعیت هر نوع فعالیت سیاسی یا حتی فرهنگی و جمعی خارج از نظارت دولت نیز در زمره فعالیت‌های ممنوعه مشمول مجازات بودند. دومین وجه تفاوت نیز ناظر به نحوه اجرای سیاست‌ها بود، برخلاف دوره پهلوی اول که عموم سیاست‌ها با توسل به ابزار خشونت و تهدید و ارباب اجرا می‌شدند در دوره پهلوی دوم بُعد اجرایی و عملیاتی سیاست‌ها با توسل به سازوکارهای ملایم‌تری اجرا می‌شدند. تاسیس مراکز رادیویی مختص به زبان‌های قومی، از قبیل: رادیو کردی تهران و رادیو کردی کرمانشاه (کاکایی، ۱۳۹۰) رادیو بلوچی زاهدان (تاسیس ۱۳۳۸)، رادیو آذری و ... از ابتکار عمل‌های حوزه رسانه و فرهنگ بودند که به منظور انتقال و ترویج پیام و گفتمان دولت مرکزی در میان اقوام انجام شد، به گونه‌ای که ساواک بر فعالیت آنها نظارت شدیدی داشت، هر چند در عین حال فرصتی برای زبان‌های قومی بود تا بعد از سال‌ها انزوا و محرومیت از اندک فرصت محدود و گزینشی برای احیای خویش بهره‌گیرند.^۱

هامبلی در مورد ایدئولوژی حکومت پهلوی می‌نویسد: «به عنوان یک ایدئولوژی، حکومت نشانه‌های خشنودکننده و رضایت‌بخش از ملی‌گرایی را رواج میداد که در آن قرون اسلامی تحت‌الشعاع شکوه به یادگار مانده از عصر هخامنشی و ساسانی قرار می‌گرفت و آینده‌ای باشکوه‌تر و پربرکت‌تر را در سایه به اصطلاح حکومت پرعظوف شاهنشاه نوید می‌داد» (هامبلی، ۱۳۸۷، ۹۴) پادشاهی که در اوایل دهه ۱۳۵۰ ش تقریباً به این اعتقاد راسخ رسیده بود که بنای سلطنت او چنان مستحکم است که دهه‌های دیگر خواهد پایید و در پناه این باور، عَلم پیشوایی حرکت «به سوی تمدن بزرگ» را برافراشته بود، با آغاز نیمه دوم دهه ۱۳۵۰ ش، دو بحران غیرمنتظره اقتصادی متأثر از تورم حاد و بحران نهادی ناشی از اعمال فشارهای خارجی، که هدف از آنها وادار ساختن رژیم به تعدیل کنترل‌های پلیسی حقوق بشری به ویژه حقوق مخالفان سیاسی در ایران بود، محاسبات و پیش‌بینی‌های آرمانی و بلندپروازانه را کاملاً بی‌اعتبار ساختند (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ۶۱۳). در چنین شرایطی که آهنگ مخالفت و اعتراض گام به گام بالاتر می‌رفت و در فقدان فضای اعتراضی مناسب داخل کشور، معترضین در خارج در تدارک تظاهرات

۱. خاطرات شفاهی برخی از دست‌اندرکاران این رادیوها از جذب میزان بالای مخاطبان در آن زمان حکایت دارد.

و اعلام مخالفت با سیاست‌های شاه و رژیم بودند و شاه همچنان مخالفین را تنها یک مشت نیهیلیست، آنارشیزست و کمونیست می‌نامید (مجله خواندنیها، ۱۳۵۴، ۱. به نقل از: آبراهامیان، ۱۳۸۴). بدین ترتیب شاه سرمست از ضرباهنگ‌های صدای پای «تمدن بزرگ» زمانی «فریاد انقلاب مردم» را شنید که کسی صدای او را نمی‌شنید و لاجرم سرانجام با تشدید روند انقلابی کشور را ترک گفت و در بهمن ۱۳۵۷ ش با پیروزی انقلاب مردمی، سلطنت پهلوی در ایران پایان گرفت.

در تحلیل این وضعیت می‌توان گفت: ایدئولوژی دولت پهلوی با وجود نوسازی در برخی ارکان اداری، اقتصادی و رفاهی، چنان دچار تصلب و یک‌سویگی بود که از درک نیازهای روزآمد اجتماعی که در بسیاری موارد با تغییرات نسلی بروز می‌کرد، عاجز ماند و حتی یوتوپیا‌های ایرانی را ناهنجار و ضد ارزش تلقی کرد؛ این در حالی بود که بخشی از یوتوپیا‌های ایرانی ضمن مقاومت در برابر سرکوب ایدئولوژی دولتی با قرار گرفتن در کف جامعه می‌کوشیدند که مسائل و تغییرات اجتماعی خود را بازتولید کنند. هرچند ایدئولوژی پهلوی خود منبعث و مستخرج از یوتوپیا‌های روشنفکران مشروطه و تحت شرایط خاص ایران طی سال‌های پایانی دهه ۱۲۹۰ ش پدید آمده بود که پیشرفت کشور را در حکومتی با مختصات رژیم پهلوی تصور می‌کرد، اما ایدئولوژی پهلوی فقط توانست به دو یوتوپای امنیت و تجدد در قالب برخی مظاهر تمدنی چون راه آهن، کارخانجات صنعتی و دانشگاه پاسخ داده و از پاسخ به یوتوپیا‌های آزادی، عدالت، دادخواهی که با خوانش‌های روشنفکران و روحانیت شیعی هر روز رادیکال‌تر می‌شد، ناتوان ماند. در واقع ناهمگامی ایدئولوژی و یوتوپیا در این عصر، واپایش و تغییر اجتماعی دولت پهلوی را در تضاد با خواست‌های اجتماعی قرار می‌داد و مقاومت‌های اجتماعی را برمی‌انگیخت. بر همین اساس نه تنها الگوی تناظر و تفاهم میان ایدئولوژی دولتی و آرمان‌های اجتماعی پدید نیامد، بلکه از قالب تعامل و تقابل نیز به تضاد و سستپندگی و انقلاب بهمن ۱۳۵۷ رسید و بدین ترتیب ایدئولوژی دولت مدرن پهلوی جای خود را به ایدئولوژی منبعث از یوتوپیا‌های اسلامی داد (شریعتی و عباسی، ۲۰۱۸، ۹۶-۹۷).

جمهوری اسلامی ایران و حاکمیت گفتمان سنت‌گرایی اسلامی

با پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ و آغاز زمامداری مبتنی بر رویکرد اسلام سیاسی شیعی رژیم جمهوری اسلامی، چرخش گفتمانی عمیقی در باب هویت ملی و تاریخی رخ داد که در فرایند تکوین آن، حیات تاریخی ایران و ایرانی از زاویه دیگری روایت شد و سیمای هویتی دیگری یافت. در این برساخت نو از ایران و ایرانی، تمام عناصر و اجزای ریز و درشت هویت تاریخی و ملی مورد بازخوانی قرار گرفتند و در سپهر قرائت سنت‌گرایانه ایدئولوژیک اسلامی، با معانی و دلالت‌های نوین پدیدار شدند. گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک اسلامی - شیعی که در نظام جمهوری اسلامی ایران وجه غالب و حکومتی یافت، از جمله گفتمان‌های غیر و رقیب گفتمان هویتی پهلوی بود که در جریان مبارزات سیاسی و فرهنگی - مذهبی دوره پهلوی با به چالش کشیدن مولفه‌های گفتمانی پهلوی، به تدریج مبانی و شاخص‌های خود را در عرصه اجتماع ترویج و تقویت نمود. آیت‌الله خمینی در جایگاه بنیان‌گذار و ایدئولوگ نظام جمهوری

اسلامی یکی از نقاط کانونی که در تمام دوران مبارزات سیاسی و عقیدتی خویش بر آن اصرار می‌ورزید و از آن منظر رژیم پهلوی را مورد شدیدترین نقدها و آماج تهاجمات قرار می‌داد، به زعم او تحریف و تخریبی بود که بنابر سیاست‌های غرب‌زده و اسلام‌ستیزانه پهلوی در اساس اسلامیت و ایرانیت هویت ملی رخ داده است. در اکثر سخنرانی‌ها و آثار مکتوب آیت‌الله خمینی این موضوع بازتاب منحصر به فردی داشت. یکی از محققین در باب اهمیت هویت در کتاب «کشف اسرار»، از نخستین آثار آیت‌الله خمینی می‌نویسد: «از شاخص‌های مهم کتاب کشف اسرار، دعوت امام به بازگشت به هویت اسلامی است که سالیان دراز به دلایل مختلف از جمله استبداد حکام و غفلت علما و خواب‌زدگی توده‌ها مورد فراموشی قرار گرفته بود» (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷، ۶۵). آیت‌الله خمینی معتقد به گذار از میراث هویتی عصر پهلوی و بازسازی کامل هویت در دوره جمهوری اسلامی شد. او در این باره یادآور می‌شود: «تمام چارچوب‌های پوسیده و بی‌محتوایی را که در طول این پنجاه سال، مردم را به غرب‌زدگی کشانده است، خراب می‌کنیم و حکومتی مبتنی بر عدل و انصاف نسبت به اقشار وطن می‌سازیم و از مردم می‌خواهیم تا بر پایه‌های اسلامی خویش تکیه زنند و بر غرب و غرب‌زدگان که موجب نابودی فرهنگ آنان شده است، پشت پا بزنند... تقریباً باید از صفر شروع کنیم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ۱۳۳). در این بازسازی نیز اولویت را از آن اسلام می‌داند: «ما ملیت را در سایه تعالیم اسلام قبول داریم... ملت، ملت ایران است، برای ملت ایران هم، همه جور فداکاری می‌کنیم، اما در سایه اسلام است، نه اینکه همه‌اش ملیت و همه‌اش گبریت! ملیت، حدودش حدود اسلام است و اسلام هم تأیید می‌کند او را، ممالک اسلامی را باید حفظ کرد، دفاع از ممالک اسلامی جزء واجبات است، لکن نه اینکه ما اسلامش را کنار بگذاریم و بنشینیم فریاد ملیت بزنیم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ۱۳۳).

بدین ترتیب با انقلاب ۱۳۵۷ زمینه برای برکسی نشستن روایتی از هویت ملی فراهم گشت که همزمان با نخستین مجادلات هویت نوین در ایران معاصر سر برآورده بود و برای دهه‌ها در قالب گفتمانی حاشیه‌ای در عرصه کشاکش‌های هویت جامعه‌ای و ملی حضور داشت. عناصر اساسی این گفتمان عبارتند از: اسلام‌گرایی مبتنی بر آموزه‌های شیعی، بازخوانی ایرانیت و ملیت در پرتو اسلام، ضدیت با مظاهر و عناصر غربی، نفی باستانگرایی و عناصر پیشااسلام تاریخ ایران و نفی تجدد. به تعبیر حسین بشیریه، نفس تاسیس حکومت جمهوری اسلامی در معنای شیعی آن، یعنی بر طبق نظریه سیاسی تشیع، متضمن فرض وحدت و یگانگی در هویت اسلامی و نفی و انکار انواع دیگر هویت‌های موجود بوده است. بدین‌سان همان کاری که گفتمان افراطی ناسیونالیسم مدرنیستی برخی روشنفکران در عصر مشروطیت و پهلوی با هویت اجتماعی می‌کرد اینک گفتمان سنت‌گرایی به شیوه دیگری انجام می‌داد. به‌علاوه پس از آنکه سنت‌گرایی ایدئولوژیک به عنوان گفتمان مسلط قدرت دولتی را تقریباً به شیوه‌ای سراسری تسخیر کرد، با بهره‌گیری از ابزارهای قدرت و دستگاه‌های ایدئولوژیک خود سیاست‌ها و اقدامات مختلفی در جهت اسلامی کردن سراسری جامعه، تهذیب اخلاقی و فرهنگی، سامان دادن به شیوه زندگی عمومی و خصوصی بر حسب ارزش‌های ایدئولوژیک خود و بسط هویت اسلامی در حوزه‌های

مختلف فرهنگ و اجتماع پرداخت. گفتمان سنت‌گرای ایدئولوژیک کوشیده است تا انسان و جامعه را به شیوه‌ای ضدلیبرالی بر اساس ارزش‌های سنتی و دینی تعریف و بازسازی کند. اقدامات مختلفی از قبیل برقراری پوشش اجباری برای زنان، نظارت و کنترل بر مدارس و آموزشگاه‌ها، گزینش ایدئولوژیک کارگزاران و کارمندان عمومی، بازخوانی تاریخ برحسب علائق ایدئولوژیک، نفی و منع ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های فکری غیراسلامی و ... کوشش‌های مختلف در راه یکسان‌سازی هویت اجتماعی سراسری در قالب ایدئولوژی و نفی و انکار تنوعات هویتی موجود به شمار می‌روند. بر طبق ایدئولوژی انقلابی، هویت اسلامی در تقابل با «غیر» آن یعنی غرب تعیین خاص خود را پیدا می‌کند. از این رو تداوم کشمکش نظری با غرب یا غرب‌ستیزی لازمه تداوم هویت برساخته‌ی ایدئولوژی انقلاب اسلامی بوده است (احمدی، ۱۳۸۳، ۱۲۷-۱۲۶).

به دنبال پیروزی انقلاب و سیطره نسبی گفتمان جمهوری اسلامی بر فضای هویت جمعی ایران، لاجرم هویت قومی و ارکان مادی و معنوی آن نیز در پرتو بازشناسی و بازتعریف این روایت فرادست (هژمونیک) قرار گرفت. این تحولات نظری و گفتاری در بطن فضایی جریان داشت که در سوی دیگر آن خیابان و صحن اجتماع عرصه فعالیت‌های سیاسی، حزبی و گروهی طیف‌های وسیعی بود که تلاش می‌کردند تا در فرایند بازآرایی هویت کلان ایرانی، مسند و موضع مناسبی برای خویش تدارک ببینند. اقوام ایرانی از جمله جریانات فعال سال‌های آغازین انقلاب بودند که تلاش مضاعفی در راستای بازتعریف هویت قومی و جایگاه خویش در گستره ایران پس از انقلاب به عمل آوردند. گفتمان حاکم نیز سعی نمود تا هویت قومی آنان را با توجه به اصول ایدئولوژیک خویش بازتفسیر و تعریف کند. این وضعیت در دو سوی ماجرا منجر به وضع سیاست قومی بدون در نظر داشتن ملاحظات اقوام از جانب نهاد رسمی قدرت شد و در جبهه اقوام نیز جنبش‌ها و پویش‌های قومی در مخالفت با این رویکرد پدید آمد؛ این رابطه‌ی متناقض، از رخداد‌های مهم و تاثیرگذار بر روند تحولات سیاسی و اجتماعی در دوره جمهوری اسلامی بود.

درباره سیاست قومی در عصر جمهوری اسلامی ایران، بایستی دو ملاحظه اساسی را در نظر داشت: نخست، اصول حقوق قومی مصرح در قانون اساسی است که به عنوان میثاق ملی بایستی مبنای شکل‌گیری و تنظیم سیاست‌های کلان نظام از جمله سیاست‌های قومی و مذهبی در ایران باشد، اگرچه بخش‌هایی از آن پس از قریب نیم قرن عمر جمهوری اسلامی ایران هنوز به مرحله فعلیت نرسیده‌اند. دوم، این که سیاست قومی در جمهوری اسلامی ایران، با وجود برخورداری از برخی مبانی ثابت، تابعی از تغییرات درونی نظام جمهوری اسلامی در بیش از ۴ دهه اخیر و تحولات گفتمانی درونی آن است. مطابق قانون اساسی، اقلیت‌های قومی به سه گروه تقسیم می‌شوند: الف) اقوامی که صرفاً به لحاظ قومی، گروه خاصی را تشکیل می‌دهند و دارای مذهب رسمی نظام هستند، مانند ترک‌های آذری؛ ب) اقلیت‌های قومی - مذهبی، مانند بلوچ‌ها و غالب کردها؛ با مشخصه متمایز قومی و مذهبی ج) اقلیت‌های دینی مانند ارامنه و ... که جدای از قومیت خصوصیت متمایزکننده دینی نیز دارند (موسوی دالینی، ۱۳۸۹، ۵۷).

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 حق برابر و همسان برخوردار باشند. همچنین در بُعد مذهبی نیز اصل دوازدهم قانون اساسی، اسلام و مذهب شیعه اثنی عشری را به عنوان دین و مذهب رسمی کشور انتخاب کرده است: «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد 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 هریک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۱۹). 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. اما لازم است به این نکته نیز اشاره گردد که بر اساس اصول ۱۱۰ و ۱۱۵ قانون اساسی ایران، رهبر باید فقیه و از علمای عالی رتبه مذهب رسمی باشد و رئیس جمهور نیز باید به مذهب رسمی یعنی شیعه دوازده امامی متعهد باشد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۴۱ و ۴۴) و این شروط به معنی حذف سیستماتیک اقلیت‌های دینی و مذهبی از لایه‌های مختلف قدرت در ایران 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 کسانی 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 و ... نمی‌توانند مراسم دینی خود را به‌طور رسمی و به هر نحوی اجرا کنند - مثلاً معبدی احداث کنند یا آن که 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 اساسی^۱

۱. اصل ۱۵: «زبان و خط رسمی و مشترك مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید

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 به کارگیری این زبان‌ها در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس زبان و ادبیات قومی در مدارس در کنار زبان فارسی. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۱۷ و ۱۸) این حقوق به ظاهر امکان حفظ هویت و تداوم فرهنگی برای گروه‌های قومی را فراهم می‌آورد.

از سوی دیگر، قانون اساسی علاوه بر اصول یادشده، اصول هفتم و شصت و چهارم تا یک صد و ششم به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به حقوق اقوام و اقلیت‌ها اشاره دارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۲۹-۳۹). در خصوص آزادی‌های مدنی، به ویژه از حیث اعتقادات و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی، در قانون اساسی از اقلیت‌های دینی سخن به میان آمده است. ولی در مورد اقوام، همان احکام مربوط به اکثریت جاری است و در مورد برخورداری از نماینده 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. 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 علی القاعده 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 تشکلات اشاره داشته باشد که در آن صورت می‌تواند انجمن‌های فرهنگی، اجتماعی و خیریه‌ها و اقلیت‌های قومی را نیز 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 باریک‌تر و غامض‌تری نیز گشوده خواهد شد. از سوی دیگر، تحرکات قومی و بحران‌هایی که در اوایل انقلاب اسلامی در مناطق قومی کشور 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

با این زبان و خط باشد. ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است». ولی در دهه‌های اخیر تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس و در کنار زبان فارسی با چالش‌های امنیتی مواجه شده است!

قومی و ملی در کانون 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، بیست‌ودوم، بیست‌وسوم، بیست‌وچهارم، بیست‌وششم، سی‌وهفتم، و سی‌وهشتم قانون اساسی اشاره کرد، که البته اغلب این قوانین در اجرا با قرائت‌های سوگیرانه و تفاسیر مغرضانه، مسبب تضادها و بحران‌های متعددی شده‌اند، به طوری که اجرای همین قانون اساسی موجود در شرایط امروز ایران نوعی براندازی طبقه حاکم محسوب می‌گردد! لذا چندین ملاحظه اساسی در باب مفاد قانون اساسی درباره اقوام و مذاهب وجود دارد؛ نخست نقض غرض برخی از اصول مصرح، در بندهای دیگر یا تبصره‌های الحاقی است، به گونه‌ای که مفاد آن را بالکل تقلیل می‌دهند. دیگر آنکه بسیاری از این مفاد قانونی با وجود نزدیک به نیم قرن از عمر نظام هنوز به فعلیت نرسیده‌اند و فاقد ضمانت اجرای حتمی است و اجرای برخی از این اصول آن هم به صورت ناتمام، به شرایط سیاسی و تحولات داخلی نظام جمهوری اسلامی بستگی دارد، لذا با تغییرات درونی فضای سیاسی کشور برخی از آنها مبنای عمل دولت قرار می‌گیرند و متعاقب پایان آن دوره مجدداً مسکوت گذاشته می‌شوند. در واقع در فرهنگ رفتار سیاسی و اسلوب حاکم بر سیاست‌گذاری رژیم جمهوری اسلامی، در کنار قانون اساسی و سایر منشورهای حقوق ملی - قومی و شهروندی، اصول نانوشته‌ای وجود دارد که حاصل گفتمان امنیتی و تمرکزگرایی نظام است که اساساً قوم و قومیت را به مثابه یک تهدید جدی ارزیابی می‌کند و از این رو تلاش دارد تا با رویکردی قهری و کنترلی آن را مدیریت نماید. این رویکرد خود مانعی جدی در راه به فعلیت رسیدن حداقل ظرفیت‌های موجود در قانون اساسی در راستای تأمین حقوق قومی است.

علاوه بر خطوط کلی و مبادی ثابت سیاست و سیاست‌ورزی در رژیم جمهوری اسلامی، روند سیاست قومی و فرازوفرودهای آن، تابع تحولات گفتمانی درون نظام و دوره‌بندی‌های متأثر از تغییرات سیاسی و اجتماعی - اقتصادی نیز بوده است، که در یک نگاه کلی می‌توان آنرا در ادوار و مقاطع گفتمانی ذیل تقسیم‌بندی کرد:

دوره نخست - پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی (۱۳۵۷-۱۳۶۰): در این دوره سه ساله اولین موضوع مرتبط با مسائل و حقوق قومی، وضع قانون اساسی بود که با توجه فضای ملتهب انقلابی، ملاحظات سیاسی - امنیتی ناشی از آن و انعکاس دیدگاه‌های رهبر جمهوری اسلامی و علمای شیعی که زمام مجلس قانون‌گذاری را در دست داشتند، از منظر مصالح رژیم و بدون توجه به خواسته‌ها و نظرات اقوام و نمایندگان آنها به صورت یک‌جانبه وضع شد. دومین موضوع قومی مهم در سه سال آغازین انقلاب وقوع ناآرامی و جنگ و درگیری در اکثریت مناطق قومی بود. مطالبات احزاب و جریانات قومی در گُردستان، ترکمن صحرا، بلوچستان و خوزستان از مهمترین خواسته‌های جمعی فردای انقلاب بود که پس از عدم حصول توافق در گفتگوها و مذاکرات نمایندگان اقوام با نمایندگان رژیم جمهوری اسلامی، منجر به اعلام ممنوعیت قانونی فعالیت بسیاری از این احزاب از سوی دولت مرکزی و معاند شناخته شدن

آنان شد^۱. با هرچه رادیکال شدن فضا، رژیم رویه قهری و برخورد نظامی با جریان‌ات قومی در پیش گرفت و دست به طیف وسیعی از کشتارها و اعدام‌ها زد. در این مقطع، اقدام انقلابی خشن و سرکوبگرانه به منظور تامین امنیت و اعاده سلطه در دستور کار رژیم قرار گرفت.

گفتمان نوپای جمهوری اسلامی در پاسخ به مطالبات و مواضع قومی و حزبی، با تاکید بر دکنترین وحدت امت اسلامی تمام افشار و آحاد و اقوام را به وحدت دینی فرا می‌خواند. آیت الله خمینی در مقام بنیانگذار انقلاب و بزرگترین ایدئولوگ رژیم در این باره می‌گوید: «اسلام آمده است تا تمام ملل دنیا را، عرب را، عجم را، ترک را، فارس را همه را با هم متحد کند و يك امت بزرگ به نام امت اسلام در دنیا برقرار کند تا کسانی که می‌خواهند سلطه بر این دولتهای اسلامی و مراکز اسلام پیدا بکنند به واسطه اجتماع بزرگ مسلمین از هر طایفه نتوانند. نقشه قدرتهای بزرگ و وابستگان آنها در کشورهای اسلامی این است که این قشرهای مسلم را که خدای تبارک و تعالی بین آنها اخوت ایجاد کرده است و مؤمنان را به نام اخوت یاد فرموده است از هم جدا کنند و به اسم ملت ترک، ملت کرد، ملت عرب، ملت فارس از هم جدا کنند، بلکه با هم دشمن کنند و این درست برخلاف مسیر اسلام است و مسیر قرآن کریم. تمام مسلمین با هم برادرند و برابرند و هیچ يك از آنها از دیگری جدا نیستند و همه آنها زیر پرچم اسلام و زیر پرچم توحید باید باشند. اینهایی که با اسم ملیت و گروه گرایی بین مسلمین تفرقه می‌اندازند، اینها لشکرهای شیطان و کمک کار قدرتهای بزرگ و مخالفین با قرآن کریم هستند» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ۴۴۳-۴۴۶). بدین ترتیب سخن از قومیت و حقوق قومی یا تفاوت‌های زبانی و فرهنگی از این منظر ایدئولوژیک، نه تنها امری مذموم و ناپسند بود، بلکه برخلاف مسیر اسلام و قرآن، مصداق بارز تفرقه‌گرایی و تجزیه‌طلبی محسوب می‌شد، در همان حال هم همین منادیان دکنترین وحدت، مذهب رسمی را در قانون اساسی کشور شیعه اثنی‌عشری اعلام کردند. بدون تردید چنین دکنترین و اصولی در بدایت انقلاب فارغ از روند تحولات میدانی، نشانه گفتاری آشکاری از تصلب تمام امکان‌های دمکراتیک، گفتگو محور و صلح‌مدار جهت رسیدن به مبادی مشترک بود، موضعی که در نهایت مسائل قومی را به میدان جنگ و قتل عام و کشتار و اعدام کشاند.

دوره دوم - برهه هشت ساله جنگ ایران و عراق (۱۳۶۰-۱۳۶۸): با آغاز جنگ ایران و عراق که مناطق قومی واقع در مرزهای غربی و جنوبی ایران در خط مقدم آن قرار داشتند، مسائل قومی با توجه به تداوم نارضایتی‌ها به صورت مضاعف تحت الشعاع جنگ قرار گرفت. لذا فضای این مناطق هرچه بیشتر امنیتی

۱. بنگرید به: صحیفه امام: ج ۹، ص ۲۸۵ (فرمان آیت‌الله خمینی مبنی بر حمله به احزاب و معارضین کُرد با حکم جهاد در ۲۸ مرداد ۱۳۵۸) &

Sultan-Qurraei, Hadi (2008). «Turkmen and Turkaman Sahra». In Kamrava, Mehran; Dorraj, Manochehr (eds.). Iran Today: An Encyclopedia of Life in the Islamic Republic. 2. Greenwood Press.

p. ۴۸۹ (سرکوب جنبش ترکمن صحرا در گنبد کاوس در فروردین ۱۳۵۸ و بهمن ۱۳۵۹)

و جنگی شد و هر نوع تحرک قومی مصداق ضدیت با انقلاب و نظام و هم‌دستی با دشمن خارجی تلقی گشت و به منظور کنترل این وضعیت، مدیریت آن بیشتر در اختیار نهادهای امنیتی و نظامی با محوریت سپاه پاسداران قرار گرفت. در تمام این دوره سیاست برخورد و حذف گروه‌های قوم‌گرا با جدیت دنبال شد. این عمل پرهزینه و گریزناپذیر تأثیراتی دیرپا بر جای نهاد که هزاران معدوم، زندانی، تسلیمی و متواری و خانواده‌های آنان از آن جمله‌اند (حق پناه، ۲۰۱۵، ۷۴). البته در این مقطع، رژیم جمهوری اسلامی کوشید تا با اتکا به راهکارهای مختلف تبلیغ، نفوذ، اعطای امتیاز مالی و موقعیت‌های اداری به برخی افراد، گروه‌ها و اقشار جوامع قومی، در حد ممکن حمایت اجتماعی طیف‌هایی از اقوام را کسب کند. تشکیل «سازمان پیشمرگان گرد مسلمان» در برخی شهرهای گُردستان و جذب نیروهای محلی در این سازمان شبه نظامی وابسته به سپاه پاسداران و عضوگیری سپاه پاسداران در میان نیروهای مردمی بومی یکی از این اقدامات بود (رنجبران، ۱۳۹۴). جلب حمایت برخی شخصیت‌های قومی - مذهبی با تمسک به سیاست وحدت امت اسلامی و برادری شیعه و سنی، از جمله ایده «هفته وحدت» که به پیشنهاد آیت‌الله منتظری و فرمان آیت‌الله خمینی رسمیت یافت (از پیشنهاد آیت‌الله منتظری تا حرمت سب صحابه، ۱۳۹۳)، از دیگر ابتکار عمل‌هایی بود که در میان برخی روحانیون سنی مذهب و جامعه مذهبی موثر واقع شد. نفوذ در میان اقشار بی‌بضاعت و فقیر جوامع قومی که در ردیف محروم‌ترین اقشار کشور قرار داشتند و ایجاد پایگاه اجتماعی در میان آنان، از اقدامات دیگری بود که از طریق سازمان‌ها و نهادهای مدرسان مانند کمیته امداد امام خمینی، جهاد سازندگی و تعاونی‌های روستایی و عشایری پیگیری شد.

از حیث گفتمان‌شناسی، گفتمان حاکم بر دو دوره آغازین جمهوری اسلامی، از انقلاب تا پایان جنگ، گفتمانی تندرو، اقتدارگرا، امنیتی و معتقد به بکارگیری قدرت عریان و سرکوب و حذف بود که با منطق زور و خشونت عریان مسلح به فتاوی و باورهای ایدئولوژیک شیعی، در پی حل یا به عبارت دقیق‌تر حذف مسائل برمی‌آمد. حبس و ترور و اعمال فشار بر رهبران قومی و قومی - مذهبی، سیاست اعلام‌نشده دیگری بود که رژیم به منظور ایجاد بحران رهبری در درون احزاب قومی مخالف در این دوره در پیش گرفت و در نتیجه آن برخی از مهمترین رهبران قومی و مذهبی حذف شدند. دکتر عبدالرحمن قاسملو رهبر حزب دمکرات گُردستان ایران، آیت‌الله شریعتمداری رهبر حزب جمهوری خلق مسلمان در آذربایجان، احمد مفتی زاده مؤسس مکتب قرآن گُردستان، رهبران کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن و ... از جمله این رهبران بودند.

دوره سوم - عصر دولت سازندگی^۱: دوران سازندگی به دو دوره ریاست جمهوری علی اکبر هاشمی رفسنجانی گفته می‌شود که مشتمل بر دولت‌های پنجم و ششم نظام جمهوری اسلامی ایران است. آغاز

۱. عنوان سازندگی برای دولت هاشمی رفسنجانی بر دوره سازندگی پس از جنگ دلالت دارد، و استفاده از این تیتَر به دلیل رایج بودن آن در ادبیات معرفی دولت‌های جمهوری اسلامی است نه یک عنوان ارزشگذارانه!

این دوره ۱۲ مرداد ۱۳۶۸ و پایان آن ۱۲ مرداد ۱۳۷۶ می‌باشد. مهمترین رخداد سیاسی این دوران مرگ آیت‌الله خمینی و به رهبری رسیدن علی خامنه‌ای بود. هاشمی رفسنجانی پس از برکسی نشستن رهبری جدید، سکنداری دولت را در دست گرفت و دغدغه اساسی دولت وی در این دوره بازسازی کشور بعد از جنگ هشت ساله بود، از این رو سیاست‌های عمرانی و رویکرد تکنوکراتیک به مدیریت کشور در صدر برنامه‌های دولت قرار گرفتند و نخستین برنامه ۵ ساله توسعه اقتصادی بعد از انقلاب و بخشی از برنامه دوم توسعه در این دولت انجام گرفت (اندیشکده برهان، ۱۳۹۸).

با پایان گرفتن جنگ، امنیت نسبی در مناطق قومی حکمفرما شد، در حالی که بیشترین میزان خسارات و زیان‌های ناشی از جنگ را متحمل شده بودند و در شاخص‌های بیکاری، فقر و توسعه نیافتگی در ردیف کم‌برخوردارترین مناطق کشور قرار داشتند.^۱ با این اوصاف در برنامه‌های توسعه علیرغم شعار محرومیت‌زدایی، هیچ توجه ویژه‌ای به این مناطق جنگ‌زده صورت نگرفت، بلکه در چارچوب سیاست‌های کلان، این مناطق نیز از برخی مواهب برنامه‌های توسعه که بیشتر جنبه عمرانی داشتند برخوردار شدند. در حالی که به دلیل تداوم نگاه امنیتی، در زمینه تأسیس صنایع سنگین و کارخانجات در مناطق قومی هیچ اقدامی صورت نگرفت. چنان که طراحان برنامه اول توسعه بعدها خود اذعان نمودند که تهیه برنامه‌های استانی متناسب با ویژگی‌های قومی، مذهبی و زبانی هر یک از این مناطق عملاً در حاشیه قرار گرفت (مستندات برنامه سوم توسعه، ۱۳۷۸، ۷۱). در برنامه دوم توسعه نیز که از سال ۱۳۷۴ آغاز شد، محور توجه دولت ثبات اقتصادی بود. گسترش عوارض آثار تورم‌زدایی برنامه اول که همه مناطق کشور را در بر گرفته بود، موجب شد که برنامه‌های دولت بیشتر معطوف به اصلاحات اقتصادی گردد و در سایر حوزه‌ها اقدام خاصی صورت نگیرد (حق‌پناه، ۱۳۹۴، ۷۷).

در این دوره از سویی خط مشی امنیتی و رویکرد قهری در رابطه با اقوام حفظ شد، چنان که ذیل شورای عالی امنیت ملی دو نهاد امنیتی ویژه در استان‌های مرزی غرب و شرق کشور فعال شدند. این دو نهاد عبارتند از: ۱. شورای تامین ویژه غرب کشور متشکل از استانداران گوردستان، آذربایجان غربی و کرمانشاه، مدیران کل اطلاعات، فرماندهان سپاه پاسداران و فرماندهان نواحی انتظامی این سه استان، امور امنیتی وزارت کشور و معاون امنیت داخلی وزارت اطلاعات ۲. شورای تامین ویژه شرق کشور متشکل از استانداران سیستان و بلوچستان، کرمان و خراسان، مدیران کل اطلاعات، فرماندهان سپاه پاسداران و فرماندهان نواحی انتظامی هر سه استان به همراه معاون امنیتی وزارت کشور و معاون امنیت داخلی وزارت اطلاعات (حق‌پناه، ۱۳۹۴، ۸۲)؛ و از سوی دیگر در راستای غلبه بر بحران نفوذ، برخی اقدامات فرهنگی و رسانه‌ای در رابطه با اقوام در دستور کار قرار گرفت. تقویت محلی‌گرایی در صداوسیما از طریق تأسیس رادیو و شبکه‌های استانی به زبان‌های قومی، اجازه چاپ نشریات و مطبوعات به زبان‌های قومی به

۱. بنگرید به: سالنامه‌های آماری استان‌های قومی کشور (خوزستان، کرمانشاه، کردستان، سیستان و بلوچستان...): سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۶.

صورت محدود، به کارگیری شمار بیشتر نیروهای محلی و بومی در نهادهای آموزشی از جمله در آموزش و پرورش و... از جمله این اقدامات بودند.

تلاش برای حصول بیشترین میزان از وحدت ملی با تمسک به وحدت دینی، ویژگی‌های قومی مذهبی، حذف موانع وحدت، تقویت و ترویج زبان فارسی، معرفی هویت اصیل دینی و ملی، استقلال فرهنگی، ترویج فضایل اخلاقی و... از مفاد سند «اصول سیاست فرهنگی کشور» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۱) در این دوره هستند، که ضمن تاکید بر وحدت و اشاره به ویژگی‌های قومی، دلالت‌های نهفته در آن آشکارا بیانگر سیاست فرهنگی تبعیض‌آمیز در رابطه با فرهنگ و هویت قومی است. تفوق زبان فارسی، ابهام و کلی‌گویی در عنوان «ویژگی‌های قومی»، بدون اهتمام دقیق و جدی به آن، از کم‌اهمیتی این مقولات در گفتمان مذکور خبر می‌دهند.

به طور کلی نگرش غالب و روح حاکم بر سیاست گذاری قومی طی سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۸، ابزاری و مبتنی بر رهیافت نوسازی است. که مطابق مفروضات آن گمان می‌رفت که با تسریع روند نوسازی و تحول اجتماعی و اقتصادی، از اهمیت مسائل قومی کاسته خواهد شد و نقش هویت قومی نیز به تدریج کم‌رنگ می‌شود. رهیافت نوسازی که در این دوره محور و مبنای پروژه‌های توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران قرار گرفت، در باب مسئله قومیت‌ها منجر به نتایجی مشابه پیامدهای آن در عرصه کلان کشور شد. به این معنا که ضمن کسب توفیق برخی عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی، در سایر حوزه‌ها نتایج مطلوب و پیش‌بینی شده را به بار نیاورد. عمل بر مبنای چنین نگرشی نه تنها ادغام و یکپارچگی ملی را به همراه نداشت بلکه نتایجی معکوس در باب افزایش خودآگاهی گروه‌های قومی و افزایش مطالبات آنان از دولت مرکزی را به همراه آورد. (حق‌پناه، ۱۳۷۷).

دوره چهارم_ عصر اصلاحات (۱۳۷۶ _ ۱۳۸۴): جریان اصلاح‌طلبی محاصل بازانديشی بخشی از نیروهای جناح چپ انقلابی درباره تحلیل وضعیت کنونی و آینده ایران در سال‌های پس از جنگ بود، که در دوران سازندگی با استفاده از فضای سیاسی و رسانه‌ای موجود، به تدریج گفتمانی را در افق سیاسی ایران شکل دادند که منادی ضرورت توسعه سیاسی، جامعه مدنی، آزادی بیان، گسترش آزادی فردی و جمعی، التزام به سازوکارهای دموکراتیک و تعدیل تمرکزگرایی در قدرت و مدیریت بود. این گفتمان در انتخابات دولت هفتم در دوم خردادماه ۱۳۷۶ ش با استقبال عموم مردم ایران مواجه شد و سیدمحمد خاتمی کاندیدای اصلاح‌طلبان به ریاست جمهوری برگزیده شد. عصر اصلاحات دوره هشت‌ساله ریاست جمهوری سیدمحمد خاتمی را دربر می‌گیرد، که عصر ورود گفتمان اصلاح‌طلبی به عرصه مدیریت سیاسی ایران است.

در آرایش گفتمانی جریان اصلاحات از ایران و زیست‌جهان ایرانی، اقوام و هویت قومی نیز تا حدودی از منظر اصول دموکراتیک و حقوق مدنی و بایسته‌های توسعه پایدار مورد بازنگری قرار گرفتند. رویکرد دولت اصلاحات به مسائل قومی و سیاست‌های قومی در ایده و مفهوم جامعه مدنی متجلی شد. براساس این رویکرد نگاه به مسئله اقوام از بعد فرهنگی و سیاسی تقویت شد و در نتیجه مطالبات فرهنگی

و مشارکت سیاسی اقوام، در اولویت سیاست‌های قومی قرار گرفت. در مجموع گفتمان اصلاحات با تغییر نگرش به اقوام به مثابه یک فرصت و نه معضل و تهدید، بهره‌گیری از ظرفیت قومی را به منظور رفع تبعیض سیاسی - اقتصادی و رسیدن به توسعه پایدار در دستور کار خود قرار داد. چهارچوب‌های اصلی سیاست قومی دولت اصلاحات را می‌توان در سیاست‌های اتخاذی زیر مشاهده کرد، که اغلب ذیل برنامه سوم توسعه که در این دوره اجرایی شد، قرار گرفتند: ۱. بومی‌گرایی از طریق به کارگیری مدیران و مسئولان بومی و اعطای امتیاز و توان تصمیم‌گیری بیشتر؛ ۲. تکریم فرهنگ و زبان قومی و فراهم نمودن فرصت‌های ولو محدود و کنترل‌شده جهت فعالیت غیردولتی در این زمینه‌ها، از قبیل: انتشار کتاب و مطبوعات و روزنامه به زبان قومی، تشکیل انجمن و سازمان‌های غیردولتی فعال در موضوعات قومیتی و ...؛ ۳. برنامه‌های محدود تمرکززدایی از دولت و تفویض برخی اختیارات به مدیران و دست‌اندرکاران محلی و بومی، که شوراهای نمونه‌ای از آن هستند؛ ۴. تاکید بر اصل شهروندی و برابری تمامی اعضای جامعه بدون توجه به تفاوت قومی و مذهبی؛ ۵. توسعه اقتصادی مناطق قومی با توجه به ظرفیت‌های بومی و منطقه‌ای (مستندات برنامه سوم توسعه، ۱۳۷۸، ۲۹).

با توجه به اولویت توسعه سیاسی بر توسعه اقتصادی در گفتمان دولت اصلاحات، دستاوردهای این دولت عمدتاً در عرصه سیاسی و فرهنگی مشهودتر بود. به دنبال تسلط این جریان بر سکان سیاست و مدیریت کشور، پیامدهای آن به زودی در سراسر کشور، از جمله مناطق قومی به وضوح هویدا شد. در پاسخ به این گشایش سیاسی و فرهنگی، جوامع قومی نیز همگرایی بیشتری در سطح ملی و همراهی با دولت از خود بروز دادند. مشارکت بالای مناطق قومی در انتخابات این ادوار، حضور چشمگیر نخبگان و روشنفکران قومی در بطن فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی نمونه‌های بارز این شرایط جدید بودند. اما این وضعیت یک شرایط روبه بهبود بایات نبود بلکه فضایی پرتنش توأم با چالش‌های گاه‌وبیگاه بود، که در بسیاری از موارد به علت کارشکنی نهادهای موازی، دولت از انجام وظایف خود باز می‌ماند.

از منظر هویت و قومیت، گفتمان اصلاحات موفق شد تا درکی از قومیت و مطالبات و انتظارات آن حاصل کند و این فهم را معیار سیاست و عمل خویش قرار دهد، تا در این دوره میزانی از همگرایی میان قومیت و هویت ملی حاصل شود، یا اینکه حداقل امکانی برای دیالوگ فراهم گردد. اما افول و محاق گفتمان اصلاحات راه را بر این فرصت تاریخی بست. تجربه اصلاحات با وجود چرخش گفتمانی مهمی که به بار آورد و توانست در افق نگرش ایرانی به سیاست و اجتماع تغییر محسوس و معناداری خلق کند، علیرغم هشت سال زمامداری دولت و تسلط بر عرصه اجرایی، بنابر مجموعه‌ای از علل و دلایل ضعف گفتمانی و عملکردی و چالش‌ها و تعارضات گفتمان‌ها و جریانات رقیب، موفق نشد چنان مبانی پایداری ایجاد کند که منجر به تداوم جایگاه مسلط این گفتمان شود، لذا به زودی در عرصه پرنزاع قدرت سیاسی به گفتمانی حاشیه‌ای بدل شد و اغلب دستاوردهای آن نیز با تغییر دولت و به قدرت رسیدن گفتمان اصول‌گرای منتسب به محمود احمدی‌نژاد حذف و نابود شدند.

با پایان عصر اصلاحات، و تسلط مجدد جریان‌های محافظه‌کار و راست‌گرا بر مناصب و مصادر

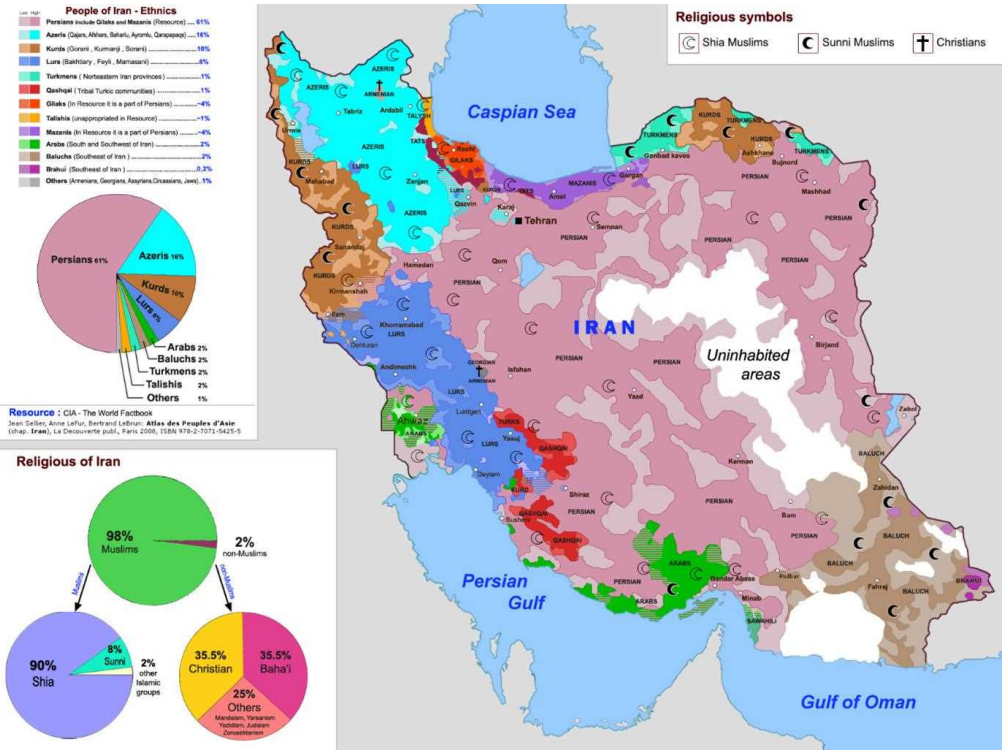
قدرت و حکومت، گفتمان دیگری پا به عرصه زمامداری کشور نهاد که یکی از مظاهر قوی آن ضدیت با مفاهیم لیبرالیستی، اصول دمکراسی و حقوق مدنی و بسط ایدئولوژی عدالت‌محوری و آرمان جهانی حکومت صالح بود. ظهور این گفتمان و زمامداری هشت ساله آن بر سیاست و اجتماع در ایران، در هر دو بُعد داخلی و بین‌المللی آغاز فصل جدیدی در زیست جهان ایرانی بود، که پیامدهای آن در هر دو سطح داخلی و جهانی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی وضعیتی را فراهم نمود، که نتایج آن در هر دو افق زمانی کوتاه و بلند مدت طیفی از نارضایتی‌ها و اعتراضات بود. لذا این دوره و ادوار متعاقب آن، به عنوان مقدمه‌ای بر ظهور شرایط عمومی ایران در دهه پایانی قرن ۱۴ ش و سال‌های آغازین سده اخیر، که ایران صحنه ظهور تظاهرات و جنبش‌های اعتراضی بود، در فصل پایانی بررسی شده است.

تبارشناسی تاریخی، پراکندگی جغرافیایی و مشخصات فرهنگی و اقتصادی اقوام در ایران

ایران کنونی از دید سیاسی، کشوری است با نام رسمی «جمهوری اسلامی ایران»، که در منطقه خاورمیانه و غرب آسیا واقع شده است، این کشور از شمال غرب با ترکیه، ارمنستان و جمهوری آذربایجان، از شمال با دریای خزر، از شمال شرقی با ترکمنستان، از شرق با افغانستان، از جنوب شرقی با پاکستان و دریای عمان، از جنوب با خلیج فارس و تنگه هرمز و از غرب با عراق، هم‌مرز است و با مساحت ۱۶۴۸'۱۹۵ کیلومتر مربع، دومین کشور بزرگ خاورمیانه و هجدهمین کشور پهناور جهان به شمار می‌رود. جمعیت ایران قریب به ۹۰ میلیون نفر است و در رتبه هفدهم کشورها با بیشترین جمعیت، قرار می‌گیرد. (ایران، بی‌تا، ویکی‌پدیا) ایران در تقسیمات کشوری به ۳۱ استان، تقسیم می‌شود. در این کشور زبان فارسی و مذهب شیعه اثنی عشری رسمیت دارند. از دید جغرافیایی، نام ایران، پهنه‌ای گسترده‌تر از کشور ایران را دربر می‌گیرد و سراسر فلات ایران را می‌پوشاند. ایران از منظر برخی از قرائت‌های فرهنگ‌محور متکی بر قرابت‌های زبانی و نشانگان فرهنگی، 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، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵).

ایران، یکی از کانون‌های کهن فرهنگی و تمدنی آسیا و منطقه خاورمیانه به شمار می‌رود که بنابر مختصات جغرافیایی و موقعیت ژئوپلیتیکی، تاریخ اجتماعی پرحرکیتی از آمدورفت و توطن و مهاجرت اقوام و جماعات مختلف دارد؛ تاریخ این سرزمین، از منظر تغییرات جمعیتی، تحولات اجتماعی و دگرگونی‌های سیاسی و فرهنگی برآمده از آن، تاریخ مستمر تعاملات و تخصیصات عناصر متعلق به گروه‌های قومی است. تاریخ ایران از ورود اقوام آریایی که طلیعه هویت تاریخی ایران به شمار می‌روند، تا سلطه سیاسی مادها، پارس‌ها و پارت‌ها در عصر باستان و ورود اعراب و تُرکان در دوران اسلامی؛ صحنه ظهور و بازیگری کانون‌های قدرت برآمده از اقوام متعدد بوده است. از این رو تاریخ ایران را می‌توان

تاریخ اقوام نامید.



تصویر ۲-۲: نقشه پراکندگی قومی و مذهبی در ایران

تامل در تاریخ ایران از منظر قومی، نیازمند توجه و تذکار به این مهم است که قوم و هویت قومی در تاریخ ماقبل مدرن و پیشامعاصر، دایره معنایی و مفهومی محدود و منحصری دارد که لحاظ نمودن آن در بازخوانی‌های تاریخی ضروری و حتمی است و از فهم ناصواب و تاریخ‌پیش امر قومی جلوگیری خواهد کرد. قوم و هویت قومی در ادوار کهن، عموماً یک ویژگی جمعی مردم‌شناختی و اغلب غیرسیاسی بوده است که در معادلات قدرت سیاسی اکثراً مبنای رفتار و کنش فردی و گروهی نبود. زیرا در عصر ماقبل مدرن الگوی ایلی - عشیره‌ای مبتنی بر روابط نسبی - خونی و تعلقات فرهنگی و تباری نسبتاً شفاف و قابل اثبات، توأم با تجارت شیوه معیشت یکسان که عنصر عصیت عامل اساسی تحکیم و تداوم آن محسوب می‌شد (تری، ۱۳۶۲، ۲۸)، محور اصلی مناسبات سیاسی و حتی اجتماعی بود. از این منظر آنچه که در تبیین نسبت ایل با قوم مسلم است، اینکه این دو، قرابت زیادی با هم دارند، اما دارای تفاوت‌های معناداری نیز می‌باشند. قبیله یا ایل، بالاترین سطح عینی ساخت اجتماعی گروه‌های قومی است و از این نظر، قوم سطح انتزاعی رابطه ایلی و قبیله‌ای به حساب می‌آید. به عبارت دیگر سطح تعلقات تباری

و فرهنگی تا سطح قبیله شفاف و عینی و قابل اثبات است. (گودرزی، ۱۳۸۵، ۶۶) البته در برخی از مقاطع تاریخی و رخداد‌های تاریخ ساز، عملکرد سیاسی ایلی _ عشیره‌ای تناسب بالایی با هویت قومی پیدا کرده است. ورود آریایی‌ها، اسلام و ترکان به ایران از حیث قومی، تحولی زیربنایی در تاریخ ایران بشمار می‌روند که تجلی عنصر قومی در تمامی آنها مشهود است و پیامدهای قومی آن نیز در تمامی ابعاد انکارناشدنی است، اما مبانی این استدلال که قوم و هویت قومی در این رخداد‌های تاریخی محوریت ندارند به منشا کنش‌های جمعی برمی‌گردد؛ بدین معنا که دلیل اتخاذ رفتارهای جمعی یادشده اعم از مهاجرت، هجوم یا فتوحات منشا قومی ندارد بلکه ناشی از اقتضائات زیستی _ معیشتی و آیینی _ دینی بوده‌اند. این امر موجب شد، تا در تاریخنگاری سنتی، تاریخ اقوام چندان اهمیتی نیابد و بیشتر اطلاعات تاریخی در این باره به داده‌های مردم‌شناختی آثار جغرافیای تاریخی و سفرنامه‌ها برمی‌گردد.

از دیگر مشخصه‌های تاریخ اقوام در ایران، روند تدریجی و دوره‌ای شکل‌گیری ترکیب قومی است که نقش مهمی در آرایش هویت تاریخی ایران دارد. بر این مبنا ساخت کنونی اقوام در ایران برآیند بیش از سه هزار سال تاریخ تحولات اجتماعی است، که در هر عصری بنابر تحركات و جابجایی اقوام و ورود و خروج آنان به گستره سرزمینی ایران، سیمای قومی ایران جلوه جدیدی یافته است. تبار برخی از اقوام کنونی ایران به اقوام کهن باستانی برمی‌گردد که براساس روایات تاریخی و مستندات عمدتاً زبانشناسی اکثراً آریایی تبار محسوب می‌شوند (Harmatta, 1999, 357) مانند: گُرد (مینورسکی، ۱۳۹۸)، بلوچ و فارس.

ورود اسلام و مهاجرت اعراب به ایران پرده دیگری از این تغییرات قومی بود که در نتیجه آن عنصر قومی عرب نیز به ساخت اجتماعی این سرزمین افزوده شد. البته لازم به ذکر است که حضور اعراب در ایران سابقه‌ای مقدم بر ظهور اسلام دارد و به اوایل عصر ساسانی برمی‌گردد (فرای، ۱۳۶۳، ۱۰) اما حضور مشهود و تاثیرگذار آنان بالاخص از حیث فرهنگی و زبانی با فتوحات اسلامی رقم خورد. ورود قدرتمند اقوام تُرک و مغول، با دو مشخصه بارز جمعیت فراوان و قدرت نظامی مهارناپذیر متکی بر نیروهای ایلی بیابانگرد، تحول قومی _ جمعیتی دیگری بود که در سده‌های میانه‌ی دوره اسلامی به وقوع پیوست و سامان فرهنگ و تمدن ایران را با تغییری بنیادی مواجه کرد. پیامدهای جمعیتی _ زیستی و فرهنگی ورود تُرکان، محدود به مرزهای قلمرو ایران نبود، بلکه ورود و حضور آنان در سایر سرزمین‌های اسلامی بالاخص آناتولی بر معادلات کلی جمعیتی و قومی منطقه تاثیر نهاد (شعبانی و فخاری، ۱۳۹۱).

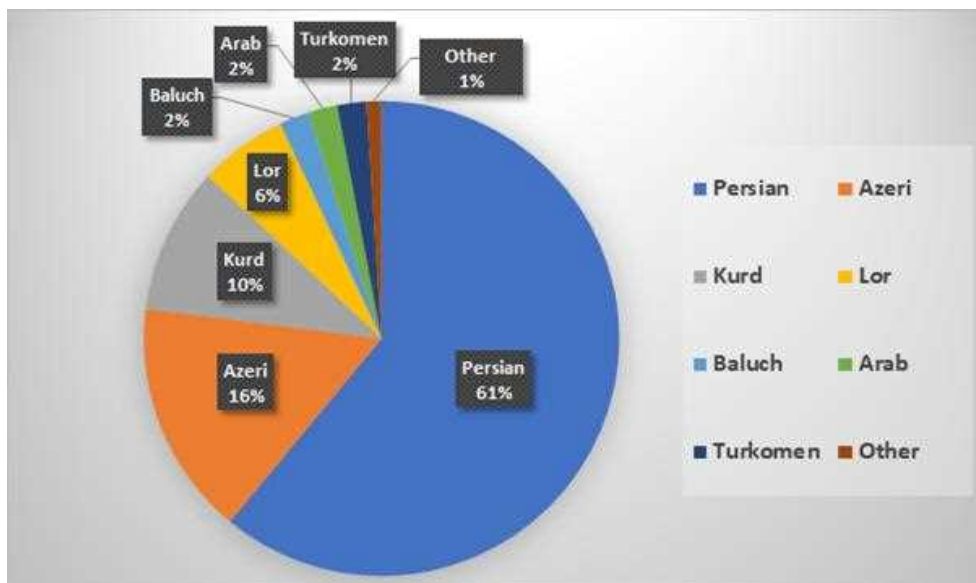
تکوین تاریخی ساخت قومی در ایران صرفاً محدود به ورود عناصر قومی خارجی نبود، بلکه در برخی مقاطع تغییرات درون مرزی ناشی از مهاجرت، تصرف قهری قلمرو ایلی _ قومی توسط قوم دیگر، جنگ و گریز و کوچ اجباری، عاملی در راستای تغییر ساخت قومی بودند. قلمروهای سیاسی و سرزمینی دائماً در حال تغییر دودمان‌های حاکم بر ایران نیز، نقش تاثیرگذاری در دگرگونی ساخت قومی ایفا کردند، زیرا با گسترش قلمرو حکمرانی زمینه مناسبی جهت ارتباطات اقوام و تحرک آنان فراهم می‌شد و همین امر خود زمینه‌ساز تغییرات ساختار قومی بود.

دگرگونی‌ها و نوسازی‌های ایران معاصر در امتداد تغییرات و تحولاتی که مقدماتاً به رئوس آن‌ها اشاره شد، عواملی بودند که مرحله پایانی برساختن ترکیب قومی ایران در دوره کنونی را رقم زدند. از این رو حضور و نقش آفرینی اقوام کنونی ساکن در ایران، اعم از: لر، بلوچ، ترکمن، تُرک آذری، طبری (مازندرانی)، گیلک، تالش، عرب، گُرد و فارس در پهنه مناسبات تاریخ ایران، از حیث تکوینی از تقدم و تاخر تاریخی برخوردارند و از بُعد قوم و هویت قومی صورت ظهور یکسانی ندارند، بلکه ماهیت متفاوتی دارند. قوم در میان برخی از این گروه‌ها صرفاً مشخصه‌ای مردم‌شناختی و خنثی است، از این رو قومیت، در معنای ادراک توأم با تعهد و کنش قومی، در بستر فرهنگ قومی آنان شکل نگرفته است، اما در میان برخی دیگر قوم و هویت قومی نقطه‌ای کانونی در تعیین سمت و سوی اهداف و برنامه‌هاست و قومیت پدیده‌ای تکوین‌یافته و محوری تلقی می‌شود، لذا قومیت معیاری اساسی در بازشناسی اقوام و ماهیت و هویت آنان است. در ادامه، عمده‌ترین اقوام دارای مواضع آگاهانه قومیتی در ایران یعنی پنج قوم (فارس، تُرک، گُرد، عرب و بلوچ) از منظر تبارشناسی تاریخی، پراکندگی جغرافیایی و مشخصات فرهنگی و اقتصادی معرفی و بررسی می‌شوند.

پیش از ورود به بررسی موردی اقوام، تبیین این موضوع ضروری‌ست که مطالعات قومی در ایران همواره از فقر داده‌های آماری و مشخص مراجع رسمی درباره جمعیت قومی، اقتصاد قومی، جغرافیای قومی، درآمد سرانه قومی و سهم اقوام از بودجه و منابع ملی رنج برده است. این راهبرد آماری و اطلاعاتی هدفمند که بی‌تردید از نگاه قوم‌زدایی رژیم‌های حاکم سرچشمه می‌گیرد، پدیده پایداری است که از دوره پهلوی اول تا کنون ادامه داشته، از این رو در تاریخ سرشماری‌های ایران از سال ۱۳۱۹ ه.ش تا آخرین سرشماری سال ۱۳۹۵ هیچ داده آماری مشخصی در باب اقوام و ترکیب قومی وجود ندارد، لذا اغلب داده‌های آماری بر مبنای تجزیه و ترکیب داده‌های دیگر ساخته و پرداخته می‌شوند. فراتر از عدم پرداختن به شاخص‌های قومی در نظام داده کاوی و آماری کشور، اکثر رژیم‌ها با طرح و اجرای برنامه‌های مشخصی کوشیده‌اند تا در حد ممکن نشانگان و آثار قومی را از سیمای فرهنگی و جغرافیای کشور بزدایند. تغییر جغرافیای استانی ایران بدون توجه به بافت قومی و حتی فراتر از آن در راستای برهم زدن این بافت، اقدام هدفمندی است که از دوره پهلوی اول آغاز شد و تا اکنون، که قریب نیم سده از عمر رژیم جمهوری اسلامی می‌گذرد، همچنان پابرجاست، این امر فارغ از تبعات آن در تشویش داده‌های قومی و ممانعت از ارزیابی صحیح وضعیت پراکندگی قومی در کشور؛ یکی از عوامل تشدید تنش‌ها و تفرقه بین قومی در کشور است.

به طور کلی از لحاظ پراکنش جغرافیایی، اقوام و مذاهب گوناگون در ایران دارای توزیع جغرافیایی متفاوتی‌اند، 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 گُردها 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 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 خرده فرهنگ محلی با بخش مرکزی و با یکدیگر تفاوت دارند (حافظنیا، ۱۳۸۱). از حیث جمعیت شناختی نیز، جمعیت ایران در میانه‌های سال ۱۴۰۲ بالغ بر ۸۵ میلیون نفر است، که فراوانی توزیع آن به شرح زیر است: فارس‌زبانان ۶۱٪، آذری ۱۶٪، کرد ۱۰٪، بلوچ ۲٪، لُر ۶٪، عرب ۲٪، تُرکمن ۲٪ و سایرین ۱٪ (Iran, 2024).



تصویر ۲-۳: پراکندگی قومی در ایران

قوم بلوچ

بلوچ‌های ایران، با جمعیتی بین ۱/۵ تا ۲ میلیون نفر، از اقوام ساکن مناطق جنوب شرقی کشور هستند که موطن اصلی آنان منطقه بلوچستان در استان سیستان و بلوچستان کنونی است و برخی از آنان در سایر مناطق ایران پراکنده‌اند. قوم بلوچ در زمره آن دسته از اقوام ساکن ایران‌اند که جمعیت بزرگ قومی آنان میان ممالک همجوار و دیگر کشورها تقسیم شده است. بلوچ‌ها که طبق برآوردهای تخمینی مجموعاً حدود ۱۵ تا ۱۷ میلیون نفر جمعیت دارند و متعلق به اقلیمی جغرافیایی _ تاریخی موسوم به بلوچستان

هستند، سرزمینشان میان سه کشور پاکستان، ایران و افغانستان تقسیم شده است. بلوچستان در نظر بلوچ‌ها و همسایگان آنها به طور کلی مشتمل بر منطقه‌ای است به وسعت بیش از نیم میلیون کیلومتر مربع واقع در بخش جنوب شرقی فلات ایران و جنوب کویرهای مرکزی و رود هیرمند و اراضی پست ساحلی میان فلات ایران و خلیج عمان. ظاهراً در طول تاریخ، ارتفاعات آن در منطقه نفوذ ایران و نواحی کم‌ارتفاع آن در منطقه نفوذ هند قرار داشته و در سال ۱۲۸۷ ش/ ۱۸۷۰ م رسماً میان افغانستان و ایران و هند (بعدها پاکستان) تقسیم شده است (عبداللهی و حسین بر، ۱۳۸۱، ۱۰۴). جمعیت مردمان بلوچ با پراکندگی تقریبی ۱۳ میلیون نفر در پاکستان، ۲ میلیون نفر در ایران، ۲ میلیون نفر در افغانستان و شمار قریب به ۲/۵ الی ۲ میلیون نفر در هند، عمان، امارت متحده عربی، ترکمنستان و... برآورد شده است (Iran Minorities: Ethnic Diversity, 2013).

• تبارشناسی تاریخی و قومی

ریشه واژه بلوچ و معنای آن دقیقاً مشخص نیست و درباره آن آراء گوناگونی ابراز شده است. هرتسفلد آن را برگرفته از صورت مادی واژه «brza.vačiya» به معنای «فریاد بلند» دانسته، که در زبان فارسی باستان نیز به گونه‌ای شبیه به آن آمده است. به گمان مُکَلِر این واژه مشتق از کلمه گِدروسیای یونانی کهن بوده است. گیلبرتسن واژه بلوچ را برگرفته از «بالیچه»، از دودمان چوهان راجپوت هند و برخی دیگر آن را برگرفته از واژه سنسکریت «ملیچه» به معنای «بربری» یا «دون دینان» دانسته‌اند. برخی بلوچ را مرکب از «بَل» یا «پَهَل» فارسی به معنای پهلوان و «اوچ» سنسکریت، برابر «اوز» اوستایی، به معنای بلند و بر روی هم به معنای «پهلوان بُرز و بلند» معنا کرده و گفته‌اند که قوم جَت (= جات، رُط) که در زمان ساسانیان و پیش از بلوچان به سرزمین کنونی بلوچستان آمده بودند، تازه‌واردان را که بلند بالاتر و نیرومندتر از خود دیدند، «بلوچ» نامیدند (بلوکباشی، ۱۳۸۳، ۵۰۳). منابع تاریخی از کاربرد واژه بلوچ در دوره ورود مسلمانان عرب حکایت دارند و به طور کلی از آثار اسلامی چنین برمی‌آید که در زمان حمله مسلمانان واژه بلوچ برای مردم منطقه به کار رفته است. مسلمانان عرب که در سال ۲۳ ق وارد مکران شدند گفتند که در کوه‌های کرمان با اقوامی بنام کوچ یا قُفص یا بلوچ یا بلوص مواجه شدند (بلوچ، ۱۴۰۲، ۱۹) براساس شواهد و مستندات تاریخی، احتمالاً کاربرد واژه بلوچ از اواسط یا اواخر دوره ساسانی رواج یافته باشد، هرچند دلیل شهرت یافتن این مردمان به بلوچ هنوز چندان مشخص نیست و منابع از دلایل مختلف مانند کوچ و مهاجرت مردمان دیگر حکایت دارند. نصیر دشتی در این باره از احتمال کوچ اجباری مردمی به اسم «بالاچکان» توسط ساسانیان به این منطقه سخن می‌گوید (دشتی، ۱۳۹۴، ۴۹).

در آثار تاریخی تصاویر متفاوت و ضد و نقیضی از قوم بلوچ به تصویر کشیده شده است، مولف کتاب حدود العالم در مورد منش و رفتار و زندگی بلوچ‌ها می‌نویسد: مردمانی اند میان این شهرها [جیرفت و بم] بلوچ هستند، آنها صحرا نشین‌اند دست به غارت می‌زنند و خون آشام و دامدارند و بسیار

زیادند، کسری (انوشیروان) تلاش کرد با شیوه های مختلف آنها را نسل کشی کند (ناشناس، ۱۹۹۹، ۱۰۰). اما یاقوت حموی در نگاهی متفاوت از تمدن بلوچ ها سخن می گوید: «طایفه ای باشند چون اکراد و آنان را بلادی وسیع باشد میان فارس و کرمان در سفح جبال قفص (کوچ) و آنان را شوکت و قوت و عدد بسیار باشد و قوم قفص (کوچ) که طایفه ای دیگرند با همه قوت از هیچکس جز بلوچ بیم ندارند. و بلوچ صاحبان نعمت و چادرهای مؤین باشند و مردمان از بلوچ ایمنند راه نزنند و مردم نکشند و اذیت آنان به کس نرسد برخلاف قفص» (حموی، ۱۹۹۳، ۴۹۲) در شاهنامه فردوسی، ذیل پادشاهی شصت ساله کیخسرو، پس از ذکر شاه مکران از بلوچ و کوچ به عنوان ساکنان مکران سخن به میان می آید: سپاهی ز گردان کوچ و بلوچ // سگالیده جنگ و برآورده خوچ (شاهنامه فردوسی، ذیل پادشاهی کیخسرو)

جغرافی نویسان سده ۴ هجری قمری از دو گروه کوه نشین به نام کوچ و بلوچ (قفص و بلوص) در کرمان یاد می کنند و از این میان، بلوچان را مردمی دلیر، سنگ دل و شیفته تاخت و تاز می شناسانند. (ابن حوقل، ۱۹۷۹، ۲۶۹ و مقدسی، ۱۹۰۶، ۴۷۰-۴۷۱) مورخان و محققین تاریخ قوم بلوچ درباره خاستگاه تاریخی و قومی این مردمان نظرات متفاوتی ابراز کرده اند؛ برخی آنان را از بابلیان کهن و باستانی می دانند. گروهی با اتکا به مشخصات زبانی، بلوچ را ایرانی و آریایی می خوانند و برخی از مردم بلوچ خود معتقدند که از اعقاب اعراب سوری یا حجازی و از خاندان اهل بیت اند (غراب، ۱۳۶۴، ۱۹). یکی از تاریخ نگاران بلوچ می کوشد تا اختلاف آراء درباره خاستگاه جغرافیایی بلوچ را با مطرح کردن زادگاه های سه گانه این قوم از میان بردارد. او گروهی از بلوچان را از حلب، گروهی دیگر را از کوهستان البرز در شمال ایران و گروه سوم را از بومیان همین سرزمین کنونی بلوچستان می داند (بلوکباشی، ۱۳۸۳).

بررسی ها در زمینه مردم شناسی جسمانی بلوچ، پیوستگی بلوچان را از لحاظ شکل، اندازه جمجمه، گونه، شکل و رنگ چشم و مو به گونه هندوایرانی مردم فلات ایران نشان می دهد. ایوانف صریحاً اصل و تبار بلوچ های کوچنده را ایرانی، اما از لحاظ خصوصیات جسمانی متفاوت با ایرانی ها و گردها می داند. بررسی های زبان شناختی درباره زبان بلوچ نیز پیوند این قوم را با ایرانیان و تاجیک های ایرانی تأیید می کنند. بسیاری از محققان مانند کرزن، بلوچان را ایرانی و زبان شان را شاخه ایرانی از خانواده زبان های هند و اروپایی و از لحاظ پیوند زبانی، بلوچی از گروه زبان های ایرانی غربی است که با زبان های عمده ایرانی میانه و پارتی خویشاوندی نزدیک دارد (بلوکباشی، ۱۳۸۳).

تحول نژادی قوم بلوچ از عصر باستان تا دوره حاضر حاکی از آن است که: بلوچستان خاستگاه بومی چندین هزار ساله مردمانی دارای طوایف مختلفی بوده که به صورت دسته جمعی به آنها «مکه» یا «ماکا» می گفتند و نام مکران از آنها گرفته شده است، از جمله این طوایف قدیمی می توان به میدها و هوت ها اشاره کرد. این قبائل به زبانی که امروزه «دراویدی» گفته می شود صحبت می کردند. در واقع این قبائل از هزاره نهم پیش از میلاد جزو اولین مردمان ساکن بلوچستان و صاحبان تمدن های آن دوره بودند. پس از آن در حدود قرن هفتم پیش از میلاد، پارت ها به عنوان یکی از هفت قبایل اتحادیه

ماد، اولین گروه عمده مهاجمانی بودند که وارد این سرزمین شدند و از آنجایی که این مهاجران نه به عنوان مهاجرانی عادی و ساکنانی معمولی بلکه در کسوت فاتح جنگ و سپس حکمرانان بلوچستان بودند لذا اثر قابل توجهی بر زبان و فرهنگ مردمان بومی بلوچستان گذاشتند. سپس سکاها به عنوان دومین گروه عمده مهاجر در بلوچستان حضور یافتند که بعد از ورود به بلوچستان کنونی شامل سکستان و توران و مکران و شکل‌دهی حکومت‌های مقتدری در شمال منطقه نهایتاً در بین بلوچ‌ها هضم شدند اما اثراتی نیز از خود به جای گذاشتند. در دوره ای به نام کوچ و بلوچ شهرت داشتند و در نهایت در دوره کنونی جملگی این دسته‌ها و گروه‌ها به «بلوچ» شهرت یافته و نژاد کنونی بلوچستان را شکل می‌دهند. این یعنی مردمان کنونی بلوچستان دارای تاریخی بیش از ۹ هزار ساله هستند که در امتداد این سال‌ها تحولات بسیاری را شاهد بودند اما در نهایت با حفظ نام‌های بسیار تاریخی چون «مکران» در قرن‌های اخیر همه قبایل به انقیاد نام بلوچ در آمدند (بلوچ، ۱۴۰۲، ۱۴۶-۱۴۷).

• پراکندگی جغرافیایی

سرزمینی که امروزه به نام بلوچستان خوانده می‌شود، در متون و اسناد و منابع تاریخی تحت حدود پانزده عنوان مختلف از آن نام برده شده است که ذیلاً این عناوین ارائه می‌شوند: ماکا و مکه (یغمائی)؛ مکیا و میکیان (هرودوت و عباس مخبر)؛ پاریکانیان (دیاکونوف)؛ کدروسیا و کدروزی (بارتولد، اریان هرودوت، سایکس، پیرنیا و کرزن)؛ ایکتوفاحی و ایکتیوفاحی (بارتولد، سایکس و هلدیج)؛ سرزمین ماهیخوران (بارتولد و هلدیج)؛ کوسون (سایکس)؛ ارباه (نئارک و راتین)؛ جردوس و جد روس (باستانی یاریزی)؛ سرزمین باتلاق‌ها (یغمائی)؛ ماکارنه (استفان بیزانسی و بارتولد)؛ کسماکوران (مارکوپولو) و مکوران و مکران (سایکس، مستوفی، مخبر، پیرنیا، مقدسی، کیهان، ابن حوقل، یعقوبی و ابوالغداء) (میرمحمدی، ۱۳۷۴: ۸۸)، که در این میان «مکران» آشناترین و پربسامدترین نام تاریخی اطلاق شده به سرزمین بلوچستان است. مکران در تلفظ بلوچی (Makkora) و در تلفظ قدیمی «Makran» و «Maka» یکی از مناطق باستانی جهان است که نام آن در قدیمی‌ترین کتب تاریخی ذکر شده است. هرودوت مورخ یونان باستان و پدر تاریخ‌نگاری در کتاب «تاریخ هرودوت» مکران را مسکن قوم «موکیها» یا «ماکاها» عنوان کرده است (هرودوت، ۱۳۸۹، ۱۱۹). یاقوت حموی (۵۷۴-۶۲۶ ق) در مورد دلیل نامگذاری مکران به این نام می‌نویسد: همانگونه که ذکر شد، سیره نویسان می‌گویند که، مکران به نام مکران بن فارک بن سام بن نوح علیه السلام نامگذاری شده است زیرا او به این منطقه آمده و در آنجا سکنی گزیده است (حموی، ۱۹۹۳، ۱۸۰). مکران از نام ساکنان اصلی آن که با همین نام بودند شهرت یافته است (بلوچ، ۱۴۰۲، ۱۵). چنانکه بارتولد تاریخ‌نگار معروف روسی درباره وجه تسمیه مکران می‌نویسد: «مکران مشتق از نام یک قوم دراویدی است که یونانیها به آنان ماکای یا موکای میگفتند. بنابراین مکران اسمی نیست که از آریایی گرفته شده باشد» (بارتولد، ۱۳۰۷، ۲۰۳) علی‌بلوکباشی هم بر این تاکید دارد که نام این منطقه بر اساس ساکنان آن شهرت یافته

چرا که در دوره ساسانیان از کلمه کوش و کوس استفاده شده و به طور کلی این ناحیه را «کوسون» می گفتند (بلوکباشی، ۱۳۸۳). که احتمالاً (کوچ) از نام قومی در شرق بوده و پیش از بلوچها در این ناحیه می زیستند، گرفته شده بود. به طور کلی از اسناد مختلف تاریخی چنین برمی آید که مکران یک اسم باستانی است و مشخص می شود که این نام تاریخی برگرفته از ساکنان باستانی منطقه بوده است و همچنین نام مکران پیش از مهاجرت آریایی زبانان به منطقه وجود داشته و ریشه آریایی ندارد (بلوچ، ۱۴۰۲، ۱۶).

نخستین آگاهیهای تاریخی از این سرزمین و مردمش مربوط به دوره هخامنشیان و نوشته های یونانی است. در سنگ نبشته های میخی فارسی باستان زمان داریوش در بیستون و تخت جمشید، از این سرزمین (بلوچستان کنونی) به نام «مکه» با تلفظ قومی «مچیه» نام برده شده است. کیسلینگ در مقاله ای که به نظر فرای بهترین تاریخچه این ناحیه تا فتح مسلمانان است، می نویسد که ساکنان اولیه بلوچستان «مکه» های دراویدی و «پاریکانیو» ها بودند که گدروساییهای ایرانی، زمانی پیش از فتح اسکندر بر آنها غلبه یافتند. بعداً بخشی از مکه ها به سوی کرانه دریا، از خلیج فارس تا عربستان رفتند و بخشی دیگر در بلوچستان در پیرامون ماشکید کنونی باقی ماندند. در دوره ساسانیان همچنان که نام گدروسایا از میان می رفت، نام مکه همچون مکران ظاهر و رایج می شد (Frye, ۱۹۶۱, ۴۴-۴۵). سایکس بر آن است که مکران از دو واژه مکه + ارنیه یا ایرینه به معنای «زمین بایر» یا «تالاب» ترکیب یافته، و در زبان سندی مکران است (Sykes, 1941, 91).

از منابع یونانی چنین برمی آید منطقه ای که اکنون به عنوان بلوچستان شناخته می شود، از رود ایندوس یعنی رود سند تا کارمانیا (کرمان) از تنگه هرمز تا شهر بندری کراچی و از شمال تا آراخوزیا (قندهار) و درنگیان (زرنگ سیستان) از جنوب دریای مکران سابقاً در تاریخ به عنوان حدود جغرافیای مکران شناخته می شد. برپایه نظر هرودوت در اواسط دوره هخامنشیان که این منطقه تحت تصرف آنها درآمد در این سرزمین بزرگ یعنی چهاردهمین ساتراپ هخامنشیان علاوه بر سکنه بلوچستان کنونی، زرنگیان نیز می زیسته اند، یعنی دو سرزمین کنونی مکران و سیستان (جنوب غرب افغانستان کنونی) یک منطقه مشترک بودند که این مساله خود بیانگر هم نژادی و قرابت تاریخی این دو منطقه است که بعدها به طور کل به نام بلوچستان شهرت پیدا کرد (بلوچ، ۱۴۰۲، ۱۷-۱۹).

بخش ایرانی منطقه تاریخی بلوچستان (مکران) امروزه در استان سیستان و بلوچستان ایران واقع است. این استان به عنوان پهناورترین استان در ناحیه جنوب شرق کشور واقع شده است که براساس آمار سرشماری سال ۱۳۹۵ دارای جمعیت ۷۷۵/۰۱۴ نفر با ۷۸۵/۱۸۱ کیلومتر مربع مساحت است و با احتساب پهنه آب های سرزمینی، ۵۰۲/۱۸۷ کیلومتر مربع وسعت دارد، که ۵/۱۱ درصد از وسعت کشور را برمی گیرد. این استان ۲۱۰/۱ کیلومتر مرز خاکی با دو کشور پاکستان و افغانستان و ۳۷۰ کیلومتر مرز آبی در کرانه های شمالی دریای عمان و از شمال به استان خراسان جنوبی، از جنوب به دریای عمان، از شرق به کشورهای پاکستان و افغانستان و از غرب به استان های هرمزگان و کرمان محدود شده است.

کل مرزهای استان حدود ۱۵۸۰/۲ کیلومتر یعنی معادل یک ششم از کل مرزهای جمهوری اسلامی ایران می‌باشد. طول مرزهای استان با کشور افغانستان نیز ۲۸۸/۵ کیلومتر یعنی معادل یک سوم از کل مرز ایران با افغانستان و طول مرزهای مشترک استان با کشور پاکستان ۹۲۱/۷ کیلومتر بوده که کل مرز مشترک ایران و پاکستان را تشکیل می‌دهد. طول مرزهای آبی استان با ساحل دریای عمان ۳۷۰ کیلومتر است. استان سیستان و بلوچستان از دو منطقه شمالی و جنوبی تشکیل شده است: شمال استان، منطقه‌ای است برآمده از آبرفت‌های رودخانه هیرمند، که بزرگ‌ترین دریاچه آب شیرین جهان را در خویش جای داده است. شریان حیاتی منطقه یعنی هیرمند نوسانات سالیانه قابل ملاحظه‌ای را نشان می‌دهد. وزش بادهای ۱۲۰ روزه که از اواخر بهار تا پایان تابستان می‌وزد در خشکی محیط موثر است. منطقه شمال استان شامل شهرستان‌های زاهدان، میرجاوه، زابل، زهک، نیمروز، هامون و هیرمند می‌باشد. جنوب استان، تنوع اقلیمی‌اش را با دریای عمان گره زده است. این وادی دارای طبیعتی کوهستانی می‌باشد. مناطق جنوبی استان با توجه به مجاورت با دریای عمان و بهره‌گیری از بادهای موسمی اقلیم متفاوتی دارند. بالا بودن میانگین دما و پایین بودن نوسانات آن از مشخصه‌های اساسی اقلیم منطقه است. با توجه به پایین بودن نزولات جوی و عدم وجود منابع برفی کوهستانی اکثر جریانات رودخانه‌ای، موقتی و فصلی بوده و در بخش وسیعی از استان منابع محدود آب‌های زیرزمینی تنها امکانات تامین آب محسوب می‌شوند. وجود مخروط آتشفشانی تفتان با ۳۹۴۱ متر ارتفاع در شمال بلوچستان مرکزی، شرایط اقلیمی متنوع و جالبی را فراهم آورده است. منطقه جنوب استان از شهرستان‌های خاش، سراوان، سیب و سوران، مهرستان، ایرانشهر، بمپور، سرباز، دلگان، نیکشهر، قصرقند، فنوج، چابهار و کنارک تشکیل می‌گردد (جغرافیای استان، ۱۳۹۹).

• ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی

جامعه بلوچ جامعه‌ای طبقاتی بود که در آن چهار طبقه اجتماعی متمایز از یکدیگر قابل تشخیص بودند: حاکمات، بلوچ، شهری و غلام که به تأویلی ساده‌تر به ترتیب بر طبقه اشراف، کوچنده، زارع و برده مطابقت می‌کردند. هر یک از این طبقه‌ها از ویژگی‌های موروثی خاص برخوردار بودند. سه طبقه حاکمات، بلوچ و شهری هر یک سازمان‌دهی اجتماعی ویژه و گروه‌بندی محلی و قلمرو خاص خود را داشتند. حاکمات به دودمان و روابط سببی، بلوچ به روابط نسبی، و شهری به روابط جانبی اهمیت می‌دادند. توده بزرگ بلوچ (کوچندگان) و شهری (زارعان) تابع قدرت حاکمات بودند. حاکم صورت بلوچی حاکم و از اصطلاح‌های متداول در دوره قاجار است. حاکمات به خانواده‌های گسترده سردارهایی از طایفه‌ها گفته می‌شد که می‌توانستند با حاکم بلوچستان در بمپور ارتباط مستقیم برقرار کنند. بلوچ گروه قومی بزرگ کوچنده‌ای بودند که نام بلوچ و زبان بلوچی را با خود به این سرزمین، که بلوچستان نامیده شده است، آوردند. این گروه کوچنده تمام ارزشهای هویتی خود را در زندگی حفظ کرده‌اند. شهری به گروه زارع ده‌نشین اطلاق می‌شود. شهری‌ها احتمالاً از نسل زمینداران غیربلوچ و از

گروه دهقانان بوده‌اند. غلام، بردگانی بودند که از جاهای گوناگون به بلوچستان مرکزی و جنوبی آورده شده بودند. برخی از بردگان که سیه فام بودند، «نقیب» هم نامیده می‌شدند (Pastner, ۱۹۸۴, ۹۳). از منظر قشر بندی اجتماعی، در حوزه‌های روستایی و عشیره‌ای جامعه بلوچ شکل خاصی از قشر بندی وجود داشت که برخی از پژوهشگران به آن اشاره کرده‌اند: مثلاً در حوزه جغرافیایی بَنت در بلوچستان، شش زات در جامعه روستایی و پنج زات در جامعه عشیره‌ای شناسایی شده بود که هر زات يك قشر اجتماعی را شکل می‌داد. در جامعه روستایی، خان (گروه حاکم و خویشاوندان آنها)، کدخد (مالکان زمین یا بزرگ مالکان)، ارباب (خرده مالکان)، استاد (صنعتگران اعم از زرگر، آهنگر و نجار)، درزاده (کارگران کشاورز فاقد آب و زمین = نیروی مولد جامعه) و غلام (بردگان نوکر)، و در جامعه عشایری، هوت، گرنکش، بلوچ (هریک نام يك زات یا طایفه کوچنده)، جَت (شتر بانان) و تیه (بردگان) به ترتیب از ارزش، اعتبار و منزلت اجتماعی سلسله مراتبی برخوردار بودند. افراد قشرهای درزاده و غلام در جامعه روستایی، و جت و تیه در جامعه عشیره‌ای از قشرهای پایین جامعه بنت به شمار می‌رفتند و از حقوق اجتماعی برخوردار نبودند (برقعی، ۱۳۵۶، ۶۶-۷۲).

ساخت سیاسی جامعه بلوچ، از ساختار نظام ایلی _ عشیره‌ای پیروی می‌کرد. هر طایفه بلوچ رئیسی داشت که «سردار»، و در برخی طایفه‌ها «میر» نامیده می‌شد. سرداران با خانواده و افرادی از دودمان خود در قلعه‌هایی در آبادی‌های بلوچستان زندگی می‌کردند و وابستگان بلا فصل آنها، ایلیاتی‌ها و غلامان در خانه‌های گلی یا کپری و چادرهایی در پیرامون قلعه‌ها به سر می‌بردند. این قرارگاه‌ها معمولاً دارای کشتزارها، نخلستان‌ها و باغ‌های میوه هم بودند، اما بازار و فعالیت بازرگانی در آنها وجود نداشت. اگر دادوستدی هم بود، به دست افراد غیر بلوچ صورت می‌گرفت. عامل مهم گزینش این قلعه‌ها، درماندن بودن آنها برای حفاظت از سرداران بود. قرارگاه‌های سردارنشین به صورت مرکز نواحی سرزمین بلوچستان درآمده بودند، مانند قلعه سرباز، مرکز ناحیه سرباز، و قلعه زابلی، مرکز ناحیه زابل. روش سنتی گزینش سرداران به شخصیت، نسب دودمانی و وصلت‌های زنشویی آنها بستگی داشت. مردم هر طایفه سردار خود را با صلاح‌دید و موافقت سردار ایل یا اتحادیه طایفه‌ها _ که حکمران بلوچستان به شمار می‌رفت _ برمی‌گزیدند. بلوچان منازعات خود را پیش سردار بزرگ می‌بردند و داوری او را در میان خود می‌پذیرفتند و از او در برابر سرداران طایفه‌های اتحادیه حمایت می‌کردند. سرداران طایفه‌ها بخشی از درآمد املاک قلمرو خود را به عنوان مالیات به او می‌دادند و بقیه را به مصارف خود می‌رساندند. در میان جامعه‌های روستایی، سردار طایفه، مقامات روستایی، از جمله کدخدایان را انتخاب، و به مردم پیشنهاد می‌کرد (بلوکباشی، ۱۳۸۳).

پس از نفوذ دولت مرکزی در بلوچستان و برقراری آرامش در میان طایفه‌های بلوچ (سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۴ش) دامنه اقتدار سرداران در بلوچستان محدود شد و با تغییر نقش سردار بزرگ که واسط میان اتحادیه طایفه‌ها و نمایندگان دولت بود، دگرگونی ژرفی در جامعه بلوچ پدید آمد (رزم‌آرا، ۱۳۲۰، ۴۴). تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در نیم سده گذشته در بلوچستان ایران، دگرگونی بنیادی در شکل

طبقات اجتماعی جامعه بلوچ و قشربندی سنتی جامعه‌های روستایی و عشیره‌ای به وجود آورده است. با فروپاشی نظام متمرکز قدرت رهبری در ساختار سیاسی جامعه، پایگاه و قدرت دستگاه رهبری و شأن و منزلت طبقه حاکم‌زات و سرداران و خوانین درهم پاشید. امروزه با تغییر نوع روابط و مناسبات اجتماعی اقتصادی میان قشرهای فرادست و فرودست جامعه، موقعیت اجتماعی و اقتصادی قشرهای پایین، یعنی گروه‌های تولیدکننده اصلی جامعه‌های ایلی و روستایی بلوچستان، تحول و توسعه یافته، و تمایزات طبقاتی میان آنها از میان رفته است (بلوکباشی، ۱۳۸۳).

اعتقادات مذهبی بلوچان در آغاز دوره اسلامی و پیش از آن چندان مشخص نیست. برخی از پژوهشگران مسلمان، مانند جان محمد در «میراث فرهنگی بلوچ»، بلوچ‌های اولیه را از پیروان و معتقدان دین زرتشت و گبری یا مجوس دانسته‌اند (احمدی، ۱۳۷۸، ۱۰۸). بلوچ‌ها به هر دین و آیینی که بودند، احتمالاً از نخستین اقوام بیرون از شبه‌جزیره عربستان باشند که در پی نخستین فتوحات اسلامی در جنوب شرقی ایران و یا به روایتی در دوره عباسیان به دین اسلام گرویدند (ابن حوقل، ۲۷۰). بلوچان امروزی بیشتر سنی حنفی مذهب و گروه‌هایی از آنها، مانند شیروانی‌ها و بامری‌ها، و برخی از بلوچ‌های مهاجر به خراسان و کرمان شیعه مذهب هستند. بلوچان مهاجر به سرزمین‌های عربی و شیخ‌نشین‌های خلیج فارس بیشتر به مذهب حنبلی درآمده‌اند (بلوکباشی، ۱۳۸۳). مدیریت امور دینی و شرع مردمان بلوچ با ملایان و مولوی‌هایی است که اغلب در مدارس دینی پاکستان تحصیل کرده‌اند. مولوی‌ها از اعتبار و نفوذ فراوانی در جامعه بلوچ برخوردارند و اغلب در شأن و پایگاه با سردارها رقابت می‌کنند. گفته شده که در دارالعلوم دیوبند هند رتبه‌بندی مولوی‌ها به صورت ذیل است: ۱. مولوی عالم، تقریباً معادل لیسانس. ۲. مولوی فاضل، معادل فوق لیسانس. ۳. مولوی کامل، معادل دکترا. از دهه ۱۳۴۰ شمسی به این سو، علاقه به اجرای احکام و فرایض دینی و شرکت در فعالیت‌های مذهبی در میان بلوچان مسلمان سنی، که گاهی نوعی تقابل با شیعیان محسوب می‌شود، افزایش یافته است. بسیاری از ایل‌های کوچنده آموزش مذهبی دیده و ملا شده‌اند. ملاها نفوذ فزاینده‌ای یافته‌اند و بر فعالیت‌های مذهبی خود در هدایت مردم و نظارت بر اعمال و مراسم مذهبی مردم افزوده‌اند. مردم در روزهای تعطیل (به ویژه جمعه‌ها) که برای خواندن نماز و نیایش گرد هم می‌آیند، به فعالیت‌های آموزشی و تبلیغات سیاسی نیز می‌پردازند (Salzman, 1992, 52-53). گسترش نفوذ و سیطره دولت‌های مرکزی در سراسر بلوچستان ایران و پاکستان در چند دهه اخیر موجب کاهش قدرت سردارها، افزایش قدرت مولوی‌های تحصیل کرده هند و پاکستان در میان بلوچان، به ویژه بلوچ‌های ایران شده است. نمایندگی یافتن مولوی‌ها از سوی بلوچ‌های اهل سنت در امور سیاسی جامعه و جایگزین شدن قدرت مذهبی به جای قدرت سرداران در منطقه، از عوامل فزونی یافتن آگاهی اسلامی بلوچ‌ها و توجه بیشتر آنان به امور مذهبی بوده است (BALUCHISTAN i, 1988).

سازماندهی هدفمند امور دینی و مذهبی و ترویج و تبلیغ مستمر آن در میان جامعه بلوچ در دهه‌های اخیر، منجر به رشد روزافزون گرایش‌های دینی و مذهبی در میان آحاد مردم بلوچ شده است و اگر نگوییم موجب تقدم هویت مذهبی بر هویت قومی در میان بلوچ‌ها شده است، می‌توان مدعی شد، که به هویت

قومی آنان، بیش از پیش رنگ و بوی دین و اعتقادات مذهبی بخشیده است، چنان که امروزه از منظر افکار عمومی، بازترین ویژگی هویتی جامعه بلوچ سیمای مذهبی آن است. این تحول هویتی محصول پویایی است که در بطن آن قرائتی سازمان یافته و نهادمند از دین در دستور کار قرار می گیرد. علمای دینی با تخطئه کردن شرایط و ملاءهای قدیمی و ناآشنا خواندن آنها نسبت به آموزه های دینی و نداشتن سواد جدی، در پی شکل دادن نظم اجتماعی و فرهنگی خاصی در منطقه بر می آیند و به اصطلاح، مردم بلوچ را دعوت به ایمان آوردن مجدد به اسلام راستین، آن طوری که در متون درجه یک و بنیادی دین، بیان شده است و مطابق با تفسیری که خودشان برای مردم ارائه می دهند، می نمایند. مولوی حسین پور (مدیر حوزه علمیه عین العلوم گشت سراوان و یکی از قدیمی ترین، شاخص ترین و باسوادترین علمای بلوچستان) در این خصوص می گوید: «حضرت صاحب و شخصیت هایی همچون مولانا شهادت با در نظر گرفتن چنین شرایطی، برای مبارزه با این مفاسد و همچنین اصلاح بدعت ها و رسوم بی پایه و اساس، قیام کردند. تاریخچه ی آن دوران را اگر کسی با تمام جزئیات برای ما نقل کند، در خواهیم یافت که با اوضاع مکه قبل از اسلام تفاوت چندانی نداشته است؛ تنها تفاوت این بوده است که مردم مکه تا آن زمان با اسلام آشنا نشده بودند، اما مردم این منطقه با وجود ادعای مسلمانی هنوز از بسیاری از رسوم و عادات جاهلی رهایی نیافته بودند» (حسین پور، ۱۳۹۰، ۶۱-۵۵) از منظر تاریخی، عوامل ساختاری لازم برای گسترش اساسی بنیادگرایی مذهبی در بلوچستان ایران، بعد از انقلاب اسلامی فراهم می شود. اما تقریباً تا نیمه دوم دهه ی شصت، بنیادگرایی مذهبی به دنبال پیداکردن خودش و نیز نهادسازی و پروبال گرفتن است. از نیمه دوم دهه شصت، بنیادگرایان مذهبی با فراهم شدن شرایط لازم، اقدام به گسترش اجتماعی گفتمان شان می کنند. در واقع آنها برای بدست آوردن حمایت اجتماعی مردم، برنامه تربیت مردم - مطابق با آموزه هایشان - را کلید می زنند. آنها برای این کار، در کنار راه انداختن برنامه های آموزشی سیستماتیک، از عامه ی مردم می خواهند برای رسیدن به سعادت این جهانی و آن جهانی، باید زندگی روزمره شان را مطابق با آموزه هایی که آنها مطرح می نمایند، از نو سازماندهی کنند. این چنین است که به تدریج، گفتمان بنیادگرایی مذهبی، گفتمان های رقیب را از تکاپو انداخته و با به محاق بردن آنها در جامعه ی بلوچ، تبدیل به گفتمان مسلط هویتی جامعه، می شود. لذا، سکه رایج روزگار، شکل گیری جریان عمومی مذهبی شدن زندگی روزمره بلوچی، با حضور طیف های متعدد اجتماعی، می شود.^۱

از دیگر شاخص های فرهنگی و هویتی قوم بلوچ، زبان بلوچی با پیشینه کهن تاریخی است. زبان بلوچی، با وجود این که در جنوب شرق ایران رایج است، به لحاظ معیارهای زبانی، از زبان های ایرانی نو غربی شمالی محسوب می شود، که گویشوران بلوچ در بلوچستان پاکستان، ایران و افغانستان و بلوچ های مهاجر در سایر کشورها با آن تکلم می کنند. این زبان با زبان های تاتی، گُردی، مازندرانی (طبری)،

۱. برای مطالعه در این باره بنگرید به: جهان تیغ، حسین؛ خواجه، اکبر؛ و جهان تیغ، زهرا. (۱۴۰۰). تقدم مذهب بر قومیت: سازمان ها و نهادهای اسلامی حنفی مذهبان بلوچستان ایران. پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۸(۱۵)، ۳۱۷-۳۳۵.

گیلکی و تالشی نزدیکی زیادی دارد. 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، می‌توان گفت که در واقع، زبان بلوچی بازماندهٔ هیچ‌یک از زبان‌های ایرانی میانه نیست و یک زبان مستقل است که مافقط از دوران نو این زبان آثاری در دست داریم. از آن‌جاکه 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 مانند افشارسیستانی و بهرام فره‌وشی گفته‌اند «بلوچی شمالی و بلوچی جنوبی» و برخی دیگر از جمله گریسن گفته‌اند «بلوچی شرقی و غربی» و محققینی چون سر جرج گریسون - که جدیداً این نظر را مطرح کرده‌اند - می‌گویند بلوچی به سه دستهٔ شرقی، غربی و جنوبی تقسیم می‌شود. اما اگر بخواهیم این تقسیم‌های کمی پیچیده را کنار بگذاریم و به مهم‌ترین و در واقع، شناخته‌شده‌ترین 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، ۱۳۹۶؛ رضایی باغ‌یدی، ۱۳۸۲؛ بلوچی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی) حدود یک‌سوم واژه‌های بلوچی را واژه‌های دخیل فارسی - عربی تشکیل می‌دهد، به علاوه، زبان بلوچی واژه‌های بسیاری از زبانهای هندی - به خصوص سندی، لَهَن‌دا و اخیراً اردو - وام گرفته است. واژه‌های دخیل براهویی در زبان بلوچی بسیار اندک است. در این مورد تأثیر بلوچی بر براهویی بیشتر بوده است، به گونه‌ای که حدود ۲۰٪ واژه‌های براهویی اصل بلوچی دارد (Elfenbein, 1989, 358-60).

• شرایط اقتصادی

جامعهٔ بلوچ در دوران پیشامعاصر، دارای اقتصادی چند منبعی بود و با مجموعه‌ای از فنون گوناگون کسب درآمد سر و کار داشت. فعالیت‌های تولیدی سنتی بلوچ شامل پرورش گوسفند، بز و شتر، کشت آبی و دیم غلات، نخل کاری، شکار حیوانات و گردآوری مواد خوراکی و مواد خام طبیعی بود. اکنون تمام این فعالیت‌ها، پایدار باقی مانده و کار دستمزدی و قاچاق کالا نیز بر آن افزوده شده است (سالزمن، ۱۳۷۵، ۵۲). در چرخهٔ زندگی اقتصادی سالانه بلوچ معمولاً دو یا سه فعالیت تولیدی متفاوت همراه با هم وجود داشت. بلوچ در هر زمان دست کم بایستی دو کار را غالباً در دو مکان جدا از هم انجام می‌داد. این موضوع نوعی تقسیم کار و تعیین وظایف در میان خانواده‌های بلوچ پدید آورده بود، چنانکه هر فرد می‌توانست برای کار کردن و ایفای وظایف در یک زمان در بیش از یک مکان حضور داشته باشد. کوچ مهمترین شکل دستیابی به منابع طبیعی در میان عشایر بلوچ است، بلوچ‌ها دو نوع کوچ داشتند: کوچ شبانی در سرحد و کوچ چند منبعی از نواحی شبانی سرحد تا نواحی کشت خرما در حوزه ماشکل (= ماشکید). این دو نوع کوچ و محصولات به‌دست آمده از آنها مکمل یکدیگر و تا اندازه‌ای به هم وابسته

بودند و مشترکاً با منابع دیگر اقتصادی، نظم اقتصادی جامعه بلوچ را شکل و سامان می دادند. زراعت در بلوچستان متکی به بارانهای فصلی است. کشت گندم تقریباً به طور کامل به آب باران نیاز دارد. دو بارش خوب باران در آغاز بهار کشاورزان بلوچ را برای برداشت يك محصول خوب مطمئن می سازد. برخی از کشتزارهای آبی از آب رودخانه، و برخی دیگر از قنات آبیاری می شوند. بلوچ با قنات و حفر آن آشنایی نداشته، و به کانالهایی که به کرانه های رودخانه های همیشگی می پیوسته، قنات می گفته است. محصولات کشاورزی بلوچان خرما، گندم، برنج و ذرت است. خرما و گندم مهم ترین محصول این منطقه است. خرما بخش مهمی از غذای مردم معمولی به شمار می رود و مازاد آن، یکی از چند نوع صادرات سالانه بلوچستان است (Spooner, 1946, 57-58).

بلوچهایی که در کرانه دریای عمان زندگی می کنند، بیشتر از راه ماهی گیری زندگی خود را می گذرانند. این ماهی گیران که «مید» نامیده می شوند، بیشتر در بندرهای چابهار، کنارک و تیس (یا تیز) اقامت دارند. میدها علاوه بر ماهی گیری، به لنج داری و ملوانی و گرفتن نمک از حوضچه ها نیز می پرداختند. ماهی گیران بلوچ، ماهی های مازاد مصرف خود را معمولاً نمک سود می کردند و با غلات و حبوب که از داخل بلوچستان به محل زندگی آنان می آوردند، معاوضه می کردند (بلوکباشی، ۱۳۴۸). از حیث موقعیت اقتصادی در دوره کنونی، همجواری استان با دو کشور افغانستان و پاکستان با وجود بازارهای مصرف بی رقیب از یک سو و شرایط خاص حاکم بر آن کشورها از سوی دیگر، این استان را از اهمیت بسیاری برخوردار ساخته است. از سوی دیگر منطقه سیستان در حال حاضر به دلیل مواجهه با خشکسالی های پی در پی و قطع آب هیرمند به دلیل عدم تمکین کشور مقابل به موافقت نامه های دوجانبه و عدم رعایت حقابه جمهوری اسلامی ایران، دچار مشکلات و چالش های فراوانی در بخش های اقتصادی و اجتماعی خود گردیده است. این استان به علت قرارگرفتن در کمربند فلززائی معدنی که از اروپا شروع و پس از گذشت از میناب و ارتفاعات جازموریان به سمت خاش و زاهدان ادامه می یابد، از منابع غنی معدنی در زمینه کانی های فلزی و غیرفلزی می باشد. مطالعات انجام شده نشان می دهد که قابلیت های معدنی از جمله توانمندی های مهم توسعه استان به شمار می آیند و بسیاری از کانسارهای فلزی و غیرفلزی شناخته شده، می توانند مبنای صنایع بزرگ معدنی قرار گیرند. از جمله پتانسیل های معدنی مهم استان می توان به ذخائر قابل توجهی از گرانیت (۱۹۹۴۲۳ هزارتن)، مس (۳۶۰۵۴ هزارتن)، کرومیت (۳۴۰ هزارتن)، تیتانیوم (۲۲۷۱۴ هزارتن)، آهن (۱۹۳۰۰۰ هزارتن)، طلا (۳۶۶۹ هزارتن)، آنتیموان (۱۶۰ هزارتن)، مرمر (۱۱۱۷۷ هزارتن)، سنگ آهن (۲۱۰۸۶۹ هزارتن) اشاره نمود. در مجموع ذخایر شناسایی شده استان معادل ۱۰۰/۱۰۰ هزار تن و رتبه ۹ کشور و مجموع مجوزهای بهره برداری استان نیز ۲۰۰ فقره می باشد که در کشور رتبه ۱۸ را داراست (سیمای عمومی استان، ۱۳۹۹).

استان سیستان و بلوچستان دارای اقلیم مناسب کشت محصولات سودآور صادراتی به ویژه میوه های استوایی و گرمسیری مانند خرما، موز، مرکبات، انبه، پاپایا، چیکو، پسته و انگور یاقوتی است که از جمله میوه های گرمسیری و نیمه گرمسیری سیستان و بلوچستان اند. مهم ترین محصول کشاورزی منطقه سیستان

و بلوچستان گندم است. از لحاظ دامداری، استان دارای ۳,۴۰۰,۰۰۰ رأس واحد دامی است. در بلوچستان، دامداری‌های گسترده به‌مانند دیگر عشایر کشور و حالت‌های قشلاق و ییلاق در آن به‌ندرت دیده می‌شود. در عوض، شترداری در بین عشایر این منطقه از رونق بیشتری برخوردار است و بیشتر از آن‌که برای استفاده از گوشت و شیر آن نگهداری شود، برای بارکشی و احیاناً قاجاق استفاده می‌شود. 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 به‌جهت واقع شدن استان در مجاورت آب‌های گرم دریای عمان و اقیانوس هند مناسب است (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۰، ۱۷۱). 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 (نگارش، ۱۳۸۵، ۶۲-۸۱؛ بیک‌محمدی، ۱۳۷۵، ۱۱-۱۳).

نتایج آمارهای منطقه‌ای در سال ۱۳۸۱، محصول ناخالص داخلی استان را برابر ۱۱/۰۷۳ میلیارد ریال اعلام داشته که حدود ۱۲/۱ درصد از محصول ناخالص داخلی را تشکیل می‌دهد. مقایسه سهم استان در محصول ناخالص داخلی کشور (۱/۱۲ درصد) تا سهم استان در جمعیت کشور (۳/۴ درصد) نشان از ناتوانی ساختار اقتصادی به‌ویژه اقتصاد رسمی و مشارکت‌نه‌چندان پرتوان استان در تولید ملی است. از شاخص چگونگی توزیع درآمد (ضریب جینی) نیز این ضریب در نواحی شرقی استان از رقم ۰/۴۵ درصد در سال ۱۳۷۸ به ۱/۰۳ درصد در سال ۱۳۹۰ افزایش داشته و در نواحی روستایی از ۰/۴۵ درصد در سال ۱۳۷۸ به ۱/۰۱ درصد در سال ۱۳۸۲ افزایش یافته است، که حاکی از نابرابری توزیع امکانات در سطح استان است (کیانی و طاهری، ۱۴۰۱، ۳۴). مسئله توسعه‌نیافتگی بلوچستان بیش از اقتصادی بودن، یک امر سیاسی است و پیامد سیاست تبعیض‌آمیز قومی است، که به صورت هدفمند از ایجاد هر نوع فرصت سیاسی و اقتصادی برای مناطق پیرامونی احتراز می‌کند.

اقتصاد معیشتی مردم ایران همواره دستخوش تحولات سیاسی است. هرگونه تحول سیاسی به تغییر در شاخص‌های اقتصادی مردم منجر می‌شود. علاوه‌بر 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 به‌سمت 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.

شواهد یک‌صد سال اخیر در ایران نشان‌دهنده عدم توزیع برابر فرصت‌ها و امکانات اجتماع 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 شکل‌گیری

هویت ملی بر مبنای تشکیل اجتماع ملی است. اجتماعی که افراد تشکیل دهنده 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 می کنند و در استفاده از امکانات، منابع و امتیازات تعریف شده، در قالب جامعه، خود را مستحق دریافت آن می دانند و رعایت عدالت را در ابعاد مختلف خواستارند. بدیهی است که بخش عمده ای 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 آن ها _ که همگی تبلور هویت ملی آنان است _ خدشه دار می شود. این مسئله، بیگانگی اجتماعی، انزوای اجتماعی و در نهایت، ازهم گسیختگی انسجام و وفاق اجتماعی، که تضمین کننده تداوم حیات هر جامعه ای است، را به دنبال دارد. لذا تقویت توسعه متوازن اجتماعی _ اقتصادی ارتقای شاخص های کیفی زندگی شهروندان و توزیع مناسب امکانات و عدالت فضایی، از ضرورت های توسعه پایدار و متضمن حفظ امنیت سیاسی و اجتماعی و نهایتاً صلح ماندگار است.

قوم آذری (تُرک های آذری)

تُرک های آذری ایران، که بیش از ۸۵ درصد از جامعه تُرک یا به تعبیری تُرک زبان ایران را تشکیل می دهند، با جمعیت تقریبی ۱۵ میلیون نفری، بعد از فارس زبانان، دومین قوم پُرشمار ایران محسوب می شوند (Azerbaijani people, Britannica) و عمدتاً در استان های اردبیل، آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، زنجان، قزوین و همدان ساکن اند. افزون بر این مناطق، تعداد زیادی از آنان نیز در سایر شهرها از جمله: اراک، کرج، قم و تهران سکونت دارند، چنان که برخی آمارها جمعیت تُرک و آذری شهر تهران را بالغ بر ۲۵ درصد تخمین می زنند (Tehran, Looklex Encyclopaedia). آذری ها مانند بسیاری دیگر از اقوام، اسم خود از خاستگاه تاریخی شان، منطقه آذربایجان، گرفته اند، که سرزمینی تقسیم شده بین دوکشور ایران و جمهوری آذربایجان است و در ادبیات قومی آذری ها، آذربایجان شمالی و جنوبی نامیده می شوند.

آذری ها، که با عناوینی مانند: آذربایجانی، تُرک آذری، آذری تُرک زبان و ... شناخته می شوند، با جمعیتی در حدود ۳۰ الی ۳۵ میلیون نفر در جهان، علاوه بر ایران در کشورهای جمهوری آذربایجان، تُرکیه، گرجستان و داغستان روسیه زندگی می کنند (Sela, 2002, 197).

• تبارشناسی تاریخی و قومی

در میان اقوام ایرانی، خاستگاه قومی و تبار تاریخی تُرک های آذری بیش از دیگر اقوام مورد مناقشه و خوانش های متفاوت قرار گرفته و در حوزه مطالعات تاریخی و قوم شناسی آذربایجان، دو طیف دیدگاه متفاوت و متناقض را رقم زده است. دیدگاه نخست، تحت سیطره گفتمان هویت ملی ایرانی، بر این باور

است که آذری‌ها، اعم از ساکنان کنونی ایران و اهالی جمهوری آذربایجان؛ از اقوام ایرانی با ریشه تاریخی باستانی هستند و از نظر نژادی و قومی نسبتی با اقوام تُرک ندارند، بلکه پس از مهاجرت و تهاجم قبایل تُرک به مناطق مختلف فلات ایران و سیطره بر آذربایجان، زبان مردم آذربایجان به تُرکی گراییده و در نتیجه زبان آذری متعلق به خانواده زبان‌های ایرانی را استحاله کرده است. از این منظر کشور جمهوری آذربایجان بخشی جدا شده از سرزمین ایران است و در محدوده تمدنی این کشور قرار می‌گیرد که با سرزمین مادری پیوندهای تاریخی، فرهنگی و دینی دارد (جوادی ارجمند و همکاران، ۱۳۹۴، ۲۲۰). دیدگاه دوم در قرائتی کاملاً متفاوت، هویت قوم تُرک/آذری را از حیث زبانی، فرهنگی، نژادی دارای ریشه و تباری کاملاً تُرکی بر می‌شمارد و معتقد است عنوان «آذری» جعل و تحریفی است که ایران‌گرایان به منظور منتزع کردن جامعه آذری از کلیت قوم تُرک بر ساخته‌اند و تُرک‌ها دارای پیشینه‌ای باستانی و کهن در ایران‌اند. چنان که در طرف دیگر این نزاع گفتمانی، ایران‌گرایان نیز دیدگاه تُرک‌بودن آذری‌ها را متأثر از اندیشه‌های پان‌ترکیسم معرفی می‌کنند و مدعی‌اند، جنبش‌های هویت‌خواهانه در قالب پان‌ترکیسم^۱ به دنبال بازتعریف هویت آذربایجانی در قالب هویت تُرکی است (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۴، ۸).

بنابر روایت تاریخی معتقد به پیشینه باستانی تُرک‌ها در ایران؛ اولین مهاجرت اقوام تُرک به آذربایجان در قرن هفتم قبل از میلاد، به قولی با مهاجرت سکاها شروع می‌شود. مهاجرت‌های بعدی در قرن‌های پنجم میلادی با آمدن هون‌ها صورت گرفته است. در این دوران ترکان قدیم (بلغار، خزر، آغاچری و سایرها) که به اروپای شرقی هم مهاجرت کردند به آذربایجان آمدند و در اینجا سکونت نمودند (هیئت، ۱۳۶۶، ۱۶۹). دیدگاه مذکور در باب حضور چشمگیر تُرکان در آذربایجان در قرون نخستین اسلامی نیز به برخی از مستندات تاریخی عصر فتوحات اسلامی از قبیل: تاریخ طبری، دیوان لغات الترک و بدایه النهایه ابن کثیر اشاره می‌کنند. طبری در جلد نخست تاریخ خود در ذکر پادشاهان یمن می‌نویسد: تبع پادشاه یمن معاصر بشتاسب و همچنین اردشیر بهمن بن اسفندیار بن بشتاسب بود... وی به انبار و سپس موصل رفت و از آنجا راهی آذربایجان شد و در آنجا ترکان را دید و شکستشان داد. (طبری، ج ۱، ۴۰۴) همچنین طبری در باب وقایع سال نود هجری می‌نویسد: در این سال (۹۰ هجری) مسلمة بن عبدالمک با ترکان جنگید و تا منطقه باب الابواب (در بند) آذربایجان رسید و در آنجا شهرها و قلعه‌ها را فتح کرد» (طبری، ج ۵، ۲۲۶). لازم به اشاره است که دلالت‌های معنایی این متون نیز بنابر ترجمه‌های متفاوت، خود به نقطه اختلافی در مورد صحت و سقم پیشینه تاریخی تُرکان در آذربایجان تبدیل شده است، چنان که برخی از تاریخ‌پژوهان ایرانی این استدلال‌ها را متأثر از ترجمه ناقص و درک ناصحیح و تحریف واقعیات تاریخی می‌دانند.^۲

۱. پان‌ترکیسم نوعی گفتمان هویت‌خواهی است که دارای ویژگی‌های مختص به خود است. در گفتمان پان‌ترکیسم، نشانه‌ها و مفهوم‌های اسلام‌ستیزی، تجزیه‌طلبی، ایران‌ستیزی، ضدیت با سایر اقوام، جعل تاریخ و سرزمین، نمادسازی و فمینیسم درکنار مفهوم مرکزی «وحدت نژاد ترک» معنا می‌شوند.

۲. دکتر پرویز ورجاوند در سال ۱۳۷۹ خ. / ۲۰۰۰ م. در نامه‌ای به سید محمد خاتمی، رئیس‌جمهور وقت ایران، درباره‌ی

فارغ از مجادلات تاریخی درباب پیشینه تُرکان در آذربایجان، مهاجرت انبوه ترکان به ایران، خصوصاً به آذربایجان در زمان سلاجقه انجام گرفته است. در زمان ملکشاه، ترکمانان به آذربایجان آمدند و به زودی شهرهایی مانند: گنجه، خوی، ارومیه و همدان از ترکمن‌ها پر شد و شهر خوی ترکستان ایران لقب گرفت. غیر از اوغوزها، ترکان قپچاق نیز به آذربایجان مهاجرت کردند و قسمت مهم ایلات قپچاق از شمال خزر گذشته به قفقاز آمدند، بخش دیگر مسیحیت آوردند و در گرجی‌ها مستحیل گردیدند. در تشکیل اهالی تبریز عنصر قپچاق سهم بزرگی داشته است (هیئت، ۱۳۶۶، ۱۷۰). مهاجرت ترک‌های اغوز از ترکمنستان تا زمان حکومت مغولان ادامه یافت، به‌طوری که بسیاری از نیروهای ایلخانان تُرک بودند و همین موضوع از دلایل اصلی ترک‌شدن زبان آذربایجان بود. در زمان صفویان ترک‌سازی آذربایجان با نفوذ قزلباش‌ها افزایش یافت. واژه آذربایجان از واژه کهن ولایت «آتورپاتکان» مشتق شده و بیانگر این است که با تغییر زبان، اسامی محلی هر چند با تغییرات اندکی از ترک‌سازی جدا ماندند (Yarshater, 1988). بدین ترتیب با ورود گسترده تُرکان به ایران با توجه به اقلیم مناسب، چراگاه‌های حاصلخیز آذربایجان به یکی از کانون‌های اصلی تجمع تُرکان تبدیل شد و در دوره‌های بعد این پایگاه تقویت شد. با به قدرت رسیدن دودمان‌های تُرک آق‌قویونلوها و قراقویونلوها در این منطقه مواضع تُرکی قوی‌تر گشت و با برآمدن صفویان که از خاندان‌های تُرک آذربایجان بودند آذربایجان چهره‌ای کاملاً تُرکی به خود گرفت، که این امر حتی منجر به تغییر جای نام‌ها و مناطق گشت.

موقعیت کانونی آذربایجان با مرکزیت تبریز در تحولات معاصر ایران، نقطه عطفی در تعیین وضعیت قوم آذری در ایران معاصر به شمار می‌رود که در قیاس با سایر اقوام، به شرایط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آنان تمایز ویژه‌ای بخشیده است. با آغاز عصر قاجار، تبریز دارالسلطنه ایران شد و همواره در کنار ولیعهد قاجار در این شهر، طیف وسیعی از دیوانسالاران بزرگ ایرانی حضور داشتند و با توجه به ارتباط مستمر با روسیه و عثمانی این منطقه دروازه ورود اندیشه‌ها و دستاوردهای جدید غربی بود. از این رو تبریز و آذربایجان در فرایند ورود ایران به عصر مدرن موقعیت پیش‌تاز یافتند. آذری‌ها به ویژه با آغاز نهضت مشروطه، جزو نخستین بنیان‌گذاران ملی‌گرایی ایرانی بودند. این موقعیت ژئوپلیتیک سبب شد تا آذری‌ها به‌عنوان یک قوم پیرامونی نسبت متفاوت‌تری با مرکز بیابند و این امر در کنار تشیع مذهب بودن آذری‌ها، مبنای ایجاد روند منحصر به فردی در تکوین قومیت آذری بود که با وجود تُرک یا به تعبیری تُرک زبان بودن آنان و برخی عوامل دافعه دیگر، همچنان به عنوان بخشی از منظومه ملی‌گرایی ایرانی نقش آفرینی کنند، که پیامدهای آن، در تمامی عرصه‌ها بالاخص اقتصادی مشهود است.

فعالیت‌های گروهی به نام «کانون دموکراسی آذربایجان» در راستای تحریف متون تاریخی هشدار داد. این نامه ابعاد دیگری دارد که حاکی از تفکرات و واقعیات حاکم بر مسائل قومی در ایران است. لینک متن کامل نامه:

• پراکندگی جغرافیایی

در گذشته، آذربایجان به سرزمینی گفته می‌شد که از شمال به اران، از جنوب غرب به آشور، از غرب به ارمنیه و از شرق به دشت مغان و گیلان محدود می‌شد و پایتخت آن شهر «گنجک» (تخت سلیمان کنونی) در نزدیکی تکاب بوده است (Zandjan, 2002, 446) آذربایجان در شمال غربی ایران و در محل تلاقی رشته کوه البرز، زاگرس و قفقاز واقع شده است و سرزمینی عمدتاً کوهستانی است. رودهای آذربایجان بیشتر در حوزه آبریز دریاچه ارومیه و دریاچه خزر جاری‌اند. آب و هوای اکثر مناطق غرب و شمال غرب آذربایجان مرطوب مدیترانه‌ای و در نواحی جنوبی مدیترانه‌ای با تابستان گرم است (هویدا، ۱۳۵۲).

مناطق آذری در ایران کنونی از شمال به رود ارس، جمهوری آذربایجان و ارمنستان، از جنوب به کردستان و زنجان، از شرق به استان گیلان و دریای خزر و از غرب به ترکیه و عراق محدود شده است و از حیث تقسیمت کشوری شامل سه استان آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی و اردبیل است، که در این میان بخش اعظمی از جغرافیا و ساکنان استان آذربایجان غربی را مناطق کردستانی و کردها تشکیل می‌دهند.

در مورد وجه تسمیه سرزمین آذربایجان نظریات مختلفی مطرح شده است: الف) گروهی پیدایش این نام را با آتش و آتشکده در این سرزمین یکی می‌دانند و آذربایجان را نگهبان آتش (آذر+بایجان) معنی می‌کنند. طبری صاحب تاریخ طبری، یاقوت حموی صاحب المعجم البلدان، شارل لبوی فرانسوی، ویلیام جکسون امریکایی، بهرام فره‌وشی و ... براین عقیده‌اند. ب) برخی نام آذربایجان را برگرفته از نام شخصی به نام «آتورپات» پهلوی یا «آذرباد» فارسی می‌دانند. ابن مقفع، مقدسی، حمدالله مستوفی، نولدکه، بارتولد، هرتسفلد، گیرشمن، مینورسکی، دیاکونوف، ادوین رایت، پیرنا و ... از این دیدگاه دفاع می‌کنند. ج) دو نظر پیشین کلمه آذربایجان را براساس ریشه‌های فارسی معنی می‌کردند، در حالی که دیدگاهی دیگر، این واژه را کلمه مرکب ترکی می‌داند و بر آن است که آتورپات پیشتر از حکومت آتورپات نیز وجود داشته و نام یکی از طوایف بزرگ آذربایجان بوده است (صالحی امیری، ۱۳۸۸، ۲۰۴). محمدحسین خلف تبریزی صاحب برهان قاطع آذربایجان را چنین معنی می‌کند: «آذر به لغت ترکی به معنی بلند است و «بایگان» به معنی بزرگان و محتشمان (خلف تبریزی، ۱۳۶۱، ۲۴).

از نظر جغرافیایی و تاریخی سرزمینی که امروزه آذربایجان نامیده می‌شود و اصطلاحاً آن را «برزخ» مادی هم گویند، تا اواسط قرن نهم قم نامی مخصوص به خود نداشت. با آمدن اقوام آریایی ماد به فلات ایران، قبایل ماد در یک اتحاد، پادشاهی ماد را به وجود آوردند. قلمرو پادشاهی ماد از دو بخش ماد کوچک و ماد بزرگ تشکیل می‌شد و «ماد کوچک» نامی است که بر آذربایجان کنونی اطلاق شده است (دیاکونوف، ۱۳۴۵، ۱۸-۱۳). داریوش اول در سنگ‌نوشته‌های خود این مملکت را «ماد» نامیده که این اسم در زمان ساسانیان به کلمه «مادی» و در قرون اسلامی به «ماه» تبدیل شد. جغرافیدانان عهد عتیق به دو ماد قائل بودند. «ماد بزرگ» که سابقاً به عراق عجم معروف بود و شامل: همدان، گروس،

کرمانشاه، قزوین، عران (اراک)، نهاوند و ری که به دربند بحر خزر که ماد را از پارت جدا می کرد، منتهی می شد و «ماد کوچک» که صرفاً به آذربایجان اطلاق می شد. نام آذربادگان یا آذربایگان که معرب آن آذربایجان است از نام آتشکده ای گرفته شده که توسط مغان در تبریز امروزی برپا شده بود (وکیلی، ۱۳۶۲، ۹).

آذربایجان در دوره هخامنشیان از مهمترین و بزرگترین ساتراپ نشین های کشور به شمار می رفت (طاهری، ۱۳۷۴، ۲۳). در عصر سلوکی، به صورت ساتراپ نشین مستقلی درآمد و به اعتبار نام «آتروپاتن» فرمانروای این سرزمین «آتروپاتگان» یا «آذربایگان» نامیده شد (دیباچ، ۱۳۴۶، ۱). در کتاب «جنگهای ایران»، تألیف پروکوپئوس، مورخ بیزانسی قرن ۶ م نام این منطقه دوبار به شکل «آذربائگانن» آمده است. در آخر قرن ۴م فلوستوس بیزانسی، مورخ ارمنی این نام را به صورت «آتروپاتکان» و «آتروپایکان» به کار برده است (زریاب خویی و گنجی، ۱۳۹۸). برخی نیز معتقدند که معنی نام آتروپات ریشه در دین زرتشتی داشته و به معنی «آذر بُد» یا «نگهبان آتش» یا «نگهبانی شده توسط آتش» است (CHAUMONT, 1987). در زمان ساسانیان آذربایجان اهمیت ویژه ای یافت. یکی از سه آتشکده معتبر ساسانیان، آتشکده آذرگشنسب در شیز آذربایجان قرار داشت. پادشاهان ساسانی در ایام سختی به زیارت آن می شتافتند و هدایای بسیار تقدیم می کردند. این آتشکده نشانه اتحاد دین و دولت بود و نماد دولت ساسانی به شمار می رفت. از نظر تقسیمات سرزمینی نیز شاهنشاهی ساسانی از ۴ کوست (بخش بزرگ) تشکیل یافته بود که، آذربادگان شامل: آذربایجان، ارمنستان، گرجستان، اران، دیلم، رویان، تپورستان و ری مشتمل بر مناطق شمال و شمال غربی قلمرو ساسانی یکی از آنان بود، که نام خود را از سرزمین عمده خود یعنی آذربایجان گرفته بود (نولدکه، ۱۳۷۸، ۱۸۵).

در دوران بعد از اسلام نیز درباره حدود دقیق آذربایجان اختلاف نظر وجود دارد و این اختلاف نظر مخصوصاً در مورد مرزهای شمالی بیشتر است. در مورد رابطه اران و آذربایجان دو نوع نظر کلی ابراز شده است. افرادی چون: ابن خردادبه مؤلف المسالك و الممالك در قرن سوم، اصطخری مؤلف مسالك و الممالك در قرن چهارم و ابن رشید مؤلف اعلاق النفسیه در قرن چهارم، از افرادی هستند که اران را مستقل از آذربایجان می دانند و رود ارس را مرز بین این دو سرزمین تلقی می کنند. ولی افرادی هم چون یعقوبی، بلعمی، مسعودی، ابن اثیر و خلف تبریزی که آثار خود را به ترتیب در سده های سوم، چهارم، هفتم و یازدهم هجری پدید آورده اند، اران را بخش و ولایتی از آذربایجان می دانند و مرزهای آذربایجان را تا دربند و قفقاز می کشانند (رئیس نیا، ۱۳۷۰، ۷۸-۷۹). این موضوع از حیث اهمیتی که در مباحث ارضی قومی و سرزمینی دارد بسیار مورد مناقشه واقع شده است و هر دیدگاهی با اتکا به منابع و به صورتی گزینشی در پی ارائه استدلالی موید نظر خویش است. چنان که گروهی با تاکید بر جدایی این دو منطقه بر این نظرند که: به بخشی از منطقه شمال ارس که امروزه نام آذربایجان را به خود گرفته در قدیم «آلبان» و «آران» گفته می شد. احمد کسروی در این باره می نویسد: در پیمان نامه های ترکمانچای و گلستان به بخش شمالی رود ارس نام آذربایجان داده نشده است. تنها در قرن بیستم است

که نام آذربایجان و آذربایجانی ماهیت قومی به خود می‌گیرد. (احمد کسروی، ۱۳۵۷، ۲۵۵ - ۲۵۷) نام آذربایجان در سال ۱۹۱۸ و طی کنگره حزب مساوات جایگزین نام اصلی و تاریخی قفقاز، اران و آلبانی گردید. این نام‌گذاری با هدف جدایی آذربایجان ایران انجام شد.

به طور کلی، آذربایجان شمالی کنونی واقع در شمال رود ارس، که امروزه با نام کشور جمهوری آذربایجان شناخته می‌شود، تا سده سوم هجری، عموماً منطقه‌ای جدا از آذربایجان محسوب می‌شد؛ اما پس از سرکوب قیام بابک خرم‌دین و حاکمیت کامل خلافت عباسی بر شمال و جنوب ارس، اران به لحاظ اداری تابع آذربایجان شد. (ابن حوقل، ۱۳۶۶، ۸۱) علی‌رغم وابستگی اداری اران و بعضاً ارمنیه در دوره اسلامی به آذربایجان، رودخانه ارس تا پیش از ظهور سلجوقیان، همچنان حد شمالی آذربایجان محسوب می‌شد. اما پس از مهاجرت و چیرگی سلجوقیان بر منطقه، شمال و جنوب ارس به لحاظ زبانی، دینی، فرهنگی و تا حدی سیاسی به صورت واحد درآمدند (طالعی، ۱۳۹۰). از این زمان به بعد بود که به نوشته بارتولد: «اران بلاواسطه به آذربایجان ملحق گردید» (بارتولد، ۱۳۵۸، ۶۷) تا جایی که نام اران تحت‌الشعاع نام آذربایجان قرار گرفت و به ندرت در نوشته‌ها در کنار قراباغ و شیروان استفاده گردید. مثلاً رواج «قراباغ آذربایجان» به جای «قراباغ اران» (حیدر میرزا دوغلات، ۱۳۸۳، ۷۲۰). در همین راستا، برخی منابع دوره زندیان به جریان رود ارس از «وسط آذربایجان» (نامی اصفهانی، ۱۳۶۳، ۱۱۰) و برخی منابع دوره قاجار به جدایی «هفده شهر آذربایجان» از ایران اشاره کرده‌اند (فضل‌الملک، ۱۳۶۱، ۳۰۰).

• ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی

اگر قوم آذری، یکی از میراث‌داران فرهنگ جوامع تُرکی شمرده شود، باید آنان را وارث سبک معیشت و مناسبات اجتماعی ایلی و قبیله‌ای متکی به زیست شبانکارگی و کوچروی دانست. شرایط مناسب آب و هوایی و اقلیم سرسبز با چراگاه‌های غنی و رودخانه‌های پرآب، شرایطی را رقم زدند که آذربایجان کانون حیات ایلات بزرگ و قدرتمندی شود که در تاریخ ایران نقشی چشمگیر داشته‌اند. از طوایف و عشایر بزرگ آذربایجان می‌توان به تُرکمن، شاهسون، افشار، قشقایی، خمسه، خلج و شقاقی اشاره کرد که علاوه بر آذربایجان، در خراسان، فارس، مازندران، گلستان و برخی مناطق دیگر نیز سکونت دارند (راوندی، ۱۳۵۴، ۲). سازمان ایلی اغلب ایلات از یک الگوی مشابه با سلسله مراتب و رده‌بندی‌های تعریف شده و شیوه تولید مشخصی پیروی می‌کرد، که پاسداشت آن ضامن بقای حیات ایلی بود. برای نمونه سازمان ایلی و ارکان اقتصادی شاهسون‌ها از مشهورترین ایلات آذربایجان بدین قرار بود: طوایف شاهسون از یک سلسله مراتب تشکیل یافته بود، بدین صورت که خاندان‌های ایل بیگ و تعدادی دیگر نسب مشترک خود را به نصیر پاشا جد بدرخان رسانده و خود را طوایف «بیگ زاده» می‌خواندند. دیگر طوایف رعیت یا «هامپا» یا همپا نامیده می‌شدند. هر طایفه بیگ‌زاده نیز از دو طبقه تشکیل می‌شد. اعضای خاندان حاکم، هسته مرکزی طایفه به‌شمار می‌رفت. این طبقه نام نیای طایفه را بر خود داشت. انتصاب از سوی حکومت، مالکیت بر مراتع و منسوبیت به جد اعلای طایفه ابزار حاکمیت این طبقه بود.

طبقه بیگ‌زاده عده‌ای نوکر به خدمت داشت. طبقه بیگ‌زاده مالیات نمی‌پرداخت، تن به کار نمی‌داد و مالک همه چیز به‌شمار می‌رفت. در برخی از طوایف، شمار این طبقه بیش از نصف جمعیت طایفه بود (تایر، ۱۳۸۴، ۱۴۷). هرم سازمان تولیدی ایل شاهسون از خانوار آغاز و به تیره و طایفه ختم می‌شد. در گذشته ریاست طوایف را خان‌ها به عهده داشتند که از مزایای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شایانی برخوردار بودند. سرکردگان شاهسون نسبت به خوانین ایلاتی مانند قشقایی بسیار قدرتمندتر بودند. در راس هر رده کوچک نیز مسئولی قرار داشت که آق‌سَقَل [ریش سفید] نامیده می‌شد. با گسترش شهرنشینی و یکجانشین شدن اکثر جمعیت عشایر ایران، مردمان این ایل نیز در مناطق مختلف کشور ساکن شدند و ساختار ایلاتی آن تقریباً از بین رفت.

دوره تداوم ساختار ایلی در آذربایجان ایران در قیاس با بخش‌های شمالی ارس [آذربایجان شمالی] طولانی‌تر بوده است و از آنجا که سلسله‌های مهم ایرانی نظیر صفویه و قاجاریه اساساً از آذربایجان ظهور کردند و شیعی مذهب بودند، ایلات آذری روابط بسیار دوستانه‌تری با دولت‌های مرکزی ایران داشتند و در مقایسه با مناطق قومی دیگر، آذربایجان نقش سیاسی فعال‌تری در تاریخ ایران ایفا کرده است. عروج بیگ بیات فهرست ۳۲ گروه ایلی از جمله قاجاریه و افشاریه را به عنوان حامیان اولیه سلسله صفویه ارائه می‌کند (بیات، ۱۳۳۸، ۶۷-۶۸). دولت صفویه حتی نسبت به ایجاد و تقویت ایلات در این منطقه اقدام نمود که نمونه آن، بزرگ ایل شاهسون است که شاه عباس به‌عنوان عاملی بازدارنده در برابر قزلباشان آن‌را به‌وجود آورد. روسای ایلی به عنوان متحدان دولت مرکزی و پادشاه، از خودمختاری و نفوذ سیاسی زیادی در منطقه برخوردار می‌شدند و عملاً سراسر نواحی غیرشهری آذربایجان را کنترل می‌کردند. گروه‌های ایلی نظیر شاهسون تا زمان ظهور رضاشاه، کنترل نواحی شمال شرقی آذربایجان را در دست داشتند (احمدی، ۱۳۸۲، ۲۰۶-۲۰۸).

در میان شاخص‌های فرهنگی و اجتماعی قوم آذری، زبان مردم آذربایجان مناقشه‌انگیزترین عنصری محسوب می‌شود که تا کنون نیز درباره روند تغییر و تحول آن اجماعی صورت نگرفته است. بنابر برخی یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی، زبان باستانی مردم آذربایجان، آذری بوده که از خانواده زبان‌های ایرانی است و با ورود تُرکان، زبان ترکی آذربایجانی از شاخه زبان‌های اغوز در این منطقه سیطره یافت و در بین ایرانیان آذری به کار گرفته شد. این زبان شامل چند گویش نظیر ترکی افشاری، شاهسونی، سنقری و آینالو می‌باشد (Knüppel, 2000). چنان که اشاره شد، ریشه زبان قوم آذری از نقاط اصلی مورد اختلاف در بازشناسی خاستگاه قوم آذری محسوب می‌شود، که استلالات له و علیه آن مبنای مجادلات وسیعی است که درباره هویت قومی آنان عرضه شده است. مهرداد آذری درباره زبان مردم آذری می‌گوید: زبان تُرکی که مردم آذربایجان با آن سخن می‌گویند، زبان اصلی و اصیل مردم این سرزمین نیست و بعضی‌ها به غلط یا از روی سوءنیت آن را زبان آذری می‌خوانند. زبان آذری که زبان اصیل و باستانی مردم آذربایجان بوده، یکی از شاخه‌های زبان پهلوی می‌باشد و به عقیده بسیاری از مورخین همان زبان اوستا است (آذری، ۱۳۶۱، ۵۳). تورج اتابکی نیز بر این نظر است که، زبان تُرکی به

دنبال مهاجرت گسترده تُرک‌ها به آسیای صغیر در قرن یازدهم میلادی (۵ هجری) وارد منطقه آذربایجان شده است (اتابکی، ۱۳۷۴، ۲۲). احمد کسروی از جمله مشهورترین مورخانی است که عقیده دارد ترکان آذربایجان در دوران سلجوقیان وارد این مرز و بوم شده‌اند و زبان ترکی نیز از همین دوران در آذربایجان رایج شده است. قبل از این دوران زبان رایج آذربایجان زبان آذری بود که خود از شاخه‌های زبان فارسی است (کسروی، ۱۳۷۹).

رضا صالحی امیری درباره تحول زبانی آذربایجان می‌نویسد: در منطقه آذربایجان زبان‌های مختلف وجود داشته است، برخی معتقدند چون اوستا در آذربایجان پدید آمد و زادگاه زرتشت بود، لذا زبان کهن مردم آذربایجان را اوستا ذکر نموده‌اند. اصطخری در کتاب «المسالک و ممالک» زبان این مردم را مخلوطی از تازی و پارسی ذکر نموده است و برخی دیگر از جمله ابن حوقل، یاقوت حموی، حمدالله مستوفی، خوارزمی، مسعودی، مقدسی، کسروی، ابن ندیم، یعقوبی، مارکوارت و دیگران زبان مردم آذربایجان در قرون پیشین را «پهلوی آذری» که شاخه‌ای از زبان فارسی بوده است ذکر نموده‌اند. از مجموعه گفته‌ها و نقل قول‌های بیان شده این گونه استنتاج می‌شود که زبان کهن مردم آذربایجان، آذری بوده است که بسیاری از مؤلفان دوره اسلامی از آن تحت عنوان «پهلوی» یاد کرده‌اند. اما باید گفت چه زبان مردم آذربایجان را آذری و چه پهلوی بدانیم، هر دوی این زبان‌ها لهجه یا شاخه‌ای از زبان فارسی نامیده می‌شوند و این دو شاخه را باید از زمره زبان‌های فارسی محسوب کرد. امروزه، برخی زبان کنونی مردم آذربایجان را که ترکی است به خطا زبان «ترکی آذری» می‌نامند. زبان آذری از زبان‌های ایرانی بوده و هیچ خویشاوندی با زبان ترکی ندارد و نداشته است (صالحی امیری، ۱۳۸۸، ۱۹۹-۲۰۰).

روند گسترش زبان ترکی در آذربایجان از دوره سلجوقیان و به ویژه با روی کار آمدن اتابکان آذربایجان (سده دوازدهم) و استقرار حکومت آن‌ها در اردبیل و تبریز شروع شد (بارتولد، ۱۳۷۵، ۱۶۶). حذف تدریجی زبان آذری، به عنوان یکی از زبان‌های ایرانی در آذربایجان، پس از حمله مغول در سده سیزدهم میلادی به دلیل کوچ گسترده اقوام ترک‌زبان به این منطقه و استقرار پایتخت ایلخانان در شهرهای مراغه، تبریز، سلطانیه شدت یافت. این روند با انتخاب تبریز به عنوان پایتخت از سوی حکومت‌های چوپانیان، جلایریان، قراقویونلو و آق‌قویونلوها و در طول سده‌های چهاردهم و پانزدهم نیز ادامه یافت. نهایتاً زبان ترکی آذربایجانی که با قواعد دستوری ترکی، ولی شامل واژگانی آذری و عربی بود، در اواخر سده شانزدهم مصادف با دوره صفویان در مراکز مهم آذربایجان کاملاً رایج گردیده بود؛ هرچند در اوایل سده مذکور یعنی اوایل دوره صفویان این غلبه همچنان کامل نبوده است (آژند، ۱۳۸۰، ۵۳۶).

تأسیس دولت واحد صفویه به دست شاه اسماعیل و تدابیر اقتصادی و سیاست او برای برقراری امنیت و رفاه، وضع اجتماعی این منطقه را تغییر داد و زمینه را برای رشد فرهنگ و ادبیات آماده ساخت. در زمان شاه اسماعیل زبان ترکی آذربایجانی هم به موازات زبان فارسی رواج یافت، ترکی ادبی هم در ادارات، دربار و مؤسسات ارتشی رسماً به کار می‌رفت و در مدارس به موازات عربی و فارسی تدریس می‌شد (هیئت، ۱۳۶۶، ۲۰۴ - ۲۰۵). آذربایجان در قرن ۱۰ اق عرصه جنگ میان دولت‌های صفویه و

عثمانی بود. به رغم لشکرکشی‌های پی‌درپی سلاطین عثمانی و اقامت ممتد آنها در تبریز، در اواخر قرن ۱۰ق و اوایل قرن ۱۱ق، نتوانستند بر آذربایجان مسلط شوند. حسن سیاست شاه طهماسب و شاه عباس اول و مهم‌تر از آن رسوخ مذهب تشیع در آذربایجان سبب شد که مردم آذربایجان اطاعت عثمانیان را گردن نهند، اما در زمان صفویه مسئله ترکی شدن زبان مردم آذربایجان عملی‌تر و محقق‌تر گردید (زریاب خویی و گنجی، ۱۳۹۸). ژان شاردن، جهانگرد فرانسوی اواخر سده هفدهم نیز درباره کاربرد زبان‌های ترکی در ایران عصر صفوی و نسبت آن با آذربایجان می‌گوید: ایرانیان معمولاً به یکی از سه زبان فارسی، ترکی، عربی سخن می‌گویند. آنان بر این باورند که فارسی زبان طبیعی و قومی ایرانیان است... درباریان و افراد سپاهی و بزرگان و زنان جاه‌مندان در خانه همه به زبان ترکی صحبت می‌کنند، زیرا پادشاه و افراد خانواده سلطنت از آذربایجان که زبان همه مردمانش ترکی است برخاسته‌اند (شاردن، ۱۳۷۲، ۹۴۶).

با وجود فراز و فرودهای تاریخی متعدد، در حال حاضر، آنچه ترکان آذربایجان را از سایر اقوام ایرانی متمایز می‌کند، تفاوت‌های نمادی مخصوصاً زبان است. ترکان آذربایجان به زبان ترکی تکلم می‌کنند که شاخه‌ای از زبانهای اورال - آلتائیک است و خصوصیت اصلی زبان‌شناختی آن التقاطی بودن آن دسته از زبان‌هاست (هیئت، ۱۳۶۶، ۲۱۹).

بیشتر مردمان آذربایجانی در ایران و در کشور آذربایجان مسلمان و پیرو اهل تشیع‌اند. اگرچه در بعضی مناطق کشور آذربایجان و به صورت پراکنده در آذربایجان غربی، آذری‌های سنی‌مذهب (که اصطلاحاً کره‌سنی خوانده می‌شوند) نیز وجود دارند، اما اصالتاً از ساکنان کشور ترکیه بوده‌اند که در دوره‌های مختلف به ایران مهاجرت کرده‌اند.

بیشتر گردهای آذربایجان نیز مسلمان سنی و پیرو فقه شافعی هستند. (Kurdish Religions, The Kurdish Project) ارامنه، نسطوری‌ها و آشوری‌ها از دیگر ساکنان تاریخی منطقه آذربایجان بودند که در پی تغییرات جمعیتی بتدریج از شمار آنان کاسته شده است و امروزه صرفاً اقلیت کوچکی از ارامنه در تبریز و ارومیه سکونت دارند. جرج کرزن، در سال ۱۸۹۲ جمعیت نسطوری‌های (آشوری‌ها) آذربایجان را بالغ بر ۴۴ هزار نفر و مجموع ارمنی‌ها را نیز بالغ بر ۲۸۸۹۰ نفر تخمین زده است (کرزن، ۱۳۷۳، ۶۹۳-۶۹۵). پس از عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای، حاکمان روس، کوچ مسلمانان شمال ارس به جنوب و مهاجرت مسیحیان جنوب ارس (که عموماً ارمنیان بودند) به شمال را تشویق می‌کردند. این سیاست چنان با جدیت از سوی روسیه اجرا می‌شد که سرانجام اعتراض دولت قاجار را به دنبال داشت و کار به جایی رسید که دولت روسیه طی یک قرارداد وعده داد که این سیاست را کنار بگذارد؛ اما در عمل چنین نشد و سرانجام ترکیب جمعیتی و مذهبی جغرافیای آذربایجان را تغییر داد (حسینی، ۱۳۹۴). آذری‌ها در متغیرهای زبان و قومیت با فارس‌ها تفاوت دارند؛ اما در متغیر دین و مذهب (شیعه) و نیز تکلم به زبان رسمی کشور یعنی فارسی با اکثریت ملت مشترکند و برخی نخبگان آنها رهبری فکری و مذهبی شیعیان را در ایران و خارج از کشور، به عهده داشته‌اند. منطقه آذری ایران، با آذری‌های قفقاز در سه متغیر زبان، قومیت و مذهب همسانند؛ زیرا قبل از معاهدات گلستان و ترکمنچای آنها به صورت یکپارچه بخشی از

ایران بودند.

در آذربایجان علاوه بر تُرکان، همواره گروه‌های جمعیتی بومی و مهاجم هم‌چون: آلبانی‌های بومی قفقاز، مادها، سکاها و دیگر ایرانیان، یونانی‌ها، رومیان (ایتالیایی‌ها)، خزرها، اعراب، ترک‌های اغوز، ترک‌های سلجوق، ارمنی‌ها و روس‌ها رفت و آمد داشته‌اند (Yarshater, ۱۹۸۸)، که در این میان گُردها موقعیت بارزتری دارند.

گُردها، پس از آذری‌ها دومین گروه زبانی بزرگ ساکن در این منطقه هستند که امروزه در استان آذربایجان غربی سکونت دارند. به گونه‌ای که ۵ شهرستان بوکان، مهاباد، پیرانشهر، سردشت و اشنویه در جنوب استان (منطقه مکریان) با ۸۱۹٬۸۵۴ نفر جمعیت در سال ۱۳۹۵ خورشیدی (نتایج سرشماری ایران در سال ۱۳۹۵)، تقریباً به‌طور کامل گُرد هستند. در دیگر شهرستان‌های آذربایجان غربی نیز عمدتاً گویشوران به هردو زبان ترکی آذربایجانی و گُردی در کنار هم زندگی می‌کنند و مناطقی دوزبانه محسوب می‌شوند. کردهای ساکن بخش شمالی آذربایجان غربی (از شهرستان اشنویه به سمت شمال) به زبان گُردی کرمانجی صحبت می‌کنند و بخش بزرگی از آن‌ها از ایل شکاک هستند. کردهای بخش جنوبی آذربایجان غربی نیز به زبان گُردی سورانی سخن می‌گویند و ایل مکری از بزرگ‌ترین ایلات این منطقه (مکریان) است. البته ایلات گُرد دیگری نیز با جمعیت کمتر در هردو بخش شمالی و جنوبی استان زندگی می‌کنند؛ از جمله اینکه در بخش‌های کردنشین شهرستان ارومیه در کنار ایل شکاک، ایلات بیکزادگان، هرکی، زرزا و مامش نیز سکونت دارند (فراهانی، ۱۳۸۵، ۳۱۴). در گذشته، دامنه حضور گُردهای کرمانجی‌زبان در آذربایجان تا شمال ارس هم ادامه داشته که بعداً توسط شاه عباس یکم در اوایل سده هفدهم جهت مقابله با حملات ازبک‌ها به استان خراسان شمالی کوچانده شده‌اند. تا جایی که لهجه گُردهای شمال آذربایجان غربی بیشتر به گُردهای خراسان شمالی شبیه است تا به گُردهای جنوب آذربایجان غربی. این گروه از گُردها در شمال خراسان، تشکیل ایل شادلو را داده‌اند و البته برخی از اسامی جغرافیایی قفقاز را در خراسان به کار برده‌اند (یزدانی‌قلی، ۱۳۷۴، ۲). در منابع معتبر به حضور تاریخی گُردها در منطقه آذربایجان اشاره شده است. به عنوان نمونه، گای لسترنج در ذکر شهرهای آذربایجان با استناد به منابع تاریخی درباره وضعیت اشنویه در عصر خلافت عباسی می‌نویسد: در شمال‌غربی پسوا، شهر «اشنه» واقع بود که در زمان ابن حوقل [سده دهم میلادی]، گُردها در آنجا مسکن داشتند و حمدالله مستوفی هم نام آن را به صورت اشنویه نوشته است (لسترنج، ۱۳۷۷، ۱۷۷). جرج کرزن در سال ۱۸۹۲، گُردهای مرزی و آذربایجان را با شمار ۲۵۰ تا ۴۵۰ هزار نفر، یکی از بخش‌های سه‌گانه گُردهای ساکن ایران برمی‌شمارد و در مورد آنان می‌نویسد: «در این ایالت و نواحی همجوار آن قوم مشهور و دارای هیبت گُرد ساکن‌اند که نام آنها در دنیا مترادف با سلحشوری و جنگجویی است». وی ایلات عمده گُرد ساکن آذربایجان را چنین ذکر می‌کند: «هرکی» (۲ هزار خانوار)، «مکری» (۲ هزار خانوار در شرق و شمال‌شرق ساوجبلاغ)، «شکاک» (۱/۵ هزار خانوار) و «زیزا» (زرزا) (هزار خانوار در شمال‌غرب اشنویه). او «ساوجبلاغ» (مهاباد) با ۱۵ هزار نفر جمعیت را کرسی گُردهای آذربایجان معرفی کرده که

حاکم گرد آنجا تابع تبریز بوده است (کرزن، ۱۳۷۳، ۱۵۶ و ۷۰۲-۷۰۴).

• شرایط اقتصادی

وضعیت اقتصادی آذربایجان از الگوی غالب توسعه نیافتگی مناطق قومی پیرامونی در قیاس با مناطق مرکزی پیروی نمی‌کند و آذربایجان یکی از قطب‌ها صنعتی ایران محسوب می‌شود. این امر ریشه در نسبت قوم آذری با معادلات کلی قدرت و سیاست و اقتصاد در ایران دارد، که از قواعدی متفاوت‌تر از سایر اقوام مانند گُرد و بلوچ لُر و ... پیروی می‌کند. در آذربایجان صنایع بزرگ و زیرساختی از قبیل: ماشین‌سازی، خودرو، سیمان، نفت و پتروشیمی، صنایع دارویی و شیمیایی، و صنایع غذایی در اطراف شهرهای بزرگ واقع شده‌اند که چند نمونه از بزرگ‌ترین صنایع در این منطقه عبارتند از: تراکتورسازی تبریز، ماشین‌سازی تبریز، پالایشگاه تبریز، پتروشیمی تبریز، مجتمع صنعتی آرتاویل تابر اردبیل. تجمع کارخانجات و مراکز صنعتی بزرگ در تبریز چنان متراکم است که این شهر به عنوان «شهر صنعت» مشهور گشته است (فرجی، ۱۳۶۶، ۲۱۵-۲۱۶).

نظر به پربارش بودن بسیاری از نواحی آذربایجان در مقایسه با بسیاری از نقاط فلات ایران، کشاورزی در این منطقه رونق بیشتری دارد. محصولات کشاورزی شامل غلات گندم و نیز محصولات باغی‌اند. دامداری و دامپروری نیز در کنار کشاورزی شغل غالب روستاییان آذربایجان است. حوزه شمال غربی ایران شامل: سرزمین آذربایجان شرقی و غربی، اردبیل و بخشی از گیلان است که به دلیل کوهستانی بودن منطقه از تنوع آب و هوایی برخوردار است. جنگل‌های تنک، مرغزارهای سرسبز و مراتع پهناور از ویژگی‌های این ناحیه است که سبب زندگی عشایر در این منطقه شده‌است. هم‌اکنون آذری‌ها از مهم‌ترین تولیدکنندگان صنعتی و کشاورزی ایران به حساب می‌آیند. آذربایجان از نظر میزان تولید محصولات کشاورزی به استثنای برنج مقام نخست را در ایران دارد. تبریز مرکز مهم صنعت اتومبیل‌سازی، ماشین‌سازی و تراکتورسازی ایران است و با دارا بودن پالایشگاه نفت، بخش عمده سوخت استان‌های غربی کشور را فراهم می‌آورد. بازرگانان آذری در تبدیل کردن بازار تهران به یک مرکز مهم تجاری نقش مهمی ایفا کرده و هم‌اکنون نیز دارای نفوذ بسیاری در بازار تهران هستند (احمدی، ۱۳۸۲، ۱۲۴). بسیاری از مردمان آذربایجان از طریق صنایع دستی امرار معاش می‌کنند. مهم‌ترین صنعت دستی در آذربایجان فرش‌بافی می‌باشد و برخی از فرش‌های بافته‌شده در این منطقه از جمله: فرش‌های اردبیل، تبریز و هریس دارای شهرت جهانی هستند. نقره‌کاری و قلم‌زنی از دیگر صنایع دستی مرسوم در این منطقه است.

با توجه به فقدان داده‌های جمعیتی، اقتصادی، تولیدی و آموزشی منطبق با جغرافیای قومی در کشور، برای ارزیابی وضعیت اقتصادی منطقه آذربایجان و سنجش آن با دیگر مراکز استانی متعلق به سایر اقوام کشور، وضعیت اقتصادی استان آذربایجان شرقی به صورت کلی و به عنوان یک نمونه بررسی می‌شود. براساس گزارش مرکز آمار ایران نرخ بیکاری جمعیت ۱۵ ساله و بیشتر در بهار ۱۴۰۲ در آذربایجان شرقی ۷.۷ درصد گزارش شده است، که در مقایسه با نرخ ۸/۲ درصد میانگین کشوری از وضعیت مناسب‌تری

برخوردار است (درگاه ملی آمار ایران) این استان با دارا بودن ۳/۵ درصد از تولید ناخالص ملی، در ردیف ۷ استان برتر کشور قرار دارد (رنکینگ اقتصادی استان‌ها، ۱۳۹۹). در مجموع شاخص‌های توسعه در ابعاد انسانی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، آموزش، رفاه و بهداشت در استان‌های آذربایجان نسبت به سایر مناطق قومی از وضعیت کاملاً بهتری برخوردار است. منطقه آزاد تجاری - صنعتی «ارس» در شهرستان جلفای استان آذربایجان شرقی نمونه مشهود دیگری از وضعیت اقتصادی متفاوت منطقه آذربایجان با دیگر مناطق قومی است. بنا بر ارزیابی‌های صورت گرفته از سوی دبیرخانه شورای عالی مناطق آزاد ایران، منطقه آزاد ارس، پس از منطقه آزاد کیش، دومین منطقه آزاد توسعه یافته و در حال رشد کشور است (عرب باغی، ۱۳۹۳)

قوم کُرد

کُرد در ایران با جمعیتی در حدود ۸/۵ تا ۱۰ میلیون نفر، یکی از پنج قوم بزرگ کشور به شمار می‌رود که مسکن اصلی آنان مناطق شرقی کُردستان واقع در نواحی غرب و شمال غرب کشور ایران است. در کنار ساکنان مناطق کُردی، برخی از کُردها در سایر شهرها و مناطق ایران به ویژه تهران زندگی می‌کنند. کُردها همانند سایر اقوام بزرگ ایران، دارای جمعیت و سرزمینی تقسیم شده میان چندین کشور مجاوراند. جمعیت کُرد در جهان ۴۰ تا ۴۵ میلیون نفر تخمین زده می‌شود (The Kurdish population, 2017) که از این تعداد حدود ۸/۵ تا ۱۰ میلیون نفر در ایران، ۱۶/۵ تا ۲۰ میلیون نفر در ترکیه، ۶/۵ تا ۸ میلیون نفر در عراق و ۳/۵ تا ۴ میلیون نفر در سوریه و حدود ۳ الی ۴ میلیون کُرد در کشورهای غربی و سایر مناطق جهان زندگی می‌کنند (Kurds, en.wikipedia). کُرد که در ادبیات سیاسی گاهی با عنوان «ملت بدون دولت» (دشنر، ۲۰۱۱) از آن یاد می‌شود، از نظر جمعیتی، پراکندگی جغرافیایی و ژئوپلیتیک سرزمینی کُردستان، اقتصاد منابع انرژی، آب و... در ردیف اقوام مهم و تاثیرگذار بر معادلات منطقه‌ای خاورمیانه قرار دارد.

• تبارشناسی تاریخی و قومی

درباره منشا تاریخی و قومی کُرد نظرات مختلفی ابراز شده است که در این میان دو دیدگاه اولویت دارند: دیدگاه نخست بر این باور است که کُرد قدمتی بیش از ورود اقوام آریایی دارد و تبار آنها به اقوام زاگرس نشین گوتی، لولوبی، کاسی، حوری، اورارتویی و... در پیش از ۲۰۰۰ ق م می‌رسد. دیدگاه دوم معتقد است که کُرد ریشه و تبار آریایی دارد و حتی به طرز مشخص تر آنان را بازماندگان تاریخی مادها می‌دانند (مینورسکی، ۱۳۹۸، عنوان). ادموندز در مورد پیشینه باستانی نام «کُرد» می‌نویسد: این لفظ شاید پژواکی از نام‌های مشابهی باشد که نویسندگان متقدم در وجهی محدودتر به کار برده‌اند، مانند: کوه‌های گوردوایا و راهزنان کورتیوی آتروپاتن ماد که استرابو از آنها یاد می‌کند و کاردوخوهای که سال ۴۰۰ پیش از میلاد گزنفون و ده‌هزار سپاهی یونانی را که از منطقه زاگرس عقب می‌نشستند به آن شکل

جالب مورد حمله قرار دادند (ادموندز، ۱۳۸۲، ۱۲). فردیناند هنریشلر ریشه اسم گُرد را سومری می‌داند (Hennerbichler, 2011)، این دیدگاه ریشه پیش‌آریایی واژه گُرد و تبعاً قوم گُرد را تقویت می‌کند، چنان که پروفیسور هوورت معتقد به اشتقاق گُردستان از گوتیوم بود، هونیگمن نیز به همین ترتیب نام «گُرد» را برگرفته از «گوتی» می‌داند و می‌گوید: گُردها بومیانی هستند که برای هزاران سال در خاورمیانه زندگی می‌کرده‌اند. نامشان از گوتی باستان (گوتی / گورتی / کُردی)، فاتحان بابل مشتق شده‌است. اکثریت قریب به اتفاق محققان از زمینه‌های مختلف تاریخ، مردم‌شناسی، مردم‌نگاری و زبان‌شناسی گُردهای معاصر را به عنوان بازماندگان گوتین‌های باستانی سومر بازشناخته‌اند. شواهد فراوان در حمایت از ارتباط بین گُردها و گوتین‌ها بیشتر به وسیله نام‌های مکانی گُردستان فراهم شده‌است. در واقع، نام محلی کوه جودی و قبیله گُرد جودیخانلو، بقایای فسیلی نام پرهیت گذشته توسط «گوتی‌ها» هستند (Jamie, 2009, 380). گزنفون مورخ یونانی در کتاب آناباسیس (بازگشت ده هزار نفری)^۱ از منطقه گُردوئن، در جنوب دریایچه وان در شرق ترکیه امروزی نام می‌برد و با اشاره به مردمان جنگجو و کوهستان‌نشین این دیار تحت عنوان کاردوچی یا کاردوخی، مرارت‌هایی را که ده هزار سرباز تحت امرش در رویارویی با این قوم جنگجو متحمل شده‌اند، روایت می‌کند (Gunter, 1996, 5). منابع مختلف تاریخی در اشاره به ساکنان جغرافیای گُردستان کنونی در عصر باستان از اسم‌های مختلف: کاردو، کوردوئینی، کوردیایوس، کوردیایا، کورتی، کورت، قُردو، گُردوک و کارد نام برده‌اند که قرابت بسیاری با نام «گُرد» دارند و به زعم بسیاری از این صاحب‌نظران واژه گُرد ریشه در این اسامی دارد. با توجه به مستندات تاریخی و شواهد زبان‌شناختی، ریشه باستانی واژه «گُرد» چندان جای تردید نیست، اگر چه برخی نگرش‌های غرض‌ورزانه به مباحث تاریخی گُرد و گُردستان با توسل به ضعیف‌ترین استدلال‌ها و استنادات، آشکارا در پی نقض این مستندات هستند.

در واقع ریشه و کاربرد واژه گُرد و دلالت‌های معنایی آن، یکی از مناقشه برانگیزترین موضوعات مطالعات گُردی و گُردشناسی است که برای سال‌های متمادی میان پژوهشگران ملی‌گرای گُرد و منکران هویت قومی و ملی گُرد، محل نزاعی جدی بوده‌است. مُنکران هویت گُردی به مثابه قوم یا گروه انسانی داری هویت جمعی مشخص، با استناد به برخی منابع دوره‌های نخستین اسلامی، گُرد را معادل کوچرو و شبان، یک اسم عام می‌دانند نه اسم خاص یک گروه مشخص انسانی، این استدلال به طور مشخص در سطح سیاسی و مجادلات قومی اغلب دستاویز برخی ایدئولوگ‌ها و منکران حقوق قومی قرار گرفته‌است؛ در مقابل مدافعان هویت تاریخی گُرد به عنوان یک گروه انسانی واجد مولفه‌های قومی، با ارائه برخی شواهد که عمدتاً آثار متأخرتر دوره اسلامی را شامل می‌شود، در راستای نقض نظر گروه نخست، به دفاع از واقعیت قومی گُرد در تاریخ پرداخته‌اند.

به طور کلی، بررسی منابع دوره اسلامی نشان می‌دهد که صرف نظر از مواردی که منابع لفظ گُرد

را به صورت مجرد و بدون قرائن و نشانه‌های معنایی خاصی به کار می‌بردند، در چند قرن نخست دوره اسلامی این واژه گاهی برای اشاره یک گروه قومی و در مواردی با معنی کوچ‌نشین و کوه‌نشین، یا کوچ‌نشینان منطقه زاگرس به کار می‌رفت. علاوه بر این گزارش‌هایی نیز در منابع وجود دارد که حاکی از اشتهاار گُردها به شیوه معیشت کوچ‌نشینی است. تا جایی که، در برخی گزارش‌ها اقوام کوچ‌نشین غیرگُرد، به سبب دارا بودن شیوه معیشت کوچ‌نشینی به گُردها تشبیه می‌شدند. به این صورت، می‌توان اظهار داشت که واژه گُرد در اصل دلالت قومی داشته، اما به سبب رواج زندگی کوچ‌نشینی در میان گُردها و اشتهاار آنها به این نوع شیوه معیشت، منابع گاهی اقوام کوچ‌نشین دیگر را به گُردها تشبیه می‌کردند... از لحاظ زمانی، گزارش‌های دال بر معنای قومی واژه گُرد، در سراسر دوره اسلامی به چشم می‌خورند. در حالی که، گزارش‌هایی که معنای کوچ‌نشین واژه گُرد از آن برداشت می‌شود، به طور تقریبی متعلق به فاصله زمانی قرن اول تا ششم هجری هستند و از آن پس، اگر در منابع تاریخی و جغرافیایی و... واژه گُرد به معنی کوچ‌نشین آمده باشد، تکرار مطالب قدیمی‌تر و یا تحت تأثیر آنها بوده است. همزمان به طور تقریبی از قرن هفتم هجری شاهد تحدید معنای واژه گُرد هستیم، بدین معنی که به تدریج کاربرد لفظ گُرد در معنای کوچ‌نشین ترک شده و این واژه منحصرراً در معنای قومی به کار رفت. این امر در وهله نخست با تفکیک قائل شدن منابع بین گُردها و سایر مردمان کوچ‌نشین و به ویژه کوچ‌نشینان منطقه زاگرس، مصداق پیدا کرد و رواج اصطلاح گُردستان به عنوان مفهومی جغرافیایی - قومی که بر محدوده مشخصی دلالت دارد، یکی دیگر از نشانه‌های آن به شمار می‌رود. اما نقطه عطف فرایند تکوین مفهوم گُرد به عنوان یک مفهوم قومی صرف، که از سده‌های پیش آغاز شده بود، در ابتدای قرن یازدهم هجری، با نگارش کتاب شرفنامه به عنوان نخستین تاریخ مختص به گُرد و گُردستان، نمود پیدا کرد. در شرفنامه گُردها با وجود پراکندگی سیاسی و تقسیم‌شدن بین دو امپراتوری صفوی و عثمانی و ده‌ها امارت و خاندان کردی که بدلیسی به آنها اشاره کرد است، داری «وحدت و کثرت ذاتیه» دانسته شده و همچون قوم یا کلیت واحدی ملاحظه می‌گردند، که نیاز به نگارش گذشته و تاریخ آنها وجود دارد. در شرفنامه بخشی ذیل عنوان «اکراد ایران» وجود دارد که معنای آن قدری مبهم است. نخستین چیزی که از این عنوان برداشت می‌شود، آن است که بدلیسی در ذیل این عنوان به خاندان‌ها و عشایر گُردی که در قلمرو دولت صفوی قرار دارند، پرداخته است. در حالی که، وی خاندان‌های گُردی را که در محدوده گُردستان فرمانروایی داشتند، در ذیل عناوین خاندانی یا منطقه‌ای، بدون توجه به اینکه در قلمرو دولت صفوی یا عثمانی قرار گرفته‌اند، ذکر کرده است (سعیدی و زرگری نژاد، ۱۳۹۶، ۱۱۱-۱۱۲).

در میان آرا و روایات متعدد درباره تبار قومی و تاریخی گُرد، با وجود تمام اختلاف نظرها، گزاره قابل اجماعی که بتوان بر آن تکیه نمود، قدمت و پیشینه کهن گُردها در جغرافیایی ست که امروزه گُردستان نامیده می‌شود. از این رو، چه خاستگاه گُردها پیش‌آرایی به شمار آید یا متعلق به اقوام آریایی محسوب گردند؛ یا اینکه سبک غالب معیشت آنها در دوران اسلامی کوچ‌روی بوده یا یکجانشینی و...، هیچ یک در مجموع ناقض اصل قدمت و دیرینگی تبار و ریشه‌های فرهنگی، زبانی و اعتقادی گُرد در سرزمینی که

امروزه کُردستان نامیده می‌شود نیستند و این موضوع به اتفاق مورد تصدیق دانش تاریخ، باستان‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی قرار گرفته است.

• پراکندگی جغرافیایی

کُردها پس از عرب‌ها، فارس‌ها و تُرک‌ها، بزرگ‌ترین بلوک قومی در خاورمیانه به‌شمار می‌آیند (Olson, 2003, 6)؛ به نقل از عبداللّهی و قادرزاده، (۱۳۸۸) که به‌طور کلی، در محدودهٔ مرزی کشورهای ایران، عراق، سوریه، تُرکیه، آذربایجان و ارمنستان در سرزمینی موسوم به «کُردستان» سکونت دارند. از این رو کُردستان به‌معنای سرزمین کُردها، یک منطقه جغرافیایی-فرهنگی نسبتاً تعریف‌شده در خاورمیانه و آسیای غربی است که بیشتر ساکنان آن را مردم کُرد تشکیل می‌دهند و زبان و فرهنگ کُردی در آن غالب است. کُردستان با مساحت تقریبی ۵۰۰ هزار کیلومتر مربع به‌طور کلی شامل چهار منطقه شرق کُردستان (کُردستان ایران)، جنوب کُردستان (اقلیم کُردستان و سایر مناطق مورد مناقشه در عراق)، شمال کُردستان (کُردستان ترکیه) و غرب کُردستان (کُردستان سوریه) است. لازم به اشاره است که در برخی از جمهوری‌های استقلال یافته اتحاد جماهیر شوروی سابق، از جمله، ارمنستان، آذربایجان، قزاقستان و روسیه نیز مناطق دارای جمعیت بومی کُرد وجود دارند (کوردستان، ویکی‌پدیا).

منابع دوره اسلامی، پیش و پس از رواج اصطلاح کُردستان، از وجود کُردها در سرزمین‌هایی مانند زوزان، ارمنیه، اخلاط، آذربایجان، جبال، فارس و... خبر داده‌اند و یا از اصطلاحاتی مانند: زموم الاکرد، جبال الاکرد، بلاد الاکرد، ارض الاکرد، موضع الاکرد، و... برای اشاره به مناطقی که کُردها در آن به سر می‌برند، استفاده کرده‌اند. ظاهراً نخستین منبعی که نام کُردستان در آن ذکر شده یک منبع ارمنی است. متی رهاوی (مادیوس اورهایتسی) مورخ ارمنی که در قرن پنجم و ششم هجری می‌زیست، در ضمن گزارش وقایع سال ۴۲۲ قمری شهر الرها (اورفا) نام کُردستان را ذکر کرده است. وی به حدود کُردستان (یا کردیستان) اشاره نکرده، اما آنچنان که از گزارش وی برمی‌آید از کُردستان، به‌طور خاص منطقه میافارقین را مدنظر داشته است. در میان منابع فارسی نیز حمدالله مستوفی در اوایل قرن هشتم، علاوه بر آنکه نام کُردستان را ذکر کرده، محدوده آن را نیز مشخص کرده است. البته در نزد حمدالله مستوفی کُردستان نام یک واحد اداری است که مرکز آن قلعه وهار (بهار) در نزدیک همدان بوده و در زمان ایلخانی اولجایتو به سلطان آباد چمچمال در نزدیک کوه بیستون کرمانشاه، منتقل شده است. شاید به همین دلیل وی بسیاری دیگر از مناطق سکونت کُردها مانند: جزیره، دیاربکر، اربیل، و برخی از مناطق ارمنیه و آذربایجان را خارج از محدوده کُردستان آورده است. علاوه بر این، برخی دیگر از منابع اواخر دوره ایلخانی نیز از کُردستان نام برده‌اند. قاشانی، در ذیل وقایع سال ۷۰۷ ق از قیام و ادعای مهدویت شخصی به نام موسی کُردستانی در کوه‌های کُردستان خبر داده است. شبانکاره‌ای نیز به مناسبت‌های مختلف نام کُردستان را ذکر کرده است. در همین دوره، اصطلاح کُردستان حتی به برخی از منابع عربی - مملوکی هم راه یافت. چنانچه، نویری از کشته‌شدن یکی از فرزندان امیرچوپان در کُردستان خبر داده

است. در دوره‌های بعد (تیموری تا صفوی، قرن ۹ تا ۱۱ ق)، شاهد گسترش کاربرد اصطلاح گُردستان، هم از لحاظ دفعات تکرار آن در منابع و هم از نظر روشن‌تر شدن مدلول جغرافیایی آن هستیم. در پایان این دوره (اوایل قرن یازدهم)، کتاب شرفنامه به عنوان نخستین تاریخ مختص به گُرد و گُردستان، به نگارش درآمد. بدلیسی در شرفنامه محدوده گُردستان را که نزد وی به مثابه تمام جغرافیایی است که قوم گُرد در آن اکثریت دارند، به روشنی ذکر کرده و محدوده وسیعی را از نزدیک خلیج فارس تا نزدیک خلیج اسکندرون، گُردستان نامیده است. بدلیسی طوایف و عشایر گُرد را به چهار عنصر کلی یعنی: کرمانج، گوران، کلهر و لر تقسیم و با وجود تفاوت در زبان و برخی آداب و رسوم، تمام آنها را ذیل مفهوم کلی‌تر «گُرد» جای داده است (سعیدی و زرگری نژاد، ۱۳۹۶، ۱۰۹-۱۱۰).

گُردستان سرزمینی عمدتاً کوهستانی با دره‌های حاصلخیز است که از شرق به دامنه‌های شرقی کوه‌های زاگرس منتهی می‌شود. از این قسمت به طرف جنوب و حد فاصل همدان و سنندج امتداد می‌یابد. در طرف جنوب هم کرمانشاه، ایلام و بخش‌هایی از لرستان و از طرف دیگر به کرکوک و موصل ختم می‌شود. از شمال به طرف ماردین، ویران‌شهر و اورفه امتداد یافته، آنگاه از شمال به طرف ملاطیه و حوزه رود فرات می‌رود تا به کمالیه می‌رسد. در قسمت‌های شمالی گُردستان محدود به کوهستان‌های مرگان‌داغ و هارال‌داغ است که به طرف ارزنجان و ارزروم امتداد می‌یابد. حدود نادقیق سرحدات گُردستان مانع از تخمین دقیق مساحت آن می‌شود. دانشنامه بریتانیکا، طول گُردستان را ۶۰۰ مایل (۹۶۰ کیلومتر) و پهنایش را ۱۵۰ مایل (۲۴۰ کیلومتر) تخمین می‌زند (Kurdistan, Britannica). قاموس العالم (استانبول ۱۸۹۶) که درباره ولایات گُرد عثمانی‌ست، طول آن را ۹۰۰ کیلومتر و پهنایش را بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ کیلومتر می‌نویسد. در حال حاضر، استان‌های مختلف گُردستان ۱۹۰۰۰۰ کیلومتر مربع را در ترکیه، ۱۲۵۰۰۰ کیلومتر مربع را در ایران، ۶۵۰۰۰ کیلومتر مربع را در عراق، و ۱۲۰۰۰ کیلومتر مربع را در سوریه در بر می‌گیرند. کل مساحت گُردستان حدوداً ۳۹۲۰۰۰ کیلومتر تخمین زده می‌شود (Kurds, Kurdistan, 1986) لازم به اشاره است که در این ارزیابی بخش‌هایی از جغرافیای گُردستان، از جمله مناطق گُردستانی خارج از جغرافیای اداری اقلیم گُردستان در عراق لحاظ نشده است.

محمد مردوخ گُردستانی محدوده گُردستان و ولایات و شهرهای مهم آن را چنین بیان کرده است: «گُردستان منقسم است به شش ولایت از این قرار: ۱. ولایت دیاربکر که مرکز آن هم شهر دیاربکر است و شهرهای عمده آن عبارتند از: میافارقین، ماردین، ارغنی، سوه‌رگ، آمد، جزیره ابن عمر، سعرد، لرجکی. ۲. ولایت موصل که مرکز آن شهر موصل و شهرهای عمده‌اش عبارتند از: اربیل یا هولر، سلیمانیه، بستان، کرکوک یا آرنجا که موطن سلطان صلاح‌الدین ایوبی است، سنجار، عمادیه، رواندوز، کفری، صلاحیه، گل‌عنبر. ۳. ولایت سنه یا اردلان (سنندج) که مرکز آن سنه‌دژ و شهرهای عمده‌اش بیجار یا گروس، سنقر، بانه و اورامان است. ۴. ولایت سابلان که مرکز آن سنده‌دژ و شهرهای عمده‌اش بیجار یا گروس، سنقر، بانه و اورامان است. ۵. ولایت کرمانشاه که مرکز کرمانشاه با سابقه تاریخی بسیار است و گیلانغرب، سنقر، کنگاور، کرند، هارون‌آباد، سرپل ذهاب و قصر شیرین و هرسین از شهرهای آنند. ۶. ولایت لرستان که شامل شهرهای

بروجرد، خرم‌آباد، سیمره، ملایر، نهاوند و تویسرکان می‌باشد» (تابانی، ۱۳۸۰، ۲۷ و ۲۸).
 ادموندز در کتاب «گُردها، ترک‌ها، عرب‌ها» در توصیف گُردستان و حدود سرزمینی آن می‌نویسد:
 «واژه گُردستان در گسترده‌ترین مفهوم خود به سرزمینی اطلاق می‌شود که گُردها در مقام جامعه‌ای همگن در آن سکنی گزیده‌اند. این سرزمین بین ترکیه و عراق و ایران تقسیم شده، با بخشهای کوچکی که در خاک سوریه و اتحاد شوروی پیش رفته است و به همین جهت مرزهای آن با هیچ یک از مرزهای بین‌المللی و تقسیمات کشوری مرسوم در یک کشور تطبیق نمی‌کند. در شمال این مرز به تقریب خطی است که از ایروان، ارزروم و ارزنجان می‌گذرد و از آنجا در خطی کمان‌واره از مرعش متوجه حلب می‌شود. در جنوب غرب، در امتداد کوهپایه‌ها تا دجله پیش می‌رود و از آنجا در شرق رود، در جهت موافق جریان آب ادامه می‌یابد، سپس قدری شمال‌تر از خط جبل‌حمرین متوجه نقطه‌ای در مرز ایران و عراق، در نزدیک مندلی می‌شود. در شرق، یعنی ایران، حد گُردها در جهت جنوب شرق از ایروان امتداد می‌یابد و نواحی ماکو و بخشی از خوی و رضاییه (ارومیه) و مهاباد (ساوجبلاغ) و سقز و سنه تا کرمانشاه را دربر می‌گیرد» (ادموندز، ۱۳۸۲، ۷).

دولت‌های مقتدر و دودمان‌های حکومت‌گر منطقه‌ای _ محلی، مانند: آتریان، هزبانیان، آل‌حسنویه، بنی‌عیاران، فضلیویه، مروانیان، شدادیان، روادیان، ایوبیان و امارت‌های بابان، اردلان، سوران، بوتان، جزیره و ... از جمله سلسله‌های حکمران گُرد و گُردتبار در دوره اسلامی محسوب می‌شوند، که با توجه به تاثیرات سیاسی، فرهنگی، زبانی و اقتصادی که در جامعه تحت امرشان داشته‌اند، در ترسیم خطوط کلی هویت تاریخی قومی و سرزمینی بخش‌هایی از گُردستان موثر بوده‌اند.

از نظر موقعیت ژئوپولیتیکی، گُردستان دارای جغرافیای سخت و صعب‌العبوری است که از یک سو بر مناسبات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی داخلی جوامع خود و از سوی دیگر بر ارتباط جوامع گُردی با اجتماعات خارجی تاثیر بسزایی داشته است. صعب بودن منطقه و استعداد رزمی مهیب ساکنان آن، همیشه گُردستان را به صورت مرز طبیعی امپراتوری‌هایی درآورده است که در جوار آن پاگرفته‌اند. هیچ یک از این امپراتوری‌ها نمی‌توانست سلطه و حکم خود را جز بر بخشی از این سرزمین بگسترده. در نتیجه این امر، گُردستان موافق با مرزهای سیاسی کشورهای که در برش گرفته بودند، تقسیم شد. جنگ‌های بین امپراتوری‌های ایران و عثمانی مرز حالیه ایران را با ترکیه و عراق تثبیت کرد. فتوحات بریتانیا و فرانسه در جنگ جهانی اول سوریه و عراق را از امپراتوری عثمانی جدا کرد. این مرزبندی جدید گُردستان را چهارپارچه کرد، به طوری که اغلب سرزمینهای قبایل را به دو نیم کرد (بروین سن، ۱۳۸۳، ۲۴).

گُردها در ایران در غرب کشور در مجاورت بخش شرقی کشور عراق سکونت دارند. این جغرافیا که موطن گُردهای واقع در ایران است با عناوین، مناطق گُردستانی ایران، مناطق کردنشین ایران، گُردستان ایران، مناطق گُردی ایران، گُردستان شرقی و شرق گُردستان شناخته می‌شود. مقرر مردمان گُرد که در دامنه‌ها و دشت‌های پراکنده سلسله‌جبال زاگرس میانی قرار گرفته است، از استان گُردستان، 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. به‌طورکلی گُردها بیشتر در غرب و شمال‌غرب ایران سکونت دارند که با گویش‌ها و لهجه‌های متفاوت از هم متمایز شده‌اند. همچنین گروه‌هایی از قوم گُرد در مازندران، گیلان، آذربایجان شرقی، قزوین و خراسان زندگی می‌کنند.

• ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی

گُردها از حیث زیست جمعی میراث‌دار هر دو شیوه معیشت یکجانشینی و کوچروی‌اند. از این رو در ادوار مختلف تاریخی شهرنشینان، روستاییان و عشایر کوچنده در گستره گُردستان می‌زیسته‌اند. اما سازمان اجتماعی گُردها علیرغم تفاوت در شیوه معیشت، در بیشتر مناطق از الگوی کلان نظام عشیره‌ای و قبیله‌ای پیروی می‌کرد، که از یک سلسله مراتب تعریف شده برخوردار بود و امور اجتماعی براساس سازوکارهای آن نظم و نسق می‌یافت. بروین سن ضمن اشاره به اینکه در بطن جوامع متکثر و متنوع گُردستان غیر از الگوی کلی تقسیم‌بندی قبیله‌ای در برخی مناطق گُردهای غیروابسته به قبایل اکثریت قریب به اتفاق مردم منطقه را تشکیل می‌دهند، می‌افزاید، این گُردهای غیرقبیله‌ای تقریباً در تمام موارد از لحاظ سیاسی و اقتصادی تابع گُردهایی هستند که براساس مناسبات قبیله‌ای سازمان یافته‌اند. به این ترتیب ساختار قبیله‌ای چیزی است که بر مناسبات چیره شبه فئودالی افزوده شده است (بروین سن، ۱۳۸۳، ۶۵-۶۶). کُنان و آدامسن در توصیف ساختار اجتماعی گُردها می‌نویسند: بزرگترین واحد سیاسی گُرد عشیره و این واژه عربی معنی ایل می‌دهد که یک تن بر آن ریاست دارد. عشایر کنفدراسیون ایلات است که ریسی برای آن تعیین می‌شود. پس از عشیره، تیره است که واحد زمیندار می‌باشد و افراد آن از یک خاندان می‌باشند. تیره هم به خیل پخش می‌شود که عبارت از مجموعه خانه‌هایی است که در یک دهکده گرد هم آمده و یا در یک جا چادر برافراشته‌اند. آقا یا بیگ سردسته خیل، تیره و عشیره می‌باشند» (کُنان و آدامسن، ۱۳۵۸، ۱۵-۱۶). در همین ارتباط مینورسکی نیز می‌گوید: از دیدگاه وضع اجتماعی گُردها عموماً از عشیرت‌های جدا جدا تشکیل شده‌اند، هر عشیرت از دو گروه تشکیل یافته است، گروه اول جنگجویانند، اینها سرکردگان (آقاها و ارباب‌ها) و همچنین صاحبان زمین و دارندگان خدم و حشم هستند. گروه دوم دهقانان (رعایا) می‌باشند، یعنی آنهایی که مستمندند. حقوق مالکیت بر زمین و عضویت در قبیله یا دودمان یا خاندان با هم پیوند نزدیک دارند... علی‌الرسم هر قبیله‌ای با منطقه یا مناطقی خاص پیوند دارد و برعکس. حق استفاده از مراتع آشکارا یک حق مشترک است، چراندن احشام در مراتع دودمان حق مسلم هر عضوی از اعضای دودمان است و هیچ کس نمی‌تواند این حق را به خود انحصار دهد (بروین سن، ۱۳۸۳، ۷۰-۷۱).

برخلاف تصویری که بسیار کسان از گُردان در ذهن دارند، تنها بخش بسیار اندکی از آنها چادرنشین‌اند. اکثریت مردم گُرد کشاورزند، هرچند ممکن است چند سر حیوانی هم نگه دارند. در مناطق کوهستانی چیزی فراتر از سطح معاش تولید نمی‌شود، در دشت‌ها اضافه بر معاش مقداری محصول تهیه می‌گردد.

دشت‌های کردستان عراق و سوریه انبار غله این دو کشوراند... علی القاعده می‌توان گفت که دهقانان در نواحی کوهستانی صاحب زمینی هستند که بر آن کار می‌کنند، در حالی که در دشتهای زمین متعلق به ملاکین شهری است (بروین سن، ۱۳۸۳، ۲۷-۲۸).

ساختار قبیله‌ای و عشیرتی و شیوه‌های تولیدی آن خصلت بارز اجتماعی و اقتصادی بود که تا برآمدن عصر جدید و تحولات سیاسی و اجتماعی دولت مدرن در مناطق کردستان استمرار داشت و با وجود تغییر در برخی عناصر و مناسبات همچنان الگوی غالب بود.

فرهنگ گُرد و کردستان بستر تکوین زبان یا به تعبیری زبان‌هایی است که با عنوان «زبان گُردی» شناخته می‌شوند و برجسته‌ترین عنصر فرهنگ گُردی به‌شمار می‌آیند. زبان یا زبان‌های گُردی یک زنجیره گویشی از زبان‌های هندواروپایی در شاخه زبان‌های ایرانی غربی هستند که گُردها هم اینک با آن‌ها سخن می‌گویند. زبان‌های گُردی از زبان‌های ایرانی شاخه شمال غربی هستند که با زبان‌های فارسی، پشتو، بلوچی و لری خویشاوندی دارند. درباره قدمت و ریشه زبان گُردی نظرات مختلف و گاه ضدونقیض ارائه شده است، مردوخ کردستانی در این باره می‌گوید: ریشه زبان گُردی مادی یا اوستایی می‌باشد که به وسیله آریایی‌ها در حدود ۳ هزار سال قبل از میلاد تکلم می‌شده است (مردوخ کردستانی، ۱۳۵۱، ۲). پرفسور مینورسکی گردشناس روس، ایلیا گرشویچ زبان‌شناس روس و جان لیمبرت خاورشناس آمریکایی، معتقد به پیوستگی زبانی گُردی و مادی هستند. اما برخی دیگر از زبان‌شناسان ضمن اعتراف به ریشه‌های باستانی زبان و واژگان گُردی، صورت کنونی زبان گُردی را در زمره زبان‌های جدید به‌شمار می‌آورند. از این منظر، از زبان مادی تنها واژگان انگشت‌شماری در آثار دیگر زبان‌ها به جای مانده و به طبع بر اساس چند واژه معدود نمی‌توان هیچ زبانی را بازمانده زبان مادی دانست. همچنین زبان اوستایی و مادی متعلق به دوره کهن یا باستانی زبان‌های ایرانی‌اند و هیچ بازمانده شناخته‌شده‌ای در دوره میانه زبان‌های ایرانی ندارند. زبان گُردی متعلق به دوره نوین زبان‌های ایرانی است و نیای مستقیمی در دوره میانه ندارد (Paul, 2008).

گویش‌های اصلی زبان‌های گُردی و خرده‌گویش‌های آن عبارتند از: ۱. گُردی شمال: کرمانجی، بادینی، بایزیدی، بوتانی، شکاک، خراسانی و... ۲. گُردی مرکزی: سورانی، جافی، مکرانی، اردلانی و... ۳. گُردی جنوبی: کلهری، ایلامی، لکی و فیلی ۴. زازایی و اورامی.

در میان آثار موجود به زبان گُردی، کتاب «مصحف‌ارش» (کتاب سیاه) به گویش کهن گُردی گورانی، که حاوی آموزه‌های آیین یارسان در قرن ۱۳م است، نخستین اثر مکتوب به زبان گُردی معرفی شده است. دیگر متون نخستین گُردی عبارتند از: دیوان اشعار و آثار، شیخ احمد نیشانی ملقب به مَلاّی جزیری (۱۶۴۰-۱۵۷۰)، فقی طیران (حدود ۱۶۶۰-۱۵۹۰)، احمد خانی (۱۷۰۷-۱۶۵۰) که به گویش گُردی شمالی مکتوب شده‌اند. امروزه زبان گُردی در تمامی گویش‌های آن، زبانی زنده و پویا به‌شمار می‌رود که طیف وسیعی از گویشوران به صورت شفاهی و مکتوب آنها را به کار می‌گیرند. در این میان دو گویش گُردی شمال و مرکزی از حیث تولید آثار ادبی، فرهنگی و علمی از اولویت برخوردارند.

حقوق‌گوشوران زبان کردی در ترکیه، ایران، عراق و سوریه از وضعیت متفاوتی برخوردار است. دولت ترکیه پس از دهه‌ها سیاست انکار و امحای زبان کردی، تحت تاثیر فشارهای جامعه جهانی و مقاومت جامعه کردها، در سال‌های پایانی سده بیستم و دهه‌های آغازین قرن بیست و یکم سیاست متعادل‌تری در پیش گرفته و آموزش زبان کردی در سطح عمومی، تدریس آن در برخی دانشگاه‌ها و موسسات و چاپ و انتشار به زبان کردی را مجاز اعلام کرد. تدریس زبان کردی در دانشگاه ماردین، فعالیت‌های آموزشی موسسه زبان کردی دانشگاه استانبول، صدور مجوز اداره امور دینی و آموزش مذهبی به زبان کردی و راه‌اندازی کانال تلویزیونی حکومتی به زبان کردی برخی از این اقدامات هستند (Yilmaz, 2017, 51). در کشور سوریه از آغاز تشکیل تایک دهه اخیر و شروع حوادث بهار عربی و متعاقب آن جنگ داعش، نه تنها زبان بلکه هویت کردی نیز به نوعی در این کشور انکار می‌شد و فاقد حقوق اولیه شهروندی بود، اما به دنبال تحولات داخلی سوریه در دهه اخیر و تاسیس تشکیلات خودگردان دموکراتیک در مناطق کردی سوریه امروزه زبان کردی به حوزه آموزش رسمی راه یافته است (Hamid, 2015). در تاریخ مبارزه کردها در عراق حقوق زبانی و آموزش به زبان کردی همواره یکی از مطالبات اصلی محسوب شده و در شرایط مختلف تلاش مضاعفی نیز برای حفظ و بسط آن صورت پذیرفته است. با تشکیل حکومت خودمختار کردستان در سال ۱۹۹۱م زبان کردی در مناطق تحت مدیریت این حکومت به عنوان زبان حکومت و آموزش رسمیت یافت و بعدها با فروپاشی حکومت بعث و تشکیل دولت فدرال عراق زبان کردی براساس اصول قانون اساسی در کنار زبان عربی به عنوان زبان رسمی عراق انتخاب شد. (Iraq's Constitution of 2005, 4)

در ایران گویشوران زبان کردی از نظر پراکندگی جغرافیایی در استان‌های کردستان، ایلام، کرمانشاه، آذربایجان غربی، خراسان شمالی، خراسان رضوی و گیلان زندگی می‌کنند، تعداد قابل توجهی از کردهای مهاجر نیز در سایر شهرها و مناطق حضور دارند. سیاست رژیم‌های متمدادی ایران در قبال زبان کردی به شدت تبعیض آمیز و تقلیل گرایانه بوده است به گونه‌ای که همواره سعی شده به مثابه لهجه یا نهایتاً گویشی از زبان فارسی تلقی گردد و با این استدلال که زیرمجموعه زبان فارسی است، نقض حقوق مستقل زبانی آن توجیه گردد. در قانون اساسی رژیم جمهوری اسلامی ایران ذیل ماده ۱۵ درباره حق آموزش زبان مادری و با قید زبان‌های محلی برخی حقوق زبانی درباره زبان‌های غیرفارسی از جمله کردی تصریح شده است که آن هم با وجود تمام کم‌وکاستی‌ها و انتقادات جدی که بر آن وارد است، جز در مواردی محدود در حدود قانونی خودش اجرایی نشده است. تنها نقطه عطف در آموزش زبان کردی در ایران، تدریس رشته زبان و ادبیات کردی در دانشگاه کردستان سنجند از سال ۱۳۹۴ است (سجادی، بی‌تا). در اسناد به دست آمده از سفارت آمریکا در تهران در اوایل انقلاب ۱۳۵۷، درباره زبان کردی آمده است: «زبان کردی مهمترین عامل موروثی فرهنگ کردها می‌باشد. تقاضای کردها مبنی بر رسمی کردن زبان کردی در مناطق کردنشین، همیشه باعث برخورد با دولت‌های مختلف می‌شده است» (دانشجویان پیرو خط امام، بی‌تا، ۳۷-۳۸). این امر حاکی از اهمیت حقوق زبانی در بستر مطالبات قومی

است، موضوعی که در سال‌های اخیر یکی از چالش‌های اصلی دولت در مناطق کُردی بوده است. گرایش دینی و مذهبی در میان کُردها، تابع سیر تاریخی ادیان و مذاهب در جغرافیای سرزمینی فلات ایران بوده است. مستندات تاریخی عصر باستان و یافته‌های زبان‌شناختی کُردی در کنار شواهد باستان‌شناسی از قبیل آتشکده بزرگ و مقدس آذرگشسپ (آتش پادشاهان) از مجموعه باستانی تخت سلیمان نزدیک تکاب، که امپراتورهای ساسانی پای پیاده برای عبادت به آنجا مراجعه می‌کرده‌اند، معبد آناهیتا در کنگاور و آتشکده پاوه در کرمانشاه (یاسمی، ۱۳۶۲، ۱۲۹) از رواج آئین زرتشت در میان نیاکان کُردها و سرزمین تاریخی کُردستان حکایت دارند.

با ورود اسلام به سرزمین ایران، کُردها نیز به دین اسلام گرویدند. با پیدایش مذاهب و فرق اسلامی، از جمله مذاهب اربعه اهل سنت، غالب کُردها به پیروی از امام شافعی که مذاهب رایج عصر سلطنت تُرکان سلجوقی بود، به سلک سنی شافعی مذهب درآمدند. با این اوصاف برخی به پیروی از سایر مذاهب اهل تسنن و تشیع پرداختند.

از منظر پراکندگی مذهبی کُردها در ایران، اگر مناطق کُردی ایران را به دو پهنه مذهبی تقسیم کنیم، بیشتر کُردهای سنی مذهب در نیمه شمالی سکونت دارند. مرز جغرافیای مذهبی کُردهای ایران از استان کرمانشاه عبور می‌کند، به‌طوری که از شهرستان‌های ثلاث باباجانی، جواهرود، روانسر، به‌طرف شمال، سنی مذهب و شهرستان‌های سرپل ذهاب، دالاهو و کرمانشاه به‌سمت جنوب، بیشتر شیعه مذهب‌اند. گروهی دیگر نیز در میان کُردها وجود دارد که یارسان (کاکه‌ای / اهل حق) نام دارند. بیشتر پیروان این آیین در مناطقی از شهرستان‌های هرسین، کرد، اسلام‌آباد و سرپل ذهاب و روستاهای مجاور زندگی می‌کنند. پیروان این مذهب در قسمت‌های جنوبی کُردستان عراق، بخش‌هایی از کُردستان ترکیه و کُردستان سوریه نیز زندگی می‌کنند. علاوه بر این مذاهب، ادیان و آیین‌های دیگری از جمله مسیحی و ایزدی در میان کُردها پیروانی دارند که عموماً در کُردستان عراق سکونت دارند.

شدت و نوع هویت قومی در بین کُردهای ایران تا حدودی نیز به مذهب و باورداشت‌های مذهبی وابسته است. کُردهای پیرو مذاهب تسنن مطالبات قومی بیشتر و عمیق‌تری نسبت به کُردهای شیعه مذهب دارند. کُردهای شیعه عموماً در بخش‌های جنوبی استان کرمانشاه و استان ایلام ساکن‌اند، اگرچه خود را به‌عنوان یک کُرد معرفی می‌کنند و هویت کُردی در بین آن‌ها مشهود است، در مقایسه با کُردهای سنی مذهب نسبت به ایران واگرایی کمتری دارند و بعضاً هویت ملی بر هویت قومی آن‌ها ارجحیت می‌یابد. شایان ذکر است که ظاهراً هویت گرایی قومی در میان کُردهای شیعه در سال‌های اخیر همزمان با تضعیف هویت ایرانی در میان اقلیت‌های قومی و مذهبی رو به افزایش بوده است و به ویژه همبستگی ملی کُردها پس از زلزله کرمانشاه در سال ۱۳۹۶ نمود بیشتری یافته است. با این حال هیچ تحقیق علمی و آماری در این مورد انجام نشده است و این تنها یک نمای روتین و ظاهری است که شبکه‌های اجتماعی آن را به تصویر می‌کشند.

سابقه قابل بحث نمادهای فرهنگی و هویتی در میان کُردها، رویدادها و تغییرات دوران معاصر نظیر

تشدید و تعمیق فناوری‌های جدید ارتباطی_اطلاعاتی، بازشدن بیشتر مرزهای اجتماعی و درهم‌تیدگی جهانی و توسعه ارزش‌های بین‌المللی، باعث افزایش تعداد شبکه‌ها و تلویزیون‌های کُردی، شکل‌گیری اجتماعات مجازی قومی با محتوای ناسیونالیستی، گفتگو درباره مسئله کُردها در سطح بین‌المللی و افزایش روابط بین‌افرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کُردها شده‌اند (عبداللهی و قادرزاده، ۱۳۸۸، ۲).

کُردها جشن نوروز و جشن‌های مولودی (تولد پیامبر اسلام) را گرامی می‌دارند. نوروز در میان کُردها جشن قومی به‌شمار می‌رود؛ در برخی از افسانه‌های کُردی، منشأ این جشن را به کیومرث، نخستین پادشاه پیشدادی، منسوب می‌دارند. کیومرث (به کُردی، 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 بیفزوزند و خبر پیروزی را به همه‌جا برسانند. او فرمان می‌دهد مردم روز پیروزی را جشن بگیرند و به مدت نه روز ادامه دهند.

ازجمله اعیادی که در تمامی کشورهای اسلامی و نیز در ایران برگزار می‌شود اعیاد اسلامی است. کُردها برای رسوم و اعیاد مذهبی، مانند عید قربان و عید فطر و به‌خصوص میلاد حضرت محمد، ارزش بسیاری قائل‌اند. در دو عید فطر و قربان، مردم، با اقامهٔ نماز مخصوص عید، درحالی که لباس نو به‌تن دارند، به دیدوبازدید یکدیگر می‌روند. علاوه بر این، جشن عید مبعث پیامبر اسلام از شکوه ویژه‌ای برخوردار است که در ماه رجب برگزار می‌شود. عید میلاد پیامبر اسلام موسوم به عید مولود نیز در ماه ربیع‌الاول که سراسر سرور و شادی است برگزار می‌شود. در این مراسمات، گاهی غذاهای نذری ازجمله 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. در این مراسمات فراگیر که تحت عنوان مراسم مولودخوانی اجرا می‌شود، بیشتر اوقات متون ادبی که توسط دانشوران مسلمان و شاعران و نویسندگان کُرد درباره زندگی و سرگذشت پیامبر اسلام نوشته شده است، قرائت می‌گردد. در این جلسات که معمولاً در مساجد برگزار می‌شود شعر و خطبه‌های مذهبی نیز ارائه می‌شود، اما بیشتر اوقات واعظان و شاعران از این فرصت برای اشاره به مسائل سیاسی و ملی استفاده می‌کنند و آن را بزنگاهی برای ابراز اعتراض تلقی می‌کنند.

در تاریخ دینی_مذهبی کُردستان در دوره اسلامی، تصوف یک جریان نیرومند اعتقادی و اجتماعی محسوب می‌شود که با کارکردهای وحدت‌بخشی، دنیاگریزی، تسهیل امور شرعی و تسامح و رواداری تاثیر ژرفی بر ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه کُردی برجای گذاشته است، به گونه‌ای که از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، نحله‌ها و مکاتب تصوف در کُردستان معاصر، خاستگاه بسیاری از جنبش‌های اجتماعی سیاسی بوده‌اند و نقشی نازدودنی در بسیج عمومی مردم کُرد ایفا کرده‌اند. نیکیتین در مورد گرایش مردم کُرد به تصوف می‌نویسد: گرچه علمای دینی، طریقت‌های صوفیه را تأیید نکردند، اما توده‌های مردم کُرد به‌طور گسترده، آغوش خود را برای گسترش فرق صوفیه در کُردستان باز کردند (نیکیتین، ۲۰۰۱، ۳۳۱؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳)، این وضع در مناطق کُردنشین آن‌چنان در حال

رشد بود که در نیمه اول قرن بیستم میلادی، تعداد تکایا و خانقاه‌های صوفیان در شهرهای گردنشین، با مساجد برابری می‌کرد و یا حتی از آن‌ها بیش‌تر بود (مظهراحمد، ۱۹۷۸، ۳۵؛ هاوری باخه وان، ۲۰۰۳، ۲۴۹ و ۲۷۵؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). دو جریان عمده تصوف در تاریخ گُردستان عبارتند از: ۱. طریقت قادری: قادریه پیروان شیخ عبدالقادر گیلانی، از مشایخ و عرفای بزرگ قرن ششم هجری‌اند. برخی از نویسندگان، عبدالقادر گیلانی را گُردتبار و از اهالی گیلان غرب، در نواحی گردنشین جنوبی نگاشته‌اند (مینورسکی، ۱۳۷۹، ۱۰۸ و Bois, 1966, 91؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). مرشد اعظم طریقت قادری در هر عصر و زمان، متولی مرقد او در بغداد به شمار می‌آید و این مرشد، شیخ اصلی خانقاه طریقت قادری است. این طریقت از همان آغاز فعالیت، در میان گُردهای مقیم ایران و عثمانی پیروانی یافت؛ اما استقبال عمومی گُردها از این طریقت در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم قمری اتفاق افتاد. در این زمان، برخی از بزرگان خاندان قدیمی سادات برزنج به طریقت قادری گرویدند و زمینه گسترش آن را در میان گُردها فراهم کردند. اولین نفر از این خاندان، سیداسماعیل قازان‌قایی فرزند سیدمحمد نوده‌ی، به بغداد رفت و پس از اخذ این مسلک و بازگشت به موطن خود، به تبلیغ آن پرداخت (سنندجی، ۱۳۷۵، ۵۸۵۷؛ زکی، ۱۹۵۱؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳۲۱۷). ۲. طریقت نقشبندی: طریقت نقشبندی در اساس، تداوم طریقت خواجگان است که عبدالخالق غجدوانی (۵۷۵-۶۱۷ق) آن را بنیان نهاد و بهاءالدین محمد بخاری (۷۱۷-۷۹۱ق)، با اضافه کردن اصولی به آن، طریقت نقشبندی را به وجود آورد (روحانی، ۱۳۸۵، ۲۳۳؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). وی مؤسس اصلی این طریقت است و مزارش در بخارا، زیارتگاه مریدان و پیروان اوست (سنندجی، ۱۳۷۵، ۶۱۱۳۷۵-۶۲؛ احمد، 2009، 143؛ Bois, 1966، ۹۱؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). انتشار گسترده طریقت نقشبندی در عالم اسلامی، به قرن نهم هجری بازمی‌گردد که خلفا و مشایخ این طریقت به اطراف پراکنده شدند و از قرن دهم هجری، مرکزیت این طریقت به هندوستان منتقل شد. در مناطق گردنشین، طریقت‌های تصوف شیعی (نعمت‌اللهی و خاکساریه) و طریقت قادری سنی، مانع جدی نفوذ طریقت نقشبندی به این مناطق بودند تا این که در اوایل قرن سیزدهم هجری (اواخر قرن نوزدهم میلادی)، این طریقت را عارف گُرد، مولانا خالد نقشبندی (۱۱۹۳-۱۲۴۲ق) در مناطق گردنشین ایران، عراق، ترکیه و سوریه انتشار داد. وی به تیره میکائیلی، از طایفه گُرد جاف منتسب است. او در اواخر قرن دوازدهم قمری، در «قره‌داغ» از توابع سلیمانیه عراق متولد شد و نزد علمای گُردستان دانش آموخت (گلزاری، بی‌تا، ۱۰۴؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). او در سفری به حج، با قاصدی از هندوستان به نام محمدرحیم الله برخورد کرد و با طریقت نقشبندی آشنا شد و در بازگشت به وطن، تصمیم به رفتن به هند گرفت. مولانا خالد از طریق تهران به خراسان رفت و از آن‌جا از طریق افغانستان راهی هند شد و در بازگشت به گُردستان، تبلیغ این طریقت را شروع کرد. اما به دلیل قدرت فراوان مشایخ طریقت قادری در گُردستان، مجبور به اقامت در بغداد گردید و از آن‌جا زیر حمایت والی بغداد، خلفایش را به مناطق گردنشین فرستاد (سنندجی، ۱۳۷۵، ۶۷-۶۵؛ روحانی، ۱۳۸۵، ۲۵۷؛ احمدی، 2009، 143؛ Bois, 1966, 91؛ به نقل از: عظیمی و دیگران،

۱۳۹۳). بعدها با حمایت حاکمان گُرد بابان از او، طریقت نقشبندی در میان گُردها رواج یافت (میر به سری، ۲۰۰۲، ۵۶؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). وی در سال ۱۲۴۱ قمری به دمشق مسافرت نمود و در همان‌جا وفات یافت. (روحانی، ۱۳۸۵، ۲۶۲؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). استقبال گُردها از نشر طریقت نقشبندی، آن‌چنان بود که در سال ۱۲۳۵ ق/ ۱۸۲۰ م مولانا خالد نقشبندی ۱۲۰ هزار مرید داشته و به نوشته یکی از جهان‌گردان اروپایی، مردم او را ولی و به چشم یک پیامبر می‌نگریستند و قدرت هرگونه توان مافوق بشری را برای او قائل بودند. (ریچ، ۱۵۷۱۹۹۲؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). او ۶۷ خلیفه در اقصی نقاط داشت که ۳۴ تن از آنان گُرد بودند و در سراسر مناطق گُردنشین کار تبلیغ طریقت او را بر عهده داشتند (روحانی، ۱۳۸۵، ۲۷۷؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳). از این میان شیوخ تویله و ییاره، شیوخ بارزان، شیوخ شمزینی و شیوخ بامرنی، از همه مشهورترند. (روحانی، ۱۳۸۵، ۲۷۹؛ العزازی، ۱۹۷۳، ۱۸۹؛ Bois, 1966: 91؛ به نقل از: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳)

شیوخ و بزرگان تصوف و سایر رهبران مذهبی از جمله علمای طراز اول، از متنفذترین شخصیت‌های جامعه گُردی تلقی می‌شدند که همواره کارکرد جایگاه آنان از امور مذهبی و اعتقادی فراتر رفته و نقش مهمی در تصمیمات و روندهای اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصاد و زمینداری داشته‌اند. گرچه طلوع دوران جدید، غروب دوران کهن و متعلقات آن تلقی می‌شد، اما تصوف و شخصیت‌های مذهبی در گُردستان از جمله جریان‌های سنتی بودند که در دوره معاصر برای دهه‌های متمادی موفق به حفظ توان خویش شدند و با ورود گُردستان به عرصه مباحث جدید دنیای سیاست و نضج مطالبات قومی و ملی‌گرایی، نقش تاثیرگذاری در این عرصه ایفا نمودند. جنبش‌های سیاسی منتسب به طریقت‌های تصوف و قیام‌های ملی شیوخ گُرد و علمای بزرگ از جمله: جنبش بارزان، قیام شیخ سعید پیران، قیام شیخ محمود حفید، قاضی محمد و... از مهمترین جنبش‌های معاصر گُردستان بودند. از این رو رهبری و نقش‌آفرینی بارز و تاثیرگذار مشایخ و علما از مولفه‌های مهم جامعه‌شناسی سیاسی معاصر گُردستان به شمار می‌رود.

در میان آیین‌های غیراسلامی، آیین یارسان از حیث درهم‌تنیدگی تاریخی که با جامعه، فرهنگ و زبان گُردستان دارد، آیینی منحصر بفرد تلقی می‌گردد. آیین یارسان یکی از آیین‌های تاریخی گُردستان است که پیروانی در مناطق مختلف گُردستان دارد. این آیین که با عناوین دیگر؛ آیین یاری و آیین اهل حق نیز شناخته می‌شود، آیینی است با باورهای باطنی که تاریخ دقیق شکل‌گیری آن مشخص نیست، ولی پیروان آن به ازلی و ابدی بودن این آیین باور دارند. این دین دوره‌های مختلف تاریخی را پشت سر گذاشته‌است. اگرچه قدمت قدیمی‌ترین متون مذهبی دین یاری تا سده چهارم هجری (دوره شاه خوشین) و قدمت برخی از نیایشگاه‌های آن به پیش از اسلام نیز می‌رسد، اما ساختار کنونی آن از سده نهم هجری و توسط سلطان سهاک بنیان نهاده شده‌است، که این شخصیت در اعتقادات مردم یارسان بالاترین جایگاه را در نظام آیینی دارد (حیدری، ۱۳۹۸). دین یاری نشانه‌هایی از تأثیر آموزه‌های ادیان مختلف را بر آموزه‌های عملی و برخی مبانی نظری خود نشان می‌دهد و شباهت‌هایی با دین‌های دیگر

هم‌چون: مهرپرستی، مانویت، یهودیت، مسیحیت و شیعه... در این دین به چشم می‌خورد (مردانی و الهامی، ۱۳۷۷، ۳). در رابطه با اسلام، اگر چه در آیین یارسان عناصری از آموزه‌ها و پندارهای اسلامی و احترام به برخی شخصیت‌های والای تاریخ اسلام وجود دارد، یارسان از فرق اسلامی و نحله‌های مذاهب آن محسوب نمی‌شود. پیروان آیین یارسان با نام‌های عام: یاری، یارسانی، اهل حق، کاکه‌ای، یا اسامی طایفه‌های یارسانی مانند: قلخانی، صارلی، گوران، سرطالبی و... شناخته می‌شوند (طاهری، ۲۰۰۹، ۱۱۹-۱۱۷). آیین یارسان، با وجود داشتن پیروان غیرگرد، از حیث خاستگاه جغرافیایی، زبان، متون آیینی و شخصیت‌های بزرگ یارسانی، آیینی گردی محسوب می‌شود، از این رو اهمیت والایی در بازخوانی تاریخ فرهنگی گُردستان دارد. جامعه یارسان امروزه با اینکه در برگزاری آئین‌ها و مناسک خود آزادند، اما از حقوق قانونی یک دین مستقل و به رسمیت شناخته شده برخوردار نیستند و اغلب بخاطر مواضع مذهبی و اعتقادی خویش مورد تبعیض و حتی تحقیر واقع می‌شوند.

• شرایط اقتصادی

مناطق گردی ایران، با آب و هوای مناسب، میزان بارش بالا، زمین‌های کشاورزی حاصل خیز، مراتع و چراگاه‌های غنی، ظرفیت بالای باغداری و ذخایر معدنی و انرژی فراوان از یک سو و ظرفیت تعاملاتی خارجی با کشورهای عراق و ترکیه از سوی دیگر در کنار بهره‌مندی از قابلیت بالای گردشگری طبیعی و تاریخی در زمره توانمندترین نواحی اقتصادی ایران محسوب می‌شوند، که علیرغم این فرصت‌ها، از چالش و معضل فقر، درصد بالای بیکاری، فقدان توسعه زیرساختی رنج می‌برند.

در بخش‌های شمالی مناطق گردنشین، باغات سیب و انگور و سایر میوه‌ها وجود دارد، اما در مناطق جنوبی، به سبب برخورداری از مراتع و نبود زمین‌های حاصل خیز، بیشتر کشاورزی دیم و دامداری رواج دارد. مناطق گردنشین ایران به سبب مرزی بودن و وقوع جنگ ایران و عراق و جنگ با احزاب مخالف گرد و تبعیض‌های سیاسی و دور بودن از مرکز ایران از لحاظ صنایع پیشرفته توسعه چندان 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، درحالی 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. باوجود 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 به‌طور کلی توانسته‌اند موجب بهبود وضعیت معیشتی مردم شوند.

اگرچه هیچ گونه آمار رسمی مختص به مناطق و جغرافیای گردی در ایران منتشر نمی‌شود و اساساً قومیت در ساختار اداری سیاسی معیار تفکیک نیست، اما ارزیابی وضعیت اقتصادی نواحی مختلف

مناطق گُردی در ایران که در مواردی مانند استان‌های گُردستان، کرمانشاه و ایلام تمامی استان را شامل می‌شود، واحد قابل سنجشی برای تبیین وضعیت اقتصادی مناطق گُردی است.

رتبه‌بندی اقتصادی استان‌ها براساس تولید ناخالص منطقه‌ای بر مبنای محاسبات ارزش افزوده استان‌های کشور در سال‌های ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸ و بهار ۱۳۹۹، حاکی از آن است که بیش از نیمی از تولید ناخالص داخلی کشور، سهم پنج استان: تهران، خوزستان، بوشهر، اصفهان و خراسان رضوی است. درآمد خوزستان در این رنکینگ ناشی از فروش نفت است که عواید آن نسبتی با وضعیت اقتصادی بازار آن استان ندارد بلکه مختص پروژه‌های عظیم نفتی و پتروشیمی است که متعلق به مرکز هستند. در این رتبه‌بندی استان گُردستان با ۰/۹، کرمانشاه با ۱/۵ و ایلام با ۱/۲ در مجموع سهمی کمتر از ۴ درصد تولید ناخالص داخلی دارند (رنکینگ اقتصادی استان‌ها، ۱۳۹۹). استان نفت‌خیز ایلام نمونه دیگری است که با وجود دارا بودن ۴ درصد منابع نفتی کشور و پالایشگاه گاز، مناظر طبیعی و تاریخی چشمگیر و مرزی بودن، همچنان دارای نرخ بالای فقر و محرومیت است و فارغ از فقدان توسعه زیرساختی از فقدان امکانات رفاهی و زیستی نیز به‌شدت رنج می‌برد. بنابر پژوهشی که توسط مجید عینیان و داود سوری با عنوان «فقر و نابرابری، رفتار پس‌انداز خانوار، تورم دهک‌ها» به سفارش دفتر طرح‌های پژوهشی «مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی» طی سال‌های ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ انجام شده است، نواحی شهری استان ایلام دارای نرخ سرشمار فقر به میزان ۰/۱۶ درصد و نواحی روستایی این استان دارای نرخ سرشمار فقر به میزان ۱/۱۴ درصد بوده‌اند (عینیان و سوری، ۱۳۹۵-۱۳۹۴، ۴۱-۶۲). گزارش‌های ارائه شده از سوی مرکز آمار ایران از آخرین وضعیت اشتغال استان‌های کشور در زمستان ۱۴۰۱، بیانگر این است که بیشترین نرخ بیکاری برای استان گُردستان با نرخ بیکاری ۲۰/۵ و کرمانشاه با نرخ بیکاری ۱۵/۱ می‌باشد (درگاه ملی مرکز آمار ایران).

بنابراین در ارزیابی کلی اقتصاد مناطق گُردی می‌توان از تبعیض و تمرکزگرایی به‌عنوان عامل فقر، بیکاری، توسعه نیافتگی و رقم پایین تولید ناخالص و درآمد سرانه فردی در این جغرافیا یاد کرد. نگاهی کلی به آمار سرمایه‌گذاری‌های کلان دولتی و خصوصی صنایع زیربنایی در مناطق گُردی و سایر جغرافیاهای قومی ایران شاهی گویا بر این تبعیض نهادینه شده است.

قوم عرب

عرب، مردم عرب^۱ یا عرب‌ها، بزرگترین گروه قومی سامی تبار جهان هستند که اکثراً در سرزمین‌های عربی موسوم به «جهان عرب» واقع در آسیای غربی و شمال و سواحل شرقی آفریقا زندگی می‌کنند (Rogan, 2011)، اقلیت‌هایی از آنان نیز ساکن کشورهای ایران، برزیل، ترکیه، فرانسه، اندونزی، اسرائیل و سایر ممالک جهان‌اند. جهان عرب یا به تعبیری عالم عربی با ۱۳'۱۳۰'۶۹۵ کیلومتر مربع وسعت و ۴۶۴

۱. السَّعْبُ الْعَرَبِي.

میلیون نفر نفوس (در سال ۲۰۲۲)، ۲۲ کشور عربی مشتمل بر ۱۰ کشور آفریقایی و ۱۲ کشور آسیایی را در بر می گیرد (Arabs, en.wikipedia). ایران از مجموعه کشورهای است که در ادوار مختلف تاریخی گروه‌هایی از قوم عرب بدان وارد شده و در آن سکونت گزیده‌اند. این عرب‌ها که توطن آنان در ایران از اعصار کهن باستان آغاز و تا دوره معاصر تداوم یافته است، با عنوان عرب‌های ایران شناخته می‌شوند.

• تبارشناسی تاریخی و قومی

عرب‌های ایران با جمعیتی در حدود ۲/۴۰۰/۰۰۰ نفر (طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور، ۱۳۹۱)، از اقوام مناطق جنوب و جنوب غربی کشورند که عمدتاً در استان خوزستان زندگی می‌کنند. عرب‌های ایران با توجه به عناصر زبانی، فرهنگی و سیاسی و پیشینه زیست‌هزاران ساله در سرزمین ایران، در زمره پنج قوم شاخص کشور ایران قرار می‌گیرند. این قوم در عین حال بخشی از جهان پهناور عرب محسوب می‌شوند و دارای پیوندهای زبانی و فرهنگی – آیینی با سایر اعراب، بالخصوص اعراب ممالک همجوار ایران از جمله عراق و حوزه خلیج فارس می‌باشند.

در منابع مختلف، درباره معانی و وجه تسمیه واژه «عرب» تعابیر و دیدگاه‌های مختلفی ذکر شده است، که از زوایای مختلف واژه‌شناسی، ریشه‌شناسی لغوی، فرهنگی و نژادی به بررسی و تعریف آن پرداخته‌اند. موسی سیادت در کتاب «تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان» با استناد به «عهد عتیق»، «فرهنگ لغات لسان العرب»، «تاریخ عرب» فیلیپ حتی، «تاریخ ایران بعد از اسلام» زرین کوب و «اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران» اثر پیگولوسکایا، پنج تعبیر رایج و جامع درباره واژه «عرب» با مضامین ذیل ذکر کرده است:

کلمه عرب لفظی است عبری در سفر اشعیا و سفر ارمیا آمده که به بیابان و صحرا یا به افراد بادیه‌نشین (بدوی) اطلاق می‌شود که زادگاه آنان شبه جزیره العرب است و قرآن کریم کلمه اعراب را به معنی بدوی به کار برده است.

لفظ عرب به دلیل اینکه اولین کسی که به زبان عربی سخن راند «یعراب بن قحطان» پدر مردم یمن است و آنان را به نام ایشان، «العرب العاریه» گویند و پس از آن اسماعیل فرزند ابراهیم با آنان نشأت یافت و با دختری از قبیله جرهم ازدواج کرد و سپس به زبان‌شان تکلم کرد و به «اعراب مستعربه» مشهور شدند.

گفته شده است که فرزندان اسماعیل در شهری به نام «عربه» در «تهایه» (منطقه ساحلی دریای سرخ در غرب شبه جزیره العرب که میان کوه و دریا واقع شده) به دنیا آمدند و به نام آن شهر «عرب» نامیده شدند.

عرب لفظ بلیغ و فصیح است و هر کس با این لفظ تکلم کند، عرب نامیده می‌شود. نظریه و. کاسکل پیرامون بادیه‌نشینی در عربستان که وی زمان آن را حدود ۱۰۰ میلادی می‌داند، بر این است که: انهدام دولت‌های کوچک در طول راه کاروان‌رو، آنها را به سوی صحرا کشانید و

در نتیجه، اصطلاحات جدیدی پدید آمد. نام عرب به عنوان مفهومی تازه به قبایل کوچیده و تسمیه کوچنده اطلاق می‌شد (سیادت، ۱۳۷۴، ۱۰۲-۱۰۳).

براساس پژوهش‌های نسب‌شناسی و تاریخی، نیاکان اولیه قوم عرب، به دو گروه بزرگ و اصیل تقسیم می‌شوند. گروه اول را قبایل قحطان یا قبایل یمنی (یمانی) و گروه دوم را قبایل عدنان یا معد می‌نامیدند. این قبایل بعدها دولت‌هایی را در جزیره‌العرب بنیان نهادند که شامل سه دسته جنوبی، شمالی و مرکزی بودند (مصاحب، ۱۳۸۱، ۱۷۵۸-۱۷۵۷).

در باب خاستگاه تاریخی قوم عرب و به طور کلی تر نژاد سامی، فیلیپ حتی مورخ مشهور تاریخ عرب می‌گوید: به احتمال قوی به جزیره عربستان زادگاه نژاد شبه‌جزیره عربستان زادگاه نژاد سامی است و اقوامی که بعدها به سرزمین هلال حاصلخیز آمده و عنوان بابلیان، آشوریان، فینیقیان و عبرانیان یافته‌اند در آنجا نشوونما کرده‌اند و سرزمین ریگستانی شبه‌جزیره سرچشمه‌ایست که به اتفاق نژاد خالص سامی از آنجا پا گرفته و مایه‌های اصلی یهودی‌گری و به دنبال آن مسیحی‌گری در آنجا پدید آمده و همه علائمی که بعدها تکامل یافته و جزو امتیازات نژاد سامی شده حاصل همین ریگستان است (حتی، ۱۳۸۰، ۷-۸). از این رو شبه‌جزیره عربستان مسکن اولیه‌ای است که عرب‌ها در قالب گروه‌های مختلف و به علل و دلایل متنوع از آنجا به سوی سایر نقاط عالم حرکت کرده‌اند و پس از اسکان در نواحی مختلف ماوای جدید گزیده‌اند. قبیله‌های عرب در دوران گذشته، همانند سایر قبایل و عشایر جهان به دلایل اقتصادی و جغرافیایی از سرزمین نخستین خویش که یمن و حجاز بوده به سوی مناطق دیگر کوچیده‌اند. پاره‌ای از سامی‌شناسان براساس مطالعاتی که درباره مهاجرت‌های تاریخی اقوام سامی از شبه‌جزیره عرب انجام داده‌اند بر این باورند که این شبه‌جزیره در دوره‌های طولانی - تقریباً هزار ساله - مانند مخزنی از جمعیت لبریز می‌شده و ناچار مردم اضافی را بیرون می‌ریخته است (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۷).

برخی از تاریخ‌نگاران، کوچ عرب‌ها به جنوب ایران را با کوچ آریایی‌ها به فلات ایران همزمان می‌دانند. پیش از این ایلامی‌ها - یکی از اقوام سامی - در جنوب باختری ایران تمدن درخشانی داشتند که چغازنبیل در هفت تپه، نشانگر آن است (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۷). دانش ما از ارتباط عرب‌ها با هخامنشیان و پارتیان، بسیار اندک است. پاره‌ای از مورخان معتقدند: «عرب‌ها در روزگار هخامنشیان به سوی شمال پیش‌رفته و قبایلی از آنان وارد عراق شدند و بر مساحت سرزمینی که پیشتر ساکن شده بودند، افزودند. در این دوران به سوی باختر نیز پیش‌رفته، در کشور شام «طور سینا» تا کرانه‌های رود نیل گسترش یافتند. آنان در پیشروی پارسیان به سوی مصر خدمات فراوانی به ایرانیان کردند» (علی، ۱۳۷۲، به نقل از: عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۹).

درباره روند ورود عرب‌ها به ایران، احمد کسروی بر این نظر است که: ایران دیرتر از سوریه و عراق هجرتگاه تازیگان گردیده، با این حال تا آنجا که یقین است و دلیل در دست هست تاریخ این هجرت را باید قرن‌ها پیش از اسلام و از آغاز پادشاهی ساسانیان گرفت. در زمان اشکانیان دروازه‌های ایران بر روی تازیگان 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 تازیکان در گرمسیرهای ایران از خوزستان و بحرین و پارس و کرمان نشیمن داشته‌اند. یکی از این طایفه‌ها «بنوالعم» بود که شاید نخستین طایفه تازیک بوده‌اند که رخت مهاجرت به درون ایران کشیده‌اند. خبر درستی که از این طایفه در دست هست اینست که در آغاز اسلام که تازیکان به نام جهاد و نشر اسلام به جهانگیری برخاسته و با ایرانیان جنگ و ستیز آغاز کرده بودند این طایفه در خوزستان در دو شهر «نهرتیری» و «مانذکبری» نشیمن داشته و از بومیان آنجا به شمار می‌رفتند. بنابر آنچه که طبری نقل می‌کند (طبری، ج ۴، ۲۰۸. به نقل از: کسروی، ۱۳۸۸، ۱۴۳) این طایفه از قبیله معروف بنی تمیم بودند و نیای ایشان «مره بن مالک حنظل» با گروه خویش در جنگ ارشیر بابکان با اردوان اشکانی او را یاری نموده و چون درباره مهاجرت او و طایفه‌اش به خوزستان و نشیمن ساختنشان در آن جا نه طبری و نه دیگران چیزی نگاشته‌اند، ظاهر آنست که از همان زمان اردشیر یا پیش از آن در همان جا نشیمن داشته‌اند. از این جاست که ما این طایفه را نخستین تازیکان می‌پنداریم که به ایران آمده‌اند. در زمان ساسانیان پادشاهی ایران رابطه نزدیک با تازیکان داشت... با این حال شهریاران ساسانی همواره از مهاجرت تازیکان به خاک ایران ممانعت می‌کردند و جز از آنان که از پیش مهاجرت نموده بودند یا برخی طایفه‌ها که خود آن شهریاران در برخی گرمسیرها جای می‌دادند، جلو دیگران را می‌گرفتند. در این زمان تازیکان به ویژه عشیره‌های بیابان‌نورد چندان با فراوانی و انبوهی روی به مهاجرت آورده و به سرحد‌های ایران نزدیک شده بودند که اگر این جلوگیری نبود در اندک زمانی سراسر عراق و خوزستان و فارس و آن نواحی را فرا می‌گرفتند. شاپور دوم گروهی از بنو تغلب را در بحرین و دسته‌ای از بنو عبدالقیس و بنو تمیم و بنو بکر بن وائل را در کرمان و بنو حنظل را در رمیله از خاک اهواز نشیمن داد (کسروی، ۱۳۸۸، ۱۴۲-۱۴۵).

ظهور و گسترش اسلام تحولی عالمی بود که با اتکا به ابزارهای دعوت جهانی آیین اسلام، فتوحات و غزوات و برقراری مناسبات جدید سیاسی و نظامی، نسبت عالم عربی با سایر نقاط عالم از جمله کشورها و ممالک نزدیک را دستخوش تغییری چشمگیر و معنادار کرد. ایران در زمره سرزمین‌ها و تمدن‌های همجوار با شبه‌جزیره عرب بود که در همان دهه‌های آغازین عصر اسلامی، در درون مرزهای جغرافیای جهان اسلام قرار گرفت و ذیل سلطه خلافت اسلامی درآمد. این وضعیت مهاجرت گسترده و انبوه عرب‌ها به ایران را فراهم نمود. چنان که از کتاب‌های مورخان سده‌های نخستین اسلام برمی‌آید، عرب‌ها در شهرهای مختلف قزوین، نهاوند، نیشابور، بخارا، طوس، کاشان، مرو، هرات، آذربایجان و اغلب شهرهای خوزستان سکنا گزیدند و حتی در برخی از شهرها، بخش اعظم نفوس را تشکیل می‌دادند (عزیزی بنی‌طرف، ۱۰). کسروی درباره ورود اعراب در آغاز فتوحات به ایران می‌نویسد: آنچه یقین است در قرن‌های نخستین تاریخ هجری کمتر شهری از ایران بود که یک بخش عمده مردم آن از تازیکان نبودند. چنان که یعقوبی از مولفان قرن سوم هجری در کتاب البلدان که از یکایک شهرهای ایران نام

می‌برد در این باره خبرهای بس سودمندی دارد. چه درباره سیروان و صیمره و حلوان و دینور و قزوین و نهاوند و نیشابور و بخارا که از شهرهای بزرگ و مهم ایران بوده‌اند این عبارت را می‌نگارد: «مردمش درآمیخته از تازی و پارسی‌اند» و درباره شهر قم می‌نویسد: «بیشتر مردمش از مذحج و اشعریانند» که هردو از قبایل یمنی تبار بودند (کسروی، ۱۳۸۸، ۱۵۰).

بنابر مستندات تاریخی و بررسی‌های مردم‌شناختی، عرب‌های ایران در دوره معاصر غیر از اعراب منتسب به قبایل بنی‌تمیم خوزستان که دارای پیشینه منتسب به عهد باستان می‌باشند، عمده اعراب ایران از خراسان تا جنوب و مناطق مرکزی و جنوب غربی، با روند گسترش اسلام به ایران وارد شده‌اند و همگی دارای تبار قبیله‌ای عربی هستند که با توجه به فرهنگ قبیله‌ای و حفظ عصیت، تا دوران جدید اغلب موفق به حفظ زبان و تبار خویش شده‌اند.

• پراکندگی جغرافیایی

کانون استقرار قوم عرب در ایران جنوب غربی کشور یعنی بخش‌هایی از استان خوزستان است، اما عرب‌های ایران به طور مشخص در استان‌های خوزستان، خراسان، هرمزگان، بوشهر، قم و ایلام حضور دارند، برخی از آنان نیز در نتیجه مهاجرت در سایر نقاط ایران پراکنده هستند. در مورد تعداد دقیق جمعیت عرب ایران، همانند سایر اقوام، آمار رسمی و دقیقی در دسترس نیست، اما عمده ارزیابی‌های قابل استناد از جمله، کتاب حقایق جهان، دانشنامه اتنولوگ، دانشنامه لوک‌لکس، کتابخانه کنگره آمریکا، بنیاد آمریکای نوین، طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور و تخمین‌های مبتنی بر سرشماری‌های جامع و سراسری^۱، جمعیت عرب در ایران را بین ۲ تا ۲/۷۵ درصد از جمعیت کل کشور برآورد کرده‌اند. در قم نیز برخی از اعراب معاود عراقی زندگی می‌کنند که در زمره جامعه عرب ایران به شمار می‌روند^۲. براساس آمار تفکیکی سرشماری سال ۱۳۹۵ در حدود ۱/۶۰۰/۰۰۰ نفر عرب در خوزستان، 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 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 ۲'۲۰۰'۰۰۰ میلیون نفر (۲/۷۵ درصد جمعیت ایران در سال ۱۳۹۵) می‌باشد (طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور، ۱۳۹۱).

۱. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html> & <http://looklex.com/e.o/iran.peoples.htm> & <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/profiles/Iran.pdf> & <https://www.ethnologue.com/language/acm/>

۲. درباره معاودین عراقی بنگرید به: پهلوان، چنگیز، تحرکات جمعیتی در منطقه، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۳ و ۱۲۴، آذر و دی ۱۳۷۶.

نظر به اینکه افزون بر ۸۰٪ از جمعیت عرب ایران در خوزستان ساکن هستند، معمولاً عرب خوزستان جامعه عرب ایران را نمایندگی می‌کنند و اکثر تحولات سیاسی و اجتماعی - فرهنگی قوم عرب در ایران در خوزستان واقع می‌شوند. لازم به اشاره است که جمعیت عرب در ایران از سوی برخی منابع و شخصیت‌های قوم عرب، در ارقامی بسیار بالاتر از آنچه دیگر منابع اشاره دارند، ارائه می‌شود. یوسف عزیزی بنی‌طرف محقق و فعال عرب در سخنرانی ۱۴ سپتامبر ۲۰۱۲ در پارلمان فرانسه جمعیت عرب ایران را ۶ تا ۸ درصد برآورد می‌کند (عزیزی بنی‌طرف، ۲۰۱۲). کریم عبدیان از دیگر فعالان عرب در گزارشی درباره جمعیت عرب‌ها در ایران می‌گوید: جمعیت عرب‌ها در ایران را ۸-۱۰ درصد کل جمعیت ایران می‌دانند که بیش از ۵ میلیون آن در جنوب غرب ایران در استان خوزستان و در نزدیکی مرز عراق و کویت ساکنند (عبدیان، بی‌تا). بنابراین نظرات عرب در ایران جمعیتی بین ۵ الی ۹ میلیون نفر دارند. فارغ از میزان جمعیت عرب در ایران، آنچه که به این جمعیت قومی ولو کم‌شمار اهمیت بخشیده، سرزمین سوق‌الجیشی و ژئوپلیتیکی - ژئواکونومیکی است که در حاشیه مرزهای جنوب غربی در آن سکونت دارند و موطن تاریخی آنها به شمار می‌رود.

پراکندگی جغرافیایی قبایل و طوایف عرب در ایران به طور کلی، شامل گروه‌ها و نواحی و مناطق ذیل است:

عرب‌های خراسان: این گروه از بازماندگان اعراب شمالی و جنوبی (عدنانی و قحطانی) به شمار می‌روند که در صدر اسلام به مناطق خراسان مهاجرت کرده‌اند (قیم، ۱۳۸۸، ۵۶۵)، جمعیت آنها قریب ۵۰ هزار نفر تخمین زده می‌شود که عبارتند از: عرب‌های سبزوار، شاهرود، نیشابور، سرخس، بیرجند و خراسانی، تیمیمی، طائی و خفاجی (Oberling and Hourcade, 1986, 215-220). در میان این اعراب برخی از مهاجرین عراقی دوران جدید نیز به چشم می‌خورد. عرب‌های خراسان با گویشی موسوم به «عربی خراسانی» سخن می‌گویند (جانی، ۱۳۸۷).

ایل گُتی در ورامین و گرمسار: طایفه مستقل عرب گُتی یکی از ۱۹ گروه عشایری موجود در منطقه ورامین تهران هستند که سابقه سکونت آنها به سرزمین نجد عمان می‌رسد. افراد این طایفه عرب در دوران خلفای اموی یا عباسی به منطقه خوزستان و فارس مأمور شدند یا مهاجرت کردند و در دوره قاجار تیره‌هایی از آنان به منطقه ورامین تهران به صورت اجباری کوچ کردند و تا سالهای اخیر در برخی از روستاهای ورامین به صورت کوچرو به کار گله‌داری مشغول بودند. این طایفه بزرگترین طایفه عشایری عرب هستند که در منطقه‌ای نزدیک به کلان‌شهر تهران زندگی می‌کنند و از بعد فرهنگی زبان عربی خود را همچنان تکلم و فرهنگ عشایری خود را کمابیش حفظ کرده‌اند. جمعیت این طایفه ۱۳۰ خانوار و ۱۰۵۹ نفر است (هاشمی، ۱۳۹۲، ۶۹، ۷۰ و ۷۸).

ایل عرب خمسه فارس: ایل عرب خمسه یکی از ایلات عرب اتحادیه ایلات خمسه استان فارس است. عرب خمسه از دو ایل عرب جبّاره و شیبانی تشکیل شده‌است. این قوم به گویشی از عربی خلیجی سخن می‌گویند که دارای مقدار زیادی واژگان دخیل فارسی می‌باشد. عرب‌های خمسه مسلمان

و عمدتاً شیعه مذهب می‌باشند. این ایل بزرگ عمدتاً از شمال تا جنوب و همچنین ضلع شرقی استان فارس پراکنده‌اند.

عشایر باوی در منطقه باشت و کوه مره سرخی استان کهگیلویه و بویراحمد. عرب‌های استان بوشهر و هرمزگان، شامل ساکنان کنگان، نخل، بنار، عسلویه، بندرلنگه و جزایر قشم و کیش

عرب‌های ساکن نواحی شمال فکه و شهرستان موسیان در ایلام (قیم، ۱۳۸۰، ۱۹۲) عرب‌ها خوزستان: منطقه جلگه‌ای استان خوزستان که از جنوب شهرهای دزفول، مسجدسلیمان، رامهرمز و بهبهان آغاز می‌شود و تا کرانه‌های خلیج فارس و اروندرود ادامه دارد، اصلی‌ترین منطقه استقرار عرب‌هاست. این منطقه ۶۵ درصد استان خوزستان را در برمی‌گیرد. از میان ۲۵ شهرستان استان خوزستان بیشترین تراکم عرب‌ها در شهرستان‌های اهواز، ملاتانی، شوش، حمیدیه، سوسنگرد، هویزه، بستان، شادگان، ماهشهر، سربندر، رامشیر، امیدیه، خرمشهر و آبادان است (قیم، ۱۳۸۰، ۱۹۲). تبار قبایل و عشایر کنونی عرب خوزستان یا به بنی تمیم می‌رسد که پیش از اسلام در این منطقه می‌زیستند یا به بنی عباد و بنی سعید و همانند آنها که در سه چهار قرن نخست اسلامی به ایران آمدند (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۱۰). طبق نظرسنجی شورای فرهنگ عمومی در سال ۱۳۸۹، حدود ۳۳/۶ درصد استان خوزستان عرب بودند که با انطباق با نتایج سرشماری ۱۳۹۵ جمعیتی نفری ۱/۶۰۰/۰۰۰ برای عرب‌های استان خوزستان قابل تخمین می‌باشد (طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور، ۱۳۹۱). در میان عرب‌های ایران، عرب‌های ساکن جنوب کشور، به ویژه عرب‌های ساکن خوزستان، یک مجموعه به هم پیوسته قومی، فرهنگی و جغرافیایی را تشکیل می‌دهند و وراثت هویت قبیله‌ای و طایفه‌ای، هویت و جایگاه قومی خود را به صورت پویا حفظ کرده‌اند.

• ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی

عرب‌ها اعم از شهری، روستایی و عشایر، دارای تبار قبیله‌ای هستند، که از دیدگاه مردم‌شناسی، سلسه مراتب قبیله (ایل)، عشیره و پس از آن طایفه میان آنها برقرار است. البته در میان عرب‌های خوزستان، عشیره و طایفه معنای یکسانی دارند. واژه تیره در برابر «بطن» و خاندان در برابر «بیت» عربی به کار می‌رود (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۱۴). سازمان اجتماعی جامعه قومی عرب خوزستان مبتنی بر تقسیمات زیر است: ۱. بیت: کوچکترین واحد سازمان اجتماعی قوم عرب، که از چند خانواده با نیای مشترک تشکیل یافته است. ۲. حمله: چند بیت دارای نیای مشترک را گویند. ۳. عشیره: مجموعه چند حمله، که از میان هسته اصلی آن معمولاً شیخ انتخاب می‌گردد. هر عشیره بیرق مخصوص به خود دارد... احترام به بیرق به منزله احترام و ارج گذاری به عشیره است. ۴. طایفه: از چندین عشیره تشکیل شده و هسته اصلی آن عشایری با نیای واحد هستند. ۵. قبیله: از جمع چندین طایفه و عشیره تشکیل شده است. با وجودی که در تقسیمات مزبور پس از عشیره، طایفه و قبیله قرار دارد، اما شیخ عشیره در وظایف

ذی‌ربط اختیار تام دارد (قیم، ۱۳۸۰، ۲۱۳-۲۱۴).

در میان قبایل و طوایف عرب، شیوخ نقش رهبری در تمامی امور را برعهده دارند. تا دوره شیخ خزعل، شیوخ قبایل مالیات خود را به والی یا حاکم منطقه می‌دادند، و ایشان اگر زیر سلطه حکومت مرکزی ایران بود، بخشی از آن را به حکومت مرکزی می‌پرداخت. شیوخ قدرت فوق‌العاده‌ای داشتند و مالک رقاب افراد عشیره یا قبیله خود بودند. در خوزستان، از آنجا که در طول تاریخ زمین‌ها پیوسته در دست دولت‌ها بود و شکل «خالصه» داشت، پس از اسلام نیز زمینداری هیچ‌گاه نظیر سایر مناطق ایران رواج نیافت. شیخ مالک یا خرده‌مالکی بود که با پشتوانه اقتصادی خویش، سلطه سیاسی خود را بر عشیره یا قبیله اعمال می‌کرد اما سلطه سیاسی شیخان تنها ناشی از قدرت اقتصادی آنان در میان جامعه عشایری نبود، بلکه مسایل روئایی همانند عرف و سنت‌های عشایری که انباشته و بازمانده سده‌های متمادی است به این روند کمک کرده است. زیرا همان‌گونه که اکنون می‌بینیم، با وجود رشد روابط سرمایه‌داری در خوزستان که با بیش از شصت درصد نرخ شهرنشینی و نیز خارج شدن جامعه از شکل گروه‌های نسبتاً منفصل عشایری و وارد شدن در فراگرد روابط سرمایه‌داری و شهرنشینی، ما هنوز شاهد نفوذ شیوخ و سنت‌های عشایری در میان قشرهای وسیعی از مردم، به ویژه در روستاها و در میان حاشیه‌نشینان نیمه‌شهری _ نیمه‌روستایی شهرهای خوزستان هستیم (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲، ۱۲).

عرب‌های ایران همانند سایر عرب‌ها به زبان عربی تکلم می‌کنند، که از خانواده زبان‌های سامی، زبان مقدس در اسلام، زبان رسمی در جهان عرب، زبان اقلیت‌های عرب در بقیه کشورها و یکی از شش زبان رسمی سازمان ملل متحد است (Unesco, World Arabic Language Day). عربی زبان رسمی ۲۷ کشور و با حدوداً نیم میلیارد نفر گویشور، جزء پرگویش‌ترین زبان‌های جهان است. امروزه این زبان دارای ۱۳ لهجه و گویش گوناگون است. ولی عربی نوین معیار به عنوان زبان رسمی نوشتار در همه کشورهای عربی پذیرفته شده است (Wright, 2006, 492). با توجه به تنوع نژادی، گستردگی سرزمینی و پراکندگی جهانی عرب‌ها، زبان عربی مهم‌ترین عنصر هویت عربی و عامل وحدت و انسجام جامعه عرب به شمار می‌رود.

با ظهور اسلام، زبان عربی به مثابه زبان وحی و قرآن و زبان برگزیده جهان اسلام، نزد مسلمانان از قداست والایی برخوردار گشت و متعاقب گسترش اسلام در ایران، ضمن تاثیرگذاری بر رشد و تحول زبان فارسی دری، زبان شریعت، متون دینی و بسیاری از علوم و فنون در ایران شد. از این رو عربی در ایران، افزون بر زبان قوم عرب، یک زبان فراگیر دینی به شمار می‌رود، که در اصل شانزدهم قانون اساسی در ضرورت فراگیری همگانی آن آمده است: «از آنجا که زبان قرآن و علوم و معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است این زبان باید پس از دوره ابتدایی تا پایان دوره متوسطه در همه کلاس‌ها و در همه رشته‌ها تدریس شود» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۱۸).

زبان عربی مهم‌ترین عامل هویت قومی مردم عرب ایران و عامل همبستگی و وحدت میان آنهاست. عرب‌های ایران با لهجه‌های مختلف عربی صحبت می‌کنند. 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 بوشهر 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 عرب نشین دارد. همان‌گونه که گفته شد، این لهجه - که به عربی بین‌النهرینی شباهت دارد - در کشورهای عراق و قسمت‌هایی از سوریه نیز به آن تکلم می‌شود. عربی خراسانی گویش دیگری است که مردم عرب ساکن بخش‌های مختلف خراسان بدان تکلم می‌کنند. منطقه عرب‌خانه در جنوب خراسان رضوی و شمال خراسان جنوبی از مهمترین مراکزی است که تاکنون اصالت زبان و گویش عربی در آن برجای مانده است. زبان عربی، زبان غالب در این ناحیه به‌شمار می‌آید. از ویژگی‌های آن وجود نمونه‌های فراوانی از واژگان اصیل عربی در این گویش است (آموزگار، ۱۳۸۷، ۳۸). عربی خلیجی نیز گویشی است که در میان عرب‌های خمسه فارس و سایر نواحی به آن صحبت می‌شود و دربردارنده واژگان فارسی فراوانی است.

در حوزه فرهنگی چاپ و نشر و آموزش به زبان عربی در ایران ممنوع نیست اما هر نوع حمایت از این فعالیت‌ها در راستای خدمت به زبان عربی به‌عنوان زبان مقدس اسلام است و نسبتی با حقوق قومی اقلیت عرب در ایران ندارد. از نظر رسانه ملی نیز، در استان خوزستان تولید برنامه به زبان عربی در صداوسیما وجود دارد. ولی در هرمزگان، خراسان و بوشهر تولید برنامه به زبان عربی وجود ندارد. طبق آمار اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی در این مناطق مصرف تولیدات عربی خارجی بسیار بالاست. شبکه استانی خراسان رضوی مدتی اخبار عربی پخش می‌کرد. اما در حال حاضر تنها به زبان فارسی برنامه دارد (فکوهی، ۱۳۹۱).

از نظر دینی و مذهبی بیشتر عرب‌های ایران پیرو مذهب شیعه دوازده امامی هستند، اما در عین حال جامعه‌ای دارای تنوع مذهبی و آیینی به‌شمار می‌روند. در میان عرب‌های استان خراسان، عرب‌های تایباد و تربت‌جام سنی مذهب‌اند (قیم، ۱۳۸۰، ۱۹۲). غلات شیعی از دیگر جریان‌ات مذهبی بود که در میان عرب‌ها رواج داشت. مشعشعیان به رهبری سید محمد مشعشع از جمله غلات شیعی عرب ساکن خوزستان بودند که با شعار اینکه خود را پیشاهنگان مهدی می‌نامیدند، دست به قیام زدند و از ۸۴۵ تا ۹۱۴ در خوزستان حکومت کردند (رنجبر، ۱۳۸۲، ۷). حدود ۵ هزار نفر از عرب‌ها نیز مندائی یا صابئی هستند (قیم، ۱۳۸۰، ۲۱۷).

• شرایط اقتصادی

استان خوزستان، سکونت‌گاه اصلی اعراب در ایران، استانی در جنوب غربی ایران است، که بر کرانه خلیج فارس قرار دارد و مرکز تولید نفت و گاز ایران به‌شمار می‌آید. مساحت استان خوزستان ۶۴/۰۵۷ کیلومتر مربع است و با جمعیتی معادل ۴٬۷۱۰٬۵۰۶ نفر (۱۳۹۵)، پنجمین استان پرجمعیت ایران محسوب می‌شود. شهر اهواز، مرکز استان خوزستان است (استان خوزستان، سامانه جامع اطلاعات استانی).

صنایع و تاسیسات ملی، شرکت ملی مناطق نفت‌خیز جنوب، شرکت ملی حفاری ایران، شرکت فولاد خوزستان و شرکت نفت و گاز اروندان در استان خوزستان مستقر هستند. پالایشگاه آبادان و پتروشیمی بندر امام و پتروشیمی ماهشهر از دیگر صنایع وابسته به نفت در این استان هستند. استان خوزستان سهم حدود ۱۶.۳ درصدی در ارزش افزوده کل کشور دارد که از این نظر این استان را پس از استان تهران در رتبه دوم قرار می‌دهد، اما به دلیل فراوانی صنایع سرمایه‌بر و عدم گسترش متناسب صنایع کاربر در استان، بیکاری آن سومین رتبه بالای بیکاری در کشور است (آمارهای اقتصادی درمورد خوزستان چه می‌گویند؟، ۱۴۰۱). خوزستان پرآب‌ترین استان ایران است. پنج رود بزرگ که از زاگرس سرچشمه می‌گیرند، زمین‌های جلگه خوزستان را سیراب کرده و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به خلیج فارس می‌ریزند. کارون بزرگ‌ترین این رودها، بزرگ‌ترین رودخانه ایران است، این رود که از کوه‌های زاگرس مرکزی سرچشمه می‌گیرد، در جنوب شوشتر رود دز نیز به آن می‌پیوندد و سپس در نزدیکی دهانه اروندرود در خلیج فارس، به این رود می‌ریزد. خوزستان با بهره‌مندی از رودهای خروشان و جلگه‌های حاصلخیز رتبه نخست تولیدات کشاورزی کشور را داراست. موقعیت ارتباطی و مرز دریایی شهرهای عرب‌نشین استان‌های خوزستان و هرمزگان امکان دیگری است که، 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 نفت‌خیز بودن مناطق عرب‌نشین و وجود صنایع بزرگ موجب جذب نیروی کار از سراسر کشور در این مناطق شده است. این وضعیت تا حدودی باعث به‌هم خوردن دموگرافی قومی منطقه نیز شده است و اقوام مختلف ایرانی برای کسب فرصت‌های شغلی در این مناطق ساکن شده‌اند.

اندوخته‌ها و ذخیره‌های گرانبهای هیدروکربنی این منطقه، توانمندی‌های کلان مقیاس آب شیرین، موقعیت ممتاز کرانه‌ای و استقرار پایانه‌های اصلی وارداتی کشور در کرانه‌های آن، گستره خاک‌های مناسب و مفید برای کشت‌های صنعتی، جمعیت مناسب و پراکنش جغرافیایی به نسبت متعادل آن، هم‌مرز بودن با سه کشور عربی حوزه خلیج فارس، شبکه‌های خوب و بهینه ارتباط هوایی، زمینی، ریلی و لوله‌ای در مقیاس ملی، کوتاه تر بودن فاصله کرانه‌هایش تا تهران نسبت به دیگر استان‌های ساحلی شمال خلیج فارس و هموار بودن، خوزستان را به کامل‌ترین و استراتژیک‌ترین استان ایران تبدیل کرده است. در پهنه وسیع و پراهمیت استان خوزستان نیز، خطه جغرافیایی نشیمن عرب‌ها استراتژیک‌ترین قلمرو ملی است (کریمی پور و کریمی پور، ۱۳۸۴، ۱۱۱-۱۱۲). با این حال عمده ثروت این استان به دلیل توزیع نابرابر و تمرکزگرایی اقتصادی و مدیریتی به خارج از استان سرازیر می‌شود و استان را با وضعیت ناگوار و سختی مواجه کرده است، یکی از نمایندگان این استان در مجلس شورای اسلامی ایران در اشاره به این وضعیت نابرابر و معضلات عمیق منطقه خویش گفته: «بیشترین پول و منابع اعتباری در حوزه انتخابیه من است، اما گردش پول در تهران است». استان خوزستان بالاترین نرخ مهاجرت به بیرون را در میان تمام استان‌های ایران دارد. تنها در چند سال پیش از سال ۱۳۹۷، ۴۰۰ هزار نفر از مردم خوزستان بنا به دلایلی مانند آب ناسالم، ریزگردها و هوای نامطبوع، گرمای زیاد هوا و شرایط اقلیمی نامساعد همچنین

بیکاری، فقر و گرانی، محل سکونت خود را ترک کرده و به شهرهای شمال ایران مهاجرت کرده‌اند (سلحشوری، ۱۳۹۷).

عبدالنبی قیم، از نویسندگان و فعالان عرب ایران در اشاره به وضعیت اقتصادی اعراب خوزستان می‌نویسد: درصد دانشجویان و پزشکان عرب، فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، همچنین تعداد کارمندان عالی‌رتبه بومی در بخش‌های دولتی و حتی مشاغل و مناصب کلیدی استان در بهترین حالت به مرز ۱۰ درصد جمعیت استان نمی‌رسد. همچنین طبقات مرفه، مانند بازرگانان بزرگ، کارخانه‌داران، پیمانکاران، صاحب‌منصبان دولتی، پزشکان، مهندسان، قضات، وکلا، کارمندان عالی‌رتبه برخلاف جمعیت شصت درصدی آنها، حداکثر به ۶ درصد نمی‌رسند. این در حالی است که تعداد بازرگانان بزرگ، کارخانه‌داران و پیمانکاران حتی به مرز ۲ درصد هم نمی‌رسد (قیم، ۱۳۸۰، ۲۲۱).

قوم فارس

فارس‌ها که حدوداً ۵۰ درصد از جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند، بزرگ‌ترین قوم ایران به شمار می‌روند و در حال حاضر، به‌عنوان قوم مسلط و غالب شناخته می‌شوند. زبان فارسی زبان مشترک این قوم است. 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.

اطلاق «قوم فارس» یا «مردمان فارس‌زبان»، به این بخش از جمعیت ایران که اساسی‌ترین شاخصه فرهنگی و جمعی مشترک آنان زبان مادری فارسی است، موضوعی چالش‌برانگیز است که در عرصه هویت‌پژوهی قومی و ملی در ایران به محل منازعه‌ای جدی تبدیل شده است. طرفین این جدال نظری، حول دو طیف از نظرات موافق و مخالف با عناوین «قوم فارس» در یک سو و «فارس‌زبانان یا مردمان فارس‌زبان» در سوی دیگر سامان یافته‌اند. 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 به‌خصوص 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 درباره 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 چه‌بسا در بین فارس‌زبانان خارج از ایران اجرا می‌شوند و در واقع، جزو آیین‌های ملی محسوب می‌شوند، مانند نوروز، سیزده‌به‌در، شب یلدا، چهارشنبه‌سوری، و ... میثم بادامچی در نقدی بر دیدگاه منکران قوم‌نامیدن فارس، می‌نویسد: شهود فلسفی و سیاسی نگارنده می‌گوید اینکه قومیتی به نام فارس نداریم ترجمه آنست که بگوییم مشکل هویت‌های اقلیت و قومیت‌های غیرفارس در ایران نداریم و وضعیت

آرامانی و یا نزدیک آرامانی است. براساس این منطق، که «منطق انکار»ش می‌توان نامید، شما با پذیرش وجود قومی به نام فارس، دارید «شبه مسئله» ایجاد می‌کنید و اذهان را منحرف می‌کنید. معنای پنهان دیگر «فارس نداریم» می‌تواند آن باشد که این ساکنان آذربایجان و کردستان و خوزستان و غیره، به کشورهای همسایه که احیاناً زبانی مشترک با شما دارند ننگرید و با ایشان همزادپنداری قومی / ملیتی نکنید (بادامچی، ۱۴۰۰). در مقابل معتقدان به جامعه فارسی زبان و منکر قوم فارس نامیدن آنان، مفهوم «قوم فارس» را یک توطئه ضدملی می‌خوانند. اشکان زارعی رئیس کارگروه تاریخ انجمن تارینا با بیان اینکه از لحاظ تاریخی چیزی به اسم قوم فارس در ایران وجود ندارد ضمن ارائه مبحثی درباره جایگاه زبان فارسی در هویت ملی می‌گوید: متأسفانه در چند سال اخیر تلاش‌های اهریمنی در حال انجام است که به جامعه بقبولانند که یک گروه قومی خاص تحت عنوان قوم فارس که اتفاقاً در اقلیت هم قرار دارند تمام مملکت ایران را در قبضه خود گرفته است و با اسیر کردن بقیه اقوام ایرانی که به زعم این جماعت ملت‌های ایران نامیده می‌شوند در واقع آنها را بدبخت و مفلوک کرده است. به زبان ساده‌تر این جماعت اهریمنی از قوم فارس هیولایی ساخته‌اند که بر سرزمین‌های این ملل چیره شده است و اینان حتی نام ایران را نیز نام تازه‌ای می‌دانند که به وسیله رضاشاه پهلوی تحمیل شده است (زارعی، ۱۳۹۷). راسموس کریستیان الینگ در فصل نخست کتاب «اقلیت‌ها در ایران: ملی‌گرایی و قوم‌گرایی در ایران پس از خمینی» با عنوان «اکثریت گریزان» و طرح این پرسش که «اگر غیرفارسی‌زبانان اقلیت‌های قومی ایران هستند پس اکثریت قومی چیست؟» به این موضوع می‌پردازد و پس از بررسی مدعیات هر یک از طرفین، بر نگاه معتقد به قوم بودن فارس‌ها بیشتر صحنه می‌گذارد (Elling, 2013, 22-28). حمید احمدی، احسان هوشمند و اسکندر امان‌اللهی از ایران‌گرایانی هستند که معتقدند در ایران، زبان فارسی و استان فارس، وجود دارد اما قوم فارس وجود خارجی ندارد (Amanolahi, 2005).

برکشیدن انحصاری هویت قومی فارس به هیئت هویت ملی ایرانی موجب ارائه تعریف خاصی از هویت‌های قومی غیرفارس شده است که به‌تمامی از روابط قدرت و رابطه ارتباطی نامتوازن متأثر است. تلقی خاص ناسیونالیسم متأخر ایرانی از فارس‌زبانان و انکار هویت قومی برای آنان به‌طور 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 به‌طور خلاصه، هویت رسمی و مشروع از آن استخراج می‌شود. در نتیجه چنین فرایندی، هویت متمایز دست کم نیمی از ساکنان این سرزمین (تُرک‌ها، گُردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، تُرکمن‌ها، 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.

• تبارشناسی تاریخی و قومی

مردم پارس یکی از اقوام شناخته شده آریایی هستند، که در تحولات سیاسی تاریخ باستان ایران

نقش بارزی ایفا کرده‌اند. واژه پارس (پارسه) واژه‌ای است از زبان پارسی باستان که به قوم پارس و سرزمین‌های تحت حاکمیت این قوم گفته می‌شد. این واژه با ورود به زبان پارسی میانه به شکل پارس درآمد و به همان شکل به زبان پارسی نو وارد شد. در فرهنگ واژگان برای واژه فارس، معانی: اسب سوار، دلیر و جنگجو، صاحب اسب، معادل پارس در معنای یکی از اقوام کهن آریایی نژاد و سرزمین پارس ذکر شده است. فرهنگ دهخدا در مفهومی قوم‌شناختی واژه فارس را این گونه تعریف کرده است: آن که زبان فارسی دارد. آن که از مردم ایران است. در مقابل تُرک، عرب و جز آن. در کتیبه‌های هخامنشی پارسه نام یکی از اقوام ایرانی مقیم جنوب ایران است که مقر ایشان را نیز پارس نامیده‌اند. از این قوم دو خاندان بزرگ پیش از اسلام به شاهنشاهی رسیده‌اند، یکی هخامنشیان و دیگر ساسانیان، معرب آن فارس است (فرهنگ واژه یاب، مدخل فارس). منابع یونانی قبیله‌های پارسی را به ده طایفه اعم از شهرنشینان با نام‌های: پاسارگادیان، مرفیان، ماسپیان، پاتالیان، دروسیان، گرمانیان و چادرشین‌ها با اسامی دائی‌ها، ماردها، دروپی‌ها و ساگارتی‌ها تقسیم می‌کنند (هدایتی، ۱۳۸۴، ۲۱۱). این قوم در عصر باستان با تاسیس دو حکومت هخامنشی و ساسانی و در دست گرفتن زعامت سیاسی و حکمرانی ایران، موقعیت کانونی خود را در این سرزمین تعریف کردند. در دوره ساسانی با نظام‌مند شدن ارکان سیاسی و فرهنگی-دینی قدرت حاکم، مولفه‌های هویتی آنان با محوریت دین زرتشت، زبان پهلوی و قلمرو ایرانشهری، اشکال بارزتری یافت. در ۹ قرن نخست دوره اسلامی جایگاه این مردمان عموماً در عرصه سیاست محدودتر و بیشتر نمود فرهنگی دارد. بخش اعظم آنچه که به عنوان میراث علمی و ادبی فارسی و فرهنگ و هنر ایرانی شناخته می‌شود، دستاورد زیست فرهنگی این گروه و نخبگان آنهاست. از نقش‌های بارز نخبگان این گروه در عرصه سیاست دوران اسلامی خدمات اداری و دیوانسالاری آنان به دستگاه خلافت اسلامی و حکمرانان غیرایرانی سرزمین ایران است. با به قدرت رسیدن صفویه و رسمی شدن تشیع این گروه به کانون سیاست و زمامداری کشور باز می‌گردند و در عصر نوین تاریخ ایران با تسلط کامل بر نظام سیاسی و حکمرانی کشور، در عرصه بر ساخت هویت ملی، موفق به ارائه و تحقق بخشی به نسخه‌ای از هویت ملی، مطابق با مولفه‌ها و عناصر هویتی خویش می‌شوند. بنابراین امروزه آنچه به عنوان ملی شناخته می‌شود، اکثراً از متعلقات تاریخی، سیاسی، فرهنگی، مذهبی، تمدنی، هنری و ... این گروه قومی است. به طور کلی در باب تبارشناسی تاریخی این مردمان می‌توان گفت: روایت غالب تاریخنگاری ایران به گونه‌ای مشهود تاریخ این مردمان را روایت می‌کند یا لااقل این مردم در متن و کانون آنچه که روایت می‌کند حضور دارند.^۱

۱. با توجه به مرور کلی تاریخ ایران ذیل عنوان: اقوام و هویت تاریخی ایران در مطالب بالاتر، جهت جلوگیری از اطناب در این قسمت از نگارش مجدد آنها خودداری می‌شود. زیرا بخش اصلی روایت تاریخ ایران، روایت این گروه قومی و متعلقات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آنان است.

• پراکندگی جغرافیایی

ساختار فضایی - جغرافیایی ملت ایران از دو بخش به هم پیوسته مرکزی و حاشیه‌ای پدید آمده است. بخش مرکزی، که نسبت به حاشیه و پیرامون خود، فضای گسترده‌تری از جغرافیای ایران را اشغال میکند و میان اجزای آن پیوند و تجانس نسبی برقرار است، بر کاسه فلات ایران و ارتفاعات حاشیه‌ای آن، یعنی زاگرس و البرز، منطبق است. همچنین میان تجانس کالبدی و توپوگرافیک فضا در بخش مرکزی ایران با تجانس انسانی آن ارتباط وجود دارد. مردم این بخش از حیث ویژگی‌ها و خصلت‌های قومی، زبانی، فرهنگی، مذهبی و فضایی منسجم و همسان‌اند و در پیکره ملت بدنه اصلی و عمده به شمار می‌روند؛ بدین معنا که با وجود خرده فرهنگ‌های محلی در این بخش، افراد آن همگی از نظر دینی مسلمان، از نظر مذهبی شیعه اثناعشری، از نظر زبانی فارسی و از نظر فرهنگ عمومی ایرانی‌اند و در عین حال در فضایی به هم پیوسته در داخل فلات و ارتفاعات مجاور آن ساکن هستند. نوع ترکیب این لایه‌ها و خصلت‌های چندگانه و اساسی در بخش مرکزی، همه سبب تراکم و یکدستی مردم ساکن در این ناحیه شده است (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱، ۱۴۹). مردمان فارس از لحاظ جغرافیایی با چهار قوم دیگر همسایه‌اند: از شمال با گیلکی‌ها، در غرب با گُردها، در جنوب با عرب‌ها و در شرق با بلوچ‌ها. به عبارتی، فارس‌ها در مرکز ایران و تا حدودی مناطق شمال شرقی زندگی می‌کنند. اگرچه در مرکز ایران، به خصوص تهران، اقوام دیگر نیز سکونت دارند، اما این سکونت از نوع مهاجرت محسوب می‌شود.

در فرهنگ دهخدا، از منظر جغرافیایی «فارس» چنین تعریف شده است: فارس منطقه وسیعی است که قسمتی از جنوب و جنوب باختری کشور ایران را فراگرفته و تقریباً از یازده قرن پیش از میلاد مسیح محل سکناى رشیدترین طوایف آریایی بنام پارس بوده و بهمین مناسبت به پارس موسوم گردیده است ... حدود و موقع این منطقه از شمال به استان اصفهان، از شمال باختری به خوزستان، از خاور به کرمان و از جنوب و جنوب باختری به خلیج فارس محدود است ... کلمه فارس و پارس به سراسر خاک ایران نیز اطلاق شده است. صورتی از این کلمه را که در زبان انگلیسی از اصل یونانی گرفته اند در زبان مذکور بجای لغت «ایران» به کار می‌برند و چون این صورت یعنی «پرشیا» در زمان رضاشاه پهلوی در ایران نیز بکار میرفت دستوری در منع استعمال این واژه صادر شد و مقرر گردید در کتاب‌ها و نوشته‌های ایرانی همه جا واژه «ایران» برای نامیدن این کشور به کار رود (فرهنگ واژه یاب، ذیل مدخل فارس).

در باب تغییر و تطور مفهوم جغرافیایی واژه فارس در دایره‌المعارف ایرانیکا آمده است: فارس برای نخستین بار در منابع آشوری متعلق به هزاره سوم قبل از میلاد آمده به صورت «پاراسه» ضبط شده است، که در اصل همان «سرزمین اسب» سومری‌ها بود. قبایل ایرانی ساکن غرب و جنوب غربی دریاچه ارومیه در قرن ۹ ق.م این نام را بر خود نهادند، نام پارسوا (پارسه) برای نخستین بار در سال ۸۳۴ ق.م، در زمان حکومت شلمانسر سوم، در اشاره به این قوم ذکر شده است و پس از مهاجرت آنان به نواحی جنوب شرقی، این نام بر مناطقی که پیشتر در فاصله سال‌های ۶۹۰ تا ۶۴۰ ق.م در منابع ایلامی نشان خوانده می‌شد، اطلاق گردید. از آن زمان به بعد، این عنوان، مفهوم یک منطقه قومی، یعنی سرزمین

پارس‌ها را بخود گرفت، و متعاقب آن فارس‌ها به زودی امپراتوری پهن‌آور هخامنشیان را بنیان نهادند. از این رو، یک تشویش بی‌پایان بین کاربرد محدود جغرافیایی مفهوم پارس، به معنای سرزمینی که قبایل ایرانی مذکور هسته اصلی قدرت خود را در آن شکل داده بودند، و کاربرد کلی‌تر و وسیع‌تر آن، به عنوان جغرافیای گسترده قلمرو سیاسی-فرهنگی هخامنشیان، ایجاد شد. این امر با کاربرد واژه پرشیا از سوی یونانی‌ها در اشاره به تمامی امپراتوری هخامنشی عمیق‌تر شد. این عنوان بعداً طی دوران تسلط اعراب، از سوی مسلمانان با بکاربردن نام «فارس»، که صرفاً نسخه عربی شده نام اولیه بود، ادامه یافت. استفاده از این واژه در معنای وسیع خویش، مصادف با ظهور و گسترش امپراتوری هخامنشی بود... از آن پس، در تقسیمات اداری عصر ساسانیان و دوران خلافت اسلامی تا عصر کنونی (معادل استان فارس) معنای محدودتری یافته است. اگر چه مفهوم گسترده آن هرگز به طور کامل ناپدید نشد. بنابراین، در حالی که جغرافیدانان عرب، مناطقی مانند مرو را بخشی از فارس می‌دانستند (De Planhol, 2000)، ابن خردادبه از مرز بین فارس و سند صحبت می‌کند. به همین ترتیب یزد در دوره خلافت بخشی از فارس بوده و در دوره مغول از آن جدا شده است. این برداشت تا زمان حمدالله مستوفی در سال ۱۳۴۰ م همچنان به قوت خود باقیست (113. as cited in: De Planhol, 2000, Nozhat al-qolūb). معنای محدود فارس با حذف نوار ساحلی خلیج فارس از این قلمرو به تدریج کوچک‌تر و محدودتر گشت. اگر معنای محدود توانسته است با وجود تأثیر معنای گسترده‌تر همچنان خود را حفظ و به مرور تثبیت کند، به این دلیل است که در واقع بر پایه‌های طبیعی اولیه استوار است که برای تعریف و بسط یک مفهوم جغرافیایی مساعد بوده است... مناطق جغرافیایی طبیعی این تحول یک واقعیت جغرافیایی غیرقابل انکار را آشکار می‌کنند که بر پایه‌های طبیعی بنا شده است (De Planhol, 2000). روند حرکت از معنای گسترده مفهوم جغرافیایی فارس به معنای محدودتر آن، جریانی پایدار بود که تا دوره معاصر همچنان ادامه یافت. تغییر رسمی نام کشور از پرشیا (فارس) به ایران به فرمان رضاشاه در سال ۱۳۱۴ ش، (Yarshater, 1989) نقطه عطفی در تحدید مفهومی این واژه بود، که فهم جغرافیایی فارس را بیش از پیش به یک واحد جغرافیایی استانی یعنی استان فارس معطوف کرد.

چنان که در فرهنگ‌نامه‌ها آمده است، واژه فارس از نظر جغرافیایی عموماً در ۲ معنا و مفهوم کاربرد دارد که عبارتند از: نخست: قلمرو قوم پارس در عهد باستان، ایالت فارس در عصر اسلامی و استان فارس در دوره معاصر، و دوم: اطلاق جزء به کلی است که پارس و پرشیا را معادل کل سرزمین ایران تعریف می‌کند. نکته حائز اهمیت در این تعاریف دوگانه، تسری آن به گستره مفهومی و مصداقی ایران و ایرانی و ملاحظات قومی و ملی در عصر جدید است. جایی که این برداشت‌های تاریخی به مولفه‌های گفتمانی ناسیونالیسم ایرانی بدل می‌شوند و در بازتعریف مفهوم نوین ایرانی و ملت ایران مبنای قرار می‌گیرند.

ضمن تأکید مجدد بر ضرورت فهم مبحث جغرافیای تاریخی فارس در درک مباحث ملی و ملی‌گرایی معاصر، ذکر این نکته ضروریست که در اینجا هیچ یک از مفاهیم فوق برای اشاره به پراکندگی قوم فارس مدنظر نیست، بلکه مراد بخشی از جغرافیای کنونی کشور ایران است که غالب جمعیت آن را

مردم فارس تشکیل می‌دهند. بر این اساس مناطق متعلق به قوم فارس یا مردم فارس، عمدتاً نواحی مرکزی و بخش‌هایی از مناطق شرقی و جنوبی ایران را دربر می‌گیرد، که شامل استان‌های تهران، قم، البرز، اصفهان، یزد، مرکزی، همدان، سمنان، بوشهر و بخش‌هایی از قزوین، خوزستان، چهارمحال و بختیاری، گلستان، مازندران و... می‌شود. آمار دقیقی از جمعیت قوم فارس ایران در دسترس نیست و منابع مختلف، آمارهای بسیار متفاوتی از حدود ۴۵ درصد جمعیت کشور تا ۷۵ درصد ارائه می‌کنند. دکتر حسین بشیریه با اشاره ترکیب کلی جمعیت قومی ایران، متشکل از ۶ قوم، فارسی‌زبانان را ۵۰ درصد از جمعیت ایران برآورد می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۱، ۱۳). کتاب حقایق جهانی در ارزیابی سال ۲۰۰۸ جمعیت گروه قومی فارس را ۶۱ درصد و فارسی‌زبانان را ۵۳ درصد برآورد کرده است (The World Factbook, 2012, Iran) در یکی از گزارش‌های ارائه شده به کنگره آمریکا در سال ۲۰۰۸، با موضوع اقلیت‌های دینی و قومی در ایران، جمعیت قوم فارس ۵۱ درصد تخمین زده شده است (CRS Report for Congress, 2008, 2). پژوهشی درباره جغرافیای سیاسی اقوام ایرانی، با تکیه بر داده‌های سرشماری سال ۱۳۷۵ مدعی است جمعیت فارس‌ها در ترکیب قومی ملت ایران حدود ۷۳ الی ۷۵ درصد است (مطلبی، ۱۳۹۳). طی پژوهشی که به سفارش شورای فرهنگ عمومی در سال ۱۳۹۱ انجام شد، فارسی‌زبانان بیشینه جمعیت را در ۱۳ استان تهران، البرز، اصفهان، یزد، سمنان، قم، بوشهر، فارس، مرکزی، خراسان رضوی، کرمان، هرمزگان و خراسان جنوبی می‌سازند و در ۷ استان خوزستان، قزوین، چهارمحال و بختیاری، همدان، گلستان، خراسان شمالی و سیستان و بلوچستان نیز اقلیت قابل توجهی به‌شمار می‌روند (سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور، ۱۳۹۱).

• ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی

سازمان و نهاد اجتماع و فرهنگ در جامعه فارس ایران، تابعی از تحولات کلی این نهاد در طول تاریخ بوده است. جامعه پارس‌ها در عهد باستان متشکل از قبایل یکجانشین و چادرنشین بود که با ورود به عرصه حکمرانی در عصر هخامنشیان، زمینه‌ها و گرایش به حیات شهری در آنان فزونی گرفت. این ویژگی معیشتی در دوره ساسانیان نیز مجدداً با به قدرت رسیدن پارس‌ها بیشتر تقویت شد. از این روی یکجانشینی و حیات شهری از خصلت‌های بارز جامعه ایران در اواخر عصر باستان بود. با آغاز دوره اسلامی، برای بیش از هزار سال، تا آغاز عصر نوین تاریخ ایران، جوامع فارس در ایران همانند سایر جوامع معیشتی متکی بر شیوه‌های زیست کوچروی، دهقانی و شهری داشته‌اند. محور فرهنگی قوم فارس، زبان فارسی است. این زبان که در عین حال نزد سایر اقوام نیز کاربرد داشته است، شاخصی است که با توجه به نقش محوری آن در تکوین فرهنگ سرزمین ایران و تولید یک منظومه ادبی شناخته شده جهانی، به نوعی زمینه تفوق فرهنگی و اجتماعی قوم فارس (فارسی‌زبان) را فراهم آورده است. رسمیت تشیع در ایران عصر صفوی مولفه دیگری است که علیرغم اشتراک در آن با برخی اقوام دیگر، به طور مشخص وجه مذهبی متمایز کننده‌ای به این قوم می‌بخشد و به یکی از پایه‌های هویت تاریخی این قوم بدل

می‌شود. با آغاز دوران جدید، این قوم که سکان سیاست، اقتصاد و فرهنگ ایران را در دست داشتند، و عمدتاً شهرهای بزرگ ایران زیستگاه آنان بود، معماران ایران جدید شدند. از این رو هویت جمعی آنان به‌عنوان هویت ایرانی معرفی شد و ساخت هویتی ایران جدید براساس آن بنا شد. این ویژگی با روی کارآمدن دولت پهلوی بارزتر شد و بنابر مجموعه‌ای از سیاست‌ها، سرمشق پروژه دولتی یکسان‌سازی فرهنگی قرار گرفت.

در مجموع می‌توان عناصر فرهنگی؛ پارسی و گویش‌ها و لهجه‌های پارسی، جشن‌هایی از قبیل شب یلدا و گاه‌شماری خورشیدی، هنر ایرانی (ادبیات و شعر پارسی، معماری ایرانی و خوراک ایرانی)، فرهنگ‌های محلی اقوام ایرانی و موسیقی فارسی زبان را به‌عنوان میراث این مردمان برشمرد و در تعریفی جامع درباره قوم فارس گفت: قوم فارس یا مردمان فارس در ایران، مردم ایرانی تباری هستند با زبان بومی فارسی، که در طول تاریخ از یک سامان فرهنگی مشترک و نفوذ گسترده سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار بوده‌اند (Fyfe, 2012).

فارسی یا پارسی یکی از زبان‌های ایرانی غربی از زیرگروه ایرانی شاخه هندوایرانی خانواده زبان‌های هندواروپایی است که در کشورهای ایران، افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان، پاکستان، عراق، ترکمنستان و آذربایجان به آن سخن می‌گویند. فارسی زبان چندکانونی است و زبان رسمی ایران، تاجیکستان و افغانستان به‌شمار می‌رود. زبان فارسی از زبان کهن‌تر پارسی میانه (یا پهلوی) آمده که آن نیز خود از پارسی باستان سرچشمه گرفته‌است. این دو زبان برخاسته از ناحیه باستانی پارس (استان فارس و بوشهر و جنوب یزد امروزی در جنوب ایران) هستند. پارسی باستان زبان رسمی شاهنشاهی هخامنشی بود و نواده آن، پارسی میانه، به‌عنوان زبان رسمی و دینی شاهنشاهی ساسانی درآمد که در این دوران در دیگر سرزمین‌های ایرانی گسترش بسیاری یافت؛ به گونه‌ای که در خراسان جایگزین زبان‌های پارتی و بلخی شد و بخش‌های بزرگی از خوارزمی‌زبانان و سُغدی‌زبانان در خوارزم و فرارود نیز فارسی‌زبان شدند. گویشی از پارسی میانه که با گذشت زمان فارسی دری نام گرفت، پس از اسلام به‌عنوان گویش معیار نوشتاری در خراسان پا گرفت و در سراسر ایران گسترده شد. گویش‌های دیگر پارسی باستان و پارسی میانه مانند مازندرانی در طبرستان، گیلکی در شمال شرقی جبال، بلوچی در مکران جنوب سیستان، آذری در آذربایجان و قفقاز، لری در لرستان، کهگیلویه و بویراحمد و چهارمحال و بختیاری، و خوزی در خوزستان پا گرفتند که همراه با دری نزدیک به یکدیگرند. (فارسی، دانشنامه ویکپدیا)

فارسی دری، در طول تاریخ، زبان فرهنگی و ارجمند امپراتوری‌های پرشماری در آسیای غربی، میانه و جنوبی بوده‌است. این زبان تأثیرات بزرگی را بر زبان‌های همسایه خویش، از جمله دیگر زبان‌های ایرانی، زبان‌های ترکی (به ویژه ازبکی و آذربایجانی)، ارمنی، گرجی و زبان‌های هندوآریایی (به ویژه اردو) گذاشته‌است. فارسی بر عربی نیز تأثیر گذاشته و از آن تأثیر پذیرفته‌است. فارسی از گروه جنوب غربی شاخه غربی زبان‌های ایرانی است که خود زیرگروه هندوایرانی خانواده هندواروپایی به‌شمار می‌رود. تاتی قفقاز از نظر تباری نزدیک‌ترین زبان به فارسی (یا گویشی از آن) به‌شمار می‌رود. پس از آن دیگر زبان‌های

گروه جنوب غربی، یعنی لری، اچمی، بشاگردی و گویش‌های استان فارس، نزدیک‌ترین‌ها به فارسی هستند. میزان شباهت واژگانی گویش‌های زبان لری به فارسی در لری شمالی ۸۰٪ (با لهجه خرم‌آبادی ۸۵٪)، بختیاری ۷۶٪ و لری جنوبی ۷۵٪ (با گویش بوشهری فارسی ۸۰٪) است (ethnologue, Iranian Persian). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مورد رسمیت زبان فارسی آمده است: «زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۸). لذا زبان فارسی علاوه بر زبان مادری قوم / مردم فارس، زبان رسمی کشور است و به تعبیری زبان تمام ساکنان کشور ایران به شمار می‌رود. البته لازم به ذکر است که رسمیت زبان فارسی اصلی قانونی است که از عهد مشروطیت تا دوره کنونی بدون انقطاع و تغییر، ساری و جاری بوده است.

ماهیت زبان فارسی و تعلق آن به یک فرهنگ و ادبیات قومی یا آن را ملی و فراقومی و حتی فراملی خواندن، از مباحث بسیار جدی و مناقشه‌آمیزتری است که مجادلات درازدامن و عمیقی را میان دیدگاه‌های متضاد درباره آن پدید آورده، دکتر حق‌شناس درباره کارکرد و نقش تاریخی و هویتی زبان فارسی در ایران می‌گوید: «(زبان فارسی، به گونه‌ای که مورد نظر ما است زبان هیچ‌یک از مردمی نیست که با قید «قوم فارس» از دیگر اقوام ایرانی یعنی از تُرک و تُرکمن و گیل و دیلم و گُرد و لُر و بلوچ و عرب و دیگران بازشناخته می‌شوند، بلکه زبانی است که به فرهنگ ایران و به تاریخ آن متعلق است و مثل خود آن فرهنگ و تاریخ، مشترک میان همه‌ی اقوام ایرانی است. ... در کنار این زبان مشترک فرهنگی، همه‌ی اقوام ایرانی - چه فارس و چه غیر آن - زبان‌های قومی خود را نیز دارند. ... ازسوی دیگر، مردم فارس نیز در کنار آن نوع از فارسی که موضوع صحبت ما است نوع دیگری را به کار می‌برند که در مجموع حکم زبان‌های قومی آنها را پیدا می‌کنند و این زبان‌های قومی نیز با آنکه از جنس و سنخ زبان فارسی‌اند، به‌هیچ‌روی با آن یکی نیستند. گمان نمی‌رود هیچ بوشهری، هیچ شیرازی، هیچ لاری، هیچ اصفهانی، هیچ یزدی یا هیچ مشهدی در سخن گفتن با مردم خود از زبانی بهره بگیرد که با نام زبان فارسی موضوع بحث ما است. ... حاصل آنکه زبان فارسی نه واقعی است قومی، نه جغرافیایی، بلکه واقعی است فرهنگی و تاریخی و این بدان معنی است که همه‌ی اقوام ایرانی از رهگذر این زبان در فضای یک فرهنگ یگانه و به پشته‌های تاریخ و سرنوشتی یگانه به یکدیگر می‌رسند و ملتی یگانه پدید می‌آورند. یگانگی فرهنگی و تاریخی که در آینه‌ی زبان فارسی متجلی است تا به حدی است که هیچ معلوم نیست سهم هریک از این اقوام ایرانی در پی‌افکندن آن تا چه حد است. و نیز معلوم نیست پدیدآورندگان این تاریخ و فرهنگ هریک اصالتاً از کدام‌یک از اقوام ایرانی برخاسته‌اند؛ آیا تُرک بوده‌اند که در شیراز می‌زیسته‌اند یا فارس که در گُردستان یا گُرد در خراسان؟ و همین سرشت فرهنگی - تاریخی زبان فارسی سبب شده است که این زبان هیچ‌گاه حد و مرز جغرافیایی نداشته باشد، بلکه همواره چون حجم عظیمی از آب شکل بستری را به خود بگیرد که در آن جاری بوده است» (حق‌شناس، ۱۳۸۲، ۱۸۵-۱۸۸). شاهرخ مسکوب نیز «ایرانیت» یعنی هویت و حس ملی ایرانی را استوار بر دو ستون زبان و تاریخ

می‌داند (مسکوب، ۱۳۶۸، ۴۰)، که منظور وی از زبان، زبان فارسی است. کتایون مزداپور در همین راستا معتقد است: زبان فارسی نه نشانه و گواه بر سلطه قومی با عنوان مجعول مردم فارس بر دیگر اقوام ساکن در این خطه گسترده از کره زمین است، بلکه آن را فقط باید ابزاری برای ارتباط میان مردمانی دانست که زبان واسطه و میانگان فارسی را از دیرباز برای ارتباط با یکدیگر به کار برده‌اند و به کار می‌برند. ادب شکوهمند فارسی هدیه بزرگ اعصار و قرون به فارسی زبانان و نیز جهان بشری است. به دلایل متعددی که منتج است از خصیصه نوشتاری بودن و کاربردهای سیاسی و رسمی و دولتی، زبان فارسی بیشتر پایدار مانده و در گذار اعصار و قرون است که گندی و آهستگی را در تغییرات و دگرگونی‌های زبانی آزموده است. در این فرایند است که فارسی از دیرباز تا کنون کمتر عوض شده است و پایداری آن را بهتر می‌توان به چشم دید (مزداپور، ۱۳۹۹، ۱۹). این در حالی است که منتقدان سلطه متکی به ابزارهای رسمی قدرت زبان فارسی معتقدند، ذیل هژمونی زبان فارسی در ایران، یک آپارتاید و تبعیض زبانی در جریان است و هر ساله در روز زبان مادری اعتراض‌هایی از سوی سایر اقوام ایران به این امر صورت می‌گیرد. نام تاجیک تحت یک عنوان قومی یعنی کسی که به فارسی صحبت می‌کند تا دوره صفویه همه فارسی‌زبانان ایران و افغانستان و تاجیکستان را شامل می‌شد. اما ظهور مذهب تشیع و افتادن اختلاف مذهبی بین فارس‌زبانان ایران و خارج از ایران فعلی سبب شد که کم‌کم نام تاجیک برای فارس‌زبانان داخل مرزهای ایران، کم‌رنگ شود و هر قومیت ایرانی، لر و تُرک، عرب، بلوچ، گیلانی به فراخور شناخت خود فارسی زبان ایران را به نامی خواندند. ترک‌های آذربایجان و گیلک‌ها آنها را عراقی! بلوچ‌ها قجری! ترکمن‌ها قزلباش! گردها عجم! لرها عموماً تاجیک و لنجونی می‌خواندند (علیمرادی بنواریما، ۲۰۱۷).

گسترش روند شهرنشینی و توسعه زبان فارسی که در عهد پهلوی به اجبار زبان دولتی و همگانی شد و عقب نشینی زبان‌های قومی نواحی دیگر، سبب شده بود که هویت عنصر قومی فارس در ایران شفاف و مشخص نباشد چرا بیشتر مردمان شهری فارس زبان عملاً همان لرها و تُرک‌ها و گیلک‌هایی بوده‌اند که زبان قومی خود را رها و فراموش و به زبان دولتی فارسی دیگر صحبت می‌کردند. دایره کسانی که زبان مادری خود را رها و فارسی زبان شدند با ایجاد پروژه دولت ملت و گسترش ملی‌گرایی ایرانی و رسمی شدن زبان فارسی و تدریس اجباری زبان فارسی در دوره پهلوی بسیار وسیع‌تر شد. آن چنان که جماعت فارس زبان فلات ایران که در دوره قاجار، اقلیت اندکی بودند اکنون در آمار رسمی، پرجمعیت‌ترین عنصر قومی ایران به شما می‌آیند؟ در ایران عصر پهلوی، دولتمردان حکومت مرکزی با لطایف‌الحیلی به جای تلاش مستقیم در راستای نابودی و حذف اقوام، زمینه را برای کم‌رنگ کردن و بی‌اهمیت جلوه دادن مسائل قومی (البته به جز قوم فارس) فراهم کردند در دوره پهلوی ایرانیت در عنصر قومی فارس خلاصه می‌شد و از همین رو بر زبان فارسی و هویت پارسی آن‌همه تأکید و جولان داده می‌شد! بی‌آنکه

صریح و آشکارا به قومی به نام فارس اشاره مستقیم شود تا حساسیت سایر اقوام غیر فارس زبان ایران را که اکثریت جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند، برانگیخته نشود (علیمرادی بنوار الیما، ۲۰۱۷). دین و مذهب قوم فارس از سیر کلی تحول دینی - مذهبی ایران پیروی می‌کند، که براساس آن آیین زرتشت دین اصلی در دوران امپراتوری هخامنشی امپراتوری اشکانی و امپراتوری ساسانیان بود. در سال ۶۵۱ میلادی و در دوره خلافت راشدین، ایران، تسخیر شد و اسلام به عنوان دین اصلی، گسترش یافت. مذهب سنی، مذهب غالب اسلامی پیش از حمله مغول به ایران بود؛ در زمان ایلخانان و تیموریان تسنن تضعیف و تشیع تقویت شد و سرانجام با ظهور صفویان در ایران، شیعه به عنوان مذهب غالب و رسمی درآمد (شاکد، ۱۳۹۳) و از آن پس تا امروز، مذهب غالب فارس‌ها در ایران تشیع دوازده امامی است. طبق اصل دوازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دین رسمی کشور اسلام و مذهب شیعه ۱۲ امامی می‌باشد (قانون اساسی جمهوری اسلامی، ۱۷) در میان فارس‌ها اقلیت‌های بابی، بهایی، و فرق غیرامامیه شیعی و در برخی مناطق حاشیه‌ای پیروان تسنن نیز وجود دارند. اکثر فارس‌های شیعه مذهب در مناطق مرکزی ایران ساکن‌اند 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.

از منظر سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی در صد سال اخیر، همواره نظام‌های سیاسی ایران اعم از پهلوی و جمهوری اسلامی، با عناوین سیاست فرهنگی و اجتماعی ملی به طور متمرکز مروج زبان، فرهنگ، آداب و رسوم و ارکان زیست فرهنگی و اجتماعی قوم فارس در کشور بوده‌اند و در گفتمان سیاسی غالب ایران معاصر این امر به صورت امری بدیهی و غیرقابل بحث تثبیت شده است. از این رو تمامی سازمان‌ها، نهادها، وزارتخانه‌ها و سایر ارکان دولت، از قبیل: صداوسیما، وزارت آموزش و پرورش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، کانون‌های پرورش فکری کودکان و نوجوانان و ... مجری سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی و مذهبی هستند که به طرز اولی شاخص‌های زیستی این قوم محسوب می‌گردند.

• شرایط اقتصادی

نگاهی به شاخص‌های اقتصادی و پراکندگی ثروت ملی و فرصت‌های مالی در ایران به خوبی از الگوی متمرکز مبتنی بر تجمع ثروت در مناطق مرکزی عمدتاً فارس‌نشین و سکان‌داری فارس‌ها بر امور اقتصادی و مالی ایران حکایت دارند. وبسایت داده‌های باز ایران، در گزارشی با عنوان «اقتصاد ایران: شکاف عمیق جغرافیایی در توزیع ثروت» با اتکا به داده‌های مرکز آمار ایران (سال ۱۳۹۸)، به تحلیل جغرافیایی وضعیت اقتصادی ایران پرداخته است. که براساس آن پراکندگی ثروت و فرصت‌های اقتصادی از الگوی مرکز - حاشیه نسبتاً همخوان با مناطق مرکزی فارس‌نشین و مناطق پیرامونی قومی پیروی می‌کند.

متوسط درآمد سالانه خانوار شهری، سرانه اعتبارات استانی و سهم استان از تولید ناخالص داخلی از جمله شاخص‌های تحلیلی این گزارش هستند. این وضعیت تبعیض‌آمیز در سایر حوزه‌های آموزشی، رفاهی، خدماتی و... نیز به چشم می‌خورد. نگاهی کلی به وضعیت اقتصادی، فرصت‌های شغلی، امکانات رفاهی و وضعیت معیشتی در شهرهای تهران، اصفهان، یزد، همدان، مشهد و شیراز و مقایسه آن با شهرهای ایلام، زاهدان، سنندج، خرمشهر و اهواز به وضوح این تفاوت را به تصویر می‌کشند.

در واقع بخش عمده صنایع سنگین از قبیل شرکت‌های فولاد، خودروسازی، و پتروشیمی در استان‌های مناطق مرکزی و فارس‌نشین قرار دارند. بالاترین سهم بخش صنعت در استان‌های مرکزی است که بیشترین سهم به استان‌های اصفهان (۴۱/۴ درصد)، البرز (۴۴ درصد)، تهران (۳۷/۳ درصد)، چهارمحال و بختیاری (۳۹/۶ درصد)، قم (۴۳/۴ درصد)، مرکزی (۴۰/۳ درصد)، و یزد (۴۷/۸ درصد) اختصاص دارد (اقتصاد ایران: شکاف عمیق جغرافیایی در توزیع ثروت، ۱۴۰۰).

این در حالی است که مناطق مرکزی ایران در تولید ثروت ملی نقش چندانی ندارند و عمده ذخایر و درآمد بخش صنایع نفت و پتروشیمی کشور مربوط به استان‌های خوزستان و ایلام است که در ردیف فقیرترین استان‌های کشور قرار دارند. در زمینه کشاورزی و دام‌پروری نیز، بخش عمده تولیدات کشاورزی و دامی کشور در مناطق حاشیه‌اکثر غیرفارس‌نشین تولید می‌شوند. اما قسمت اعظم ثروت‌های تولیدی کشور، بالاخص صنایع سنگین، معادن، گمرکات و... به استان‌های مرکزی دارای اکثریت فارس‌سرا زیر می‌شوند.

قومیت و جنبش‌های قومی در ایران معاصر

قومیت در معنای آگاهی، ادراک، تعلق خاطر و تعهد جمعی نسبت به قوم و هویت قومی، Connor, 1996 (Geertz & 1978)، مفهومی است که بر بعد خودآگاهی قومی دلالت دارد و برخلاف مفاهیم قوم و هویت قومی که دلالت پیشامدرن نیز دارند، قومیت در زمره مفاهیم مدرن به شمار می‌رود و همانند ملیت، به دایره مناسبات عصر جدید محدود می‌گردد. در دوران پیشامدرن تعلق به یک گروه قومی برای اعضای آن عمدتاً تقدیری طبیعی و توأم با پذیرش بود که فرد رابطه‌ی عادی و ناخودآگاه با عناصر عینی و ذهنی آن پیدا می‌کرد. اما در دوران جدید قوم و تعلق به آن، صرفاً یک امر مقدر تاریخی پذیرفته شده و خنثی نیست، بلکه موضوعی منبعث از آگاهی و موضع‌گیری هدفمند نسبت به آن تلقی می‌شود.

قومیت در معنای، آگاهی به موقعیت و منافع قومی و در صورت لزوم اقدام برای دستیابی به آنها، در اکثر جوامع ظهوری مقارن با فرایندهای مدرنیزاسیون و نوسازی هویت، بالاخص ظهور و تکوین ملیت و اندیشه ملی‌گرایی دارد و به نوعی همزاد آن محسوب می‌شود، که تاریخ معاصر ایران نیز از این ویژگی مستثنی نیست. جامعه ایران، با میزان وسیعی از تنوع قومی، نژادی، مذهبی، زبانی و اجتماعی، به دوران جدید تاریخ خویش وارد و پس از اذعان به ضرورت تحولی مبنایی و فراگیر در زیست جهان ایرانی، یکی از ناحیه‌های حائز اهمیت در برساختن جامعه‌ای نو و مطابق با الگوی ملت‌های مدرن، عرصه

هویت جمعی بود که در پروژه‌های متعدد و البته متفاوت نوسازی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران معاصر، از مشروطیت تا عصر پهلوی اول و دوم و متعاقب آن دوره جمهوری اسلامی ایران، در دستور کار نظام‌های سیاسی حاکم قرار گرفت و ذیل گفتمان‌های متفاوت هویتی، طیف مختلفی از پروژه‌های هویت ملی و جامعه‌ای کلان رقم خورد، که یکی از ابعاد تاثیرگذار و پراهمیت آنها نحوه مواجهه با اقوام و هویت قومی جامعه ایران بود، که تحت عنوان «سیاست قومی» نام برده می‌شود. از این رو سیاست‌های قومی نقشی بی‌بدیل در ترسیم جایگاه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اقوام در ایران معاصر داشته‌اند و در پیدایش و تکوین مسائل قومیتی و جنبش‌ها و گفتمان‌های قومی تاثیرگذارترین متغیر به شمار می‌روند. چنان‌که در مروری بر تحولات سیاست قومی و تطور گفتمان‌های ناسیونالیستی در ایران معاصر بررسی و تشریح شد؛ سیاست‌های هویتی و قومیتی در ایران معاصر، که عمدتاً در قالب پروژه‌های کلان هویت‌سازی از بالا و با کارگزاری دولت‌ها عملیاتی شدند، برنامه‌های آمرانه و یک‌سویه‌ای بودند که بدون کمترین توجهی به متن جوامع و واقعیات قومی حاکم بر آن، با روش‌های غیردمکراتیک و تجویزی به اجرا آمدند، اما برخلاف تلقی سیاست‌گذاران و تصمیم‌سازان، جهت‌گیری این سیاست‌ها به یک رابطه یک‌سویه از بالا به پایین محدود نماند، بلکه فارغ از میزان پذیرش و موفقیت این سیاست‌ها، بازخوردها و پیامدهای خواسته و ناخواسته، و آشکار و پنهان آن در میان اقوام، به عنوان جامعه هدف، به ظهور و شکل‌گیری صورت‌هایی از آگاهی و مواضع و مطالبات قومی انجامید که فصل مهمی از تاریخ مملو از جدال و منازعه‌ی پیدایش و تکوین هویت جدید ایرانی را رقم زد، که ذیل «قومیت و جنبش‌های قومی در ایران معاصر» قابل بازخوانی است.

آشنایی با ایده‌های ناسیونالیستی در دهه‌های پایانی عصر قاجار، پدیده‌ای صرفاً منحصر به نخبگان و روشنفکر مرکز نشین و ملی‌گرا نبود، بلکه این اندیشه‌ها در بُعدی دیگر موجب آگاهی در میان برخی سران و نخبگان قومی شدند، موضوعی که نشانه‌های آشکاری از آن در همان دوران در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی هویدا گشت. فارغ از تحولات فکری و سیاسی داخل ایران، تحولات کشورهای همسایه‌ی دارای جمعیت قومی همسان، بالاخص امپراتوری عثمانی، در پیدایش نخستین اشکال حرکت جمعی قومی موثر بودند.

اگرچه مسائل و مطالبات قومی ماهیتی پایدار و مستمر در تاریخ معاصر ایران دارند، اما ظهور و فعلیت آنها همواره تابعی از وضعیت و میزان ثبات و توان قدرت مرکزی کشور بوده است، به طوری که برهه‌های وقوع انقلاب‌ها و چرخش‌های عمیق در تغییر قدرت سیاسی که همواره با شکنندگی و ناپایداری دوره‌های انتقالی قدرت همراه بوده، فضایی برای احیا و ابراز جریانات و خواسته‌های قومی فراهم گشته است. انقلاب مشروطه، کودتای اسفند ۱۲۹۹، انتقال قدرت از قاجار به پهلوی، سال‌های آغازین روی کارآمدن پهلوی دوم، انقلاب ۱۳۵۷ و مقاطع بروز نارضایتی‌ها و جنبش‌های اعتراضی همگانی از جمله عمده‌ترین این برهه‌ها می‌باشند. براین اساس می‌توان نتیجه گرفت از آنجا که مسائل قومی در ایران معاصر به رسمیت شناخته نشده‌اند و همواره از طرف قدرت مرکزی با راهبرد سرکوب و زدودن صورت

مساله به حاشیه رانده شده‌اند، به محض فراهم شدن کمترین فرصت و امکانی ظهور پیدا می‌کنند و با توجه به سیاست حذفی و قهری حاکمیت، این بروز غالباً شکلی رادیکال به خود می‌گیرد. در ادامه با نظر به نقاط عطف تاریخ معاصر ایران در ظهور جنبش‌ها و پویش‌های قومی، به بررسی این تحولات پرداخته می‌شود.

شورش‌ها و قیام‌های قومی از مشروطیت تا پایان سلطنت پهلوی اول

بیداری سیاسی در ایران عصر قاجار و دستاوردهای آن، از جمله انقلاب مشروطیت و دولت مشروطه، افق جدیدی در سپهر سیاست و فهم سیاسی جامعه ایران، بالاخص طیف نخبگان و روشنفکران گشود. از این رو همگام با بیداری ملی و تلاش برای تاسیس دولت ملی مدرن، به صورت ضمنی نوعی بیداری قومی و تکاپو برای عبور از هویت کهن ایل-قبیله‌ای و بازتعریف هویت جمعی خویش‌نژادگی کیستی قومی نزد نخبگان و سردمداران اقوام نضج و جریان پیدا کرد. زیرا پیدایش نظریه‌های ناسیونالیستی ایرانی در دهه‌های منتهی به انقلاب مشروطیت نمی‌توانست در وقوع نشانه‌هایی از گرایش‌های مشابه در میان برخی از سران و نخبگان طوایف، ایلات و اقوام بی‌تأثیر بماند (شیرازی، ۱۳۹۶، ۲۹۶). افزون بر تحولات سیاسی درون کشور، حرکت‌های ملی‌گرایی و ملی‌گرایی قومی در ممالک و کشورهای همجوار و منطقه عامل دیگری در تقویت این گرایش‌ها بودند. با این وجود، به علل و دلایل متعدد از جمله ناپایداری این گرایش‌ها و عدم ورود به مرحله سازماندهی سیاسی، این امر بیشتر ماهیتی اجتماعی-فرهنگی داشت و با توجه به آرمان‌های نسبتاً جامع و فراگیر انقلاب مشروطیت، طبیعتاً کمتر می‌توانست در تضاد با آن قرار گیرد. اما با ظهور بحران در ارکان مشروطیت و ناکامی جریان مشروطه در تاسیس دولت و جامعه مدرن، نایسامانی فراگیری در ایران به وقوع پیوست که در بطن آن مجموعه وسیعی از تحرکات سیاسی ایجاد گردید که یکی از مظاهر بارز آن، جنبش‌های قومی^۱ و حرکت‌های منسوب به اقوام بود.

• شورش سمکو (سیمیتقو)

مشهورترین و طولانی‌ترین حرکت قومی سال‌های پایانی عصر قاجار، شورش اسماعیل آقا شاکاک مشهور به سمکو (سیمیتقو) بود، که از ۱۲۹۷ش / ۱۹۱۸م تا ۱۳۰۹ش / ۱۹۳۰م ادامه داشت. اسماعیل آقا که پس از قتل پدر و برادرش، روسای قبلی ایل، به دست نیروهای حکومت قاجار، مقارن انقلاب مشروطیت به ریاست ایل شاکاک رسیده بود، با ورود به منازعات پسامشروطه در ایران و حمایت از جبهه ضد

۱. اطلاق عناوین جنبش، شورش، قیام، نهضت، غائله و ... به حرکت‌های مختلف قومی در ایران معاصر، از نقاط مورد اختلافی است که تاکنون در مطالعات قوم‌شناسی، اجماع مشخصی درباره آن‌ها صورت نگرفته است و با توجه به بار منفی و مثبت برخی از این عناوین، پژوهشگران اغلب با توجه به نگرش سیاسی خویش دست به انتخاب عناوین می‌زنند، لذا گاهی یک حرکت جمعی در اثری جنبش قومی و در اثر دیگری غائله قبیله‌ای خوانده می‌شود. در اینجا تلاش می‌شود تا عناوین پربسامد و در حد امکان فاقد بار ارزشی انتخاب شوند.

مشروطیت توانست موضع سیاسی و موقعیت خود را مستحکم کند و ضمن گسترش ارتباط خود با روس‌ها و عثمانی‌ها و جلب حمایت آنان، با توجه به اینکه قسمت‌های مهمی از نواحی شمال غرب ایران تحت قلمرو وی بود، به بازیگر قدرت‌مندی در عصر پسامشروطیت ایران بدل شد (بروین سن، ۱۳۸۳، ۳۸۰-۳۸۱). آشنایی و ارتباط با چهره‌های سیاسی و روشنفکری گرد از جمله: عبدالرزاق بدرخان و شیخ سعید نوه شیخ عبدالله از دیگر نقاط عطف زندگی اسماعیل آقا بود که در تقویت گرایش‌ات گردی وی تأثیرات مهمی برجای گذاشت (برونسن، ۱۳۷۸، ۱۰۷). با آغاز جنگ جهانی اول و گسست ساختارهای سیاسی جهانی و منطقه‌ای و ظهور معادلات جدید، برای سمکو فرصت جدیدی مهیا شد تا به عنوان حکمران منطقه استراتژیک میان ایران، عثمانی و روسیه امیال و اهداف خویش را پیگیری کند. سمکو در جنگ جهانی اول و سال‌های متعاقب آن، مشهورترین چهره در مرز ایران و عثمانی بود (برونسن، ۱۳۷۸، ۸۷). انقلاب اکتبر روسیه (۱۹۱۷ م) نقطه عطفی در سرنوشت سمکو بود زیرا با به قدرت رسیدن بلشویک‌ها، فرمان عقب‌نشینی و بازگشت سربازان روس صادر شد و این امر برای سمکو که در سال‌های جنگ همواره تحت فشار شدید روس‌ها بود، فرصت جدیدی مهیا کرد. دستاورد دیگر این وضعیت برای سمکو بدست آوردن برخی تجهیزات و اسلحه از نظامیان در حال خروج روس بود (آقاسی، ۱۳۵۰، ۳۸۶). با پایان جنگ اول جهانی و خروج قوای روس، مسیحی و بالاحص عثمانی که در اواخر جنگ تا عمق آذربایجان پیشروی کرده بودند، سمکو حاکم بلامنازع منطقه گشت و قدرت خود را در غرب دریاچه ارومیه تثبیت نمود (Elphinston, 1946, 97). سمکو تا سال ۱۹۱۹ میلادی توانست نیرویی به اندازه بیست هزار نفر از گردها را پیرامون خویش جمع نموده و دولتی خودمختار با مرکزیت ارومیه بنا نهد. علاوه بر نیروهای محلی سمکو از صدها سرباز مزدور که از امپراتوری عثمانی به خاک ایران وارد می‌شدند هم بهره می‌برد (Bruinessen, 2006, 18-21). بدین ترتیب زمینه برای تمهید اهداف سیاسی او فراهم شد. چنان که کسروی می‌نویسد: «اسماعیل آقا بسیج کار خود می‌دید و از فرصت استفاده می‌کرد و نیرو می‌اندوخت؛ زیرا آشفته‌گی کار ایران و ناتوانی دولت و فراوانی افزار جنگ و فرمانبرداری گردان و جنگجویی آنان او را به آرزوهای بزرگی انداخت» (کسروی، ۱۳۸۴، ۸۲۹). بدین ترتیب سمکو در دو مقطع سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ م و سال ۱۹۲۶ م دست به شورش زد.

مقطع نخست شورش که در سال‌های پایانی دودمان قاجار به وقوع پیوست، نیروهای سمکو در نتیجه مجموعه‌ای از جنگ و گریزها، منطقه لکستان، شهرهای سلماس، ارومیه، مهاباد، خوی، میاندواب، پیرانشهر، بانه و سردشت را تصرف کردند (کسروی، ۱۳۸۴، ۸۵۱-۸۵۲، ۸۵۷). در میانه این مقطع، مذاکرات منجر به صلحی میان نیروهای حکومت و اسماعیل آقا صورت گرفت که به گفته مک‌داول حتی حکومت حاضر شد به سمکو خودمختاری اعطا کند (McDowall, 1991). این مقطع سرانجام سال ۱۹۲۲ م/۱۳۰۱ ش در نبرد شکریاری در نزدیک سلماس با پیروزی نیروهای دولتی بر نیروهای سمکو و فتح قلعه چهریق به پایان رسید و سمکو همراه با گروهی از همراهان به ترکیه گریخت (Cronin, 2000, 353).

مقطع دوم شورش با عفو سمکو از جانب رضاخان و بازگشت او در سال ۱۹۲۵ م آغاز شد. سمکو پس

از بازگشت به ایران، مجدداً تکاپوهای سیاسی و نظامی خود را از سر گرفت و پس از اتحاد با ایل‌های گُرد مانند: هرکی و بیگ‌زاده، دوباره دست به شورش زد (Bruinessen, 2006, 21). شورش در اکتبر ۱۹۲۶ م با محاصره شهر سلماس توسط سمکو آغاز شد. مدت کوتاهی بعد نیروهای نظامی ایران که از ارومیه و خوی عازم شده بودند خود را به کمک شهر رساندند. در نبردی که شکل گرفت برخی از شورشیان کرد به سمکو خیانت کردند و شورش شکست خورد (Entessar, 2010, 17). سمکو نیز به عراق تحت قیمومت بریتانیا گریخت. پس از پناه گرفتن سمکو در عراق، سران ارتش با تطمیع اعطای فرمانداری اشنویه به وی (Bruinessen, 2006, 21)، او را به مذاکرات صلح دعوت نمودند و پس از ورود او به ایران در ۳۰ ژوئن ۱۹۳۰ / ۹ تیر ۱۳۰۹ در یک سناریوی از پیش طراحی شده در حوالی اشنویه در کمین نیروهای ارتش گرفتار شد و توسط آنان به قتل رسید (Entessar, 2010, 17).

در مورد خاستگاه و مبانی حرکت سمکو نظرات فراوانی که اغلب متعارض‌اند بیان شده، به طوری که برخی حرکت او را تا حد یک غائله قبیله‌ای با اهداف غارتگرانه تقلیل می‌دهند و برخی معتقدند که شورش سمکو یک حرکت آزادی‌خواهانه تمام عیار قومی-ملی بود. در این مورد سمکو سال ۱۹۲۲ در نامه‌ای خطاب به ظفرالدوله حاکم تبریز می‌نویسد: «ما خیلی خوب میدانیم که برخی از ملت‌های دنیا که یک چهارم کردها نیز نیست به آرزوی خود یعنی استقلال رسیده‌اند. به آلمانی‌ها نگاه کنید که چگونه این مسئله را بین خودشان ایجاد کرده‌اند. در حقیقت اگر ملت بزرگ کرد در ایران به آرزوهای خود نرسد مرگ برایش بهتر از زندگی است. در روزگاری که در آن زندگی می‌کنیم حکومت ایران چه بخواهد و چه نخواهد ما خواهان رسیدن به حق خودمان یعنی استقلال هستیم. این آرزوی هر انسان کردزبانی است و سرچشمه زندگانی تازه‌ای است برای مردم ما» (کوچرا، ۱۳۷۷، ۶۵). از این رو سرنوشت سیاسی سمکو و شورش او را می‌توان، با نگاهی تکوینی، حرکت از قبیله‌گرایی گُردی به سمت ناسیونالیسم قومی و اندیشه تاسیس حکومتی مستقل دانست.

• قیام خیابانی

شیخ محمد خیابانی از مشروطه‌خواهان بنام آذربایجان، نماینده دوره دوم مجلس شورای ملی و همسنگر ستارخان و باقرخان، در فضای بحرانی سال‌های پایانی عصر قاجار در اعتراض به قرارداد تحت‌الحمایگی ۱۹۱۹ (کاکس-ووثوق‌الوله)، با تشکیل حزب دمکرات آذربایجان و سازماندهی ۸۰۰ نفر مبارز، دست به قیام زد و پس از خلع سلاح واحدهای دولتی در تبریز و پیوستن قوای ژاندارمری تبریز به نیروهای تحت امرش، حرکت خود را گسترش دادند و پس از فتح سایر شهرهای آذربایجان از قبیله ارومیه، خوی، اردبیل، مراغه، سلماس و زنجان به دست دمکرات‌ها، ضمن اعلام خودمختاری، نام آذربایجان را به آزادیستان تغییر دادند (مدنی، ۱۳۶۹، ۸۶ و لنزوسکی، ۱۳۵۶، ۱۰۳). این حرکت پس از ۶ ماه در شهریور ۱۲۹۹ با طرح و مدیریت مخبرالسلطنه هدایت توسط نیروهای قزاق و برخی عوامل ژاندارمری سرکوب شد و خیابانی نیز پس از مجروح شدن در درگیری کشته شد. دو سال پس از این واقعه گروهی

از پیروان خیابانی به رهبری یک افسر ژاندارم با نام لاهوتی مجدداً علیه استبداد حاکم قیام نمودند و صراحتاً خواستار کناره گیری رضاخان از فرماندهی کل قوا شدند، این حرکت نیز بدون درنگ و شدیداً سرکوب شد و تمامی رهبران آن به روسیه فرار کردند و سایر عوامل نیز اعدام یا زندانی شدند (مدنی، ۱۳۶۹، ۸۷-۸۸).

نظرات و تحلیل های ناظر به عوامل و زمینه قیام خیابانی در چند طیف کلی قابل تقسیم هستند: برخی آن را حرکتی در راستای اعاده مشروطیت و ارزش های مشروطیت (کسروی، ۱۳۵۷، ۸۵۶) برآورد می کنند و بیشتر از یک قیام مسلحانه و جدایی طلبانه آن را یک نهضت فرهنگی می دانند، حسین مکی معتقد است: خیابانی در این پنج ماه، بیش از آنکه ژست رهبر و فرمانده قیام مسلحانه به خود بگیرد، هیبت یک رهبر فکری و ایدئولوگ و متفکر انقلابی را داشت و هر روز با نطق های پرشور در مسائل اجتماعی و سیاسی و فکری، سعی در برپایی انقلاب فرهنگی و خود آگاهی سیاسی و اجتماعی در اندیشه های مردم داشت (مکی، ۱۳۵۶، ۳۵-۳۶). گروهی با خاطرنشان کردن نقش پررنگ آذربایجان در انقلاب مشروطه، قیام او را اعتراض به وضعیت بحرانی آذربایجان و حقوق و مطالبات وصول نشده مردم آن دیار می دانند. کاتوزیان در این باره می گوید: «شورش خیابانی، ریشه در انکار حق قانونی مردم آذربایجان و دیگر نقاط دارد» (کاتوزیان، ۱۳۷۲، ۱۹۴-۱۹۵). طیف دیگری از پژوهشگران صبغه قومی این قیام را از نظر دور نمی دارند و معتقدند در هر صورت این حرکت ماهیتی قومی نیز داشت. نیکی کدی در این مورد خاطرنشان می کند که: این نهضت، نهضتی اصلاح طلبانه بود که در ضمن به بیان پاره ای احساسات نوحاسته ملی گرایانه ترک زبانان آذربایجان می پرداخت، که خود را در مقابل حرکت مرکزی فارسی زبان مظلوم می دانستند. عده ای نیز آنرا یک حرکت جدایی طلبانه دانسته اند. دستمایه اغلب سیاستمداران و محققینی که به جداسازی های جنبش مبادرت ورزیده اند، موضوع تغییر نام آذربایجان به آزادستان است. از جمله کسانی که از این محمل سود جسته اند، می توان مخبرالسلطنه هدایت، مشیرالدوله، عبدالله مستوفی و باستانی پاریزی را نام برد که هر یک به نوعی بر این امر صحه گذارده اند (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۴۸).

• شورش شیخ خزعل

شیخ خزعل (خزعل الکعبی) حاکم خرمشهر (محمره) و رئیس قبیله بنی کعب در خوزستان بود که در ایام فترت پایان دوره قاجار (اوایل قرن ۱۴ ش) یکی از مهمترین شورش های قومی-قبیله ای را با هدف استقلال خوزستان و تشکیل عربستان آزاد سامان داد. خزعل در سال ۱۲۷۶ ش/ ۱۸۹۷ م به جای برادرش شیخ مزعل که او را به قتل رسانده بود، از طرف مظفرالدین شاه با درجه امیرتومانی و لقب معزالسلطنه به حکمرانی (محمره) و سرحداری آنجا تعیین گردید (عرفانیان، ۱۳۹۰، ۴۸۸-۴۹۱). شیخ خزعل در عهد زمامداری خویش تلاش وافر در راستای بسط قدرت و نفوذ خود به عمل آورد و در این امر نیز به طرز روزافزونی موفقیت کسب می کرد. روابط وسیع داخلی با مرکز حکومت و قبایل و طوایف متعدد، ارتباطات گسترده منطقه ای با ممالک و حکومت های همجوار و پیوند تنگاتنگ با انگلیسی ها،

که پس از کشف نفت در ایران و انعقاد قرارداد داری اهمیت استراتژیک یافته بود، عوامل موثری در قدرت‌گیری مستمر شیخ خزعل بودند. واگذاری خالصه‌جات، واگذاری اداره گمرکات، اخذ مالیات و نیز ارتباط تنگاتنگ حاکمان و منصوبین و حتی جیره‌خواری اغلب ماموران دولتی از سفره شیخ او را به صورت نماینده تام‌الاختیار شاهان قاجار در منطقه درآورد. در این دوران اختیارات واگذار شده از سوی دولت مرکزی به وی به حدی بود که برخی از آن با عنوان «استقلال اداره ایالتی» یاد کرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۷، ۱۰۶-۱۰۸).

شیخ خزعل در طول بیش از یک ربع قرن با بسط قلمرو تحت سلطه خود در خوزستان جنوبی و سپس کل استان، به آن چنان ثروت، شهرت، قدرت و استقلال رای و عملی دست یافت که آوازه آن نه تنها در مرکز سیاسی کشور بلکه در کشورهای منطقه نیز طنین انداز شد (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۵۳). او بر بیش از دو سوم خاک خوزستان حکومت می‌کرد و خود را امیر عربستان لقب داده بود. کسروی قدرت و شوکت خزعل را چنین توصیف می‌کند: «پس از زمان شاه اسماعیل صفوی کسی را در خوزستان این شکوه و نیرو دست نداده بود» (کسروی، ۱۳۸۱، ۲۲۶). تقی‌زاده نیز در شرح قلمرو خزعل می‌نویسد: «قلمرو او دویست الی سیصد کیلومتر وسعت داشت و تا نزدیکی‌های خرم‌آباد از یک طرف و تمام سواحل خلیج از طرف دیگر» (تقی‌زاده، ۱۳۷۲، ۳۴۶) در چنین شرایطی با تشکیل اتحادیه عشایر جنوب به رهبری شیخ خزعل و اتحاد با غلامرضاخان والی پشتکوه، مرتضی قلی‌خان بختیاری، امیرمجاهد و حاج شهاب‌الدوله از رهبران قبایل بختیاری و تعداد زیادی از طوایف عرب چون بنی‌تیم، الیوسف، الدریسی، مجبوم، الراویه، بیت عمر، بیت فرج، بیت کرم، الباویه و ازکان، شورش در سال ۱۳۰۰ ش / ۱۹۲۲ م تحت حمایت انگلستان آغاز و سال ۱۳۰۳ ش / ۱۹۲۴ م به اوج خود رسید (مکی، ۱۳۵۷، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۳۰۰). شیخ خزعل در ضرورت کسب حمایت انگلیسی‌ها می‌نویسد: «من برای حفظ خود و دارایی‌هایی که دارم چون مأیوس از دولتم چاره ندارم جز این که مناسبات خود را با انگلیسی‌ها محکم نمایم» (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۹، ۳۶). بدین ترتیب، مجموعه‌ای از توافقات مستمر انگلیسی‌ها طی سال‌های ۱۹۰۲ م، ۱۹۰۷ م، ۱۹۱۰ م، ۱۹۱۴ م و سال‌های جنگ اول جهانی حمایت خود از شیخ خزعل را مقابل دولت مرکزی و هر نوع تهدید دیگری تکرار می‌کنند (عرفانیان، ۱۳۹۰، ۴۸۸-۴۹۱).

متعاقب کودتای ۱۲۹۹ رضاخان و به قدرت رسیدن وی، شیخ خزعل به ضدیت با وی پرداخت. مبارزه بین رضاخان و شیخ از زمانی علنی شد که دکتر «آرتور میلسپو» مستشار آمریکایی، مالیات‌های عقب افتاده خوزستان را مطالبه کرد. شیخ خزعل به محض دیدن نامه «میلسپو» سخت عصبانی شد و اظهار کرد به دولت ایران بدهکار نیست و اصلاً رضاخان و میلسپو را به رسمیت نمی‌شناسد. پس از این اقدام شیخ خزعل با هدف بازگرداندن احمدشاه، خلع رضاخان و از همه مهم‌تر جدایی خوزستان در جنوب ایران، «قیام سعادت» را برپا و رهبری کرد. در تابستان ۱۳۰۳ ش کمیته تلگراف‌هایی مبنی بر قیام سردار سپه ضد قانون اساسی و مخالفت با شاه مشروطه است و غیره، به اصفهان و بعضی شهرها ارسال کرد. تلگرافی نیز حاکی از ضدیت با سردار سپه و لزوم خلع او و حمایت از احمد شاه به مجلس مخابره شد.

(افشارسیستانی، ۱۳۷۳، ۲۷۲-۲۷۴). در برابر تعمیق بحران، رضاخان به عنوان رئیس‌الوزرا، سردار سپه و وزیر جنگ؛ با حمایت‌های افکار عمومی، مطبوعات و مجلس شورای ملی در راس ۶۰ هزار نیروی نظامی، به خوزستان لشکرکشی کرد. خزل که دریافته بود انگلستان تمایلی به مداخله در شرایط پیش آمده ندارد، پیشاپیش شکست خود را قطعی می‌دید (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۹، ۷). هنگامی که لشکر سردار سپه به شیراز رسیده بود، تلگرافی مبنی بر تسلیم و سرسپردگی به منویات رضاخان به وی ارسال کرد و رضاخان نیز در پاسخ وی خواهان تسلیم بی قید و شرط شد، چنان که در پاسخی مختصر می‌نویسد: «آقای سردار اقدس، تلگراف شما را در شیراز ملاحظه کردم. معذرت و ندامت و تأسف شما را می‌پذیرم در صورت تسلیم قطعی» (مذاکرات جلسه ۸۲ دوره پنجم مجلس شورای ملی، ۱۳۰۳) بنابراین رضاخان در ۱۳ آذر ۱۳۰۳ ش، بدون جنگ و درگیری وارد محمره شد و ژنرال فضل‌الله زاهدی که فرماندهی نیروهای دولتی علیه خزل را به عهده داشت، به سمت فرماندار نظامی استان و استاندار منصوب کرد. بنابر مذاکرات طرفین توافق صورت گرفت که شیخ خزل ضمن حفظ مایملکش در خوزستان بماند اما بعداً از او خواسته شد همراه خانواده با تضمین حفظ جان و مال به تهران برود و با امتناع او از اجرای این امر در فروردین ۱۳۰۴ ش همراه پسرش عبدالمجید دستگیر و روانه تهران شدند. دفتر زندگانی شیخ خزل سرانجام در خرداد ۱۳۱۵ ش بسته شد (Shahnavaz, 2013). به گفته برخی از منابع چند تن از ماموران شهربانی او را به قتل رساندند (مکی، ۱۳۶۲، ۳۰۰).

در بررسی علل بروز و خاتمه شورش خزل در خوزستان، دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متضادی قابل شناسایی است. برخی از محققین نظیر حسین مکی و شومیاتسکی از زاویه تئوری توطئه بدان نگریده‌اند و آن را به توطئه انگلیسی‌ها در ایران نسبت داده‌اند. ایوانف میانجی‌گری و توافقات انگلیسی‌ها با رضاخان و خزل را موجب تسلیم شیخ ارزیابی می‌نماید. همایون کاتوزیان نیز با رد تحلیل‌های مبتنی بر توطئه و گمراه‌کننده دانستن آنان، شناخت واقعی رویدادهایی از این دست را در پرتو شناخت واقعی عوامل و گرایش‌های داخلی امکان‌پذیر دانسته است (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۵۷-۲۵۸).

• حرکت استقلال طلبی دوست محمدخان بلوچ

در فضای مشوش دهه پایانی قاجار و در حالی که هنوز یکسالی از کودتای اسفند ۱۲۹۹ ش رضاخان نگذشته بود، در بلوچستان دوست محمدخان بارکزائی از خوانین منطقه پس از مرگ عمویش سردار بهرام‌خان بارکزائی، در سال ۱۳۰۰ ش، به حکومت بهره (ایران‌شهر) رسید. دوست محمدخان پس از تثبیت قدرت خویش، در حالی که رضاخان طرح براندازی ایلات و قبایل را در سایر نواحی عملیاتی می‌کرد، به تدریج تمامی مناطق و نواحی بلوچستان را ضمیمه قلمرو خویش نمود و با خودداری از پرداخت مالیات به دولت مرکزی، داعیه استقلال بلوچستان را در سر می‌پروراند (Spooner, 1988) لذا دوست محمدخان با نیرویی متشکل از ۵ هزار تفنگدار، بزرگترین هم‌اورد رضاشاه در بلوچستان بود (احمدی، ۱۳۸۲، ۲۲۵-۲۲۶). با تمهید مقدمات حمله دولت مرکزی جهت سرکوب دوست محمدخان و اذعان وی به این امر، او

تلاش نمود تا با گوشزد نمودن خطر خلع سلاح ایلات و طوایف بلوچ، الزام پرداخت مالیات و حتی به کینیزی گرفته شدن نوامیس‌شان، آنها را به اتحاد و مقاومت در برابر نیروهای دولت مرکزی تشویق و ترغیب کند (ساکما: ۲۴۰۰۲۸۷۸، ۲۰:۲۴۰۰۲۸۷۸، به نقل از: نادریان فر و دیگران، ۱۳۹۸، ۲۳۵).

رضاخان سال ۱۳۰۴ ش، در حالی که روزهای انتهایی نخست وزیری خود را طی می‌نمود و برای بر تخت نشستن مقدمه‌چینی می‌کرد، لشکر خراسان را مامور نمود تا برای افزایش امنیت در خراسان، نیروهای این لشکر افزایش یابد و چندین واحد و رسته جدید تاسیس کند. این لشکر به تدریج پادگان‌هایی در بلوچستان احداث نمودند و سرداران بلوچ و اعضای طایفه‌شان را به عضویت نیروهای ارتشی درآوردند (ساکما: ۲۹۳۰۰۱۵۷۰، ۶/۷، به نقل از: نادریان فر و دیگران، ۱۳۹۸، ۲۳۸-۲۳۹). در سال ۱۳۰۴ دوست محمدخان با حمله به خاش و میرجاوه آشکارا به رویارویی با حکومت پرداخت. این امر مورد توجه رضاخان واقع شد و حتی طی تلگرافی به او اخطار داد که در نتیجه دوست محمدخان نیز تمکین نمود. اما این حرکت کافی بود تا رضاشاه تهدید او را جدی تلقی کند، لذا در سال ۱۳۰۶ سرتیپ جهانبانی را به فرماندهی لشکر شرق گماشت و او نیز گزارش جامعی از اوضاع بلوچستان تقدیم نمود. پس از دریافت گزارش و برآورد نیازها، انجام عملیات به سال ۱۳۰۷ ش موکول شد (افشار سیستانی، ۱۳۷۰، ۱۰۶). دولت ابتدا تلاش نمود از راه مذاکره او را وادار به تمکین کند اما با توجه به شروط سنگین دوست محمدخان، دولت از قبول آن سرباز زد و اجرای عملیات نظامی در دستور کار قرار گرفت. سرانجام در تابستان سال ۱۳۰۷ ش قوای تحت فرماندهی امانا.. جهانبانی وارد بلوچستان شد و طی جنگ‌های گشت، درک و دارین‌چاه، با استفاده از پشتیبانی نیروی هوایی موفق به شکست دوست محمدخان گردید (جهانبانی، ۱۳۳۶، ۶۱). بدین ترتیب یکی دیگر از کانون‌های قدرت قومی-قبیله‌ای و مدعی اگر نه استقلال لاقل خودگردانی، از هم فروپاشید. چنان که سرتیپ جهانبانی خود خاطرنشان می‌کند: از دلایل پیروزی ارتش در جنگ با دوست محمدخان، موفقیت دولت در ایجاد شکاف بین سرداران و خوانین بلوچ بود (جهانبانی، ۱۳۳۶، ۵۵). زند مقدم در این مورد می‌نویسد: قسمت عمده جنگ با دوست محمدخان را که بیشتر در سراوان رخ داد بلوچ‌ها رهبری می‌کردند (زندمقدم، ۱۳۸۲، ۳۵۳-۳۰۵). دوست محمدخان پس از تسلیم شدن، مجبور شد تبعید و زندگی در تهران را بپذیرد و سرانجام سال ۱۳۰۹ به جرم قتل یک نگهبان دولتی اعدام شد (جهانبانی، ۱۳۳۶، ۴-۵).

شیوع بی‌نظمی متناوب در بلوچستان تا پایان سلطنت رضاشاه ادامه داشت. عوامل متعددی در این زمینه نقش داشتند؛ از جمله فساد مقامات فارس و ناتوانی بلوچ در درک اینکه چرا مقامات فارس باید در امور آنها مداخله کنند. دو نمونه عمده آن، شورش جمعه‌خان اسماعیل زهی در سرحد در سال ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ ش و دیگری شورش تعدادی از طوایف در کوهک در سال ۱۹۳۸ م / ۱۳۱۷ ش با تقاضای کاهش عوارض گمرکی دام که در آن ۷۴ نفر به دستور سپهد البرز تیرباران شدند (Spooner, 1988).

حمید احمدی معتقد است: دوست محمدخان نمونه‌ای از یک سردار سنتی بلوچ بود که می‌خواست در مناطق طایفه‌ای قدرت سیاسی داشته باشد و همزمان با دولت مرکزی نیز روابط حسنه برقرار سازد. در

واقع این رضاشاه بود که دوست محمدخان و حکمرانی محلی او را تحمل نمی کرد (احمدی، ۱۳۸۲، ۱۱۷). اما واقعیت امر می تواند فراتر از این تفسیر تک بُعدی باشد. این که رضاشاه هیچ شکلی از قدرت ایللی و قبیله ای را نمی پذیرفت، موضوعی تردید ناپذیر است و او از سال ها پیش با قاطیت تمام عزم کرده بود که بنیاد معیشت ایللیاتی را براندازد. ولی آنچه که قابل نقد است، عدم گرایش دوست محمدخان و سایر خوانین به استقلال یا خودگردانی و پذیرش قلبی تابعیت از مرکز و حکومت مرکزی می باشد، در حالی که سران و مردمان آن دیار دورافتاده هیچ رغبتی به پذیرش اینکه باج گزار و فرمان بردار حکومت در تهران باشند، نداشتند و فارغ از صبغه قومی، هر حاکم محلی حتی با کوچکترین قلمرو نیز، دوست دارد تا جایی که مناسبات برای او مقدور و ممکن می سازد از استقلال برخوردار باشد. آنچه که در مورد دوست محمدخان بارکزیایی و سایر سرکردگان ایللی هم تراز او می توان گفت، این ست که با توجه به فترت اعمال حاکمیت دولت مرکزی در پایان عصر قاجار، حتی اگر اندیشه استقلال به ذهن دوست محمدخان خطور کرده باشد، با توجه به شرایط منطقه ای، جامعه بلوچستان و آرایش سیاسی نظامی خوانین و سرداران که اغلب در تضادی پایدار به سر می بردند، بیش از یک آرزو نبوده است.

ایران در دوره مذکور، صحنه قیام ها و شورش های قومی و قبیله ای متعدد دیگری در کردستان، لرستان، جنوب و سایر جغرافیای قومی نیز بود، که اغلب با هدف کسب خودمختاری یا امتیازات نظامی و مالی به وقوع پیوستند و همگی نیز در معادله حذف تام و بدون قید و شرط کانون های قدرت محلی در دولت اقتدارگرای پهلوی اول، بدون کسب کمترین دستاوردی از صحنه سیاسی ملی و محلی زدوده شدند. با تثبیت گام به گام مبانی قدرت دولت پهلوی اول و حذف، سرکوب و زندانی کردن مدعیان قدرت، اعم از نیروهای سنتی عشایری و ایللی و احزاب و جریان های سیاسی مدرن، دولت پهلوی اول با وجود اعمال خشن ترین و تبعیض آمیزترین سیاست های قومی، وارد دوره ای از حکمرانی بدون منازعه و رقیب شد که تا اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ ش به دست متفقین و انتقال سلطنت، ادامه یافت.

حرکت ها و جنبش های قومی عصر پهلوی دوم

انتقال سلطنت پهلوی به محمدرضا شاه جوان و کم تجربه در شهریور سال ۱۳۲۰ ش، در حالی صورت گرفت که ایران یکی از پرتلاطم ترین دوران تاریخی را سپری می کرد. اشغال ایران توسط نیروهای متفقین، فروپاشی ارتش در مقام عامل اصلی نظم و امنیت عصر رضاشاه، تضعیف سازمان بوروکراسی دولت مرکزی در اداره کشور، لغو برخی قوانین و محدودیت های سیاسی و اجتماعی عصر پهلوی اول، آزادی زندانیان سیاسی که شامل عده پرشماری از سرکردگان احزاب، اقوام و قبایل بود؛ فضای باز سیاسی و اجتماعی را رقم زد که تاسیس احزاب سیاسی ح توده، ملی و دمکرات، آزادی مطبوعات و چاپ نشریات و روزنامه ها، و از سرگرفته شدن طیف وسیعی از حرکت ها و جریان های سیاسی که در فضای اختناق و سرکوب عصر رضاشاهی دچار سکوت، انفعال و انزوا شده بودند، از آثار مشهود این دوره جدید بودند. در فضای باز و پراشتهاب سال های آغازین دهه ۱۳۲۰ ش، اقوام از گروه های بارز سیاسی و اجتماعی

بودند، که پس از تجربه سهمناک دوره سلطنت رضاشاه، در تکاپوی بهره‌گیری از این فرصت، جهت تأمین حقوق و حصول مطالبات قومی خویش برآمدند. حضور نیروهای انگلستان در مناطق جنوبی و نیروهای اتحاد جماهیر شوروی در مناطق شمال، غرب و جنوب، عنصری نیرومند در جهت‌دهی به حرکت و جنبش‌های سیاسی و نظامی به ویژه حرکت‌های قومی در این مناطق بودند. در چنین فضایی نیمه‌های دهه ۱۳۲۰ ش، مهمترین جنبش‌های تاریخ معاصر ایران در مناطق شمال غرب و غرب در میان دو قوم تُرک آذری و کُرد با همراهی و حمایت شوروی به وقوع پیوستند.

• فرقه دموکرات و جمهوری آذربایجان

در تاریخ معاصر ایران، از جنگ‌های ایران و روس تا جنبش مشروطیت و سپس قیام خیابانی، آذربایجان با مرکزیت تبریز، کانون پرشور و پیشتاز تحولات تاریخی ایران بود که با آغاز عصر پهلوی اول، نه تنها به شایستگی‌های خود دست نیافت بلکه با سیاست‌های تبعیض‌آمیزی روبرو شد که زمینه نارضایتی مردم و نخبگان این دیار را فراهم کرد. برای نمونه، در اوایل دهه ۱۳۲۰ ش این انتقاد مطرح شد که چرا تهران با داشتن یک سوم جمعیت آذربایجان، ۲۰ برابر این منطقه سهم بودجه دارد. (فوران، ۱۳۷۷، ۴۰۸) این وضعیت سبب شد تا رویکردی انتقادی در میان نخبگان آذری شکل بگیرد و از سوی عموم مردم نیز مورد حمایت واقع شود. در چنین فضایی، در ۱۲ شهریور ۱۳۲۴ سید جعفر پیشه‌وری، که خود از چهره‌های سیاسی ناراضی و معترض به سیاست‌ها در تهران بود، با صدور بیانیه‌ای تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان را با اهداف، آزادی داخلی و مختاریت مدنی برای آذربایجان در چارچوب حفظ استقلال ایران، و مجموعه‌ای از مطالبات حقوق مدنی و اقتصادی از جمله تدریس زبان آذری در مدارس آذربایجان و... اعلام نمود (جامی، ۱۳۶۲، ۲۸۴-۲۸۷). سران فرقه دموکرات، پس از دریافت حمایت تسلیحاتی، مالی و تبلیغاتی از شوروی، و مجهز شدن نیروها به سلاح، به تدریج شورشی -البته بدون خونریزی- را در آذربایجان سازمان دادند و پس از مدت کوتاهی اغلب شهرها و مناطق تبریز، ارومیه، اردبیل، زنجان، خرمدره، سلماس، مرند، میانه و اطراف آنها به آن وارد شدند (آبراهامیان، ۱۳۹۲، ۴۹۲-۴۹۳). اگرچه نقش شوروی و فرمان مستقیم استالین جهت تأسیس حکومت آذربایجان حقیقتی آشکاراست، اما در شناخت این جنبش باید به عوامل درونی و مقدمات محیطی آن نیز اشاره کرد.

توانایی فرقه و حکومت خودمختار آذربایجان در اواخر سال ۱۳۲۴ ه. ش و اوایل سال ۱۳۲۵ ه. ش در اوج خود بود. علاوه بر حمایت ۵۰ هزار کارگر عضو سابق شورای متحده مرکزی، به ادعای روزنامه آذربایجان، فرقه دموکرات ۷۵ هزار عضو داشت، که از این میان، ۵۶ هزار دهقان، ۶ هزار روشنفکر، ۳ هزار پیشه‌ور و دکان‌دار، ۲ هزار بازرگان، ۵۰۰ زمیندار و ۱۰۰ نفر نیز روحانی بودند (فوران، ۱۳۷۷، ۴۰۹-۴۱۰). تشکیل قشون خلق آذربایجان با بیش از یک میلیون اسلحه، تشکیلات اطلاعاتی و پلیسی، دادگاه در زمینه نظامی-امنیتی؛ (جامی، ۱۳۶۲، ۳۵۵-۳۵۹) تشکیل ایستگاه رادیویی آذری زبان، انتشار بیش از ۱۶ نشریه ادواری و آموزش به زبان مادری در زمینه فرهنگی (فوران، ۱۳۷۷، ۴۱۱-۴۱۰)؛ و انجام اصلاحات

ارضی، کاهش بهره مالکانه، قانون کار ۸ ساعت و تعطیلی یک روز در هفته، ملی کردن بانک‌ها، افتتاح فروشگاه‌های دولتی، افتتاح درمانگاه‌ها، آسفالت خیابان‌ها و ... در بُعد اقتصادی-اجتماعی؛ برخی از فعالیت‌های تاسیسی و دستاوردهای حکومت جمهوری آذربایجان بودند (ایوانف، ۱۳۵۶، ۱۰۹-۱۱۰). حکومت خودمختار آذربایجان، با وجود اهداف بزرگ و برنامه‌های همه‌جانبه‌ای که تدارک دیده بود، دولت مستعجلی شد که به زودی در مناسبات ایران و شوروی وجه‌المصالحه قرار گرفت. با سفر نخست وزیر وقت ایران، احمد قوام‌السلطنه، به مسکو در اوایل سال ۱۳۲۵ش، و انعقاد قرارداد قوام-سادچیکف مبنی بر خروج ارتش سرخ از ایران در برابر امتیاز تاسیس شرکت مختلط نفتی، شوروی از حکومت آذربایجان قطع حمایت کرد (فاتح، بی‌تا، ۳۷۲) و حتی به دولت پیشه‌وری دستور داد که نیروهای مسلح آذربایجان در مقابل دولت مرکزی مقاومت نکنند، در نتیجه برای دولت پیشه‌وری که تنها یک سال از عمر حکومت او می‌گذشت، راهی جز تسلیم شدن در برابر قدرت مرکزی باقی نماند (جامی، ۱۳۶۲، ۴۶۵). لذا پیشه‌وری و برخی دیگر از سران حکومت آذربایجان به شوروی گریختند و دولت او بدون هیچ مقاومتی سقوط کرد. با این وجود، نیروهای ارتش پس از فتح تبریز در این شهر و برخی دیگر از شهرها مرتکب جنایات فراوان شدند و فجایع عمیقی به بار آوردند. در حالی که فردوست از اعدام بدون تشریفات ۲ الی ۳ هزار نفر خبر می‌دهد (فردوست، ۱۳۷۱، ۱۵۱)، منابع وابسته به فرقه دموکرات آذربایجان، قتل عام مذکور در تبریز را ۲۰ هزار نفر و در مجموع ۵۰ هزار نفر ارزیابی نموده‌اند (داداش‌زاده، ۱۳۵۷، ۱۰۰). به نقل از: مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۶۹).

سیاست کلی شوروی که در آن زمان حامی و محرک خارجی جمهوری‌های آذربایجان و گُردستان بود، از یک تاکتیک مقطعی موازنه و سهم‌خواهی در برابر انگلستان پیروی می‌کرد و مواضع آنان در قبال این دو جمهوری، استفاده از آنها به مثابه اهرم فشاری بر حکومت مرکزی بود. سران شوروی معتقد بودند که آنها باید در شمال ایران همان نفوذ و مزایایی را داشته باشند که انگلیسی‌ها در جنوب دارند. پیرو همین طرز تفکر بود که استالین عقیده داشت اگر نفت جنوب در دست انگلستان است، نفت شمال هم باید متعلق به شوروی باشد. پس سیاست کلی شوروی در آن زمان تبدیل شمال ایران به منطقه نفوذ خویش بود. شوروی به منظور کسب این امتیاز با ایران وارد مذاکره شد و اما موفق به گرفتن امتیاز نشد و اعطای هر گونه امتیازی به آن کشور از سوی ایران کاملاً رد شد. در چنین شرایطی شوروی تصمیم گرفت از اهرم‌های فشار خود استفاده کند (خامه‌ای، ۱۳۶۲، ۲۲۸-۲۲۷). مهمترین ابزار شوروی برای اعمال فشار، قطعاً نیروهای ارتش سرخ مستقر در ایران بود، اما بر اساس پیمان اتحاد سه گانه (۲۹ ژانویه ۱۹۴۲) نیروهای متفقین مجبور بودند حداکثر ۶ ماه پس از اتمام جنگ از ایران خارج شوند. شرایط مذکور سران شوروی را به سمت تدابیر دیگری سوق داد، که حمایت از جنبش‌های خودمختاری طلب داخلی ایران در مناطق شمالی، شمال غرب و غربی بود. (خامه‌ای، ۱۳۶۲، ۵۱-۵۲) آذربایجان به مرکزیت تبریز و گُردستان به مرکزیت مهاباد، در آن برهه تاریخی، دو کانون اصلی پویش‌ها و مطالبات قومی و محل تشکیل احزاب و جریان‌ات سیاسی بودند. از این رو دو فرصت منحصر به فرد را در اختیار شوروی قرار می‌دادند تا در پرتو

حمایت از آنان سیاست اعمال فشار خود بر دولت مرکزی را به قاطعانه‌ترین شکل ممکن انجام دهد. لذا حمایت از جمهوری آذربایجان و جمهوری کردستان در دستور کار دولت شوروی قرار گرفت. در نهایت نیز به دنبال گرفتن وعده امتیاز نفت شمال در مذاکره با احمد قوام حمایت و همکاری خود را با این دو جنبش به طور کامل قطع کردند.

• حزب دمکرات و جمهوری خودمختار کردستان

تکاپوهای سیاسی کردستان پس از پایان دوره پهلوی اول، مشخصاً با تأسیس تشکیلات نیمه مخفی «جمعیت احیای کردستان» (ک.ژ.ک یا ژک) در ۲۵ مرداد ۱۳۲۱ ش بر پایه چهار ستون اسلامیت، کُردیت، مدنیت و صلح‌طلبی آغاز گشت و قاضی محمد به رهبری آن برگزیده شد (نیشتمان، ۱۳۲۲، ش ۵). ارتباط شوروی با کُردها به رهبری قاضی محمد در این زمان جدی‌تر شد و پس از دیدار طرفین، شوروی قول حمایت تسلیحاتی، مالی، آموزشی و ... به کُردها داد. شرایط جدید و ضرورت داشتن تشکیلات وسیع‌تر و علنی زمینه را برای انحلال جمعیت احیاء کردستان فراهم نمود و به جای آن در ۲۵ مرداد ۱۳۲۵ حزب دمکرات کردستان با هدف خودمختاری برای کردستان تأسیس شد (مستفائمهین، ۲۰۰۷، ۹۳-۹۴). حزب دمکرات کردستان، ۱۵۹ روز پس از تأسیس، روز دوم بهمن ماه ۱۳۲۴ (برابر با ۲۲ ژانویه ۱۹۴۶)، با حمایت جمهوری سوسیالیستی شوروی در مهاباد، تشکیل جمهوری خودمختار کردستان را اعلام نمود و قاضی محمد به عنوان رییس جمهور این دولت انتخاب شد (McDowall, 2000, 241). دولتی که سرانجام در ۱۱ ماه بعد مجبور شد به انحلال و تسلیم شدن در مقابل دولت مرکزی ایران تن دردهد.

روند انحلال جمهوری کردستان، از همان الگوی فروپاشی جمهوری آذربایجان، پیروی نمود. یکی از مفاد توافق شوروی و دولت قوام عدم حمایت از دو جمهوری تازه تأسیس آذربایجان و کردستان بود. از این رو پس از خروج نیروهای سرخ از ایران، روز ۲۴ آذر ۱۳۲۵ نماینده روس مهاباد را ترک کرد و در روز ۲۵ آذر قاضی محمد با تعدادی دیگر از سران جمهوری کردستان تسلیم ارتش ایران شدند (مهدی‌نیا، ۱۳۶۶، ۵۲۳).

گرچه جمهوری کردستان، کمتر از یک سال استمرار یافت و تجربه حکمرانی‌اش، بسیار زود به تاریخ پیوست، اما این حکومت در همان مدت کوتاه چندماهه دست به اقدامات و اصلاحات زیرساختی فرهنگی، اجتماعی، حقوقی، آموزشی و اداری فراوانی زد که کارنامه قابل قبولی برای این تجربه نوپا محسوب می‌شود. تأسیس شرکت ترقی به منظور تنظیم روابط اقتصادی با آذربایجان و اتحاد شوروی، تأسیس نظام آموزشی کُردی و تدارک ملزومات و کتب آن، دایرکردن نهاد انتشارات و دارالطبع، انتشار مطبوعات و روزنامه‌های کُردی از قبیل: روزنامه کردستان، مجله هفتگی هلاله (ویژه زنان)، ماهنامه ادبی هاوار، مجله گلاویز، ماهنامه آژیر، مجله گروگالی مندالان (غان‌وغون کودکان)، ماهنامه نیشتمان، تأسیس سالن تئاتر، قانونگذاری و چاپ فرمان‌هایی درباره امور مالی، اداری، شهرداری، قضا و نیروهای مسلح،

کاهش بهره مالکانه، ایجاد فرهنگ سازماندهی، پرچم و مارش ملی، تشکیل ارتش و سازمان امنیتی— انتظامی از دستاوردهای جمهوری کردستان بودند (برزویی، ۱۳۷۸، ۳۳۰-۳۴۴). با این وجود مهمترین جنبه تاثیرگذاری جمهوری کردستان، علیرغم عمر کوتاه و قلمرو محدودی که داشت، به نقش آن در پویایی جنبش‌های کردی و تکوین هویت ملی کرد به ویژه در ایران برمی گردد.

گذار از دهه ۲۰ شمسی و روند تدریجی تحکیم مبانی قدرت مرکزی و سلطنت پهلوی دوم در ایران، بالاخص بعد از کودتای مرداد ۱۳۳۲، تمامی فعالیت‌ها و حرکت‌های قومی ممنوع اعلام شدند و جریان‌های سیاسی قومی برای بیش از سه دهه، تا فراهم شدن مقدمات انقلاب ۱۳۵۷ ش، بالاجبار انفعال سیاسی و موضعی انزواگرایانه را پیشه خود ساختند. از این رو پس از جنبش‌های خودمختاری طلب کردستان و آذربایجان در اواسط دهه ۱۳۲۰ ش، هیچ نوع حرکت قومی قابل توجهی از جنس خیزش و جنبش در ایران به وقوع نپیوست.

مولفه‌های ضد عربی ناسیونالیسم عصر پهلوی و دیگرسازی از مظاهر تمدن و فرهنگ عربی از ویژگی‌های بارز گفتمان پهلوی دوم بود که موجب شد تا در این دوره عرب‌های ایران بیش از سایر اقوام مورد بی‌التفات واقع شوند و حتی به اشکال مختلف برخوردهای احجاف‌آمیز امنیتی— نظامی و مواجهه فرهنگی و اقتصادی— سیاسی وادار به سکوت و پذیرش شرایط شوند. فراهم نبودن امکان و توان اعتراض و کنش جمعی در وضعیت مذکور، موجب شدند تا این دوره شاهد هیچ نوع حرکت قومی در مناطق عربی نباشد.

جنبش‌ها و پویای قومی در دوره جمهوری اسلامی

انقلاب بهمن ۱۳۵۷، محصول ائتلاف اکثر آحاد مردم ایران بود و آن‌چنان که مردم از هر طبقه و قشر و قوم و مذهبی، در اقصی نقاط کشور در آن مشارکت داشتند، فردای انقلاب نیز با طیف بسیار متنوع و وسیع درخواست‌ها از سوی هر یک از گروه‌ها، طبقات، شهرها و اقوام روبه‌رو شد. اگر مهم‌ترین ویژگی چنین ائتلاف‌هایی، سرعت در کسب قدرت سیاسی و برهم زدن نظم سیاسی قدیم است، ویژگی دوم آن بروز مشکلات و تنگناهای بسیار زیاد و خارج از شمار در مراحل اولیه تثبیت و تحکیم نظام جدید است که موتلفین سابق را در برابر هم قرار می‌دهد (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۹۴). از این منظر یکی از چالش‌های اساسی اوایل انقلاب خیزش‌ها و جنبش‌های قومی در اکثر مناطق ایران بود که به شکل بی‌سابقه‌ای در فضای انقلابی سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۵۸ طرح و بسط می‌یافتند و متغیر تاثیرگذاری در روند تحولات انقلابی و آینده سیاسی کشور بودند. حرکت‌های قومی در این مقطع در قالب طیف متنوعی از کنش‌ها و اقدامات سیاسی، نظامی، مسلحانه، بسیج مردمی، و... صورت گرفتند که در ادامه به تفکیک بررسی می‌شوند.

• کردستان در فردای انقلاب

کردها در غرب و شمال غربی کشور (مناطق کردی) نخستین و در عین حال مهمترین نیروهای قومی

در فردای انقلاب بودند، که اولین مطالبات قومی را روانه تهران کردند. مطالبات مردم گُردستان عمدتاً توسط دو حزب سکولارِ دمکرات گُردستان ایران به رهبری دکتر عبدالرحمن قاسملو و حزب کومله به رهبری شیخ عزالدین حسینی نمایندگی می‌شدند. در این میان مکتب قرآن به رهبری کاک احمد مفتی‌زاده نیز، جریان اسلام سیاسی گُردستان را که اغلب از پیروان اهل سنت شافعی بودند، نمایندگی می‌کرد. با توجه به اهمیت منطقه گُردستان و سیل مطالبات آنان، یک هفته پس از پیروزی انقلاب در ۳۰ بهمن ماه ۱۳۵۷ ش، نمایندگان دولت موقت با سفر به گُردستان در اجتماع یک‌صد هزار نفری شهر مهاباد حضور یافته و ضمن دیدار با دکتر عبدالرحمن قاسملو و شیخ عزالدین حسینی، مطالبات و خواسته‌های مردم و رهبران سیاسی گُردستان را دریافت کردند. عمده این مطالبات در قالب قطعنامه‌ای ۸ ماده‌ای خطاب به دولت مرکزی صادر شد و از سوی عمده تظاهرکنندگان شهرهای گُردستان از جمله سنندج، سقز، بوکان، پاوه، پیرانشهر، بانه، مریوان و سردشت مورد حمایت واقع شد. ایجاد جامعه آزاد، رفع ستم ملی، تأمین حق تعیین سرنوشت به صورت فدراتیو در چارچوب کشور ایران، رد هر نوع تجزیه‌طلبی، رفع ستم اقتصادی از اهم مفاد این قطعنامه بودند (روزنامه کیهان، ۱۳۵۷، ش ۱۰۶۴۳، ۸ و روزنامه کیهان، ۱۳۵۷، ش ۱۰۶۴۴، ۴). فضای پراشتاب گُردستان و عدم اختیارات کافی هیئت اعزامی دولت موقت جهت رسیدن به توافقی قابل اتکا موجب شد تا گُردها و رهبری سیاسی گُردستان به مذاکرات با دیده تردید بنگرند و در نتیجه جو سیاسی و امنیتی سمت‌وسوهای تندتری پیدا کند. در این راستا در ۴ آذر ۱۳۵۸ طرح مشترک خودمختاری هیات نمایندگی گُرد از سوی حزب کومله (سازمان انقلابی زحمتکشان گُردستان ایران)، حزب دمکرات گُردستان ایران، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، به هیات ویژه رسیدگی به امور گُردستان تسلیم شد که به رسمیت شناخته شدن خودمختاری در مناطق گُردستانی غرب کشور ذیل یک واحد و اداره تمام امور این واحد بدست گُردها، رسمی شدن زبان گُردی در آموزش و مکاتبات و ... در رئوس آن قرار داشت (هرچه بیشتر از هیئت نمایندگی خلق کرد پشتیبانی کنیم، آذرماه ۱۳۸۵). بسط مطالبات از سوی نیروهای گُرد، که به زعم دولت مرکزی بسیار رادیکال بودند و موقعیت ناپایدار دولت موقت، موجب شد تا توأم با افزایش نفوذ و قدرت نیروهای تندرو اسلام‌گرای شیعی انقلابی در راس حاکمیت نظام، که عمدتاً ذیل حزب جمهوری اسلامی شناخته می‌شدند، امکان دستیابی به تفاهم عملاً به سمت‌وسویی ناممکن پیش برود.

عدم مشارکت اکثریت گُردها در فرایند تغییر نظام و تحریم آن از سوی حزب دمکرات گُردستان، مخالفت گُردها با برخی مفاد قانون اساسی از جمله رسمیت مذهب تشیع و اصل ولایت فقیه و بسته شدن درهای گفتگو و مذاکره موجب شعله‌ور شدن آتش جنگ داخلی گردید (Chaliand, 1993, 211). تصرف پادگان ارتش در مهاباد توسط نیروهای دمکرات در ۳ اسفند ۱۳۵۷ و تلاش برای تصرف پادگان سنندج در نوروز ۱۳۵۸ که به جنگ ۲۴ روزه مشهور است، موجب درگیری‌های شدید و خونباری شد، که آتش جنگ داخلی را شعله‌ورتر می‌کردند. بدین ترتیب تخاصمات به نقطه بدون بازگشت رویارویی نظامی وارد شد. اراده رژیم به رهبری آیت‌الله خمینی مبنی بر ضرورت اتخاذ سخت‌ترین مواضع در برابر

هر نوع تحرکی که خارج از آرمان‌های انقلاب و ضدیت با اصول نظام نوین‌باد جمهوری اسلامی مطابق تفسیر آنان باشد، سبب شد تا نهایتاً آیت‌الله خمینی با اعلام فرمان جهاد در ۲۸ مرداد ۱۳۵۸ دستور سرکوب گُردستان را صادر کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ۲۸۵) و بدین ترتیب مسئله گُرد در فردای انقلاب اسلامی به امنیتی‌ترین و حادثه‌ترین موضوع قومی دوره جمهوری اسلامی ایران بدل شد. شورش‌ها و درگیری‌های نظامی دهه اول انقلاب بیش از ۱۰ هزار نفر تلفات جانی به بار آورد که حدود ۱۲۰۰ نفر از آنان زندانیان سیاسی گُرد بودند که اعدام شدند (Ward, 2009, 232-31). به طور کلی می‌توان گفت، آتش جنگی که بعد از انقلاب افروخته شد با وجود گذشت دهه‌ها هنوز شعله‌ور است و همچنان هر نوع شرایط بحرانی منجر به اعتراضات و تحرکات رادیکال می‌شود.

• ترکمن صحرا و جنبش چپ قومی

منطقه ترکمن صحرا در شمال شرق ایران، با جمعیتی از مردمان متعلق به قوم ترکمن که اغلب اهل تسنن حنفی مذهب‌اند، از دیگر مناطقی بود که پس از پیروزی انقلاب بدون درنگ دستخوش مناقشات و درگیری‌های مسلحانه با دولت مرکزی شد. اولین رویارویی در این منطقه بر سر تغییر نام بندرشاه به بندر ترکمن یا بندر اسلام، در حالی به وقوع پیوست که کمتر از یک ماه از پیروزی انقلاب نگذشته بود. ۱۴ اسفند ۵۷ درگیری مسلحانه‌ای بر سر تغییر نام بندر شاه بین نیروهای کمیته انقلاب با هواداران چریک‌های فدایی خلق در بندر ترکمن رخ داد. کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن (ستاد مرکزی شوراهای ترکمن صحرا) سازمان نوتاسیس مارکسیستی مردم ترکمن که دفتر مرکزی آن در گنبدکاووس مستقر بود، در اعتراض به موضوع تغییر نام بندرشاه، مدارس را تعطیل و با برپایی یک راهپیمایی ۳۰ هزار نفری در گنبدکاووس و شهرهای آق قلعه، بندرشاه (ترکمن)، و ... در ۱۹ اسفند ۱۳۵۷ قطعنامه‌ای مبنی بر درخواست ایجاد ارتش خلقی، اداره پادگان توسط شورای انقلابی، تشکیل دادگاه‌های خلقی، لغو دیون کشاورزان، تقسیم زمین‌های خاندان پهلوی میان کشاورزان، آموزش رایگان، آزادی فرهنگی و مذهبی، تدریس زبان ترکمنی و ... صادر نمودند (روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۷، ش ۱۵۸۶۰، ۸). نادیده انگاشتن مطالبات خلق ترکمن و تلاش برای انقیاد آنان از سوی دولت مرکزی و نیروهای انقلابی، مسبب زنجیره‌ای از زدوخوردهای محدود می‌شد که اغلب منجر به رفع موقت تخاصم می‌شدند تا اینکه در مذاکرات حکومت و معترضین علیرغم حصول توافق اولیه و پس از اعلام آتش بس و اعلامیه رسمی دولت مبنی بر توجه به خواسته‌های ترکمن‌ها در قانون اساسی جدید، چند تن از مذاکره‌کنندگان توسط نیروهای ترکمن دستگیر شدند و مجدداً با عدم شرکت ترکمن‌ها در همه‌پرسی انتخاب نظام جمهوری اسلامی تقابل‌ها شدید شدند (روزنامه کیهان، ۱۳۵۸، ش ۱۰۶۷۱، ۱). ۱۱ فروردین ۵۸ مذاکرات بین آیت‌الله طالقانی و هیئت اعزامی دولت با نمایندگان ترکمن‌ها به نتیجه می‌رسد و طرفین آتش بس را امضا می‌کنند، اما هنوز درگیری‌ها ادامه دارد. دو روز بعد ۷۰ نفر از چریک‌های فدایی خلق در درگیری با پاسداران انقلاب دستگیر می‌شوند. ناآرامی‌ها در ترکمن صحرا تا بهمن سال ۵۸ ادامه داشت. جنگ بین پاسداران انقلاب

و فداییان خلق آغاز می‌شود. با شدت گرفتن درگیری‌ها، ارتش در روز ۲۲ بهمن ۵۸ عملاً وارد جنگ می‌شود. در روز ۲۳ بهمن ۵۸ آخرین سنگرهای چریک‌ها سقوط کرده و ستاد خلق ترکمن به تصرف نیروهای انقلاب در می‌آید و ارتش حفظ امنیت و انتظامات منطقه ترکمن صحرا را بر عهده می‌گیرد. پس از این درگیری‌ها به مرور آرامش بر منطقه حاکم می‌شود و از نفوذ نیروهای چپ در منطقه کاسته می‌شود (انقلاب اسلامی و غائله ترکمن صحرا، ۱۳۹۲).

• آذربایجان و حزب جمهوری خلق مسلمان

حزب جمهوری خلق مسلمان از احزاب سیاسی بود که اسفندماه ۱۳۵۷ش حول محور شخصیت سیدمحمدکاظم شریعتمداری تشکیل شد. این حزب در ابتدا به منظور تداوم آرمان‌های انقلاب اسلامی تأسیس گردید؛ اما، نسبت به روند امور در جمهوری اسلامی دیدگاهی متفاوت با آیت‌الله خمینی داشت. این حزب در جریان رفراندوم (همه‌پرسی) جمهوری اسلامی خواستار رای موافق بدان شد اما در جریان تصویب قانون اساسی با گنجاندن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی مخالفت کرد. این مخالفت‌ها سرانجام به رویارویی گسترده این حزب با حکومت تازه تأسیس پس از انقلاب اسلامی انجامید. در حقیقت می‌توان گفت که حزب خلق مسلمان در رقابت با حزب جمهوری اسلامی که توسط پیروان و یاران خمینی تشکیل شده بود، شکل گرفت (بشیریه، ۱۳۸۴، ۲۸) و از نوعی اسلام سیاسی لیبرال طرفداری می‌کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ۳۱۹). حزب خلق مسلمان در طول ۱۰ ماه فعالیت تشکیلاتی، با عضوگیری، انجام سخنرانی‌ها، انتشار هفته‌نامه‌ی خلق مسلمان و برگزاری جلسات بحث و گفتگو درصدد تبیین مواضع خود برآمد و به مرور مخالفت خود را با سیاست‌های کلی نظام آشکار ساخت. این مخالفت‌ها که از اعلام علنی و مسالمت‌آمیز آغاز شد و تا آخرین روزهای حیات سیاسی این حزب به صورت قهرآمیز و حتی تلاش برای کنترل پایگاه دوم شکاری تبریز خاتمه یافت، در ابعاد ذیل قابل طرح است: ۱. مخالفت با شیوه برگزاری رفراندوم تغییر نظام در فروردین ۱۳۵۸ش ۲. مخالفت با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و تأکید بر ضرورت تشکیل مجلس موسسان ۵۰۰ نفره که آن را ضامن تدوین قانون اساسی مردمی می‌دانستند. ۳. مخالفت با بعضی اصول قانون اساسی ناقض حاکمیت ملت و عدم صراحت متن قانون اساسی و تحریم انتخابات (مقصودی، ۱۳۸۰، ۲۳۴-۲۳۵). این جریان اگر چه خاستگاه و مطالبات قومی نداشت اما واقع شدن آن در آذربایجان و رهبری آیت‌الله شریعتمداری، آن را به حرکتی مرکزگرایز بدل نمود. این حزب در نهایت، در اسفند ۱۳۵۸ پس از آنکه طرفداران حزب در تبریز موفق به تصرف ساختمان رادیو و تلویزیون تبریز شدند؛ با پیام روح‌الله خمینی به شریعتمداری برای خروج از حزب و اعدام ده تن از هوادارانش توسط دادگاه انقلاب تبریز، سرکوب و منحل اعلام شد (آرامش به تبریز بازگشت، ۱۳۵۸، ۲۰).

• بلوچستان و مطالبات مذهبی و قومی

بلوچستان مانند گُردستان و ترکمن صحرا از دیگر مناطق قومی بود که هر چند دیرتر از سایر مناطق در میان فضای انقلاب ۱۳۵۷ش قرار گرفت، اما بنا بر ماهیت قومی و مذهبی مردم آن دیار، شاهد ظهور طیفی از مطالبات قومی، مذهبی و طبقاتی بود که به مجموعه‌ای از تحرکات دامن زد. در واقع فضای باز سیاسی پس از انقلاب موجب شد بسیاری از بلوچ‌ها به مناصب مهمی دست یابند که البته این دستاورد دیری نپایید و ظرف یکی دو سال بلوچ‌ها از سیستم اداری و سیاسی حذف شدند (شهبخش، ۱۳۷۳، ۵۶). این فضا همچنین منجر به ظهور چندین سازمان و جریان سیاسی و انتشار مجموعه‌ای از نشریات بلوچی و فارسی زبان شد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی سه گروه مختلف در بلوچستان فعال بودند. نخست سرداران و خوانین، دوم رهبران مذهبی یا مولوی‌ها و سوم گروه‌های جنبش چپ (مقصودی، ۱۳۸۰، ۳۴۶) در این میان رابطه سرداران و خوانین با انقلاب خصمانه بود و رابطه چپ‌ها و مولوی‌ها معتدل‌تر (حسین برو و ایرندگان، ۱۳۹۴، ۲۲۱).

بیشتر سرداران و خوانین بلوچی که در اوایل انقلاب در فعالیت سیاسی علیه رژیم جدید دست داشتند، همان سرداران و خوانین بانفوذ واسط دوران شاه بودند. افزایش قدرت و نفوذ انقلابی اقتدار آنها را به خطر انداخته بود و دولت انقلابی حاضر به اعطای کوچکترین امتیاز به آنها نبود. سرداران و خوانین در مقابل دست به بازسازی تشکیلات قبلی و تاسیس تشکلهای جدید نمودند. که برخی از آنها عبارت بودند از: جبهه آزادی‌بخش بلوچستان، جبهه خلق برای آزادی بلوچ، گروه پیشمرگ بلوچ و جنبش مجاهدین بلوچستان (جمبا). عمده فعالیت آنها جنگ و گریزهای محدود مسلحانه با سپاه پاسداران بود (احمدی، ۱۳۸۰). این گروه‌ها در نهایت به دلایل ضعف پایگاه اجتماعی و گفتمان ضد اشرافی اوان انقلاب نتوانستند به دستاورد ملموس و پایداری دست یابند.

حزب اتحادالمسلمین به رهبری مولوی عبدالعزیز، امام جمعه اهل سنت زاهدان، به عنوان یک حزب مذهبی جریان مذهبی و مردمی بلوچ را نمایندگی می‌کرد و بیشتر بیانگر خواسته‌های اهل سنت ایران بود تا گرایش‌های قومی و سیاسی بلوچ‌ها (شبان، ۱۳۸۵، ۶۶). این حزب به‌طور کلی به جمهوری اسلامی گرایش داشت و از آن حمایت می‌کرد و با وجود برخی اختلاف نظر با مرکز، از اتخاذ موضع مخالف در قبال دولت مرکزی اجتناب می‌نمود. این حزب در استقرار و جانداختن جمهوری اسلامی در بلوچستان نقش مهمی داشت و در فراندوم تعیین رژیم در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ش فعالانه مردم را تشویق کرد به جمهوری اسلامی رای دهند (فوزی، ۱۳۸۴).

گروه‌های چپ‌گرا از جریان‌های نوظهور جامعه بلوچ بودند که رشد و حضور آنها در بلوچستان عمدتاً پس از انقلاب صورت گرفت و اکثریت اعضا و کادر رهبری آنها را نخبگان تحصیل کرده غیرمذهبی و شهرنشین بلوچ تشکیل می‌دادند. این گروه‌ها تحت تاثیر گروه‌های چپ مستقر در تهران بودند. استراتژی این گروه‌ها کسب خودمختاری داخلی در چارچوب ایران واحد بود و بیشتر به مبارزه مسالمت‌آمیز و مدنی اعتقاد داشتند. البته برخی گروه‌ها همانند سازمان پیکار و چریک‌های فدایی خلق

از عملیات مسلحانه علیه دولت حمایت می‌کردند (حسین بر و ایرندگان، ۱۳۹۴، ۱۸۴). جریان‌ات چپ‌گرا در بلوچستان علیرغم گفتمان حمایتی فراگیری که از مردم محروم بلوچ داشتند، به علت بافت مذهبی و سنتی بلوچستان چندان اقبالی نیافتند، در حالی که گروه‌های مذهبی با استقبال بیشتر و گسترده‌تری مواجه شدند و توانستند به عنوان نمایندگان اصلی قوم بلوچ درآیند.

• خوزستان و خواست خودمختاری خلق عرب

خوزستان، قلب تپنده اقتصاد ایران، برخلاف برخی از مناطق قومی دیگر که بعضاً در حاشیه جریان انقلاب بودند، منطقه استراتژیکی بود که در متن تحولات انقلاب ۱۳۵۷ ش ایران قرار گرفت و با توجه به حضور فعال کارگران صنعت نفت در تظاهرات و اعتصابات اواخر دوره پهلوی، در فلج ساختن اقتصاد دولت پهلوی و فراهم نمودن زمینه پیروزی انقلاب نقش چشمگیری ایفا کردند و بالطبع با پیروزی انقلاب، در صف مقدم داعیان حقوق و مطالبات قومی ایستادند و مجموعه‌ای از خواسته‌ها و تضمین‌های حقوقی و سیاسی را از دولت مرکزی در تهران طلب نمودند که خودمختاری و حقوق فرهنگی و زبانی در راس آن قرار داشت.

مقارن پیروزی انقلاب، مجموعه‌ای از سازمان‌ها و گروه‌های مذهبی و غیرمذهبی در خوزستان فعال بودند. سازمان‌های غیرمذهبی عمدتاً حول محور قوم عرب تشکیل شده بودند و خواست‌های این گروه قومی را نمایندگی می‌کردند. گروه‌هایی همچون اتحادیه عرب خوزستان، جنبش ناسیونالیست عرب، جبهه التحریر خوزستان، فدائیان خلق و حزب کارگران سوسیالیست از جمله سازمانها و تشکیلاتی بودند که از ماه‌های اولیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، فعالیت‌های خود را در این منطقه متمرکز ساختند و آشکارا به ترویج و گسترش اهداف و عقاید خود پرداختند. این گروه‌ها خواسته‌ها و اهداف مشترکی هم‌چون خودمختاری خوزستان و استقلال خلق عرب را مطرح می‌کردند و اغلب شیوه مبارزاتی تدریجانه از قبیل بمب‌گذاری خطوط لوله نفت داشتند. با آغاز جنگ تحمیلی در نیمه دوم سال ۱۳۵۹، بنا به شرایط به‌وجود آمده، از میزان فعالیت این گروه‌ها کاسته شد و یا به پنهان‌کاری و فعالیت‌های مخفیانه روی آوردند (مقصودی، ۱۳۸۰، ۳۵۷-۳۵۸).

نیروهای مذهبی نیز شامل برخی شخصیت‌ها و گروه‌های مذهبی بودند که علیرغم پیروی از مذهب تشیع و وحدت مذهبی با نظام جمهوری اسلامی، بنابر گرایش‌ات عربی و در همدلی و همراهی با مطالبات قومی عربی به جبهه مبارزات مردم عرب وارد شدند و حتی نقش رهبری یافتند. آیت‌الله شیخ محمدطاهر آل‌شیر خاقانی از مراجع شیعه دوازده امامی چهره شاخص و متنفذی بود که حتی در مقطعی در جایگاه رهبری مطالبات عرب‌های خوزستان ایستاد و زعامت آن را برعهده گرفت.

بعد از پیروزی انقلاب یک هیئت سیاسی با پشتیبانی آیت‌الله محمدطاهر آل‌شیر خاقانی مرجع دینی و رهبر معنوی ملت عرب راهی تهران شد. خواسته‌های هیئت نمایندگی سی نفره عرب در چند بند اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خلاصه شده بود که می‌توان مجموعه آن خواسته‌ها را گونه‌ای خودمختاری

نامید. اعضای این هیئت در بازگشت به محمره ضمن برگزاری چندین نشست با فعالان سیاسی و اجتماعی، گزارش شکست مذاکرات با مسئولان کشوری را به اطلاع مردم رساندند. بعد از این رویداد تظاهرات‌های پی در پی شهرهای ناصریه (اهواز)، محمره (خرمشهر) و دیگر شهرها را فرا گرفت. شدت و فشار مردم عرب بر رژیم جمهوری اسلامی در محمره (خرمشهر) نمود بیشتری داشت. در این میان احمد مدنی عضو جبهه ملی ایران که استاندار نظامی استان و فرمانده نیروی دریایی ارتش بود، به نیروهای تحت امرش دستور داد محمره (خرمشهر) را محاصره کنند. او با محاصر شهر و جلب نیروهای دیگر از سپاه پاسداران به محمره (خرمشهر) حمله‌ور شد. طبق گفته‌های شاهدان عینی که در حال حاضر برخی از آنان در خارج از کشور هستند، بیش از صدها تن از مردم عرب در این حادثه هولناک کشته، هزاران نفر زخمی و بسیاری دیگر به عراق پناهنده شدند. این حادثه غم‌انگیز که در میان ملت عرب به «معجزه الأربعاء الأسود» یعنی کشتار چهارشنبه سیاه معروف است، در روز چهارشنبه نهم خرداد ۱۳۵۸ اتفاق افتاد (حمزه، ۲۰۱۲).

دولت عراق و حزب بعث حاکم ازجمله نیروهای خارجی بودند که با توجه به تأکید بر عنصر عربی، در مسائل داخلی خوزستان دخالت داشتند و از طریق لجستیکی و مالی سازمان‌ها و نیروهای عرب خوزستان، آنها را به مبارزه با دولت مرکزی و مطالبه حقوق قومی تشویق می‌نمودند. «جبهه آزادی‌بخش خوزستان» یا «جبهه التحریر عربستان»، از سازمان‌هایی بود که ارتباط وثیقی با عراق و حزب بعث داشت. اما در نهایت دخالت عراق نیز منجر به تغییر محسوسی در شرایط قومی عرب‌ها نشد و با آغاز جنگ ایران و عراق مسائل قومی خوزستان به حاشیه رفت و با توجه به احتمال اتهامات شدید جدایی‌طلبی و خیانت به کشور در قبال مطالبات قومی، عمده سازمان‌هایی که در داخل ایران بودند، از آن احتراز ورزیدند.

به طور کلی جنگ ایران و عراق، از سویی مسائل قومی را به حاشیه راند و از میزان اهمیت آنان کاست، چنان که هر صحبتی از موضوعات قومی به آینده پس از جنگ موکول می‌شد، از سوی دیگر خط قرمز و محدوده خطر جدی‌جدیدی برای مطالبات قومی تعریف نمود، به گونه‌ای که دامن زدن به این مباحث یا هر نوع تلاش برای طرح آن به‌نوعی همراهی با دشمن و همدستی با آنها به منظور ضربه‌زدن به کشور و خیانت به منافع ملی تلقی می‌شد. این تصور موجب شد تا فضای قومی و فعالیت‌های قومی به طرز شدیدی دوقطبی شود و افراد و گروه‌ها و سازمان‌ها یا دست از فعالیت بردارند یا اینکه در جبهه اپوزیسیون برانداز قرار گیرند و مشی مسلحانه برگزینند.

فصل سوم

یافته‌های پژوهش

مقدمه

در فصل کنونی، یافته‌های مصاحبه با اشخاص متعلق به گروه‌های قومی مورد مطالعه و نظر آن‌ها درباره مفاهیم و مقولات هویت و قومیت در هفت محور اصلی ارائه و تشریح شده است. مصاحبه‌ها با نگاه به نخبگان و افراد عامه قومی سازمان یافته‌اند. طی این مجال، از مطالبات آن‌ها که عمدتاً در جهت تحقق عدالت و برابری اجتماعی است بحث به میان خواهد آمد و از نقشی که دولت‌ها می‌توانند در جهت تحقق این مطالبات 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. براین 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.

نسبت هویت دینی و هویت ملی: تعامل یا تقابل

هویت در هر دو سطح فردی و جمعی، ماهیتی منشوری و چندبُعدی دارد، که در ترکیبی سامان یافته، سیمای هویتی افراد و اجتماعات را شکل می‌دهد. هویت دینی - مذهبی و قومی - ملی دو بُعد اصلی هویت کلان در اکثر جوامع محسوب می‌شوند، که نظر به پیچیدگی و گستردگی جوامع و فرازونشیب‌های تاریخی که از سر گذرانده‌اند، در قالب اشکال متنوعی از انسجام، توازن، تعامل، هم‌پوشانی و قوام یا عدم تجانس، تعارض، تضعیف و تقلیل همدیگر نقش داشته‌اند. این پدیده در میان جوامعی مانند ایران، که هویت‌های دینی - مذهبی و ملی - قومی در آن متکثر، چندگانه، بعضاً متضاد و دارای نسبت‌های

متفاوت با مبانی قدرت باشند، بغرنج‌تر شده و اهمیت مضاعفی می‌یابد، از این روست که عنصر دین و مذهب، کارکردی بنیادی در برآیند نهایی مناسبات قومی و ملی در ایران ایفا کرده‌اند و هر نوع خوانشی از امر قومی و ملی در ایران مستلزم لحاظ نمودن شاخص دین و مذهب در ترسیم معادلات آن 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 آن گروه قومی بتوانند به صورت مشخص‌تری اهداف و جهت خود را معین کنند (Driedger, 2006).

در این بخش، جایگاه این مفاهیم و موضوع تعامل یا تقابل آن‌ها بررسی می‌شود. نخست در قالب عنوان «نهادهای ملی و مذهبی»، باور و گرایش مردمان گروه‌های قومی مورد‌مباحثه درباره این دو مفهوم مورد بحث قرار می‌گیرد. ذیل «هویت ملی»، از این موضوع بحث می‌شود که گروه‌های قومی ایرانی عمدتاً هویت خود را در قالب مفهوم ملی و ایرانی تعریف می‌کنند یا خیر؟ در عنوان «استراتژی هویتی ایرانی یا اسلامی»، خوانش غالب در 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 در «نمادها و بازنمایی سیمای هویت قومی» نقش نمادهای محلی و قومی در بازتعریف هویت قومی گروه‌های مورد تحقیق، بررسی می‌شود. در پایان نیز نقش «نمادهای ملی و مذهبی 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.

در فضای اجتماعی بعد از انقلاب ۱۳۵۷ ش، با روی کار آمدن حکومت دینی - مذهبی جمهوری اسلامی، نسبت هویت دینی و هویت ملی و تعامل یا تقابل این دو در صدر مباحث هویتی جامعه قرار گرفت. بر این اساس، عده‌ای این دو بُعد هویتی 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 هر کدام 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 در دین داریم ساخته و پرداخته افراد است. من از این‌ها گذر کرده‌ام.

مرد فروشنده ۵۰ 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.

از دیگر نظرات افراد مورد مطالعه‌ی پژوهش به ویژه نخبگان، رویکردهای انسان‌گرایانه‌ی جهان‌وطنی است. این تمایلات جهان‌وطنانه اغلب در کنار تمایلات ملی‌گرایانه، اما با عطف بر مصالح انسان در جهان قرار دارند. این رویکرد در نگاه به اقوام نیز حضور دارد. به این معنا که افرادی، با دارا بودن زمینه‌های تفکر مدرنیستی، نگاهی فراقومی و فراملیتی به مسائل جوامع و ارتباطات میان انسان‌ها دارند و بر همین اساس، کنش‌های فردی و اجتماعی خود را سامان می‌دهند.

این نگرش‌ها برخلاف دیدگاه‌های سلبی ملی‌گرایانه و قوم‌گرایانه، پیش شرط تحقق ایده جهان‌وطنی را گذر از ملت و قوم نمی‌دانند، بلکه معتقدند این دو باور مکمل یکدیگرند و حلقه واسط آنها انسانیت و کرامت انسانی است. کریک کلهون در مورد ضرورت و چرایی ماندگاری ملت‌گرایی در عصر جهانی‌شدن و جهان‌وطن‌گرایی می‌گوید: اگر جهانی‌شدن با تمام زرادخانه مالی و وعده‌های آرمانشهرگونه‌اش نه فقط به تضعیف ملی‌گرایی نینجامیده است که حس تعلق به دولت _ ملت و اهمیت برخورداری از حقوق مسلم در درون این ساختار را بیشتر کرده است، به این دلیل است که همه افراد با پرداخت هزینه‌هایی کم‌وبیش سنگین به این واقعیت رسیده‌اند که حقوق بشر به عنوان یک ارزش جهان‌شمول عمده‌تاً زمانی تضمین می‌شود که به صورت حقوق مدنی در یک کشور نهادینه شده باشد (کلهون، ۱۳۹۵، ۱۰).

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.

رسول نامی، طراح فرش از تبریز:

زمین و مرزهای جغرافیایی تعیین‌کنندهٔ انسانیت نیستند. دوست دارم با محبت و مهر با هر انسانی از هر قومی آشنا شوم.

در این گفتارها، سوژه‌های انسانی به عنوان عاملیتی مستقل و انتخابگر عمل می‌کنند، افرادی که از طریق کنش‌های ارادی و نه بر پایه ساختارهای صرفاً هویتی، قومی، ملی و دینی به اهداف و مقاصدشان دست می‌یابند.

نهادهای ملی و مذهبی

دستاوردهای پژوهشی این تحقیق، نشان می‌دهد که مولفه دین 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 پررنگ‌تر می‌کند، به گونه‌ای که لازم شد تمامی جوانب آن در مراحل مختلف پژوهش لحاظ شود.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان:

من اگر در یک خانوادهٔ مسیحی به دنیا بیایم، مسیحی می‌شوم و دین یک جنبهٔ موروثی دارد... این دین را من رد می‌کنم، چون تفکر در آن وجود ندارد. درحالی که دین اکتسابی است و باید در درون فرد شکل بگیرد.

در این حوزه، به موازات رشد فردگرایی شیوه‌های نوین گرایش به مذهب به طرز محسوسی به

چشم می‌خورد، به گونه‌ای که بسیاری از افراد تلقی‌های خاص خود از مقولهٔ مذهب، اعم از گزینشی، روشنفکرانه، سنت‌گرایانه و ... را دارند.

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران:

تغییری هم به‌واسطهٔ نظام‌های شناختی جدید در عرصهٔ 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.

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 همبستگی‌ساز هنوز قدرت کافی را ندارند.

دینداری خردورزانه و کاربست عقلانیت به مفهوم کانتی آن در عرصه دین، به مثابه یکی از پیامدهای معرفتی مواجهه سوژه مدرن با دین و امر دینی - مذهبی، از مفاهیم مورد تاکید برخی از نخبگان است که آن را گامی بنیادی در راستای غلبه بر جزم اندیشی و بسط فرهنگ تساهل و رواداری برمی‌شمارند. عقلانیت در اندیشه کانت، که از آن با عنوان «عقلانیت خودبنیاد» یا «آزاداندیشی» تعبیر می‌شود، عقلانیتی است که برای هر مدعایی، برهان عقلی طلب می‌کند و در عموم مسائل، برای خویش صلاحیت داوری قائل می‌شود (وارناک، ۱۳۷۲: قریشی، ۱۳۸۶، ۶۶-۶۹). تمرکز کانت از یک‌سو حامل رویکرد انسان‌شناختی است که نقد را در همبودی اجتماعی، ضروری می‌داند و از سوی دیگر حامل نگاه معرفت‌شناختی در امکان یا امتناع «توانش عقل آدمی» است. بکارگیری «سنجش» در تقابل با «جزم اندیشی»، نشان آزادی، اختیار و انتخاب آدمی در جامعه ای عاری از سلطه است.

مصطفی ملکیان در زمره نواندیشانی است که با ارائه قرائت‌های جدیدی از دین و باور دینی، به سازگاری عقلانیت و دینداری اعتقاد دارد و آن را برای یک زیست مدرن و حضور در جهان آزاد و مملو از گرایشات و باورهای متکثر ضروری می‌داند. ملکیان با عبور از دینداری سنتی تبعیدی که آن را منافی خردورزی و عقلانیت برمی‌شمارد، بر دینداری معنوی یا معنویت‌گرا تاکید می‌ورزد و نه تنها آنرا در تضاد با عقلانیت نمی‌بیند بلکه مقتضای عقلانیت می‌داند. او بر این باور است که ارتباط تنگاتنگی بین دین و عقلانیت برقرار است و می‌توان با دفاع عقلانی از دین، انتظار انسان معاصر از دین را تبیین نمود (ملکیان، ۱۳۸۱، ۲۶۵-۲۷۹).

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.

درحالی که ملی‌گرایان بر قوانینی که به وسیله افراد وضع شده‌اند و دنیوی هستند اشاره دارند، اسلام‌گرایان آموزه‌ها و قوانین اسلامی دارای منشأ الهی را الگو قرار می‌دهند.

درطول زمان رابطه ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی تغییر یافته و هردوی این مفاهیم به مثابه ایدئولوژی سیاسی به‌نوعی با هم در تضاد و تقابل قرار می‌گیرند، اما اگر از منظر یک نهاد به اسلام نگاه کنیم، می‌بینیم که ملی‌گرایی و ارزش‌های آن درکنار عقیده به اسلام دچار تضاد نمی‌شود، لیکن تقابل از آنجایی شروع می‌شود که اسلام رسالت خود را به‌مانند دینی جهان‌شمول برپایه گفت‌وگو وحدت می‌داند و ملی‌گرایی را به‌عنوان عاملی که تفرقه و جدایی بین ملل مسلمان ایجاد کند نمی‌پذیرد (شهرام‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲، ۱۹۸).

میثم سفیدخوش، مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی از تهران:

مذهب را سنخ از تشریفات و مراسم می‌دانم. ایمان به امر ناکارآمد 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 تعدادی از متفکرین اسلامی، با قائل شدن به دو وجه مثبت و منفی ملی‌گرایی، بین تفکر اسلامی و ملی‌گرایی مثبت، تقابل، تضاد، و منافاتی نمی‌بینند. ناسیونالیست‌های مسلمان که چهره‌های اندیشمند دینی و ملی همانند محمد اقبال لاهوری، مهدی بازرگان و علی شریعتی را در بر می‌گیرند، فرهنگ و تاریخ هر کشور را به مثابه بستری تلقی می‌کنند که وقتی اسلام بدان راه می‌گشاید، بر آن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. هر چند ناسیونالیست‌های مسلمان بر ارزش‌های جهان‌شمول اسلام تأکید می‌کنند، اما بر این نظرند که پیوند میان ملیت و اسلام، نه فقط پیوندی ناساز نیست، بلکه می‌تواند در برابر دشمنان مشترک دین و ملیت، جبهه‌های مشترک پدید آورد (احمدی، ۱۳۸۸، ۱۵۴).

در برخی نظرات موجود درخصوص مرزهای ایدئولوژیک، ترکیب ایدئولوژی مذهبی و مرزبندی‌های سیاسی ملهم از ملیت، نادرست و موجب خدشه‌دار کردن هردو حوزه دانسته شده است. آئین در قرائت سنتی، توسعه ارزش‌های اخلاقی را هدف قرار داده و سیاست را به عنوان معیار به رسمیت نمی‌شناسد و برخلاف جریانات بنیادگرا به هر بهایی به دنبال دستیابی به حکومت هم نیست و لذا با دیگری هم

دچار تنش نمی‌شود. ناسیونالیسم هم زمانی که دور خود پيله‌ای تنیده و از سایر قومیت‌ها غیریت‌سازی می‌کند، پتانسیل همزیستی را در خود تضعیف می‌کند.

مظفر احمدی دستگردی، مدیر عامل شرکت سهند 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.

محمد جمال‌الدین واژی پژوهشگر مذهبی و کارشناس جامعه‌شناسی از پسوه پیرانشهر (آذربایجان غربی)

در واقع افراطی‌گری است که مشکل درست می‌کند. آئین و ناسیونالیسم اگر به افراط کشیده نشوند با همدیگر مشکلی ندارند و سؤال از اینکه کدام یک مقدم است، خطاست. ناسیونالیسم یعنی دلت در گرو میهن و ملت باشد و آئین نیز به معنی زندگی اخلاقی و متعهد زیستن است و این دو مقوله نیازمند و مکمل همدیگرند. لیکن افراطی‌گری ناسیونالیسم را به فاشیسم و آئین را نیز به توتالیتاریسم متمایل می‌کند. ناسیونالیسم با سکولاریسمی رادیکال همپوشانی پیدا کرده و آئین را انکار می‌کند و آئین نیز تبدیل به یک ایدئولوژی افراطی اینترناسیونال شده و با ناسیونالیسم و میهن‌دوستی زاویه پیدا می‌کند.

پس از انقلاب ۱۳۵۷، بخش‌هایی از علما و روحانیت سازماندهی و تشکل بیشتر و گسترده‌تری پیدا کردند و حکومت را به‌دست گرفتند. با طرح اندیشهٔ ولایت فقیه و تصویب آن به‌عنوان یکی از اصول قانون اساسی جدید سازمان دولتی خصلتی مشخصاً مذهبی پیدا کرد (بشیری، ۱۳۸۵، ۱۴۱، ۱۴۵). با استقرار رژیم جمهوری اسلامی در ایران، ملیت و اندیشه ناسیونالیسم از نظر گفتمانی و حقوقی، به‌طور کامل تحت الشعاع هویت مذهبی قرار گرفت، به‌طوری که ایدئولوژی مذهبی حاکم با استفاده از برخی مولفه‌های دینی - مذهبی قرائت جدیدی از ملیت و حتی قومیت ارائه نمود، که ضمن اذعان به ریشه تاریخی دینداری و یکتاپرستی ایرانیان، هویت ایرانی را استوار بر دو ستون دینی - مذهبی و ملی معرفی نمود، اما با استناد به برخی گزاره‌های مذهبی و آموزه‌های فراملی و فراقومی آیین اسلام، ضمن تقلیل اهمیت و جایگاه ملیت، از زاویه مصلحت‌اندیشی و انتفاع با آن مواجه شد، تا از یک سو در راستای ترویج ایدئولوژی رژیم و تحکیم مبانی قدرت خویش از آن بهره گیرد و از سوی دیگر ضمن فرعی و تبعی خواندن هویت ملی و قومی، به طرز اولی بر حقوق، مطالبات و مواضع ملی و قومی خط بطلان بکشد.

این رویکرد ایدئولوژیک مبتنی بر تبعیض صرفاً محدود به مواجهه با هویت ملی و قومی نماند، بلکه در مراتب بعدی، هویت گروه‌های دینی و مذهبی متمایز با مذهب رسمی حاکمیت را نیز در بر گرفت. طبق مفاد مصرح قانون اساسی، دین رسمی کشور اسلام و مذهب رسمی تشیع اثنی عشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است و مبانی و پایه‌های جمهوری اسلامی بر ایمان به وحدانیت، وحی، معاد، عدل، امامت و ولایت مطلقه فقیه بنا شده‌اند (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۴).

مرد ۴۲ سالهٔ بختیاری از اهواز:

این که همه‌چیز 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 صحنه‌ای ملی یافته است، مجال قدرت‌ورزی سیاسی برای دین محدود شده است و در دورهٔ جمهوری اسلامی نیز شاهد محدودیت‌ها و تنگ‌نظری‌هایی نسبت به برجسته‌شدن حضور ملی‌گرایان وجود دارد. البته در برهه‌هایی از تاریخ، همانند نمونهٔ مصدق و آیت‌الله کاشانی در قضیهٔ نهضت ملی شدن صنعت نفت، شاهد تعامل‌شکننده آن‌ها هستیم که آن هم در شرایط وجود دشمن مشترک متحقق شده است و هرچه نیاز به اجماع در امور خردتر بیشتر شده، اختلافات برجسته‌تر بروز کرده است.^۱ در تاریخ ایران و به‌خصوص در یک‌صد سال اخیر که گرایش‌ات ناسیونالیستی اهمیت پیدا کرده، نخبگان این گفتمان کمتر دغدغهٔ مذهبی داشتند و بیشتر در تلاش بودند تا گرایش‌های ناسیونالیستی خود را با تجدد غربی هم‌سو کنند و از مذهب، که همواره گرایش به سنت و گذشتهٔ تاریخی را در ذهن متبادر می‌سازد، دوری جویند.

مظفر احمدی دستگردی، مدیر عامل شرکت سهند گریکس 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

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره، بنگرید: همایون کاتوزیان (۱۳۷۹)، مصدق و نبرد قدرت (ترجمهٔ احمد تدین)، تهران: رسا؛ پرواند آبراهامیان (۱۳۷۸)، ایران بین دو انقلاب (ترجمهٔ گل محمدی)، تهران: نی.

امامت دینی نشده بودند و عمده فعالیت‌های آن‌ها مقابله با دیدگاه تجدد ملی گرایان 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 یا مذهبی دارد و آنچه اصطلاحاً ملی - مذهبی خوانده می‌شود، به جز در موارد معدودی، در بین افراد پاسخگو یافت نمی‌شود. افزون بر این، نگاه فراملی - فرامذهبی نیز در برخی افراد مصاحبه‌شونده وجود داشته است.

حسن همتی، عضو هیئت علمی دانشگاه یزد از سمنان:

هیچ قومی و هیچ گروهی نسبت به قوم دیگر برتری ندارد...، برتری آنها به دانستنی‌ها و آگاهی‌هایش بستگی دارد و نمی‌توان گفت ترک بر دیگری یا فارس بر دیگری برتری دارد، در سطح خارجی هم همین‌طور.

شاهین سپینتا، 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 دوستداران و مبلغین و مدافعانش هستم و حدوداً ۲۰ 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 این که 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.

یکی از 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.

رژیم مذهبی جمهوری اسلامی ایران، در بیش از ۴ دهه گذشته با داعیه‌های فراملی و فراقومی زعامت



تصویر شماره ۱-۳: مصاحبه با شاهین سینتا

مستضعفین و مسلمین عالم و رهبری جهان تشیع، در مواجهه‌ای تقابلی و ناسازگارانه، همواره درصدد فروکاستن اهمیت و جایگاه هویت ملی و استفاده ابزاری از آن برآمده است. با این اوصاف برآیند این سیاست ایدئولوژیک در عرصه عمومی، نه تنها منجر به هویت‌زدایی ملی نشد بلکه به شکل وارونه‌ای نقش و کارکرد تاریخی و گسترده نهاد دین در عرصه اجتماع ایران را محدود و تضعیف نمود. نگاهی به جهت‌گیری افکار عمومی ایران نسبت به پدیده‌های ملی و مذهبی از قبیل رخدادها، مناسبت‌ها و شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی این موضوع را به روشنی نشان می‌دهند.

در جامعه امروزی ایران، گرایش به هویت ملی و قومی در قالب اشکال متنوع ناسیونالیسم مدنی، از لیبرال تا ملی‌گرایی افراطی و سلبی، بیش‌ازپیش تقویت شده است و حتی بسیاری از کنش‌های فردی و جمعی دارای صبغه ملی و قومی، معنای نوعی مبارزه با گفتمان فرهنگی و سیاسی رژیم و حاکمیت یافته‌اند. رفتار عموم مردم در رسومات ملی مانند: جشن‌های نوروزی و چهارشنبه سوری و شعارهای آنان در اعتراضات، حکایت از این گرایش دارند. کما اینکه؛ به‌هنگام سالگرد تولد کوروش، خیابان‌های منتهی به شهر شیراز و پاسارگاد مملو از جوانان می‌شود. دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی بر این باور است که سنخ تازه‌ای از ملی‌گرایی در افق سیاسی و اجتماعی ایران در حال ظهور است که می‌کوشد با عبور از گذشته‌گرایی و نوستالژی و با پیروی از اصول حیات مدنی، ملتی برآمده از واقعیات جامعه متکثر ایران بنا نهد (غلامرضا کاشی، ۱۴۰۱). برخی از مطالعات جامعه‌شناختی ایران در دهه‌های پایانی قرن ۱۴ شمسی، از رشد فزاینده دین‌گریزی در میان اکثر اقشار جامعه ایران حکایت دارند و معتقدند سیر دین‌زدایی و ترویج اصول سکولاریسم در جامعه ایران روند شتابانی گرفته است. سعید حجاریان استراتژیست سیاسی اصلاح‌طلب در این باره می‌گوید: «خداناباوری دارد به پروژه‌ای همه‌گیر تبدیل می‌شود... این مساله به دلیل ایدئولوژیک شدن دین از سوی حاکمیت از یک سو و تحولات جامعه از سوی دیگر است... البته من این مساله را بیشتر سیاسی می‌دانم تا الهیاتی» (حجاریان، ۱۴۰۲، ۶). دکتر صدیقه وسمقی، استاد دانشگاه و اسلام‌پژوه نیز معتقد است که گرایش به دین‌گریزی در میان ایرانیان رواج یافته و در نقدی به حکومت دینی، پیرامون وضعیت دین و دینداری در جامعه‌ی امروز ایران می‌افزاید: «در حوزه‌ی دین حکومت دینی

در هر جایی که شکل بگیرد چهره‌ای از دین را به نمایش درمی‌آورد که یک چهره‌ی مهاجم است که تلاش می‌کند در همه‌ی حوزه‌ها و شئون زندگی مردم خودش را ولو با خشونت حاکم و مسلط کند. این باعث شده است که همه‌ی کسانی که با سیاست‌های کشور زاویه پیدا می‌کنند زاویه ایدئولوژیک هم پیدا کنند. این چهره‌ای که از دین به نمایش در آمده آثار و تبعات فراوانی داشته است. هر جا که دین با قدرت سیاسی در پیامیزد نتیجه‌اش همین است» (وسمقی، ۱۴۰۱). عباس عبدی روزنامه‌نگار و تحلیلگر مسائل اجتماعی نیز در یادداشتی با عنوان «جایگاه دین» چنین می‌نویسد: «آمار و مشاهدات رو به افول از حضور در مساجد، روزه گرفتن، و شواهد از پرداخت کمتر خمس و سهم، علائم مستقیم این ادعا هستند» (عبدی، ۱۴۰۱). دکتر مقصود فراستخواه از تحول و تنوع در الگوی دینداری و گرایش به کثرت‌گرایی در این زمینه، از ضد دینداری، تا غیر دینداری تا دینداری شناسنامه ای (مثل شرکت اقتضایی در برخی مراسم بدون التزام به تکالیف دینی)، دینداری کالایی شده و ابزاری (مثلا برای مقاصد سیاسی و اجتماعی) و دینداری چندتکه‌سازی شده سخن به میان می‌آورد (فراستخواه، ۱۳۹۴). علی اکبر صالحی از چهره‌های سیاسی اصول‌گرا و صاحب مناصب عالی در حکومت، در یک سخنرانی، به سیاست دینی و مذهبی رژیم نقد وارد می‌کند و می‌گوید: ما توانستیم دین را آنگونه که شایسته مقام دین است به جوانان معرفی کنیم و لذا دین در ذهن جوانان ما «دین‌گریزی» است، سپس می‌افزاید: «انقلاب اسلامی ... در حوزه فرهنگی متناسب با حوزه‌های دیگر موفق نبوده است. ما جوانان خود را داریم از دست می‌دهیم» (صالحی، ۱۴۰۲).

عبدالسلام بزرگ‌زاده، برنامه‌ساز رادیویی و تلویزیونی از زاهدان (سیستان و بلوچستان):

بعد از روی کار اومدن 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، بیشتر از مسائل قومی و هویتی است.

به نظر می‌رسد راه حل دموکراتیک مسأله‌ی ملی در یک کشور چندملیتی با استقلال فرهنگی سازگاری بیشتری دارد.

نقش و ابعاد هویت ملی

از قرن بیستم میلادی به این سو، آنچه از تعبیر «ملت» در نظر گرفته می‌شود، مبتنی بر عنصر «شهروندی»^۱ یک کشور است. به این ترتیب، «ملت» یک کلیت است و تمامی اعضا و شهروندان یک کشور را صرف نظر از مشخصات قومی، زبانی، نژادی، دینی و غیره دربر می‌گیرد.

مرد ۳۶ ساله طالقانی، ساکن کرج:

ما همه هم‌وطن هستیم. بقیه اقوام و مذاهب هم‌وطن ما هستند. من دوستان ارمنی و اهل سنت زیادی دارم و هیچ حسّ غریبی با آن‌ها ندارم. سنی‌ها که اصلاً مسلمان‌اند و مثل خودمان هستند.

قطب‌الدین صادقی، نویسنده، فیلم‌نامه‌نویس و کارگردان تئاتر از کردستان:

وقتی از سنج به تهران آمدم، فهمیدم چقدر گُرد هستم و وقتی از تهران به فرانسه آمدم، فهمیدم چقدر ایرانی‌ام! هرچه فاصله من بیشتر شد، آگاهی بر ریشه‌هایم بیشتر شد.

هویت ملی مفهوم سیالی است که هر نوع تأمل در باب نقش و ابعاد آن، بررسی انضمامی مصادیق موردی آن در متن جامعه‌ی مدنظر را می‌طلبد. این امر هنگامی که جامعه از تکثر هویتی قومی و مذهبی برخوردار باشد، پیچیده‌تر نیز خواهد شد. هویت تاریخی ایرانی به مثابه برآیند هویتی حیات جمعی اقوام و گروه‌هایی که سده‌های متمادی در این پهنه سرزمینی زیسته‌اند، با هویتی که در پروژه‌های ملت‌سازی معاصر به عنوان ملیت ایرانی بر ساخته شد، دو سنخ قرائت متفاوت و متمایز از هویت ایرانی را نمایندگی می‌کنند که خاستگاه طیف وسیعی از چالش‌ها، تضادهای گفتمانی و سوء برداشت در فهم ایرانیّت و ایرانی بودن هستند. در بازه این دو قرائت متفاوت، مجموعه وسیعی از گفتمان‌های قومی مجال ظهور یافته‌اند، که برخی مولفه‌های گفتمانی آنان در زمره نظرات و دیدگاه صاحب‌شدگان این پژوهش جای گرفته‌اند. طیف نخست دیدگاهی است که ضمن اذعان به تکثر هویت‌های قومی، خاص‌بودگی آنان و ضرورت پاسداشت حقوق فرهنگی و مدنی اقوام، آنان را بخشی از منظومه کلان ملت ایران در معنای

تاریخی آن برمی‌شمارد. در این روایت، ملت نشان از پیوند فرهنگی و سیاسی دارد که باعث یکپارچگی جامعه سیاسی می‌شود و همه افراد چنین جامعه‌ای، دارای وطن و فرهنگ تاریخی مشترک‌اند (اسمیت، ۱۹۹۱: ۱۴-۱۵).

زنی ۴۰ ساله، 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 می‌که داریم... 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. از یافته‌های به دست آمده این تحقیق قابل استنباط است که اقوام مورد مطالعه، 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 ایران، با لحاظ شروطی از جانب اغلب کنش‌گران و شهروندان قومی، قابل قبول است، که محور اساسی این شروط، پذیرش 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 به جای خودش و همه ایرانی‌اند و این مهم است و چتری که بر فراز ایران باید باشد ایرانیست و هرکسی آزاد است در دین خودش. ما نمی‌توانیم بگوییم ما برتریم... .

عزیز نعمتی، شاعر و زبان‌شناس از ارومیه (آذربایجان غربی):

ما ایرانیا زبون ما به ریشه داره، به غیر از زبون عربی. همه ریشه پهلوی داره، پهلوی اوستایی. یکی پهلوی اشکانیه، یکی پهلوی باستانی یا اوستائیه.



تصویر شماره ۲-۳: مصاحبه با عزیز نعمتی

با امعان نظر به این که هویت جمعی وجهی اثباتی و سلبی دارد، باید گفت در تعریف هویت یک قوم و تحدید حدود آن، لازم است اشتراکات فرهنگی - اجتماعی و تمایزات این وجوه و سایر عناصر لازم هویت شناختی در نظر گرفته شود. بر این اساس، همان گونه که پیش تر 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 ایفا کنند، در حالی که بعضی از این عوامل ممکن است اساساً اهمیتی نداشته باشند. در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی مدرن، سه نوع نگاه قوم‌گرایی، یعنی «قوم‌گرایی قانون‌مدارانه»، «قوم‌گرایی قوم‌ستایانه» و «قوم‌گرایی قوم‌مدارانه» وجود دارد. با نگاهی به میزان گرایش به این سه نوع وجه قومی، می‌توان میزان دوری و نزدیکی آن با هویت ملی را 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

(فردبالی، ۱۳۹۷). 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 بختیاری‌نشین 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 قوم‌ستایانه، 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 منفعلانه‌ای می‌نگرند و در این مقوله، هویت قومی در راستای هویت ملی پیش نمی‌رود، بلکه مرحله سکوت را اختیار می‌کند (فردبالی، ۱۳۹۷). 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. براساس نظریه انسجام اجتماعی دورکیم^۱ هرگاه هنجارهای اجتماعی اعتبار و قدرت خود را در تنظیم و شکل‌دهی به رفتار افراد جامعه از دست دهند، انتظارات و تمایلات افراد نیز قواعد خود را از دست خواهد داد و به آرزوهای دست‌نیافتنی تمایل پیدا خواهند کرد. در چنین شرایط و وضعیت نابهنجاری، احتمال شکست برنامه‌های افراد شدیدتر شده 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 (دورکیم، ۱۳۶۸، ۴۲). پارسونز^۲ نیز معتقد است هرچه هنجارها و قواعد اجتماعی بیشتر مورد پذیرش قرار گیرد، همبستگی میان افراد بیشتر خواهد بود. از

1. Durkheim

2. Parsons

نظری، حقوق، قوانین و نهادهای حقوقی وظیفه ایجاد همبستگی و انسجام در بین اعضا را برعهده دارند. روی دیگر این مسئله زمانی اتفاق می‌افتد که همگرایی اجتماعی با احساس تعلق اجتماعی در جامعه کاهش می‌یابد (توسلی، ۱۳۷۶، ۲۵۰). مصادیق این نظریه‌های کلاسیک درباره روابط بین قومی و مرکز-حاشیه (قومیت‌ها - پایتخت) ایران قابل ذکر است.

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان:

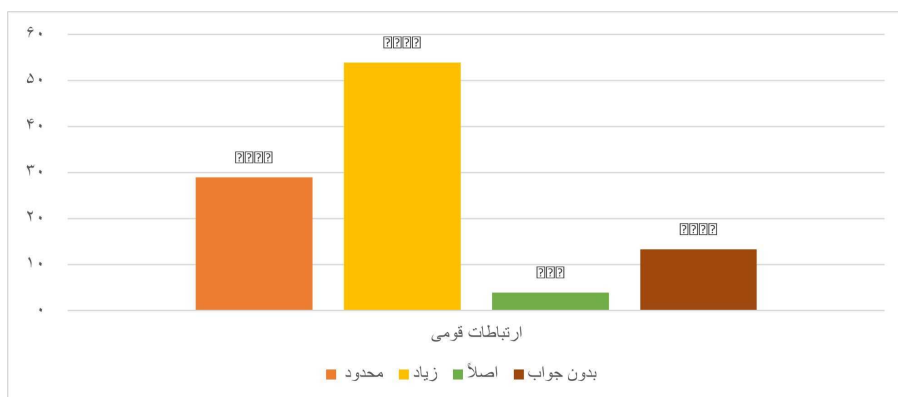
اصالت هر ایرانی با آداب و رسومش مشخص می‌شود. ما هم جشن‌هایی داشتیم که متأسفانه این‌ها حذف شده‌اند، مثل مهرگان و جشن‌های دوهزارساله باستانی.

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، 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 بین قومی است. قوم‌مداری ازسویی، سبب تضعیف روابط همزیستانه اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی می‌شود و ازسوی دیگر، باعث تشدید روابط تعارض‌آمیز در بین اقوام می‌گردد. همچنین قوم‌مداری از شکل‌گیری تنوع هویت جمعی (قومی) در شبکه روابط بین قومی جلوگیری می‌کند (یوسفی و اصغرپورماسوله، ۱۳۸۸، ۱۲۵).

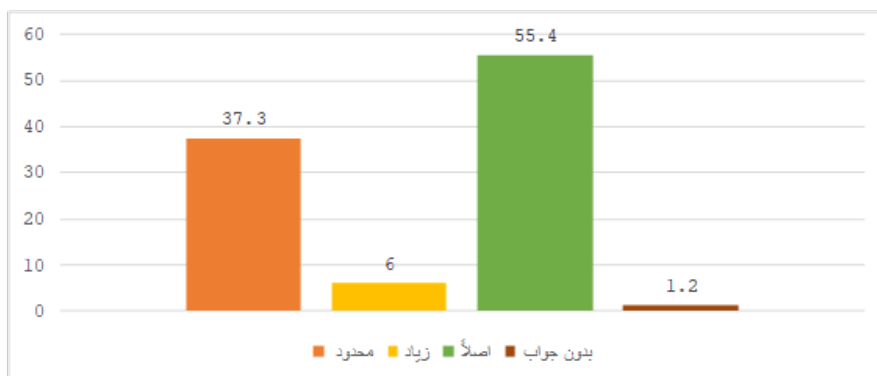
پسر بلوچی ۲۵ ساله، از زاهدان:

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.

نمودار ۳۱ و نمودار ۳۲ میزان ارتباطات قومی را نشان می‌دهند. بر این اساس، ۵۳/۹ درصد از نخبگان بیان کرده‌اند که ارتباط زیادی با اقوام دیگر داشته‌اند و ۲۸/۹ درصد نیز بیان کرده‌اند که ارتباط کمتری داشته‌اند. در میان عامه نیز ارتباطات قومی کمتری وجود داشته است و ۵۵/۴ درصد بیان کردند که ارتباط قومی ندارند و ۳۷/۳ درصد ارتباط قومی کمی داشتند.



نمودار شماره ۱-۳: ارتباطات قومی - خواص



نمودار شماره ۲-۳: ارتباطات قومی - عوام

استراتژی هویتی ایرانی یا اسلامی

شما یک ایرانی مسلمانید یا یک مسلمان ایرانی؟ این پرسش آشنایی در حوزه مباحث هویتی جامعه ایران است که برخی اوقات با پاسخ‌های متفاوت‌تر ایرانی یا مسلمان بدون قید اضافه، مواجه می‌شود. این پرسش به شکل گویایی از یک چالش هویتی پایدار تاریخ معاصر ایران یعنی تقدم و تاخر عناصر ملی و دینی هویت ایرانی، پرده برمی‌دارد. تجربه برساختن هویت ملی در ایران معاصر، از منظر نسبت ابعاد و عناصر ملی و دینی سه روایت اصلی را از سر گذرانده است. روایت نخست که تقدم تاریخی نیز دارد با تجربه مشروطیت ایران سربرآورد و در قانون اساسی آن نیز تجلی یافت، براساس این روایت، هویت ایرانی برآیندی است از ترکیب و امتزاج عناصر ملی و مذهبی به عنوان دو ستون اصلی، که کلیت هویت بر آن بنیان نهاده شده است. در این روایت بخش اعظم بُعد دینی هویت ایرانی را اسلام و مذهب تشیع تشکیل می‌دادند، اما در عین حال به نقش و اهمیت سایر ادیان و مذاهب اذعان داشت، که قانون اساسی مشروطه

تا حدودی تجلی این روایت بود. در روایت مذکور تقدم و تاخر عناصر ملی و دینی اساساً بی معنا بود زیرا هویت امری واحد و غیرقابل تجزیه پنداشته می‌شود. این روایت به عنوان الگوی سیاست هویتی چندان نپایید و بیشتر به روایتی در ساحت مدنی و روشنفکری تبدیل شد. روایت دوم که ماحصل سیاست هویتی عصر پهلوی است، ضمن اعتراف و به بنیادهای دینی - مذهبی هویت جمعی ایرانیان، کوشید تا در سطح ملت‌سازی تا جایی که امکان دارد از این بُعد عدول کند و شاکله هویت ایرانی را با نگاهی گزینشی صرفاً بر خوانش تقلیلی از ایرانیت با مایه‌های باستانگرایی، سلطنت و محوریت زبان فارسی بنا نهد. روایت سوم که قرائت رسمی رژیم جمهوری اسلامی است، در واقع روایتی است متضاد با روایت عصر پهلوی، که ضمن اذعان به عناصر ملی، در رویکردی گزینشی و محدود به خوانشی ایدئولوژیک از مذهب شیعه اثنی عشری با تفسیری مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، اولویت و اصالت را به عناصر دینی می‌دهد. این دوره گفتمان با عنوان عصر حاکمیت سنت گرایی اسلامی شناخته می‌شود.^۱

مردی ۲۵ ساله، اهل رباط کریم و ساکن تهران:

زیاد مذهبی نیستم. حالت تعادل دارم. نه زیاد گیرم رو مذهب، نه زیاد اون‌وری‌ام. به‌هرحال، احترام می‌ذارم. هرکسی دینی که داره و مذهبی داره مربوط به خودشه. این که من به دین اون کار داشته باشم، درست نیس. البته من خیلی برخوردی با بقیه دنیا نداشتم و نمی‌دونم چقدر با ما متفاوتن، اما بهشون احترام می‌ذارم.

اگرچه در دوره جمهوری اسلامی همواره بر هویت و فرهنگ ایرانی - اسلامی به عنوان راهبرد کلان هویتی و فرهنگی توجه و تاکید شده است، اما در سطح عمل مولفه‌های ملی و غیر مذهبی همواره نقشی عَرَضی داشته‌اند و عیار آنها بیشتر از منظر نقشی که در تکوین و تکمیل بُعد مذهبی داشته‌اند، سنجیده شده و می‌شود. نگاهی به سیاست‌های ایدئولوژیکی منافع ملی گریز رژیم جمهوری اسلامی در امور داخلی و خارجی به وضوح این حقیقت را به تصویر می‌کشد. سیاست‌های هویتی - فرهنگی که به شکل فراگیر و همه جانبه‌ای اشکال نهادی یافته و در سطوح متعدد آموزشی، پرورشی، رسانه‌ای، تبلیغاتی و ... بازتولید و ترویج می‌شود. در چنین وضعیتی، سایر جریانات فکری به‌مثابه خرده‌هویت‌ها به حاشیه رفتند و جریان اسلام فقه‌شیعی در صدر قدرت قرار گرفت. یافته‌های به‌دست 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 طرفداران ولایتی، ملی گرایی نوعی مکتب مادی و مبتنی بر عناصر شرک‌آلود است و همواره به عنوان رقیبی برای اندیشه‌های اسلام گرایانه و مبتنی بر وحدت امت اسلامی

۱. در فصل دوم، از صفحات ۱۰۰ الی ۱۳۵ تغییرات گفتمان هویت ملی در ایران معاصر به تفصیل مورد بحث و واکاوی قرار گرفته است.

بوده است. درمقابل، آن‌ها بر ولایت و امامت، رعایت ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های سنتی، نخبه‌گرایی سیاسی و کنترل فرهنگی تأکید کرده‌اند. درنهایت، تسلط این گفتمان در کشور باعث شده است تا تمام حوزه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ، و اجتماع دچار دگرگونی بنیادین شود و همین زمینه ساز بحران مشروعیت و ناکارآمدی نهادهای ساختار حاکمیتی و دولت شده است.

اشکان زارعی، فعال میراث فرهنگی و نویسنده از خوزستان:

فرهنگ ایرانی دارای دو بال است: ایرانیت که سابقه‌ای هزاران ساله دارد و اسلامیت از ۱۴۰۰ 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 بچه بعد از انقلاب اسلامیت را بد آموخته‌ایم و ایرانیت را اصلاً نیاموخته‌ایم.



تصویر شماره ۳-۳: مصاحبه با اشکان زارعی

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی-اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان):

آداب و رسوم ملی هم متأسفانه به‌خاطر جوّ مذهبی حاکم شده، بعد از جمهوری اسلامی کم‌رنگ شده و جوّ مذهبی غالب شده و این جا بیشترِ ملاهای ما مخالف آداب ملی گذشته‌اند و تصور می‌کنند که این‌ها بلوچی نیستند. هر کشور و دولتی باید مصالح ملی‌اش را بر هرچیزی 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.

در دوران پهلوی اول و در گفتمان مدرنیزاسیون رضاشاه، استراتژی اسلامی جایگاه آن‌چنانی نداشت و پس از او نیز تمام تلاش محمدرضاشاه پهلوی اهمیت دادن به تاریخ و گذشته ایران در قالب جشن‌های دوهزاروپانصد ساله و اهمیت به مقبره بزرگان تاریخی، همچون کوروش و دیگر آثار باستانی بود. از دیگر سو، پس از سال ۱۳۵۷ شمسی و قدرت‌گیری روحانیان مذهبی، وضعیت بالعکس شد و گفتمان اسلامی اهمیت پیدا کرد. بنابراین در هردو دوران قبل از انقلاب و بعد از انقلاب اسلامی و با وجود همه تلاش‌های دولت اصلاحات و بحث‌های محمود احمدی‌نژاد و هم‌فکرانش درباره مکتب ایرانی، یکی از دو راهبرد، ایرانی یا اسلامی، به‌عنوان امری ایدئولوژیک حاکم بوده و ایدئولوژی‌های دیگر به کنار گذاشته شد.

فاطمه (کزال) هواس بیگی، مدرس دانشگاه و فعال فرهنگی از ایلام:

از زمان رضاخان و مخصوصاً از سال ۱۳۴۵، سیاست‌های فرهنگی ما هیچ‌گاه در راستای دغدغه‌ها و نیازهای مردم نبوده و براساس آرمان و ایدئولوژی نظام بوده است.



تصویر شماره ۴-۳: مصاحبه با فاطمه (کزال) هواس بیگی

بر این اساس در تفکر دینی، جامعه اسلامی، همچون امت واحد دیده می‌شود و میراث سرزمینی در مرحله دوم اهمیت قرار دارد و امور تاریخی و عرفی اعم از فرهنگ، فولکلور، هنر و گاهی حتی زبان در هر دو سطح ملی و قومی اهمیت چندانی ندارند.

برخلاف این گونه سیاست‌های حاکمیتی، بطن جامعه چیز دیگری را نشان می‌دهد و یافته‌های به‌دست آمده در تحقیق حاضر بیانگر آن است که رابطه میان ایرانیّت و مذهب در میان اقوام مختلف ایرانی حالت‌های مختلفی دارد. به عبارت دیگر، با قطعیت نمی‌توان گفت در گروه‌های قومیتی نظیر فارس، گُرد، و آذری کدام یک از این دو گفتمان در اولویت‌اند، و هر کدام از آن‌ها طرفداران خاص خود را دارند و مردمان آن‌ها میان این دو نحله فکری پراکنده‌اند، آن‌چنان که کسانی که در نحله ملی قرار دارند مذهب دغدغه آن‌ها نیست و مذهبی‌ها نیز دغدغه قومیتی و ملی چندانی 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. در بین این دو طیف، گروه‌هایی نیز هستند که نزد آن‌ها مذهب و ملیت ایرانی اهمیت چندانی ندارد و به جهان‌وطنی گرایش دارند.

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 دستگردی، مدیرعامل شرکت سهند گریکس از اصفهان:

احساس من همیشه این بوده که من اول ایرانی‌ام و بعد مسلمان و دربارهٔ مراسم مذهبی به‌عنوان این که خیلی‌ها اعتقاد دارند، به آن احترام می‌گذارم.

هزینه اهداف ایدئولوژیک

ایدئولوژی از جمله مفاهیم رایج و پرکاربرد علوم اجتماعی و سیاسی است که در مکاتب مختلف مارکسیستی، لیبرالیستی، نئومارکسیستی و پست‌مدرن معانی و دلالت‌های گوناگون یافته است به طوری که در برخی از این دیدگاه‌ها این اصطلاح بار معنایی مثبتی دارد و در برخی دیگر منفی تلقی می‌شود. فارغ از مجادلات مفهومی اصطلاح ایدئولوژی در این اثر، ایدئولوژی در معنای فهم لیبرالیستی از آن به کاربرده شده است. در گفتمان لیبرالیستی، ایدئولوژی یک نظام فکری قشری و جزمی است که هر گونه خوانش و فهم غیر خود را انکار و سرکوب می‌کند و در برابر نقدها و مخالفت‌ها، بسته و سخت است. ایدئولوژی در این معنا اساس نظام‌های سیاسی تمامیت‌خواه را تشکیل می‌دهد (حکیم شفایی، ۱۴۰۰).

اسلام‌گرایی سیاسی شیعی، که تقریباً همزمان با جنبش مشروطیت سربرآورد و در تکاپوهای فکری و اعتقادی خویش در دهه‌های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ کوشش نمود تا مبانی گفتمانی خود را تاسیس نماید، از بدایت ایدئولوژیک‌سازی مذهب را به عنوان یک شاخص بنیادی و پیش شرط اساسی تاسیس نهاد قدرت، در بطن گفتار خویش پروراند. برخلاف بسیاری از تفاسیر و روایت‌ها که ایدئولوژی شیعی رژیم جمهوری اسلامی را نتیجه روند طبیعی اتفاقات سیاسی و اجتماعی پس از پیروزی انقلاب اسلامی

می‌دانند، بازخوانی بنیادهای فکری رژیم جمهوری اسلامی و ایده ولایت مطلقه فقیه، تاروپود ایدئولوژیک آن را به روشنی بازنمایی می‌کند.

محتوا و مباحث کتاب «ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی» تالیف آیت‌الله خمینی منتشر شده در سال ۱۳۴۸ و برخی از گفتارهای ایشان در دهه ۴۰ شمسی، گام‌های مشخصی در مسیر ایدئولوژی پردازی شیعی بود، میراثی که نواب صفوی و فداییان اسلام^۱ تشکیلات مبارزاتی و کارگزاران میدانی آن بودند. موضوع تاسیس و بسط گفتمان ایدئولوژیک حول محور دین و مذهب تشیع محدود به روحانیت سیاسی نبود و به طور فراگیری از سوی اکثر نیروهای انقلابی معتقد به اسلام‌گرایی دنبال می‌شد. علی‌شریعتی از شاخص‌ترین چهره‌های دانشگاهی و فعالین سیاسی مبارزات پیش از انقلاب بود که مهمترین دستاورد فکری خویش را تبدیل سنت به ایدئولوژی و تقدم دادن آن به فرهنگ معرفی کرد (حقیقت، ۱۳۸۸). از این رو انقلاب ۱۳۵۷ تاسیس نهاد رسمی قدرت سیاسی گفتمان ایدئولوژیک دینی مذهب شیعه به رهبری آیت‌الله خمینی بود، که در نخستین گام‌ها رژیم حقوقی متناسب با اهداف و آمال خویش را در چارچوب قانون اساسی ایران تدوین و تصویب کرد. قریب ۵ دهه حکمرانی نظام جمهوری اسلامی در ایران، با همه فرازونشیب‌هایی که از سر گذرانده و چالش‌های گفتمانی که در تقابل با این رویکرد ایدئولوژیک سربرآورده‌اند، عصر سلطه این گفتمان ایدئولوژیک و بسط و ترویج مبانی و ارکان آن بوده است. گفتمانی که هم در بعد ملی و هم در بعد دینی با نگرشی جزئی و رویکردی تبعیض‌آمیز و حذفی با تمامی هویت‌ها و جریانات غیرخودی به صورتی قهری و سلبی برخورد کرده است و پیامدهای زیانباری در عرصه انسجام اجتماعی، هویت فراگیر ملی، تامین منافع ملی، رشد و توسعه سیاسی و فرهنگی به بار آورده است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نظام حاکم بر ایران را نظام اسلامی می‌شناسد که اساس آن «اصول و ضوابط اسلامی» با قید مذهب شیعی ۱۲ امامی 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

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: زینالی، آرزو (۱۳۹۵) دو بزرگمرد و یک راهبر؛ ایدئولوژی اسلامی وجه مشترک نهضت امام خمینی و شهید نواب صفوی، ویژه نامه سالگرد شهادت فداییان اسلام، دوشنبه ۲۷ دی ۱۳۹۵، سال سی‌ام، شماره ۸۳۱۲، رسانه قدس آنلاین، لینک:

<https://media.qudsonline.ir/d/2017/01/15/0/675276.pdf>

علی‌خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران درباره نواب صفوی می‌گوید: و اما اینکه چه شخصیت‌هایی روی من اثر گذاشته‌اند، باید بگویم شخصیهای زیادی بودند. آن کسی که در دوره‌ی جوانی من خیلی روی من اثر گذاشت، در درجه‌ی اول، مرحوم «نواب صفوی» بود. آن زمانی که ایشان به مشهد آمد، حدوداً پانزده سال‌ام بود. من به شدت تحت تأثیر شخصیت او قرار گرفتم و بعد هم که از مشهد رفت، به فاصله‌ی چند ماه بعد، با وضع خیلی بدی شهیدش کردند. این هم تأثیر او را در ما بیشتر عمیق کرد. خامنه‌ای، علی (۱۳۷۷) بیانات در دیدار جمعی از جوانان؛ شهید نواب صفوی، لیک:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1511#38484>

تفکیک شده‌اند. اگرچه قانون اساسی جمهوری اسلامی به پیروان ادیان زرتشتی^۱، مسیحی و یهودیان اجازه داده است که آداب دینی خود را به‌جا آورند و حتی دارای نماینده در مجلس هستند، اما واقعیت اجتماعی - سیاسی این است که پیروان این ادیان اجازه عملی چندانی ندارند تا دربارهٔ دین خود در جامعه صحبت یا تبلیغ کنند و دایرهٔ انجام اعمال دینی آن‌ها به چارچوب عبادتگاه‌هایشان محدود است. این امر درحالی است که پیروان گروه‌های مختلف بر این باورند که این نوع نگاه به آن‌ها منصفانه نیست، چراکه همهٔ آن‌ها خود را ایرانی می‌دانند و در گذشته نیز این وفاداری را نشان داده‌اند.

یافته‌های این تحقیق نشان از وجود نگاه ایدئولوژیک دارد که نتیجهٔ آن عدم بهره‌وری مناسب از نخبگان و کنار زدن آن‌ها از بطن جامعه و به‌حاشیه راندن آن‌هاست.

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 نتیجهٔ رسمی بودنِ 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 محرومیت سیستماتیک از منصب رهبری و کاندیداتوری برای ریاست جمهوری، ممنوعیت انتصاب به وزارت، استانداری و پست‌های مدیریت کلان طبق قوانین نانوشته، عدم آزادی در اعلام و برگزاری اعیاد فطر و قربان، نداشتن مسجد در تهران، محدودیت سفر رهبران دینی به خارج از استان و کشور، بازداشت جوانان و دیگر موارد معترض‌اند.

وضعیت جامعهٔ بهایی در ایران بدتر از تمام اقلیت‌های دینی و مذهبی است. مقام‌های حکومتی از بهاییان با عنوان «پیروان فرقهٔ ضاله» یاد می‌کنند و از سال‌های اول انقلاب، برخورد با آن‌ها را آغاز کرده‌اند. آنچه موجب نگرانی نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس و هم‌کیشان آنان می‌شود، به رسمیت شناخته نشدن آئین بهائیت در قانون اساسی علیرغم داشتن جمعیت ده‌ها هزار نفری در ایران است که منجر به تبعیض و ناعدالتی‌های سیستماتیک و همچنین تبعیض‌های غیرقانونی یا فراقانونی در مورد این اقلیت‌ها می‌گردد. گزارش سال ۲۰۲۲ وزارت خارجه آمریکا در باب آزادی مذهب در ایران، از افزایش فشار و تبعیض بر اقلیت‌های مذهبی خبر می‌دهد و یادآور می‌شود که اعضای جامعه بهایی در ایران بدون هیچ دلیل و مدرکی و به بهانه جاسوسی و تشویش افکار مذهبی دستگیر و روانه زندان می‌شوند و

۱. تفاوت دین زرتشتی با سایر ادیانی که در ایران اقلیت محسوب می‌شوند در این است که دین زرتشت دینی ایرانی است و زرتشت مزدیسنا را بنیان گذاشت و کتاب او اوستا نام دارد.

به‌طور کلی حق زندگی از آنان سلب شده است. در مقاله‌ای که مؤسسه سیاست خاورمیانه واشنگتن در ماه ژانویه منتشر کرد آمده است که رهبر انقلاب در فتوای بدون تاریخ منتشر شده در وب‌سایت رسمی خود، «بهایان را کافر» و «دشمنان مذهب شیعه» نامیده و پیروان خود را به «پرهیز از هر نوع معاشرت با این فرقه ضاله» توصیه کرده است. رهبر جمهوری اسلامی همچنین تأکید کرده است که «همه مؤمنان باید با حيله‌ها و انحرافات [بهائیت] مقابله کنند و از انحراف دیگران جلوگیری کنند (گزارش آزادی مذاهب در جهان، ایران سال ۲۰۲۲، ۲۰۲۲).

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 به‌دست 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 ۱۳۹۷ شمسی، در شهر تهران، می‌توان مشاهده کرد که به کشته شدن تعدادی از نیروهای امنیتی و درویش انجامید. براساس یافته‌های به‌دست آمده، این نوع سیاست‌های ایدئولوژیک باعث دور افتادن نخبگان در زمینه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شده است و زمینه توسعه نیافتگی آن‌ها را فراهم کرده است.

جلال جلالی‌زاده، 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 گردها 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 گردها و اهل سنت است.

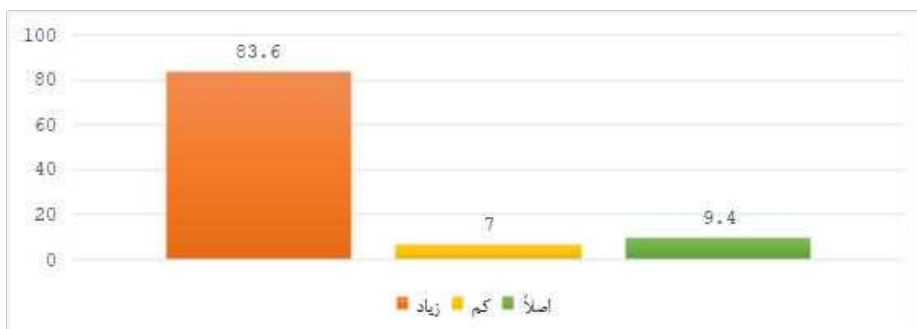
در ایران، اقلیت‌های دینی و مذهبی به رسمیت شناختن مذهب تشیع جعفری را تبعیض علیه خود می‌دانند. این فاصله مذهبی و تبعیض در اشکال متفاوت گاه موجب شکل‌گیری رفتارهای خشونت‌آمیز می‌شود. نظام جمهوری اسلامی در حالی مدعی است که تهران ام‌القرای جهان اسلام است (فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۶) و به ابتکارهای تبلیغی از قبیل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی دست می‌زند، که قریب ۵ دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اهل سنت تهران با جمعیتی بالغ بر یک میلیون نفر

(بیش از یک میلیون اهل سنت در تهران زندگی می‌کنند، ۲۰۱۳)^۱ همچنان از داشتن یک مسجد جامع محروم‌اند و نمازخانه‌های مردمی نیز اکثراً با محدودیت و سخت‌گیری در برگزاری نماز جماعت و مراسم مذهبی شهروندان اهل تسنن مواجه است. این معضل در بسیاری از شهرهای بزرگ دیگر مانند مشهد نیز وجود دارد. جلال جلالی‌زاده، فعال سیاسی - مذهبی اهل سنت و نماینده سابق مردم گردستان در مجلس ایران درباره این محدودیت می‌گوید: «تهران تنها پایتختی در جهان است که اهل سنت مسجد ندارند و نمازخانه‌هایشان تعطیل می‌شود» (قاضی، ۱۳۹۵).

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان):

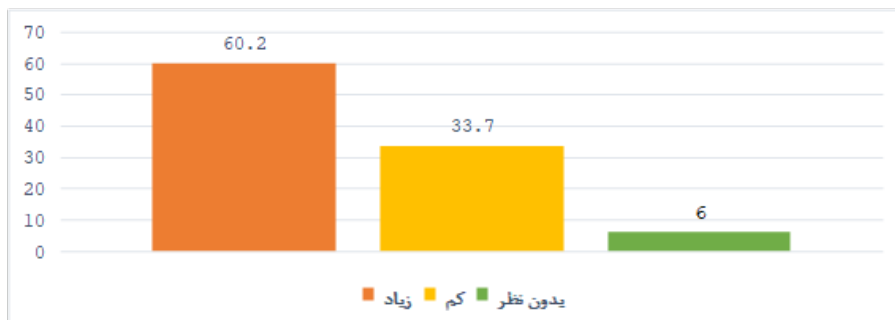
تبعیض‌ها در ایران، نابرابری‌ها در ایران همین شکاف و فاصله را ایجاد کرده است و به‌جای شایسته‌سالاری در مناصب و مسئولیت‌ها می‌بینیم تبعیض‌های مذهبی موجود است و مذهبی بر مذهب دیگر ترجیح دارد. الان اگر بروید بیمارستان پرونده تشکیل دهید، از شما سؤال می‌کنند مذهب چیست، برای استخدام، تشکیل پرونده دادگستری و این ایجاد احساس فاصله است.

نمودار ۳۳ و نمودار ۳۴، شکاف و تبعیض مذهبی در ایران را از دیدگاه مصاحبه‌شوندگان نخبه و عوام نشان می‌دهند. ۸۳/۶ درصد از نخبگان و ۶۰/۳ 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 ۳-۳: شکاف و تبعیض مذهبی - خواص

۱. از آنجایی که گزارش جمعیتی مزبور متعلق به بیش از ده سال پیش است، می‌توان با توجه به افزایش مهاجرت به مرکز، جمعیت کنونی اهل سنت تهران را بالغ بر یک و نیم میلیون نفر برآورد کرد.



نمودار شماره ۴-۳: شکاف و تبعیض مذهبی - عوام

یکی دیگر از موضوع‌هایی که به‌خصوص در سال‌های اخیر مسئله‌ساز شده است موضوع حجاب زنان است که براساس قانون، هیچ زنی نمی‌تواند بی حجاب و بدون رعایت حداقلی از هنجارهای اسلامی وارد محیط عمومی شود. براساس تبصره ماده ۱۰۲ قانون مجازات اسلامی «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به تعزیر تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد» (قانون مجازات اسلامی، ۱۳۶۲، ماده ۱۰۲). موضوع محدودیت‌های حجاب اجباری حتی درمورد 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 گردشگری^۱ کشور آسیب وارد می‌کند و از لحاظ اقتصادی نیز مشکل آفرین خواهد بود (حجاب اجباری؛ ضربه بر گرده گردشگری با پلمب واحدهای صنفی، ۱۴۰۲).

مجلس شورای اسلامی، در طی چهار دهه عمر خود، 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 مدارس و دانشگاه‌ها 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 توانسته‌اند الگوی پوشش اسلامی را برای نسل جوان و جامعه امروز توجیه و

تبیین کنند. در دهه‌های گذشته مقاومت در برابر حجاب به شکل فردی جریان داشته که مهم‌ترین نمود آن را می‌توان در کنش‌گری زنانی یافت که به دختران خیابان انقلاب معروف شدند.

در رابطه با اقوام، به نظر می‌رسد که کمترین محدودیت اعمال‌شده بر ضد آن‌ها به همین موضوع پوشش بازمی‌گردد. تقریباً در تمامی مناطقی که گروه‌های قومی در آنجا ساکن‌اند، استفاده از لباس و پوشش محلی هم برای زنان و هم برای مردان وجود دارد.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان:

شاید خانوم مسلمون 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 یونیزه شده.

وجود چنین اهداف ایدئولوژیکی مشروعیت و امنیت حاکمیت را به مخاطره می‌اندازد، ماجرای دراویش گنابادی در شهر تهران، انجام عملیات تروریستی گاه‌به‌گاه در منطقه بلوچستان، یا مواردی نظیر ترور ائمه جماعات در کردستان، حمله به مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۹۶ شمسی و اعتراضات عمومی، نمودهایی از انباشت حجم وسیعی از تبعیض‌ها و سخت‌گیری نسبت به گروه‌های هویتی ناهمسو با قرائت رسمی رژیم و اقلیت‌های دینی و مذهبی است.

نمادها و بازنمایی سیمای هویت قومی

نمادها منظومه‌های مادی و غیرمادی هستند که جایگزینی چیزی به جای چیزی دیگر را ممکن می‌سازند و 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 حک‌شده 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، ۱۳۹۴، ۱۳۷، ۱۴۰).

میشم 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 جغرافیایی‌اش هم مهم نیست. برایم جذابیت عمیقی دارند و لمس نوعی احساس و تفکر است. اما هم‌زمان در مراسم، بخشی از ذهنم به نقادی می‌پردازد.

نمادهای جمعی برای مشخص ساختن مصادیقی به کار می‌روند که ترجمان مظاهر یک جمع خاص، بیان ابعاد تاریخی ارزش‌ها و باورهای یک گروه به عنوان یک کل به حساب می‌آیند. نمادهای ملی، دینی، سیاسی از جمله نمادهای جمعی هستند (فروم، ۱۳۷۴، ۱۵). نمادهای ملی و قومی نقش بارزی در ترسیم سیمای هویت ملی و قومی ایفا می‌کنند و کارکرد تمایزبخشی به مظاهر حیات ملی و قومی را بر عهده دارند. نقشی که این نمادها می‌توانند داشته باشند این است که آن‌گاه که در فرایند حکومتی، برضد تفکری خاص عمل می‌شود، افراد با تمسک به این نمادها سعی در حفظ و نگهداری نگرش خود می‌کنند و با به نمایش درآوردن آن‌ها، زنده ماندن خود را بیان می‌کنند. این نمادها می‌توانند نوعی پوشش خاص با موسیقی و موارد دیگری از این دست باشند. البته ایدئولوژی حاکم نیز سعی می‌کند که این نمادها را شناسایی کند و در مواردی، به مقابله عملی علیه آن‌ها بپردازد.

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 لالایی‌ایه 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.

بنابر آنچه گفته شد، 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 وجود ندارد. 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 ابراز کنند. 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 درمقابل سیاست‌های همگون‌سازی مقاومت کنند. برگزاری مراسم نوروز در شهرها و روستاهای گُردستان در دهه اخیر یکی از تجلیات آشکار نمادهای قومی است که معنایی فراتر از احیای سنت تاریخی و آداب و رسوم فولکلور یافته و به نوعی ترجمان گفتار قومی تبدیل شده 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 نمادسازی مربوط به گذشته تاریخی بسیار دور است و خارج از اختیار مردمان امروزمین شکل گرفته است.

ایوب مروانی‌پور، فیلم‌ساز از خوزستان:

یک سری پوشش‌ها دردرساز است. مثلاً چغیۀ قرمز مال جدایی طلب‌هاست. الان چغیۀ آبی معمولاً می‌گذارند و سیاه‌وسفید خودمون یا سبز که سیدها می‌گذارند، اما قرمز را گیر می‌دهند.

عزیز نعمتی، شاعر و زبان‌شناس از ارومیه (آذربایجان غربی):

همه‌چی رو با عینک سیاسی نگاه می‌کنیم. تو مجله سرور وقتی می‌نوشتیم زرد، می‌گفتن منظورتون اونه. می‌گفتم قرمز، می‌گفتن منظورتون فلانه. 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 محاوره از دیگر موارد نشان دادن نماد به‌عنوان هویت خاص و ویژه است. درواقع، 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 خط قرمز مهمیه و من خودم مورد بازجویی قرار گرفتم؛ به‌خاطر این که تو نماز جمعه فقط گفتم، مثلاً، سال ۲۷۱۷ گُردی. [گفتند] که شما چرا از تاریخ کردی استفاده می‌کنی!

حقّ انسان بر «بهره‌مندی از پوشاک» در ماده‌ی یازدهم میثاق جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ماده‌ی بیست و پنجم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تأکید شده است. ماده‌ی یازدهم میثاق جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اشعار می‌دارد: «کشورهای طرف این میثاق برای هر فرد و خانواده‌اش حقّ داشتن یک زندگی با معیارهای قابل قبول که شامل خوراک، پوشاک کافی، مسکن، و ادامه‌ی بهبود شرایط زندگی است را به رسمیت می‌شناسند» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹۶۶). ماده‌ی بیست و پنجم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز این گونه 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 اراده‌ی انسان، وسایل امرار معاش او از بین رفته باشد، از شرایط آبرومندانه‌ی زندگی برخوردار شود» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۹۴۸)



نمودار شماره ۵-۳: میزان محدودیت پوشش - خواص



نمودار شماره ۶-۳: میزان محدودیت پوشش - عوام

نمودار ۳۵ و ۳۶ همین امر را از دیدگاه نخبگان و عوام نشان می‌دهند. براین اساس، ۶۰/۹ درصد از نخبگان عقیده دارند که در ایران، محدودیت پوشش وجود ندارد و از نظر عوام، این میزان ۴۴/۶ درصد است. البته ۳۹/۱ درصد از نخبگان و ۳۴/۹ درصد از عوام بر این باورند که حقّ پوشش آزادانه در ایران را ندارند.

نمادهای ملی و مذهبی به منزله‌ی عامل همبستگی

پرچم سه‌رنگ سبز، سفید و سرخ یکی از نمادهای رسمی کشور ایران است. این سه رنگ اگرچه در طی زمان دستخوش تغییراتی شده اما 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 گرد هم آورند و عامل همبستگی آن‌ها باشند. اگر چه در رژیم جمهوری اسلامی با مصادره این نمادها به نفع ایدئولوژی حاکمیت و سوءاستفاده ابزاری از آن‌ها در جهت ترویج پیام و اهداف خویش، موجب شده است تا بخش‌های وسیعی از جامعه، بالاخص اعضای گروه‌های قومی، با آن احساس بیگانگی و تعارض داشته باشند و نسبت به آن بی‌توجهی نشان دهند یا حتی در مواردی به ضدیت نمادین با آن‌ها برخیزند؛ زیرا معتقدند که این نمادها و عناصر منافع و آمال آن‌ها را نمایندگی نمی‌کنند.

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.

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] به‌عنوان یک ایرانی است که این‌ها هم‌زبان و هم‌فرهنگ ما هستند و ما تحت لوای یک پرچم شناخته می‌شویم و همه این‌ها را به‌عنوان هم‌وطن می‌شناسم و به اعتقادشان احترام می‌گذارم.



تصویر شماره ۵-۳: مصاحبه با عبدالحمید ایران‌نژاد

عنصر 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 اگرچه ایرانی نیستند، اما پیروانشان آن‌ها را نماد بزرگی و بزرگواری می‌شناسند. درکنار این شخصیت‌ها، شخصیت‌های ایرانی قرار دارند که برخی ویژگی اسطوره‌ای دارند، مانند قهرمانان شاهنامه و برخی دیگر 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) و دیگر مراسمات ملی و مذهبی که در قالب جغرافیای سرزمینی ایران قابل احترام‌اند، می‌تواند زمینه‌آشنایی و پیوند گروه‌های قومی با هم را فراهم آورد.

کارکرد هویت‌بخشی برخی از نمادهای تاریخی و فرهنگی، از قبیل تعلق به یک خانواده زبانی،

فرهنگ نوروز و اعیاد کهن تا اندازه‌ای است که علاوه بر نقش وحدت‌آفرین و ایجاد همبستگی داخلی، با عبور از مرزهای رسمی کشورها، عامل خلق جغرافیاهای فرهنگی فراملی و فراقومی می‌شوند. جغرافیای فرهنگی نوروز یا حوزه فرهنگی نوروز یکی از مصادیق چنین نمادهایی است. جغرافیای جشن نوروز به کشورها و مناطقی گفته می‌شود که نوروز را جشن می‌گیرند: امروزه علاوه بر ایران، در کردستان عراق، هند، افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان، آذربایجان، روسیه، قزاقستان، قرقیزستان، آلبانی، ترکیه، ترکمنستان، سوریه، گرجستان، پاکستان و مقدونیه شمالی جشن نوروز برگزار می‌شود (سمرقندی، ۱۳۹۳). مجمع عمومی سازمان ملل نیز در ۲۳ فوریه ۲۰۱۰ با تصویب قطعنامه‌ای، روز ۲۱ مارس را در چارچوب ماده ۴۹ منشور سازمان ملل متحد و تحت عنوان فرهنگ صلح به عنوان «روز جهانی نوروز» نام‌گذاری کرد (ایران منتظر تقاضای چین و مغولستان برای ثبت جهانی نوروز است، ۱۳۹۷).

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 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.

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 استان‌های کردستان و بلوچستان، بخش‌هایی از استان‌های خوزستان (عرب‌های ساکن در این استان)، آذربایجان غربی، کرمانشاه، هرمزگان، فارس، خراسان رضوی و جنوبی، گلستان و گیلان 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 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 است (نوری، ۱۴۰۸ ه. ق، ۱۵۳-۱۵۴). پیروان این دیدگاه ریشهٔ مراسمی نظیر نوروز، چهارشنبه‌سوری و سیزده‌به‌در را مربوط به آیین زرتشتی و در نتیجه، باطل می‌دانند. با توجه به مصاحبه‌های انجام‌شده می‌توان گفت که این دیدگاه‌ها بیشتر در بین ساکنان منطقهٔ بلوچستان، عرب‌زبانان خوزستان و نیز اسلام‌گرایان کردستان وجود دارد. به عبارت دیگر، در مناطق کُردی 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 هویت مذهبی و با توجه به تاریخ سیاسی این منطقه، میزان هم‌سویی مردمان مناطق کُردی با نمادهای ملی و انقلابی به نسبت مردمان دیگر گروه‌های قومی کمتر است.

چنان که اشاره شد؛ افزایش سطح واگرایی میان حاکمیت و عموم مردم، بالاخص گروه‌های قومی و مذهبی، تاثیری منفی بر نقش و کارکرد تاریخی بسیاری از نمادهای ملی و همگانی که جنبه رسمی یافته‌اند، مانند: پرچم کشور، سرود ملی و حتی نمادهای مذهبی خواهد داشت. زیرا مصادره ایدئولوژیک این نمادها توسط رژیم و استفاده از آنها در راستای حصول مقاصد و اهداف خویش که در تضاد با منافع ملی و همگانی قرار دارد، موجب خواهد شد تا مردم مخالفت نمادین خود با رژیم را از طریق بی‌توجهی و حتی مخالفت با نمادهای ملی و مذهبی مصادره شده ابراز کنند. عدم احترام به سرود ملی یا حتی پرچم و در مواردی قهرمانان ملی طرفدار حاکمیت از این جمله‌اند. از سوی دیگر عموم مردم در کنشی سمبلیک برخی از نمادهای فرهنگی خنثی و غیرسیاسی را با تفاسیر و معنابخشی جدید به ابزاری در راستای مخالفت با رژیم بدل می‌کنند. تبدیل شدن رنگ مذهبی سبز، که نماد سیادت در فرهنگ اسلامی است به سمبل مبارزه با رژیم در جریان جنبش سبز سال ۱۳۸۸، نمونه مشهودی از این کنش‌های مبارزاتی است. در میان فرهنگ قومی نیز مراسمات جشن نوروز در کردستان صیغه‌ای کاملاً سیاسی و مبارزاتی یافته است.

مرزهای فرهنگی بین قومی

غالب نظریات و دیدگاه‌های جامعه‌شناختی در باب مفهوم قوم^۱، بر شاخصیت وجوه فرهنگی و سنتی در بساخت هویت قومی تاکید دارند و معتقدند قوم پیش از هر مقوله دیگری یک پدیده فرهنگی است، چنان که شیلیا کروچر^۲ قوم را عده‌ای از مردم با نیا و گرایش‌های فرهنگی مشترک مثل زبان، فرهنگ، الگوهای خویشاوندی، و ظاهر فیزیکی تعریف می‌کند (Croucher, 2004). در واکاوی مرزهای

۱. دو روز را برای شما جانشین دو روز کردم؛ عید فطر و قربان را به جای عید نوروز و مهرگان.

۲. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: همین کتاب، فصل اول، ذیل مفهوم «قومیت»

فرهنگی بین‌قومی، فرهنگ در معنای عناصر و مولفه‌های تشکیل‌دهنده آن در نظر گرفته شده است که شامل فرآورده‌ها و دستاوردهای بشری در طول تاریخ می‌شود و به تعبیر ادوارد بارنت تیلور^۱: کلیت درهم تافته‌ای است شامل: دانش، دین، هنر، اخلاقیات، آداب و رسوم، و هر گونه توانایی و عادتی که آدمی همچو عضوی از جامعه به دست می‌آورد (آشوری، ۱۳۵۷، ۳۹). براین اساس فرهنگ و سنت‌های تاریخی ازجمله عوامل مهم تفکیک‌کننده گروه‌های قومی از یکدیگرند که میان گروه‌های قومی مرز می‌گذارند و هریک از گروه‌های قومی براساس آن‌ها دور هم جمع می‌شوند و میان خود و گذشته‌شان پیوند ایجاد می‌کنند. زبان، آداب و رسوم، اعتقادات و باورها، پوشش، موسیقی، آرایش، و... ازجمله مواردی است که افراد تلاش می‌کنند تا با گرایش و حتی تعصب‌ورزی نسبت به آنها به هویت خود نمود عینی ببخشند و خود را از دیگر گروه‌های قومی متمایز کنند.

غلامرضا جعفری، فعال محیط‌زیست از نقده (آذربایجان غربی):

اگر بخواهیم فرهنگ را تعریف کنیم چیزهایی است که انسان با آن زندگی می‌کند. انسان با آن کار می‌کند. با آن ازدواج می‌کند. 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.

محور مرزهای فرهنگی بین‌قومی، عناوین و مفاهیم زیر را دربر می‌گیرد: در عنوان «هویت قومی، سنت و مدرنیته» تلاش خواهد شد تا از یک سو میزان تعصب گروه‌های قومی مورد مطالعه و نقشی که سنت‌های تاریخی ممکن است در این بازتعریف داشته باشند و از سوی دیگر تأثیرات تجدد بر هویت قومی و جهت‌گیری ذهنی اعضای گروه‌های قومی بررسی شود. موضوع «زبان مادری» و میزان تعصب روی آن یکی دیگر از مواردی است که تمیزدهنده مرز میان گروه‌های قومی است. «مفهوم امت» از دیگر مواردی است که می‌تواند عامل تمیزدهنده افراد از یکدیگر باشد. این مفهوم اصطلاحی اسلامی است که براساس آیات قرآنی، هویت‌بخش کل جامعه اسلامی، فارغ از هرگونه زبان، نژاد، رنگ و دیگر مؤلفه‌هاست و در تحقیق حاضر، 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 نگریسته می‌شود. در بسیاری از نقاط ایران نظیر غرب و شمال‌غرب کشور با ترکیب جمعیتی ترک - گُرد یا در جنوب‌غربی کشور با ترکیب جمعیتی عرب - فارس - لر و نیز در شرق کشور با ترکیب جمعیتی بلوچ و سیستانی مواجه‌ایم، که این گروه‌های قومی

1. Tylor, Edward

در کنار هم زندگی می‌کنند و بافت فرهنگی درهم‌تنیده‌ای دارند. موضوع «اصالت فرهنگ» باعث شده است تا هریک از این گروه‌ها خود را بومی اصلی این منطقه و دیگری را مهاجر بدانند و براین اساس، ادعای اصالت سرزمینی داشته باشند. در عنوان «جغرافیای قومی و هویت سرزمینی»، 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 براساس 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 بازایی می‌شود.

هویت قومی، سنت و مدرنیته

در جوامع سنتی پیشامدرن، ویژگی‌های انتسابی، عوامل اصلی هویت بخش و هویت‌ساز به حساب می‌آمدند. مؤلفه‌هایی هم چون نژاد، قومیت، مذهب، دودمان و دیگر مؤلفه‌ها، مواردی بودند که به کلیت زندگی 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. هویت در جامعه سنتی امری پیشینی و تجویز شده از جانب سنت بود و افراد دخل و تصرف چندانی در آن نداشتند. اما مدرنیته با پروبلماتیک کردن هویت، آن را به امری دائمی که باید از خلال زندگی روزمره تولید، بازتولید و احیانا تغییر یابد تبدیل کرده است. بنابراین در مدرنیته هویت به امری برساختی بدل شده است (هدایتی، ۱۳۹۲).

مرد ۳۶ 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 آن‌طوری که دوست دارم انتخاب می‌کنم. با اقوام دیگر هم خیلی آشنایی نداریم. اما ما همه آدم هستیم و هیچ فرقی با هم نداریم.

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 نای مشترک، رفتار مشترک، زبان و لباس مشترک، و مذهب مشترک،.... این‌ها دیگر وجود خارجی در هیچ جای ایران ندارند.

ر مدرنیته، هویت 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 آن‌جا که 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، ۱۳۸۱، ۶). 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 شدن‌اند، تا چه حد در تعریف آن بر ویژگی‌های سنتی تأکید دارند؟ براساس یافته‌های به‌دست 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 کنم.

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، سبک زندگی 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 پشامدرن را تعریف می‌کرد. از دیگر سو، عده‌ای همچون رابرتسون^۱ 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، ۱۳۸۰، ۲۹). 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 را بازگو کنند، زیرا هیچ‌وقت فرصت روایت کردن تاریخ خود را نداشته‌اند. هویت‌های حاشیه‌ای در تلاش برای پیدا کردن ریشه‌های خود به دنبال کسب جایگاهی از طریق تاریخ پنهان‌شان برای بیان خود می‌گردند. حال^۲ 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، ۱۳۸۳، ۲۵۷). فرایندهایی که امروزه در این ارتباط در جریان هستند از طریق بازسازی زمان و مکان، نفوذپذیر کردن مرزها و توسعه شبکه‌های

1. Robertson

2. Hall

اجتماعی به تضعیف منابع سنتی هویت‌سازی منجر شده است. در چنین شرایطی، هویت‌های محلی با آسیب‌های هویتی مواجه می‌شوند و از آن‌جا که «هویت سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است» (Castells, 2011)، مردم نمی‌توانند برای مدت زیادی در شرایط آسیب‌زا به‌سر ببرند. بنابراین بازسازی هویت امری اجتناب‌ناپذیر است. در همین رابطه، نظریه‌پردازانی مثل خوندکر^۱ (۲۰۰۵، ۱۱) و رودمتوف^۲ (۲۰۰۳، ۳۷؛ ۲۰۰۵، ۱۱۳) 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 به‌جای یک هویت واحد و منسجم سخن گفت. به‌زعم رابرتسون، نیروهای ادغام‌گر و همگون‌آفرین مکمل نیروهای تفاوت‌زا و جدایی‌ناپذیرند (Robertson & Lechner, 1985, 103). بدین گونه می‌توان استنباط کرد که امروزه نمی‌توان از یک مدرنیتهٔ واحد سخن به‌میان آورد بلکه ما شاهد شکل‌گیری مدرنیته‌های جهان - محلی هستیم که بر الگوهای متفاوت و بومی شده جهت نیل به توسعه تأکید می‌کنند.

دختری ۳۰ ساله، طراح گرافیک از تهران:

بینید هم سنت‌ها و فرهنگ‌ها تأثیر دارند و هم آن چیزهایی که خودم در حال حاضر بنابر افکار و ایده‌آل‌هایم ترجیح می‌دهم. درواقع، فکر می‌کنم انسان مدرن امروزی همین است؛ هم از سنت‌ها تأثیر می‌گیرد هم از ارزش‌های فردی و جهانی و

در ایران یک‌صد سال اخیر و به‌خصوص در زمان پهلوی اول و دوم، جهت یکسان‌سازی جوامع، تلاش‌های زیادی در زمینهٔ گفتمان ناسیونالیسم و انکار سنت‌های گروه‌های قومی شکل گرفته است. 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 دهه‌های اخیر، این روایت منسجم و یکپارچه کنار زده شد و گروه‌های مختلف قومی، ضمن پذیرش مبنای هویت ملی، به‌سمت آداب‌ورسوم خود گرایش پیدا کردند. از دیگر سو، گروه‌های مختلف قومی با سبک‌های مختلف زندگی مردمان جهان‌آشنایی پیدا کردند. در زمینهٔ مواد غذایی، با بسیاری از غذاهای غربی آشنا شده‌اند و از آن‌ها استفاده می‌کنند. در زمینهٔ 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 درکنار همهٔ این موارد، نگاه ویژه‌ای نیز

1. Khondker

2. Roudometof

به سبک زندگی اصیل و بومی خود دارند و بر این باورند که آن‌ها درونی شده‌اند و به راحتی نمی‌توانند آن‌ها را کنار بزنند. درواقع به صورت ترکیبی، به مظاهر قومی، ملی و جهانی عمل می‌کنند. برخی از یافته‌های به دست آمده تحقیق کنونی نیز مؤید این موضوع است.

کتایون ریاحی، بازیگر از تهران:

من ۴۰ 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 ۱۹۰ میلیونی است و بالباس 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 حوزه‌ها 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؟! [درحالی که] جای افتخار است و هویت ملی من است.

براساس این داده‌ها، عده‌ای همچنان به حفظ آداب و رسوم بومی و محلی خود در عصر جدید درکنار مظاهر مدرنیته، که گریز از آن‌ها غیرممکن است، تمایل 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 جمع‌بندی کلی این بخش، می‌توان گفت: سنت و تجدد در میان اقوام ایران، اشکال متفاوتی از نگرش و کنش را رقم زده است که به طور کلی به دو طیف فارس‌زبانان و سایر اقوام تقسیم می‌شوند. فارس‌زبانان 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. در عمده مطالب این بخش، به جای خطاب قرار دادن با اصطلاح گروه قومیتی، از مفهوم فارس‌زبانان درباره آن‌ها استفاده خواهد شد. برخلاف فارس‌زبانان، دایره «ما»ی هویتی کسانی که به گروه‌های قومیتی گُرد، تُرک، بلوچ و عرب

تعلق دارند بسته‌تر است و برای مردمان این گروه‌ها، ضمن پذیرش تعدادی از مظاهر عصر نوین، آداب و مناسک سنتی در درجهٔ 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. اقوام در سایه امکانات و شرایط زیستی عصر مدرن به اشکال نوینی از آگاهی جمعی و تحول هویتی دست یافته‌اند که نه تنها منجر به هویت‌زدایی قومی نشده است، بلکه صورت‌های منفعلانه و عرفی هویت سنتی قومی را در اشکال نوین هویت‌های فعال، مطالبه‌جو و خودآگاه بازتولید کرده است.

محمد جمال‌الدین واژی، پژوهشگر دینی و کارشناس جامعه‌شناسی، از پسوه پیرانشهر (آذربایجان غربی):

هویت امری است که هر چقدر بیشتر مورد تهدید واقع شود، بیشتر برجسته می‌گردد. حساسیتی که اقلیت‌ها در دوره رضاشاه در مورد لباس محلی‌شان به عنوان یکی از مظاهر هویتی که با آن مبارزه می‌شد، داشتند، در دوره‌های بعدی رنگ باخت. تفاوتی هم در مورد ماهیت تهدیدها وجود ندارد، امروزه جنس تهدیدها بیشتر گلوبال و محتوایی است تا منطقه‌ای و ظاهری، لیکن باز هم منجر به ایجاد حساسیت و تأکید بر حفظ تمایزات می‌شود. به همین دلیل طبیعی است که مثلاً در ایران کورد و تورک و بلوچ روی تمایزهایشان حساس‌تر باشند تا فارس زبانان که تهدیدی علیه هویت خود حس نمی‌کنند. حساسیت ما کوردها روی تمایزاتمان به این دلیل است که هویت ما در هر جایی که زندگی می‌کنیم در معرض آسیمیلیاسیون قرار دارد، چون غیر از تهدید غیرمستقیم گلوبالیسم علیه خرده‌فرهنگ‌ها، تهدید مستقیم ملت‌های مسلط بر سرزمین‌هایمان یعنی فارس، ترک و عرب را نیز احساس می‌کنیم.

نقش زبان مادری

زبان در عرصه عمومی و فهم متعارف به عنوان نظام ساختاریافته‌ای از نشانه‌ها و علائم شناخته می‌شود که امکان ارتباط و رد و بدل پیام میان گویشوران متعلق به یک جامعه زبانی را میسر می‌سازد (نجفی، ۱۳۵۰). این تعریف زبان که عمدتاً بر کارکرد ارتباطی آن تأکید دارد، بر شناختی سنتی متکی است که زبان را در وجه ابزاری آن در نظر می‌گیرد، در حالی که زبان واجد ماهیت و کارکردهای چنان متنوع و ژرفی است که بنابر نظر بسیاری از جامعه‌شناسان زبان و فرهنگ‌شناسان، عنصر اساسی و ستون اصلی فرهنگ جوامع تلقی می‌گردد. در واقع، زبان نماینده یک «نظم جمعی»، به ویژه یک «نظم معنایی» و

یک جهان بین‌الاذهانی و تاریخی است و دنیایی از آگاهی، شناخت، فرهنگ، تعلقات، عواطف، کنش، تجربه، بر ساخت، ساختار و قدرت را نمایندگی می‌کند. زبان هم انباشت‌گاه آگاهی و ارزش‌های یک گروه یا یک ملت است، هم روش موجه‌سازی و شیوه استدلال‌آوری آنهاست. گروه‌های انسانی در زبان و با زبان، حقیقت و «رژیم‌های حقیقت» را تعریف و تعیین می‌کنند و به جهان، زندگی و روابط خود معنا می‌بخشند، یا برعکس جهان و زندگی و حقیقت‌ها را دگرگون و واسازی می‌کنند و جهان خود را با گسست و پیوست‌هایی تداوم می‌بخشند. از این رو، زبان «ذخیره‌گاه ساختارمندی» است که آگاهی، فکر، احساسات، عمل جمعی، تجارب و اتفاقات یک گروه یا یک قوم و ملت در آن انباشته شده است (محمدی، ۱۳۹۸). چنین کارکرد ژرف و معنابخشی در هر دو ساحت فردی و جمعی، غالباً با زبانی صورت می‌گیرد که فرد با آن فرایند تکلم، اندیشیدن و جامعه‌پذیری را آغاز می‌کند، که به آن «زبان مادری»، «زبان بومی» یا «زبان نخست» گفته می‌شود (Bloomfield, 1984). اینجاست که تعبیر مارکس مصداق پیدا می‌کند که: «زبان محصولی اجتماعی و کلید تفکر است». با وجود تفاوت‌های مصداقی و معنایی که ممکن است در جوامع مختلف میان مفاهیم «زبان مادری»^۱، «زبان بومی»^۲ و «زبان نخست»^۳ وجود داشته باشد، در ادبیات قوم‌شناسی در ایران، عموماً مراد از آنچه که با عنوان زبان مادری شناخته می‌شود، زبان قومی و گویش‌های آن است که مجموعه زبان‌های: عربی، بلوچی، ترکی آذری، کردی و... را شامل می‌شود و واجد کارکردهای ژرف و معنابخشی برای فرهنگ و هویت قومی هستند. از این رو، زبان مادری یا به تعبیری که بیان شد زبان قومی، در گستره مباحث و مطالبات قومیتی و هویت قومی نقش و اهمیتی کانونی پیدا می‌کند و سوای کارکردهای مرسوم ارتباطی و اجتماعی، جایگاهی محوری در منازعات سیاسی و سیاست‌های قومی می‌یابد و اکثرآبه دال مرکزی گفتمان‌های مقاومت قومی بدل می‌شود، تا جایی که برخی حیات قومی را در گرو حفظ زبان قومی می‌دانند و به تعبیر هایدگری «زبان خانه وجود است» (هیدگر، ۱۳۹۲)، حفظ موجودیت قومی را تابع حفظ و حراست از موجودیت زبان قومی برمی‌شمارند و زبان قومی اهمیتی در حد و اندازه هویت قومی پیدا می‌کند. 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 بومی باقی بماند و اکنون نیز حدود پنجاه زبان بومی در حال انقراض‌اند؛ یعنی کمتر از ده گویش‌ور دارند.

امروزه بیش از ۷۰ درصد مطالب علمی دنیا به زبان انگلیسی منتشر می‌شود و پنج زبان اصلی دنیا

1. mother tongue

2. native language

3. first language

بیش از ۹۰ درصد تولید مطالب علمی را در انحصار خود دارند. زبان‌های اصلی بین‌المللی مانند انگلیسی، فرانسوی، و اسپانیولی به‌خاطر 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 به‌رسمیت شناختن تفاوت‌ها تقویت می‌شود (پیوندی، ۱۳۸۹).

بسیاری از استان‌های ایران، در گذشته، دارای گستره وسیعی از زبان‌ها و لهجه‌های متنوع بوده‌اند که اغلب یا از میان رفته‌اند و یا در شرف نابودی‌اند. طبق اعلام اطلس زبان‌های جهان، بیش از ۲۰ زبان در ایران در معرض نابودی و انقراض کامل هستند. یونسکو نیز حدود ۲۵ زبان را در ایران در خطر نابودی اعلام کرده است. با این حال، براساس اطلاعاتی که در منابع آمده است، تعداد زبان‌های زنده ایران ۷۶ زبان شمرده می‌شود که از میان این تعداد، حدود نیمی از آن‌ها در معرض خطر هستند (نظر محمدی، ۱۴۰۰).

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 ترک زبان 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 (تک‌صدایی اکثریت) هستند. از آن طرف، زبان‌های سرکوب‌شده 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 به‌دست آمده در پژوهش کنونی نیز نشان از سیاسی شدن زبان مادری دارد. به این معنا که گروه‌های قومی محروم مانند 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؛ هیچ کدام اراده محکمی برای اجرای این اصل از قانون اساسی را نداشتند و در هر صورت هم این حق مطالبه نشده.

مطابق بندهای سه گانه منشور زبان مادری که به وسیله سازمان یونسکو تهیه و تصویب شده است، همه دانش آموزان 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 وسیله‌ای برای برابری اجتماعی شمرده می‌شود (منشور زبان مادری، ۱۹۹۶). 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. گرچه مطالبه این حق از طرف حاکمیت جمهوری اسلامی بدل به امری امنیتی - سیاسی شده است و اغلب فعالان این زمینه، به تجزیه طلبی متهم شده‌اند.

عزیز شاهرخ، هنرمند از مهاباد (آذربایجان غربی):

هر قومی باید به زبان مادری صحبت کنه. من باید زبون گُردی 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 نیست.

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 ترک‌کش تمایل دارد که این خیلی طبیعی است و فکر می‌کنم فرهنگ ما این قابلیت دارد که این تکثر را در خود جای دهد....

دربارهٔ 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 نهاده است. این سیاست بعد از سال ۵۷ نیز علی‌رغم برخی تغییرات عملی در سطح راهبرد فرهنگی به سیاق گذشته ادامه یافت.

امین شیرزادی، شاعر و ترانه‌سرا از کرمانشاه:

زبان مادری مسلّم هر قومی است و یک فرهنگ نوشتاری باید وجود داشته باشد، اما هنوز پیش ما عملی نشده است. همهٔ اقوام باید به زبان مادری درس بخوانند، گُرد، بلوچ و ...

ازجمله پیشنهادهای موجود در مورد زبان مادری سیاست‌گذاری و عمل در راستای قانون اساسی است. بر این اساس، اقوام قادر خواهند بود به شیوه‌هایی به‌دور از اجبار با مقولهٔ زبان مواجه شوند. نهادمند کردن آموزش زبان مادری موجب کاهش تنش‌های موجود در این رابطه است.

محسن سودمند، روان‌شناس و مشاور از اردبیل:

من در ترکی تخیلاتم خیلی قوی‌تر است. در فارسی، یه جورایی از نظر زبانی کم می‌آورم. بحث زبان باید به خود مردم واگذار شود. این حق است که در قانون اساسی اشاره شده است. حاکمیت یا وزارت آموزش و پرورش بگذارد اگر استقبالی وجود دارد، کلاس‌های آن‌ها تشکیل شود. مبنا خواست مردم باشد.

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 وسیلهٔ 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 فرهنگی و تاریخی گرانها محروم می‌مانند. زبان‌ها به شیوه ظریف و پیچیده‌ای با یکدیگر تفاوت

دارند. این تفاوت‌ها تنها به واژگان زبان برنمی‌گردد؛ هر زبانی مجموعه محدودی از آواها را در اختیار دارد، از این گذشته هر زبانی واژه‌هایی دارد که زبان‌های دیگر برگردان‌های دقیق آن را ندارند. هر زبان دستور ویژه‌ای داراست کسی نمی‌تواند یک جمله فارسی را با تکتک واژه‌ها به زبان ترکی برگرداند و انتظار داشته باشد که یک ترک زبان از آن جمله چیزی متوجه شود. قواعد به نظم کشیدن درست واژه‌ها در دو زبان متفاوت با یکدیگر، تفاوت چشمگیری دارند. بدین سان برای فهم یک زبان، نخست باید قواعد آن را درک کرد، یعنی باید دانست که هر زبانی چه آواهایی دارد؟ به چه شیوه‌ای آواهای آن به واژه‌ها و واژه‌هایش به عبارت‌های معنی‌دار سازمان می‌گیرند.

پرواضح است زبانی که زبان آموزش و پرورش نباشد، دیر یا زود نابود می‌شود یا دست کم ضعیف شده و مهجور باقی خواهد ماند. دانش آموز 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.

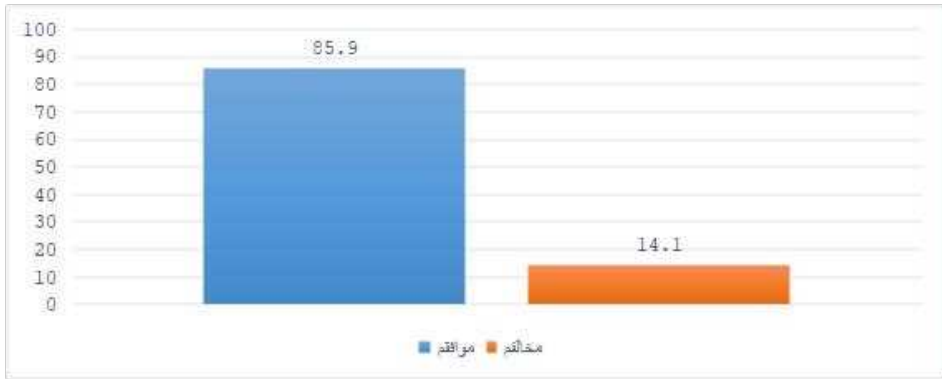
بر اساس اصل پانزدهم و نوزدهم قانون اساسی^۱، اقوام می‌توانند آموزش زبان مادری را در مدارس داشته باشند. در سال‌های اخیر، در برخی دانشگاه‌ها نیز رشته‌های مرتبط با زبان‌های قومی ارائه شده است. دانشگاه گردستان از سال ۱۳۹۴ پس از راه‌اندازی رشته زبان و ادبیات گُردی، سالانه در این رشته دانشجوی می‌پذیرد و در برنامه آموزشی دانشگاه نیز دو واحد درس زبان و ادبیات گُردی در زمره دروس اختیاری گنجانده شده است (گروه زبان و ادبیات گُردی دانشگاه گُردستان). در دانشگاه تبریز نیز رشته زبان و ادبیات تُرکی آذری در زمره رشته‌های دانشگاهی قابل تحصیل قرار دارد (گروه زبان و ادبیات تُرکی دانشگاه تبریز). فارغ از نحوه اجرای شدن این حق مشروع قومی، به آموزش زبان مادری با روندی امنیتی نگریسته 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 ۳۷ و نمودار ۳۸ باور نخبگان و عامه مردم درباره مشروعیت یادگیری به زبان مادری را نشان می‌دهند. بر این اساس، ۸۵/۹ درصد از نخبگان و ۶۳/۹ درصد از عامه مردم معتقد بودند آموزش زبان مادری حقی مشروع و قانونی است. همچنین ۱۴/۱ از نخبگان و ۱۵/۷ از عوام مخالف مشروعیت دادن

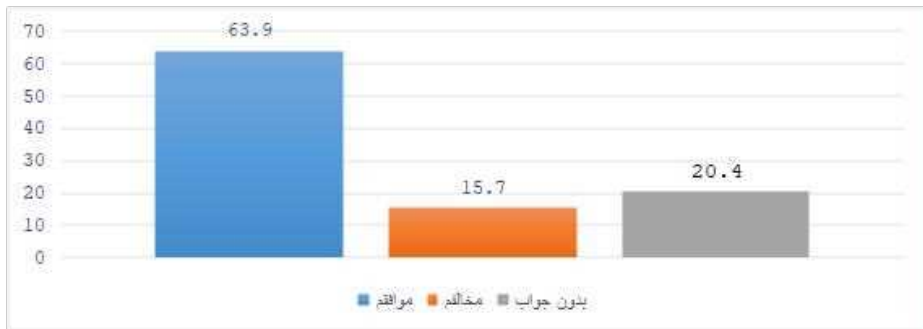
۱. مطابق اصل پانزدهم: زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد ولی استفاده از زبانهای محلی و قومی در مطبوعات و رسانه های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است و در اصل نوزدهم در زمره حقوق ملت آمده است که: اصل نوزدهم: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، قوانین و

مقررات، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، لینک: https://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution

به یادگیری زبان مادری بودند.



نمودار شماره ۶-۳: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - خواص



نمودار شماره ۷-۳: مشروعیت یادگیری به زبان مادری - عوام

نکته مهم دیگر درباره این بی‌توجهی به زبان مادری، جدا از اثرات نابودکنندگی آن بر موضوع فرهنگی، به اختلال در امر یادگیری کودکان بازمی‌گردد. گسست از زبان مادری که کودک غیرفارسی زبان ایرانی، به محض ورود به مدارس، تجربه می‌کند تأثیرات شناختی و احساسی زیادی روی او می‌گذارد و جامعه را نیز به تدریج از ظرفیت‌های زبان‌های غیرفارسی محروم می‌کند. همچنین به لحاظ روان‌شناسی، پیوستگی فرهنگی و زبانی و حس اجتماعی افراد را تقویت می‌کند و گسست‌های زبانی که در مدت عمر یک فرد رخ می‌دهد به سرگردانی در حیات اجتماعی افراد و اختلالات هویتی منجر می‌شود. پرفسور زبان‌شناس «خوان کارلوس گودنزی» می‌گوید: زبان اساس هویت هر فرد را تشکیل می‌دهد و کودکانی که از ابتدا به جای زبان مادری، یک زبان بیگانه را فرامی‌گیرند در آینده دچار بی‌هویتی می‌شوند. فرد محروم از یادگیری زبان مادری، بخش مهمی از عمیق‌ترین فرایندهای عاطفی و هیجانی خود را از دست خواهد داد. این امر صرفاً به حوزه احساسات و عواطف محدود نمی‌شود بلکه در فرایندهای شناختی نیز

تأثیر بسزایی دارد. طبق بررسی‌های «ژان پیاژه»^۱ نظریه‌پرداز رشد ذهنی در کودکان سالم، زبان مادری اولین عامل تعیین‌کننده فرآیند یادگیری در دوره‌های بعدی می‌باشد. دکتر محرم آقازاده از پیشگامان حوزه تعلیم و تربیت به ویژه برنامه‌ریزی درسی در ایران و مشاور و عضو ارشد کمیته راهبری آموزش جهانی در یونسف ایران، در مورد اختلالات ناشی از عدم آموزش به زبان مادری در دانش‌آموزان مقطع ابتدایی در ایران می‌نویسد: نزدیک به شش میلیون دانش‌آموز دوره ابتدایی داریم که بخش عمده این‌ها به زبان دوم تحصیل می‌کنند. در این‌ها اختلالات بسیاری به وجود می‌آید. اولین اختلال، ضعف در دیکته است. زبان دومی‌ها غالباً در دیکته مشکل جدی دارند. دومین اختلال در درس علوم است. چون علوم در متن زندگی است دانش‌آموزان مسائل علوم را با قرائت قومی خود تفسیر می‌کنند. زبان دوم این قرائت قومی را نمی‌فهمد. ما در هیچ جای دنیا این قدر به ویرایش نیاز نداریم. این به‌خاطر عدم آموزش زبان مادری است. اگر زبان مادری درست آموزش داده شود، تمایز زبانی صورت نمی‌گیرد و نویسندگان این‌ها را قاطعی نمی‌کنند و می‌توانند دستور زبان را تمیز دهد. باید زبان اصلی دقیق یاد داده شود تا زبان دوم نیز دقیق آموخته شود (مرداپور، ۱۳۹۵).

آمارها درباره جمعیت دوزبانه‌های ایران متفاوت است. بعضی از تحقیقات داخلی نشان می‌دهند که حدود ۷۵ درصد دانش‌آموزان کشور را دوزبانه‌ها تشکیل می‌دهند. دوزبانگی و چندزبانگی پدیده‌ای جهانی است و تقریباً به‌ندرت می‌توان کشوری یافت که دست کم بخش کوچکی از جمعیت آن به دو یا چند زبان تکلم نکنند. به همین دلیل در بسیاری از کشورها علاوه بر زبان رسمی زبان یا زبان‌های دیگر و یا لهجه‌ها و گویش‌هایی نیز وجود دارد که استفاده از آنها آموزش و یادگیری دانش‌آموزان را ارتقا خواهد بخشید. راهکار مطلوب در اغلب این کشورها در مواجهه با پیامدهای پدیده دوزبانگی و به‌منظور رفع تبعیض، استفاده از نوعی تعلیم و تربیت به نام تعلیم و تربیت دوزبانه است که در آن از بیش از یک زبان برای یادگیری و تدریس مطالب تحصیلی بهره گرفته می‌شود (اله کرمی و دیگران، ۱۳۹۷، ۴۴).

به‌لحاظ فرهنگی _ اجتماعی نیز دوری گزیدن از نگاه سیاسی به زبان مادری و ایجاد زمینه‌ای برای احترام به کثرت زبانی درعین 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 به‌فراموشی سپرده می‌شود، مرگ هر زبان، زوال بخشی از فرهنگ و تاریخ آن جامعه است.

تحلیل محتوای مجموعه‌ای از اسناد مکتوب، مشتمل بر ۴ کتاب، ۵ پایان‌نامه و ۱۸ مقاله با موضوع آموزش مبتنی بر زبان مادری و آموزش و پرورش دوزبانه و چندزبانه و تحلیل محتوای مصاحبه با متخصصان حوزه زبان‌شناسی، علوم تربیتی و روانشناسی که در زمینه آموزش دانش‌آموزان دوزبانه و آموزش به زبان

مادری در ایران فعالیت داشتند، در قالب پژوهشی کیفی، حاکی از آنست که آموزش اصولی زبان مادری در چارچوب آموزش و پرورش چندزبانه منجر به رشد شناختی، ارتقای بهداشت روانی، تامین وحدت ملی، گسترش دموکراسی، تحقق توسعه، بهبود عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان و پرورش نیروی انسانی خواهد شد (اله کرمی و دیگران، ۱۳۹۷).

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 سن هفت‌سالگی و قبل از رفتن به مدرسه، با زبان مادری در خانواده و محله تکلم می‌کنند و یک‌دفعه با ورود به مدرسه، اولین آموزش رسمی و مکتوب به آن‌ها با زبان فارسی صورت می‌گیرد، درحالی که تا آن زمان، در بیشتر موارد، حتی یک جمله نیز با زبان رسمی تکلم نکرده‌اند و هیچ کدام 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. ازسوی 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 ۶-۳: 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، کل نهادهای یادشده ناقص و

بحران‌زا خواهند بود. کسانی که می‌خواهند اهمیت زبان را تا حدّ یک وسیلهٔ مکالمه و ارتباط‌گیری ساده پایین بیاورند نتایج تحقیقات جامعه‌شناسی، روان‌شناس، و نورویولوژیک 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 دربردارندهٔ معناست؛ معنای زندگی انسان‌هایی که از طریق آن با هم ارتباط می‌یابند، حامل فرهنگ و تاریخ آن‌هاست و بدین گونه، تربیت باید بر آن متکی باشد تا تربیت کیفی صورت پذیرد و انتقال بین‌نسلی تداوم یابد. کودکان وقتی به زبان مادری آموزش ببینند، قطعاً بازدهٔ آموزشی بهتری خواهند داشت.

صلاح‌الدین خدیو، فعال مدنی و روزنامه‌نگار از مهاباد (آذربایجان غربی)

این یک حقّ طبیعی است. زبان‌شناسان بهتر از هرکسی می‌دانند زبان فقط یک ابزار ارتباطی نیست، بلکه یک وسیلهٔ تفکر است. خیلی خلاقیت‌ها بدون زبانی که به آن فکر شود کور می‌شود. در روان‌پزشکی، صرفاً با زبان مادری باید مشاوری داده شود. تأخیر در این زمینه کاملاً با انگیزهٔ سیاسی ازسوی حاکمیت است.

زبان هویت فرد و جامعه‌ای است که فرد در آن کار و زندگی می‌کند. زبان مقوله‌ای فرهنگی است و باید فرهنگی باید به آن نگاه کرد. اگر در لوای امر سیاسی و امنیتی، تنوع زبانی سرکوب شود، امنیت ملی، انسجام جامعهٔ ایران، وحدت ملی و تمامیت ارضی کشور آسیب می‌بیند. بنابراین امر زبانی باید در چارچوب حقوق شهروندی و نه یک موضوع سیاسی مورد توجه قرار گیرد. 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 دانشگاه نیز، به‌صورت یک رشتهٔ تخصصی مورد توجه بیشتر قرار گیرد.

تقدم امت بر ملت

مفهوم امت یا به عبارت دقیق‌تر «امت اسلامی» از مفاهیم رایج تاریخ جهان اسلام است که کلّ جامعه اسلامی را دربر می‌گیرد و قرآن در آیات مختلفی، جامعهٔ اسلامی را بدون توجه به مرز جغرافیایی و سرزمینی خود با این واژه خطاب کرده است (قرآن، بقره ۱۴۳ و ۲۱۳، آل عمران ۱۱۰ و انبیا ۹۲)، و در حدیث که به صورت «امت محمد»، یا «امتی» (از زبان پیامبر)، یا «أُمَم» وارد شده؛ به معنی جماعتی به کار رفته است که از یک پیامبر پیروی می‌کنند (ترکی، ۱۳۶۸، ۳۰). ازاین‌رو امت، مفهومی فراملی، فراقومی و فرانژادی است که بر جامعه دینی و مذهبی مشخصی دلالت دارد. از دیگر سو، ملت مفهومی جدید و مربوط به دوران معاصر است که چارچوب جغرافیایی و سرزمینی خاصِ مردمان یک کشور تحت

حاکمیت سیاسی دولت مشخصی را می‌رساند.

یکی از تفاوت‌های اساسی نظام سیاسی اسلام با مکاتب سیاسی و حقوقی معاصر، در مرزبندی موجود میان «ملت» و «امت» است. اسلام از آن جهت که دینی جهان‌شمول است و کلیت جامعه بشری را مخاطب قرار می‌دهد، بدون توجه به مرزهای سرزمینی و تفاوت‌های نژادی، زبانی، ملی و فرهنگی دعوت خود را متعلق به همه انسانها می‌داند و نام «امت واحده» (قرآن، مؤمنون ۵۲)^۱ را بر پیروان خویش می‌نهد. این مفهوم به کلی با مفهوم شهروندی که افراد را به دولت حاکم در یک سرزمین معین مرتبط می‌سازد؛ متفاوت است.

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 به عنوان یک وظیفه مهم و اساسی بیان شده است. 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 (جوان‌آراسته، ۱۳۷۹).

بنابراین می‌توان به اهمیت ایده «امت واحده» در دستگاه سیاسی حکومت جمهوری اسلامی ایران پی برد. 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.

۱. «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»

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 به‌خاطر 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.

تفسیر دیدگاه‌های فوق دو نکته انتقادی بسیار مهم، پرسامد و تاثیرگذار را در باب سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی ایران بازگو می‌کنند: نخست اینکه در عصر دولت-ملت‌ها، ابتدای منافع کلان کشور بر مصالح فراملی، آن هم در شرایط نامساعد اقتصادی در نگاه طیف وسیعی از آحاد و افراد جامعه نامشروع و مورد نقد است، این امر در اکثر اعتراضات و کنش‌های جمعی در ایران در زمره مطالبات و شعارهای اصلی است. نکته دوم به تفاوت بارز میان مدعیات و عملکرد نظام در باب امت اسلامی برمی‌گردد. جمهوری اسلامی در مقام سیاست‌های اعلانی و حتی رژیم حقوقی مصرح در قانون اساسی مدعی حفظ و حراست از ایده امت واحد اسلامی و مستضعفین جهان است اما در عمل و کنش سیاسی در راستای تامین مصالح و منافع جامعه شیعیان می‌کوشد و حتی در این مسیر ممکن است مواضع خصمانه‌ای برعلیه برخی جوامع و کشورهای مسلمان غیرشیعی اتخاذ کند. این امر فارغ از تبعات منطقه‌ای و دیپلماتیک آن، از سوی جامعه سنی مذهب ایران به شکل آشکار و شدیدی مورد نقد واقع شده است، بالاخص زمانی که جوامع پیرامونی سنی مذهب در داخل ایران از محرومیت مضاعف رنج می‌برند و رژیم جمهوری اسلامی به منظور ترویج سیاست‌های شیعی گراانه خویش بخش قابل توجهی از ثروت ملی ایران را در کشورهای منطقه هزینه می‌کند. زیرا در عوض آن که برنامه‌های رفاهی حاکمیت در چارچوب جغرافیایی سرزمین ایران تنظیم شود، به بلندپروازی‌های فراسرزمینی می‌پردازد که چه‌بسا توانایی مدیریت و هدایت آن را نیز ندارند و خطر بحران اقتصاد ملی و لطمات جبران‌ناپذیر مردمی را ایجاد کرده است، 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 متعددی 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 مستشاری ایران به عراق و سوریه نبود، ما الان 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. 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. درواقع، 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 از نظر آن‌ها نسبت به موضوعات زبانی و سنتی و قومی در درجه دوم اهمیت قرار دارد. از سویی هم این نگاه ایدئولوژیک که امت را نسبت به ملت در اولویت قرار می‌دهد، خاص جمهوری اسلامی نیست و تمام جریانات منتسب به بنیادگرایی اسلامی مرزهای سیاسی موجود را به رسمیت نشناخته و به دنبال تشکیل و احیای دولتی فراگیر در قوایر خلافت‌های تاریخی هستند.

تامل در این مبحث ضروری است که نسبت امت و ملت در رژیم حقوقی و سیاسی جمهوری اسلامی ایران متأثر از یک معادله ساده گذار از ملت به نفع امت نیست، بلکه از ویژگی چندوجهی برخوردار است. ملت، ملیت، ایرانی و ایرانیت در گفتمان جمهوری اسلامی و در قانون اساسی از اصول پایداری

۱. گرچه انفجار ۱۴۰۱ در شاهچراغ و انفجار ۱۴۰۲ کرمان در سالمرگ قاسم سلیمانی و بسیاری دیگر از حملات مرزی و ... همان امنیت مد نظر حاکمیت را نیز زیر سوال برده است.

هستند که درباب آنها تصریحات قانونی مشخص و قوی تحت عناوین «همبستگی ملی»، «وحدت ملی»، «دفاع ملی»، «منافع ملی» و «حاکمیت ملی» وجود دارد، اما موضوع اساسی به تفسیر این مفاهیم ذیل آرمان‌های فراملی و ایدئولوژیک نظام برمی‌گردد که در آن حتی مفهوم امت نیز با قرائت خاص و تقلیل‌گرایانه‌ای مواجه می‌شود. بنابراین نظام جمهوری اسلامی با وجود اذعان به ملت و ملیت آن را فاقد اصالت و امری عرضی می‌پندارد که باید در خدمت مفهوم امت قرار گیرد.

جغرافیای قومی و هویت سرزمینی

گروه‌های مختلف قومی سعی می‌کنند تا از طریق عوامل مختلف برای خود هویت‌یابی کنند و با تعیین مرزهای هویتی خود با دیگران، ابعاد و حدود هویتی خود را مشخص و برجسته نمایند. جغرافیای قومی و هویت سرزمینی^۱ در زمره بنیادی‌ترین عنصر هویت قومی و ملی قرار دارد که اهمیت و کارکردی زیرساختی در تعریف ابعاد فضایی - مکانی و بسترهای تاریخی هویت اقوام دارد و گاهی جایگاهی اسطوره‌ای و حماسی در بازتعریف قومیت پیدا می‌کند، به گونه‌ای که در فهم عامه از میهن و سرزمین با عنوان مام و مادر سخن رانده می‌شود. اهمیت درهم‌تنیدگی هویت جمعی اقوام و ملل با سرزمین و سکونت‌گاه تاریخی آنها در نام‌گذاری جغرافیای قومی با نام اقوام و ملت‌ها کاملاً مشهود است. کردستان، عربستان (نام سابق خوزستان)، آذربایجان، بلوچستان از مضادین این نامگذاری در ایران هستند، که هر نوع مداخله در مرزبندی‌های جغرافیای قومی و تغییر اسامی آنها منجر به نارضایتی و اعتراض قومی و مقاومت در برابر آن می‌شود. تغییر گسترده اسامی شهرها و مناطق در دوره پهلوی اول^۲ به منظور پیشبرد سیاست‌های یکسان‌سازی و مقاومت در برابر آن، از نمونه‌های تاریخی این امر در ایران است. انضمام بخش‌هایی از مناطق کُردنشین از جمله منطقه موکریان، به استان آذربایجان غربی نیز نمونه دیگری است که در تاریخ معاصر منشا منازعات بسیاری در روابط بین قومی کُرد و تُرک بوده است. البته نباید این موضوع مهم را از نظر دور داشت که فارغ از مداخلات و سیاست‌های هدفمند تغییر ساختارهای جمعیتی و مرزی، در بسیاری از شهرها، مناطق و نواحی ترکیب ساکنان تحت تاثیر مهاجرت‌ها، جنگ‌ها، تغییرات اقلیمی و سایر متغیرهای تاریخی، از تنوع قومی، مذهبی و نژادی برخوردار است. در ایران، چندین استان وجود دارد که دارای بافت قومیتی متنوع و ترکیبی‌اند و در آن‌ها گروه‌های مختلف قومی زندگی می‌کنند. استان آذربایجان غربی یکی از این استان‌هاست که دو گروه قومی کُرد و آذری در آن‌جا 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.

1. Territorial Identity

۲. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: شهره جلال پور، (۱۳۹۱). تغییر اسامی شهرهای ایران در دوره پهلوی اول و نقش فرهنگستان ایران، فصلنامه گنجینه اسناد، ۲۲(۸۸)، ۴۴-۶۳.

یکی از موضوعاتی که همواره مورد بحث مردمان این استان‌ها و به خصوص «پان قومیتی»‌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 مالکیت تاریخی سرزمین آن مناطق را دارند. همین امر نیز باعث ایجاد جدال‌های اساسی بین مردمان این گروه‌های قومی شده است. نگاهی به مشاجرات کُردی- تُرکی در باب مناطق متعددی از آذربایجان و مجادلات عرب‌ها و غیرعرب‌ها درباره خوزستان و برخی نواحی همجوار آن از مصادیق آشکار چالش‌های مربوط به هویت سرزمینی اقوام در ایران به شمار می‌روند. شهر ارومیه و مشاجرات مربوط به کُرد یا تُرک بودن این شهر از نمونه‌های روشنی است که حول ابعاد تاریخی، جمعیت شناختی و جای‌نام‌شناسی آن در سطوح مختلف نخبگان قومی و شهروندان عادی ادبیات حجیمی تولید شده است که تحلیل و بازخوانی آنها عمق این مساله را به خوبی بازنمایی می‌کند. «تُرک‌های ارومیه استدلال می‌کنند که در ادوار مختلف تاریخی جمعیت قابل توجهی از ساکنان ارومیه تُرک بوده‌اند و در صد ساله اخیر نیز به طور مشخص شهری عمدتاً تُرک‌نشین بوده است و آشوری‌ها و ارمنی‌ها و سپس کُردها تنها اقلیتی از جمعیت این شهر را شامل می‌شوند. بنابر همین مدعا، کُردها تا سال‌های اخیر نه در شهر که بیشتر در روستاها و مناطق اطراف آن مقیم بوده‌اند و افزایش بی‌سابقه تعداد کُردها در این شهر نتیجه پروژه سیاسی طراحی شده از سوی گروه‌ها و جریان‌های سیاسی ناسیونالیست کُرد است و هدف آن در نهایت تغییر دموگرافی اتنیکی این شهر و کُردستانی کردن آن است. کُردها نیز در مقابل می‌گویند این شهر در بیشتر ادوار تاریخی شهری کُردنشین بوده و در تاریخ معاصر نیز روند کاهش جمعیت کُردها در این شهر تنها پس از شکست فرقه دمکرات آذربایجان و انحلال جمهوری کُردستان در مهاباد شروع شده و تا زمان انقلاب ۵۷ تداوم داشته است. کُردها افزایش چشمگیر جمعیت کُردها در شهر ارومیه در سال‌های اخیر را هم ناشی از رشد برنامه‌ریزی نشده روند مهاجرت از روستا به شهر در چند دهه پس از انقلاب ۵۷ می‌دانند و در نهایت ارومیه را شهری چندفرهنگی و چندملیتی و در مواردی هم شهری کُردستانی می‌خوانند... در سال‌های اخیر و پس از متنوع شدن رسانه‌های ارتباطی؛ اصرار رسانه‌ها، احزاب و فعالین سیاسی هر دو سو بر صرفاً کُرد یا تُرک معرفی کردن شهر ارومیه بر شدت تنش‌های متقابل افزوده است. ارومیه هم در نقشه‌های فرضی کُردستان بزرگ و هم آذربایجان بزرگ دیده می‌شود. یک طرف این شهر را در خبرها و گزارش‌هایش شهری کُردستانی می‌خواند و طرف دیگر، آن را شهری صرفاً تُرک معرفی می‌کند و کُردهای ساکن را میهمان‌های ناخوانده‌ای می‌دانند که باید این شهر را ترک کنند» (علوی،

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 به‌صورت حاشیه‌نشین زندگی می‌کردند. تمام کودکی من به‌لحاظ ارزشی تحت تأثیر جدال این دو گروه بود. حتی منش‌های سیاسی دزفول تحت تأثیر این مسئله بود.



تصویر شماره ۷-۳ مصاحبه با میثم سفیدخوش

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:

من یک جایی مدیر بودم. مراجعه‌کننده آمده به استاندار گفته قحط‌الرجال بوده یک‌گُرد را مدیرعامل کردید!؟

از این رو بحث اصالت و مالکیت سرزمینی 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. یافته‌های

به‌دست‌آمده نیز نشان می‌دهد که هریک از مردمان گُرد و تُرک در مورد اشتغال و به‌خصوص به‌کارگیری معلمان گروه قومی دیگر در منطقه خود به‌شدت 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.

پراکندگی فرامرزی اقوام

مرز مفهومی است که به‌صورت تعیین خطوط جداکننده قلمرو دو کشور می‌باشد و خطوط مرزی خطوطی اعتباری هستند که به‌منظور تحدید يك 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، ۱۳۸۰، ۱۶۱).

ایران کشوری است که با پانزده کشور، مرز مشترک خشکی و آبی دارد و از کلّ سی و یک استان کشور، هجده استان در مناطق مرزی و سیزده استان در مناطق مرکزی و حدود ۵۰ درصد مساحت و ۴۹ 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، به‌لحاظ همگنی‌های اکولوژیکی، ویژگی‌های اجتماعی و قرابت‌های قومی با مردم مرزنشین آن‌سوی مرزها از طریق تبادل کالا با اشخاص آن‌سوی مرزها نیازمندی‌های خود را برطرف می‌سازند. (شیخ عطار، ۱۳۸۲، ۲۸)

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 به‌هم‌پیوسته مرکزی و پیرامونی پدید آمده است. بخش پیرامونی، برخلاف بخش متراکم و متجانس مرکزی، دچار گسبختگی است و مجموعه‌ای متنوع از گروه‌های فرهنگی و قومی را دربر می‌گیرد. در بخش حاشیه‌ای، گروه‌های قومی آذری، گُرد، عرب، بلوچ، و تُرکمن سکونت دارند و اقلیت مذهبی اهل سنت با دو شاخه حنفی و شافعی در فضای پیرامونی کشور پراکنده‌اند (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱، ۱۴۹). اهمیت سکونت اقوام در جغرافیای پیرامونی کشور و مرزهای آن، با توجه به امتداد فرامرزی بافت و جمعیت قومی مضاعف‌تر می‌شود. نگاهی به مرزهای کشور از آذربایجان تا بلوچستان، نشان می‌دهد که مرزهای سرزمینی ایران با اکثر کشورهای همسایه خطوط اعتباری هستند که سرزمین‌های قومی را تقسیم کرده‌اند، کشور آذربایجان در همسایگی مرزهای شمال‌غربی، اقلیم

گردستان عراق در همسایگی مرز غربی، ایالت بلوچستان در همسایگی استان سیستان و بلوچستان و نواحی عربی عراق در همسایگی مرزهای خوزستان به خوبی این واقعیت را به تصویر می‌کشند.^۱ شاید کمتر ژئوپلیتیک سرزمینی دیگری را بتوان یافت که اینچنین بر این استدلال برتون صحنه بگذارد که: اگر جغرافیای سیاسی، موجودیت و نقش اقوام را در رده نخست قرار ندهد چیزی جز چارچوبی خالی و تابلویی بدون تصویر نخواهد بود زیرا اقوام، مردمان و ملت‌ها، بازیگران حقیقی تاریخ و آفرینندگان و جان‌دهندگان دولت‌ها هستند (برتون، ۱۳۸۰، ۹)

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 به سادگی به داخل مرزها سرایت می‌کند و امکان نظارت دولت بر این مناطق به شدت کاهش می‌یابد. یافته‌های به‌دست آمده از این تحقیق هم نشان از تداوم نگاه 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 پاکستان‌اند 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 لبِ 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.

۱. این موضوع و تأثیرات آن در فصل دوم کتاب حاضر ذیل عنوان پراکندگی جغرافیایی اقوام مورد بحث قرار گرفته 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 (کریمی‌پور، ۱۳۷۹).

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، ۱۳۸۱).

پسر جوان کرد کرمانجی، 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 آن‌سوی مرز تجانس دارند و تنها از لحاظ مذهبی، با مرکز متجانس هستند. گوردستان در سه عنصر، قوم، زبان و تا حدودی مذهب با نقاط مرکزی اختلاف دارد و با آن‌سوی مرز، مشترک است. بلوچستان ایران و پاکستان در سه عنصر مذهب، زبان، و قومیت با یکدیگر تجانس دارند. احمدی‌پور 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، ۱۳۷۶، ۴۵). سیاست حاکمان ایران در مقابل حرکت‌های هویت‌خواهانه اقوام مختلف عمده‌تأ حالت قهری شدید داشته و با سرکوب و اعدام خاتمه یافته است. بنابر داده‌های این تحقیق، 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 قابل‌استنتاج آن که مشارکت‌کنندگان این تحقیق به حاکمان توصیه می‌کنند بعد از اتمام یک فرایند اعتراضی، به مطالبه گروه‌های هویتی که طبیعتاً از بطن جامعه به‌پا خاسته‌اند، گوش بسپارند، زیرا بسیاری از این مطالبات حالت مدنی دارند و از طریق گفت‌وگو حل‌شدنی‌اند. 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.

نتایج برخی پژوهش‌های علمی درباره پراکندگی اقوام در دو سوی مرزهای سیاسی ایران و کشورهای همسایه بر یافته‌های این تحقیق میدانی صحنه می‌گذارند، یک پژوهش دانشگاهی در این باره چنین نتیجه‌گیری می‌کند: در مناطق مرزی ایران که اقوام مختلفی سکونت دارند به نظر می‌رسد که این اقوام می‌توانند هم منبع چالش باشند و هم فرصت‌هایی را جهت رشد و توسعه کشور فراهم آورده و منبع قدرت محسوب شوند. در بعضی از کشورها که دارای شکاف‌های ناحیه‌ای شدیدی هستند با استقرار اقوام گوناگون در بخش‌های حاشیه‌ای کشور، درجه واگرایی و ضریب آسیب‌پذیری بالا می‌رود. به نظر می‌رسد از نظر فضایی با دور شدن از بخش مرکزی کشور به سوی نواحی مرزی، توسعه‌نیافتگی به وضوح مشاهده می‌شود، که می‌تواند عنصر واگرایی را در مناطق مرزی تقویت کند (پیشگاهی فرد و امید آوج، ۱۳۸۸، ۶۷).

خانم خانه‌دار، ۵۸ 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. با وجودی 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 پدرشهر را می‌شورد، مثل قدیم‌های ما هستند.

برخلاف قرابت فرهنگی بالا میان هم‌قومی‌های ساکن در کشورهای هم‌مرز، آنچه در اقوام ایرانی قابل توجه است احساس نسبی تمایز در کنار 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 (مانند مصاحبه فوق) برتری آن قائل‌اند.

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 تدوین مشروعیت سیاسی بسیار بااهمیت است.

اشکان زارعی، فعال میراث فرهنگی و نویسنده از خوزستان:

من در هجده سالگی با هابیل علی‌اف کمانچه‌کش باکوبی روی صحنه رفتم. گفتمان ما آن‌قدر نزدیک بود که بدون تمرین آن‌چنانی روی صحنه رفتیم. ارتباط من با آذری باکو ۹۰ درصد نزدیک و مشترک است. زمان فستیوال موسیقی آذربایجان زندگی ما تعطیل است که ببینیم دوستان ما در آذربایجان بالا چه می‌کنند؟

امین شیرزادی، شاعر و ترانه‌سرا از کرمانشاه:

دوست کوبانی‌ام، عثمان روان الان در لس‌آنجلس است؛ از اشعار من درباره زلزله کرمانشاه استفاده کرد و کنسرتی برگزار کرد و درآمد آن را تقدیم زلزله‌زدگان کرمانشاه کرد.

مرزها همچنین می‌توانند به‌عنوان پلی ارتباطی زمینه تعاملات و پیوند دو طرف مرز را فراهم کنند. مبادلات تجاری مرزی یکی از شاخص‌های 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 می‌توانند درکنار هم و با هم از فرصت‌ها و منابع مشترک استفاده کنند که این امر می‌تواند به استمرار و پایداری دوستی و تفاهم طرفین در تثبیت جمعیت مرزنشین، فراهم آوردن فرصت‌های شغلی و ایجاد امنیت، رونق اقتصادی و شکل‌گیری یک نوع مزیت نسبی در مناطق مرزی منجر شود. باوجود ظرفیت‌ها و توانایی‌های موجود در مناطق مرزی باید گفت یکی از ویژگی‌های اصلی این مناطق دوری از مرکز کشور است.

ناتوانی در مدیریت اقتصادی متناسب با این شرایط مرزی موجب گسترش آسیب‌های 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 می‌کنند و به اقتصاد ملی ضربه می‌زنند، اما از دیگر سو، انجام این تبادلات اقتصادی برای مردمان مناطق مرزی مزایای مالی به‌دنبال دارد، به‌خصوص در شرایطی که قدرت مرکزی امکانات مالی و اقتصادی چندانی در حاشیه کشور ندارد و هیچ صنایع کلان و خردی وجود ندارد که جوانان گروه‌های 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 بازارچه‌های رسمی یا کولبری‌های غیررسمی برای آن‌ها نفع مالی در پی دارد. البته براساس یافته‌های به‌دست آمده، در این بین و به‌خصوص در یکی دو سال اخیر، محدودیت‌های 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 الان دست مردم را گرفته از طریق همین بازارچه‌های محلی است که کولبران باعثش 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؟

از گذشته تجارت ملل و اقتصاد (فرامرزی) به عنوان یک فرصت در جهان مطرح بوده و کشوری که نتواند از این فرصت استفاده مطلوب داشته باشد، حتماً فرصت‌های اقتصادی برایش به تهدیداتی لاینحل تبدیل می‌شوند. حل مسائل اقتصادی با نگرش سنتی علاوه بر اتلاف توانایی‌های اقتصادی، توانمندی‌های بین‌نسلی را نیز نابود می‌سازد و احتمال وقوع بن‌بست اقتصادی در حوزه‌های تولید به‌روز و خصوصاً وجوه 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. الان پدر من سن و سالش بالاست و نمی‌تونه کار کنه، نه بیمه‌ای داره و نه حقوقی. ببینید گُردای سمت ما تو خراسان نسبت به گُردای کردستان و بقیه اقوام از نظر اقتصادی بسیار پایین‌ترن و مورد رسیدگی نیستن. شاید یه دلیلش این باشه که عشایرن و عشایر آسیب‌پذیرن.

کاظم وقف، فعال سیاسی-مذهبی از خوزستان:

بعد از باز شدنِ مرز، ما می‌ریم نجف و می‌آییم و عموزاده‌هامون رو می‌بینیم. خیلی زود هم تونستیم باهاشون نزدیک بشیم و قرابت رفتاری پیدا کنیم. لهجه و زبانمون، از بس اونا اومدن و ما رفتیم، مَثِ هم شده. اون روز تو خرمشهر عراقیایی که اومده بودن برای خرید رو خیلی تشخیص نمی‌دادم.

پیشینهٔ هویت ایرانی: عامل پیوند یا گسست

روایت مسلط هویت ایرانی در دوره معاصر، که محصول گفتمان ملی‌گرای یکسان‌ساز و رماتیک است، بر دو ویژگی اساسی «انیرانی ستیزی» و «فارس محوری» بنا نهاده شده است. این مشخصات به تکوین، ترویج و استیلای خوانشی از هویت تاریخی ایرانی منجر شده است که همواره عناصر خودبرترپنداری و خودبرتری‌بینی، مباهات به گذشته تاریخی، نوستالژی‌گرایی افراطی، دگرستیزی، باستان‌گرایی و تمایل به نگرشی فراتاریخی در باب ملت و ملیت ایرانی را در بطن خود پرورانده و برای دهه‌های متمادی با استفاده از امکانات نهادهای تبلیغی و آموزشی، درباب آن به فرهنگ‌سازی پرداخته است، به گونه‌ای که این شاخصه‌ها تا حدود زیادی در سطح جامعه، درونی شده و به شکل باورهای همگانی درآمده‌اند. از این رو هویت ملی به مثابه یک برساخت گفتمانی، با توجه به مولفه‌ها و عناصر محوری آن، از منظر نحوه مواجهه با دیگری در سطح خارجی و انسجام‌بخشی اجتماعی در داخل، غالباً واجد کارکردهای واگرایانه و گسست‌آفرین بوده است. یافته‌های پژوهش مذکور نیز موید چنین برداشتی از تصویر بین‌الذهانی هویت ایرانی در بین مصاحبه‌شدگان است. خودبرتری‌بینی ایرانی، تفاخر تاریخی، نوستالژی هویتی و نقد باستان‌گرایی، عمده‌ترین مفاهیم استخراج شده از مصاحبه‌هاست که، بجز مواردی از نقد باستان‌گرایی، اکثراً از نگرش‌های دگرستیز، خودبزرگ‌بین، گذشته‌گرا و نوستالژیک برخوردارند. در ادامه هریک از این مفاهیم واکاوی و تبیین می‌شوند.

خودبرتری‌بینی ایرانی

خودبرترپنداری، خودبرتری‌بینی، خودبزرگ‌بینی، عقده برتری^۱ از مفاهیم علم روانشناسی است که از اوایل قرن بیستم میلادی توسط آلفرد آدلر^۲ به عنوان بخشی از روانشناسی فردی، به این دانش راه یافت.

1. Superiority complex

2. Alfred Adler

براساس این نظریه، همه افراد در تجربه‌های نخستین‌شان در جریان مقایسه خود با جهان اطراف، دچار احساس ضعف و ناتوانی می‌شوند. هنگامی که فرد نتواند بر احساس حقارت خود غلبه کند، این حس تقویت و تشدید گشته و منجر به شکل‌گیری عقده حقارت می‌شود. آدلر این وضعیت را به شکل ناتوانی در حل مشکلات زندگی تعریف می‌کند. به زعم وی، این امکان وجود دارد که یک فرد در مقابل احساس حقارتش، گرایش به جبران بیش‌ازاندازه پیدا کرده و دچار عقده برتری شود. در این حالت، فرد گرایش به تکبر و سلطه‌جویی دارد و تصویری اغراق‌آمیز از توانائی‌ها و پیشرفت‌هایش پیدا می‌کند. (شولتز، ۱۳۸۴، ۱۴۴-۱۴۵) این اصطلاح بعدها به علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی وارد شد و در تفسیر و تحلیل رفتار جمعی اقوام، ملل و گروه‌های مختلف از آن بهره گرفته شد.

هریک از ملل همسایه ایران از قبیل: عرب، تُرک، افغانستانی، و... دارای سابقه تاریخی و گذشته فرهنگی خاص خود هستند، اما در این بین، ایرانیان همواره گذشته خود را طلایی‌تر از آن‌ها دانسته‌اند و به برتری مردمان ایران‌زمین بر دیگر مردمان کشورهای همسایه باور دارند. یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق نیز مؤید این نوع حس برتری است.

محمود قادری مکری، کاریکاتورست از مهاباد (آذربایجان غربی):

طبعاً عصبیتی وجود دارد، نسبت به اسلام و تسنن و ایرانی بودن و ملت‌گرد عصبیت داریم.

در جامعه ایرانی، خودشیفتگی^۱ ریشه تاریخی دارد و در برخی موارد، در اشکال غیراخلاقی خودبرتربینی و خودبزرگ‌بینی نیز بروز یافته است، به‌طوری‌که 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. عبدالرضا نواصری پژوهشگر تاریخ معاصر ایران در کتاب «آسیب‌شناسی ناسیونالیسم رومانتیک ایرانی: گذشته‌گرایی، خودشیفتگی، دیگرستیزی، زبان‌محوری»، خودشیفتگی و خودبرتربنداری را از مولفه‌های اصلی رفتار و شخصیت ایرانی برمی‌شمارد و در این اثر پژوهشی از منظری آسیب‌شناسانه، خاستگاه، علل ظهور و عوامل تقویت آن را بررسی می‌کند و منشا اصلی ترویج و تقویت این نگرش‌ها در دوره معاصر را ملی‌گرایی رمانتیک ایرانی می‌داند. نویسنده معتقد است تبدیل گذشته و تاریخ به روایتی ایدئولوژیک، خودبزرگ‌پنداری، معرفی عنصر «عرب - ترک» به عنوان «دیگری» ایرانیان و تبدیل زبان به مثابه جنگ‌افزار هویتی از بیماری‌های مبتلا به این گفتمان هستند (نواصری، ۱۴۰۲). یافته‌های به‌دست‌آمده این تحقیق نیز نشان از وجود عصبیت تاریخی در میان گروه‌های قومی و

مذهبی دارد.

دایره این موضوع چنان وسیع است که گاه سیاستمداران دولتی نیز در گرداب آن می‌افتند و به‌هنگام اظهارنظر درباره مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نسخه‌های شفاعت‌طلبانه برای کل دنیا تجویز می‌کنند. ادعای زعمای سیاسی ایران در دوران معاصر در سطح منطقه و جهان و روابط آنها با بسیاری از کشورها به خوبی گویای این نگرش است. چنان که روزگاری محمدرضا شاه پهلوی خطاب به روزنامه‌نگاری غربی چنین می‌گفت: «فراموش نکنید تمام آن چیزهایی که شما (غرب) امروز دارید ما سه هزار سال پیش به شما یاد داده‌ایم» (نواصری، ۱۳۹۴). و در دوران جمهوری اسلامی نیز یکی از ایدئولوژی‌های صریح رژیم ادعای رهبری مستضعفین جهان، رسالت برپایی انقلاب جهانی و اقامه عدل در عالم بوده است، که برخی از تجلیات آن در رفتارها و کردارهای سیاسی سیاستمداران بلندمرتبه ایرانی بروز یافته است، چنان که محمود احمدی‌نژاد رئیس‌جمهور دولت‌های نهم و دهم جمهوری اسلامی ایران از مدیریت جهانی سخن می‌گفت و مدعی بود که «بیش از ۱۰۰ سیاستمدار دنیا در گفتگو با من این توقع یعنی مدیریت جهان را بیان کردند و آنها می‌گویند ایران پتانسیل مدیریت جهان را دارد» (احمدی‌نژاد: سیاستمداران دنیا از من توقع مدیریت جهان را داشتند، ۱۳۹۲).

دایره خودبرتری ایرانیان وارد حوزه رنگ و نژاد نیز می‌شود و با مقایسه نژاد خود با مردمان دیگر و به‌خصوص همسایگان عرب، تُرک، افغانستانی، و دیگر ملل، خود را برتر و بزرگ‌تر از آنها می‌دانند. دکتر محمد السملی استاد ادبیات فارسی در جستاری انتقادی با عنوان «سایه خودبرتری نژادی بر سیاست ایران در قبال اعراب» به انگیزه‌های اصلی و ریشه‌های تاریخی این رفتار در قبال اعراب خلیج فارس بالاخص عربستان می‌پردازد و آن را از بارزترین وجوه رفتاری سیاسیون ایرانی در دوران پهلوی و جمهوری اسلامی برشمرده است (السملی، ۱۳۹۹). فرج سرکوهی نویسنده و منتقد ادبی و فرهنگی، نیز در گفتاری با عنوان «نقدی بر ذهنیت ایرانی: خودحقیربینی در برابر اروپائیان و آمریکائیان و خودبزرگ‌بینی در برابر همسایگان» ضمن تأکید بر عدم انجام تحقیقات میدانی جهت رد و اثبات این فرضیه، اشاره می‌کند که معتقدان بدان نه فقط به نمونه‌های گوناگون و مکرر گفتار و کردار برآمده از این ذهنیت و روانشناسی در نهادهای حکومتی و در میان لایه‌های گوناگون مردم استناد می‌کنند، که از سکوت بسیاری از روشنفکران ایرانی در برابر این گونه برخوردها، از حضور توهم خودبرتری ایرانیان در بسیاری از آثار ادبی و هنری گذشته و معاصر، از رواج لطیفه‌های تحقیرآمیز علیه اقلیت‌ها و مهاجران، از ممنوعیت نانوشت‌ها و ورود مهاجران افغانستانی و عراقی به شبکه مناسبات خانوادگی و دوستی و از تصویر رایج افغانستانی و عرب و تُرک در شعور جمعی اکثریت نیز، چون دلایلی برای تأیید برداشت خود نام می‌برند. وی در ادامه درباره زمینه ظهور این رفتارها و نگرش‌ها می‌افزاید: احساس حقارت در برابر قدرتمندان و خودبزرگ‌بینی در برابر ضعیفان از نمودهای آسیب‌شناسی روانشناختی انسان در جوامعی است که استبداد در ساخت و بافت سیاسی و اجتماعی و در فرهنگ و تاریخ آن‌ها نهادینه شده است. تحقیر و شکست در واقعیت می‌تواند به توهم برتری نسبت به فاتحان در ذهنیت و روان جمعی منجر شود... اما تبیین خودبزرگ‌بینی

در برابر همسایگان در فرهنگ غالب بر ایران به آسانی توضیح خودکوچک‌بینی آنان در برابر اروپائیان و امریکائیان نیست چرا که در این پدیده تصورات مبهم بر جای شاخص‌های روشن نشسته‌اند. ایرانیان در تاریخ دراز خود در اغلب جنگ‌ها از همسایگان عرب، تُرک و افغانستانی خود شکست خورده و تحقیر شده‌اند. تحقیر و شکست در واقعیت می‌تواند به توهم برتری نسبت به فاتحان در ذهنیت و روان جمعی منجر شود. سرکوهی در تبیین ریشه‌های تاریخی رفتار خودبرتربینانه می‌نویسد: تبلیغ و ترویج توهم برتری ایرانیان نسبت به تُرک‌ها و عرب‌ها از مضامین اصلی شاهنامه فردوسی است. شاهنامه به روزگاری خلق شد که اعراب امپراطوری ساسانی را درهم شکسته و خلفای عرب بر بخشی و سلسله‌های تُرک‌تبار بر بخش دیگر ایران حکومت می‌کردند (سرکوهی، ۲۰۲۲).

سردار کیانی، شاعر و فعال مردمی از زابل (سیستان و بلوچستان):

زمانی که عرب‌ها آمدند به شرق ایران و منطقهٔ 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 هرکاری کردند... به‌خدا 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 ۸-۳: مصاحبه با سردار کیانی

خودبرترینی ایرانی گاهی چنان افراطی می‌شود که سویه‌های آشکار نژادپرستی در آن قابل مشاهده است. با توجه به تجارب تاریخی و گفتمان‌های ملی‌گرایانه معاصر، اکثراً اعراب و در مواردی نیز ترک‌ها، آماج این نگرش نژادستیزانه بوده‌اند، به گونه‌ای که حتی روی کارآمدن جمهوری اسلامی نه تنها موجب زدودن این نگرش نشد بلکه در مواردی به تهییج و ترغیب آن نیز دامن زد. عنوان توهین‌آمیز «عرب‌های سوسمارخوار»، که ریشه در اشعاری منتسب به شاهنامه فردوسی^۱ دارد، از القاب رایجی است که در افواه عمومی مردم به عرب‌ها اطلاق می‌شود. البته این نگرش محدود به مردم عادی نیست بلکه به طرز اولی ریشه در گفتمان‌هایی دارد که بنیان آن را نخبگان، روشنفکران و ادیبان ایرانی بنا نهاده‌اند. ناصر فکوهی در گفتار «روشنفکر به مثابه فرایند» با نگاهی آسیب‌شناختی به پدیده عرب‌ستیزی در میان روشنفکران ایرانی پرداخته و در این باره می‌گوید: گفتمان ملی‌گرایانه شوونیستی در ایران که به شدت نژادپرست، باستان‌گرا و به دور از تعقل است... به سهولت لحن و رویکردهای «ضد عرب» به خود می‌گیرد بدون آن‌که متوجه باشد در ایران ما جمعیتی چندمیلیونی از عرب‌ها داریم که هم‌میهنان ما هستند. گروهی از روشنفکران ایران، مواضع ملی‌گرایانه ضد عرب و تاریخی می‌گیرند و بحث را براساس محوریت ایران مرکزی پیش می‌برند (میرمیری، ۱۳۹۲، ۷). رگه‌های این پدیده را در سیاست رسمی حاکمیت نیز می‌توان یافت، به زعم صادق زیباکلام، هر وقت که همسایگان عرب ما در امارات، بحرین، قطر و کویت، یک موضع‌گیری علیه ایران می‌کنند، اگر دقت کنید می‌بینید که واکنش مسئولین جمهوری اسلامی درست است که سیاسی هست ولی بیشتر از اینکه سیاسی باشد نژادی هست. یعنی چی؟ یعنی مثلاً سخنگوی وزارت خارجه ما، یا وزیر خارجه ما، یا ائمه نماز جمعه ما، رئیس مجلس ما و... یک جوری واکنش نشان می‌دهند که بوی تحقیر از سخنان آنها بیرون می‌آید (زارع، ۱۳۹۰).

زهر خزاغل، کارآفرین و فعال گردشگری از آبادان (خوزستان):

پول عراقی حرام و نجسه. بچه این‌و می‌فهمه.

۱. «ز شیر شتر خوردن و سوسمار / عرب را رسیده به جایی ز کار / که تخت کیانی کند آرزو / تقو بر تو ای چرخ گردون تفو». درباره اصالت این ابیات که از زبان رستم فرخزاد فرمانده لشکر ساسانی در نگویش حمله اعراب به ایران آورده شده است، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی از ادیبان معتقدند که این ابیات سخن فردوسی نیست و جعلی است، برخی آن را سخن او می‌دانند و معتقدند که در نسخه‌ها قدیمی ضبط شده است، گروهی دیگر نیز معتقدند این ابیات از اثر دیگری با نام قصه حمزه است. جعفری، سیاوش، & رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). بررسی بیت‌هایی از شاهنامه در ویرایش جلال خالقی مطلق. کهن‌نامه ادب پارسی، ۳(۲)، ۴۹-۶۶.

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 این جا نیستید و آمده‌اید این جا. می‌خواهد بگوید شما هیچ حق و حقوقی ندارید. این در درازمدت اثرات خود را می‌گذارد.

از دیگر ابعاد عرب‌ستیزی در ایران، تمرکز بر عنصر عرب به مثابه دیگری ایرانی است، این در حالی است که عرب‌ها بخش قابل توجهی از ترکیب قومی و جمعیتی این سرزمین را تشکیل می‌دهند. جویا بلوندل سعد در کتاب «عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران» در این باره می‌نویسد: ایرانی‌گری از آغاز تم اصلی ادبیات فارسی بوده است. برخی نویسندگان ایرانی، برای یافتن مفهوم فردیت ایرانی و تعریف ایران به عنوان یک ملت و خودشان به عنوان ایرانیان، به تصویر بیگانه‌نمای عرب پناه می‌برند. عرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دهند و برای برخی دیگر تفاوت‌های نژادی و زبانی مدنظر است و برخی دیگر علاوه بر آن، تفاوت‌های مذهبی، تاریخی و فرهنگی را نیز محاسبه می‌کنند (بلوندل سعد، ۱۳۸۲، ۱۶۱). این وجه از دیگرسازی از عرب‌ها در گفتار مصاحبه‌شدگان نیز وجود داشت.

رسول نامی، طراح فرش از تبریز:

در صداوسیما و سریال‌های تلویزیونی معمولاً شخصیت‌های پایین و کندذهن و عقب‌افتاده لهجهٔ تُرکی دارند یا مثلاً افراد کودن گیلک هستند. این یک توهین و تمسخر است.

مهدی حمیدی شفیق، فعال سیاسی از آذربایجان شرقی:

تُرک‌ها در صداوسیما شخصیت کلیشه‌های احمق‌اند. ما جامعه‌ای نژادپرستیم. مادر کارهای هدایت و آل احمد نژادپرستی داریم و به اعراب توهین شده است.

تُرک‌ستیزی از دیگر وجوه تبعیض قومیتی - ملیتی در ایران است، که غالباً در شکل نژادپرستی زبانی^۱ ظاهر می‌شود. 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. بخش دیگر نژادپرستیِ زبانی لهجه‌گرایی یا لهجه‌پرستی است. نرمال‌سازیِ «لهجه مسلط» یکی از سازوکارهایی است که از طریق آن، گروه حاکم سلطهٔ 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، بی‌سواد تلقی می‌شوید، سطح دانش‌تان زیر سؤال می‌رود و شخصیت انسانی‌تان تحقیر می‌شود (اصغرزاده، ۲۰۱۱).

البته این موضوع را نباید از نظر دور داشت که تبعیض در درون جامعه ایران صرفاً به مرزهای نژادی و زبانی محدود نیست بلکه همواره در اشکال و سطوح متعدد بازتولید می‌شود. از این رو در سایه تبعیض کلان فارس‌محوری، که بر تمایز و برتری‌بخشی به عناصر فرهنگی و هویتی قوم فارس و زبان فارسی بر هویت و زبان سایر اقوام بنا شده است، همواره صورت‌های متعددی از تبعیض و خودبرتربینی‌های قومی و مذهبی نیز در بطن مناسبات اجتماعی جاری و ساری است. بازتاب این نگرش‌ها را در طنزها و جوک‌های بین قومی و حتی میان مذاهب و نحله‌های آیینی می‌توان به وضوح مشاهده نمود.

تفاخر تاریخی

تفاخر به معنای مباهات‌نمودن، به خود بالیدن و به هم فخرکردن است و زمانی رخ می‌دهد که فرد، چیزی که آن را کمال خود می‌داند، به زبان بیاورد (نراقی، ۱۳۷۸، ۳۰۴). هنگامی که فخرورزی و مباهات نسبت به گذشته تاریخی یک قوم یا ملت، در قالب رفتار و احساس جمعی اعضای متعلق به آن گروه بروز می‌یابد، به آن تفاخر تاریخی می‌گویند. تفاخر از برداشتی غلوآمیز و حماسی نسبت به نقاط عطفی در گذشته تاریخی یک قوم، ملت و ... سرچشمه می‌گیرد که عمدتاً با خوانش‌های فرافکنانه همراه است. از این رو تفاخر تاریخی بر بنیاد گذشته‌گرایی^۱ شکل می‌گیرد. گذشته‌گرایی را می‌توان تا حدی گرایش به ارج نهادن به آنچه به صورتی دلخواهانه و آمرانه، «گذشته» نامیده شده و عموماً ترکیبی بسیار مغشوش از واقعیت و خیال و حتی دستکاری‌هایی خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه در رخدادها و ذهنیت‌های گذشته دانست. این امر با قصد ویرانگری دستاوردهای زمان حال و به خصوص به قصد تأثیر گذاشتن بر فرآیندهای آینده‌ساز یک فرهنگ انجام می‌گیرد تا آنها را به سوی شکل گرفتن در قالب‌های یک ایدئولوژی خاص، سوق دهد.

بنابراین به همان اندازه که فرآیندهای «تجربه»، «خاطره» و حتی نوستالژی می‌توانند برای ساختن آینده یک فرهنگ در سطوح و ابعاد مختلف ادبی، روانی یا اجتماعی‌اش مفید باشند، گذشته‌گرایی عموماً تأثیری منفی دارد، زیرا جای فرایندهای سالم و خودانگیخته و ناشی از نیازهای واقعی انسان‌ها و ذات نیکوی آنها را به فرایندهایی سودجویانه برای کسب قدرت یا ثروت می‌دهد و برای این کار به

شدت، ساختارهای خیال و حافظه را دستکاری می‌کند تا باورهای ایدئولوژیک خود را به آنها تحمیل کند. دو نمونه شناخته شده از گذشته‌گرایی را می‌توان در برخی از اشکال «سنت‌گرایی» و «ملی‌گرایی» مشاهده کرد. گونه‌ای از سنت‌گرایی وجود دارد که نوعی گذشته‌گرایی و گذشته‌پنداری است و دست به تقدس‌مابی و ترسیم سیمایی خیالی از سنت‌ها می‌زند. در حالی که می‌دانیم برخی سنت‌ها، صرفاً ساختارهای عرفی یک جامعه بوده‌اند و به‌خودی‌خود، نه دارای ارزش ذاتی هستند و نه در همه موارد قابل دفاع (فکوهی، ۱۳۹۵، ۱۶).

تفاخر تاریخی ایرانی، بر سنجی از گذشته‌گرایی باستان‌گرایانه توأم با برجسته‌سازی برخی مختصات فرهنگی و ادبی ایران در طول تاریخ بنا نهاده شده است. باستان‌گرایی متکی بر نژاد آرایی، در تصویرآفرینی‌ای مبالغه‌آمیز و اسطوره‌زده، تاریخ ایران دوره باستان را عصر شکوهمندی از تمدن و فرهنگ معرفی می‌کند که دستاوردهای آن تا کنون مایه مباهات محسوب می‌شوند. انتساب نخستین منشور حقوق بشر به کوروش هخامنشی،^۱ بازنمایی فراتاریخی از نظام سیاسی و اداری ایران عصر باستان در دوره هخامنشیان و ساسانیان، تاکید بر حفظ و پایداری فرهنگ و زبان و آداب و رسوم ایرانی در طی هزاران سال که آن را نماد استواری و شکست‌ناپذیری بنیادهای تاریخ ایران می‌دانند، برخی از عناصر تفاخر تاریخی ایران زمین هستند که در مجموع بر سه محور ایده سیاسی ایران‌شهری، زبان فارسی و تمدن ایرانی استوار گشته‌اند. این نگرش به باور شکست‌ناپذیری فرهنگ ایرانی، برتری ایران و ایرانی بر سایر اقوام و ملل، حفظ یکپارچگی و وحدت منجر شده است.

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 موشک‌هایمان 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 این‌طوری 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.

۱. استوانه کوروش یکی از استوانه‌هایی است که در زمان باستان به دستور پادشاه و توسط درباریان نوشته می‌شد. اطلاق استوانه حقوق بشری به این اثر یک حیل و تبلیغ سیاسی بود که در زمان سلطنت پهلوی متعاقب بزرگداشت جشن‌های ۲۵۰۰ ساله پرسپولیس ساخته و پرداخته شد و با همکاری «سیتو تو بانت» دبیر کل وقت سازمان ملل به عنوان «اعلامیه باستانی حقوق بشر» ثبت شد. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک: ستوده، سیامک، (۲۰۱۱)، «بازیگران عصر تمدن: چنگیز، محمد، کوروش»، آمریکا: نشر اینترنتی.

محمد صنعتی در جستاری انتقادی با عنوان « هویت ایرانی و حافظه تاریخی ما» از منظر روانشناسی جمعی تاریخی، به نقد تاریخ‌گریزی و گذشته‌نگری ایرانیان می‌پردازد و در این باره می‌گوید: 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 و در برخی از آنان، با جبرانی نارسیستیک (خودشیفته) ترمیم شده است. پدیده‌ای که شاید در دیگر امپراتوری‌های سقوط کرده و خاندان‌های از اسب 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 «برتری‌خواهی» ایرانیان که موردستایش «نیچه»^۱ بود، نه تنها از نظر جهان‌گشایی و گسترش امپراتوری و هنر جنگ برتر هستیم، بلکه در دین‌داری و اخلاق از یک‌سو، و تمامی علوم و فنون از سوی دیگر، سرآمد عالمیانیم (صنعتی، ۱۳۹۱). تلاش گروه‌های مختلف قومی بر مصادره افتخارات ملی و شرح سلحشوری‌های قومی در اثبات آن‌ها از مصادیق 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.

این اطلاعات تاریخی ناقص و نادرست و تفاخر متأثر از آن، از منشور ساختگی حقوق بشر کوروش سخن به میان می‌آورد و از دانش و فنون والای علمی و دانشمندان و فلاسفه و ادیبان و شاعران ایرانی که بشریت مدیون و وامدار آنانند و از آزادی‌های فردی و عدالت و برابری اجتماعی بحث می‌کند و ادعا می‌شود که برخلاف کشورهای منطقه نمی‌توان 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 ۳۷۰۰ 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 از دست 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 ثبت شده 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 هرودوت^۱ و گزنفون^۲ و دیگران نوشته نمی‌شد. به نظر می‌رسد ما بیشتر به جنگ و تدارکات جنگی و کشورگشایی و گسترش امپراتوری مشغول بودیم^۳ 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

1. Herodotus

2. Xenophon

۳. اساساً دوران باستان دوران پیدایش قدرتهای قهار و جنگ‌ها و چپاول گریهای آنان به منظور گسترش قدرت و قلمرو خود بوده است. این پادشاهی‌ها همه از ویرانه‌های نظامات دمکراتیک و اشتراکی ماقبل تاریخ بوجود آمدند. مضمون تاریخی این تحول، برآمدن اولین دولتها و امپراطوریهای سرکوبگر و قدرتمند در تاریخ بشر و استقرار نظام بردگی و قرار دادن اکثریت مطلق بشری زیر سلطه قدرتهای مطلقه فردی بوده است و امپراطوری سرکوبگر کوروش نیز یکی از مهمترین این امپراطوریا در تاریخ است. (ر.ک: ستوده، ۲۰۱۱)

بدون کتاب و نوشتار زندگی برایشان معنایی ندارد. می‌دانیم که بسیاری از پارسیان به هند رفتند، بی‌آن‌که یک کتاب تاریخ یا کتاب علمی با خود ببرند! و اگر هم فرهنگ شفاهی بود، که بود، باز هم علمشان باید سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافت.

در کتاب «جامعه‌شناسی تفاخر: سنخ‌شناسی و ذات‌انگاری فرهنگی» در تحلیل جامعه‌شناختی این رفتار آمده است که؛ «اشتیاق غیرمعارف به کسب منزلت، از مسائل فرهنگی ایران معاصر است. در هر جامعه‌ای کسب منزلت و شان از جمله مهم‌ترین امتیازهای اجتماعی است که برانگیزاننده کنش فردی و جمعی است اما این وضعیت در ایران امروز و از رهگذر چندین تحول تاریخی، وضعیتی بیمارگونه یافته است که جلوه‌های آن را در ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی می‌توان بازشناخت» (سلیمانی فاخر، ۱۴۰۰).

می‌توان گفت: نگاه ایرانیان به جای این‌که 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 سویی توسعه‌آمیز می‌یابد.

نوستالژی هویتی

باور به برتری ایران و ایرانی و تفاخر تاریخی منبعث از آن باعث می‌شود که ایرانیان همواره از شرایط فعلی اظهار نارضایتی کنند و در قالب حسی نوستالژیک حسرت گذشته طلایی خود را بخورند. نزدیک‌ترین واژه از لحاظ تبارشناسی برای نوستالژی «غم غربت» است، یعنی اندوه نسبت به گذشته و آرزوی بازگشت به آن (رمضانی، ۱۳۹۴، ۱۷). حسرت بر آداب و رسوم که از دایره فرهنگی ایرانیان حذف شده‌اند در اغلب افراد با قومیت‌های گوناگون وجود دارد. حسرت بر داشته‌ها و اندوخته‌های فرهنگی که در تلاطم‌های تاریخی کم‌رنگ شده و یا از میان رفته‌اند.

نوستالژی یا حسرت گذشته، مفهومی محوری در مباحث هویتی و سیاسی معاصر است. فهم نوستالژی و ابعاد و زوایای آن در نظریه‌های روان‌شناختی - سیاسی، بیانگر وضعیت یاس و از خودبیگانگی بنیادین و از جاکندگی زمانی - مکانی، پدیدار شدن نوعی حرمان و دلتنگی و اشتیاق فزاینده به گذشته و محور قراردادن نگرشی گذشته‌گرا است. نمادینه و آیینی کردن میراث گذشتگان، مکاشفه در گذشته و اعقاب دور و دنیایی پالوده و خالی از تعارض، مصادره حال و آینده به نفع گذشته، تلاش برای بازبازی گذشته‌ای از دست رفته، پی‌جویی آینده در گذشته‌ای آرمانی، اکتشاف گذشته طلایی ملت و آینده‌شناسی به معنای بازگشت به گذشته‌ای فراواقعی، از ویژگی‌های هویتی - سیاسی نوستالژی است (نظری، ۱۳۹۹، ۲۰۱).

محمدعلی دانشگر، کارگردان تئاتر از سمنان:

اصالت هر ایرانی با آداب و رسومش مشخص می‌شود. ما هم جشن‌هایی داشتیم که متأسفانه این‌ها حذف شده، مثل مهرگان یا جشن‌های دوهزارساله. اما توجه کنیم که توارث نقش مهمی دارد؛ من اگر در یک خانواده مسیحی به دنیا بیایم، مسیحی می‌شوم.

محمد رمضانی، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان غربی):

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 از دست دادیم.



تصویر شماره ۹-۳: مصاحبه با محمد رمضانی

افراد به همان اندازه که به نوستالژی نیاز دارند، نیازمند هویت نیز هستند. در غیر این صورت، زندگی‌شان در معرض خطرِ از میان رفتن و بی‌معنایی قرار می‌گیرد و برای بسیاری از انسان‌ها چنین موقعیتی قابل تحمل نیست. از این رو، کسانی که چیزی برای ساختنِ نوستالژی ندارند، دست کم از گذشت زمانِ «بازگشت‌ناپذیر» برای خود، نوستالژی می‌سازند و از «کودکی از دست‌رفته» یا «جوانی کجایی که یادت به خیر» سخن می‌گویند (رمضانی، ۱۳۹۴، ۱۷).

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.

علی طهماسبی، بازنشسته، پژوهشگر و نویسنده از مشهد (خراسان رضوی):

جامعه نیاز به یه رضاشاه امروزی‌تر داره، رضاشاهی که چند تا آدم روشنفکر کنارش باشن، مثلاً فروغی و بهار و نفیسی و ... تا بتونن بهش خط بزنن تا جامعه رو اصلاح کنه.

رویکرد نوستالژیک به پدیده‌ها و رخدادهای گذشته، با بزرگ‌نمایی و مهیج جلوه‌دادن وجوه مثبت، غرورآفرین و شادی‌بخش موضوعات همراه است. از این‌رو اغلب در نگاهی غیرواقع‌بینانه و فراتاریخی، بسیاری از معایب، آسیب‌ها و پیامدهای ناگوار تاریخی مورد غفلت قرار می‌گیرد. در بازخوانی وقایع تاریخ معاصر ایران می‌توان به نمونه‌های فراوانی از افراد، رویدادها و جریان‌ات اشاره کرد که در زمانه خود مورد شدیدترین نقدها بوده‌اند و چه بسا مردم در هنگامه رخت بریستن آنان فریاد شادی و غریو آزادی سر داده‌اند و نسل‌های بعدی همان مردم یا حتی برخی از همان افراد در دهه‌های بعد با حسرتی نوستالژیک از آن دوران یاد کرده‌اند. نسل انقلابی ایران در سال ۱۳۵۷، که در دهه‌های بعد با رویکردی نوستالژیک از دوره پهلوی یاد می‌کردند، از جمله این اقشارند. در چنین شرایطی است که برای نمونه هنگام سخن گفتن از عصر رضاشاه، جامعه و به‌خصوص تفکرات جوانان حالت توده‌وار پیدا می‌کند، کسی از جنبه‌های منفی و به‌خصوص اختناق سیاسی آن دوران سخنی به‌میان 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 سخنی نمی‌گوید، از تصمیم برای انکار هویت دینی مردم و کشف حجاب بانوان بحثی به‌میان نمی‌آید، از تلاش برای اسکان عشایر و حمله به سیاه‌چادرها سخنی بر زبان رانده نمی‌شود؛ در عوض تنها بر جنبه‌های مثبت و قابل دفاع آن تمرکز و تاکید می‌شود. در ارتباط با نقل قول نوستالژیک فوق در باب عصر رضاشاه، دقت در این نکته شایان تأمل است که بسیاری از افراد نخبه عصر پهلوی اول مانند: فروغی، داور، تیمورتاش و ... که در این قول مورد اشاره واقع شده‌اند، قربانی سیاست استبدادی و تک‌صدایی رضاشاه شدند، به گونه‌ای که یا خودکشی کردند و به قتل رسیدند یا اینکه مورد غضب واقع

شدند و پس از طرد شدن از سیاست کناره گرفتند.^۱

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... این که ما باید لباس‌های محلی که در حال فراموش شدن هستند را زنده کنیم، لباس ایل بختیاری، گُردها، 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.

پاسداشت عناصر فرهنگی و تلاش برای حفظ و استمرار آن، یک کنش هدفمند و مشخصی است که می‌کوشد تا با سنجش شرایط کنونی و برآورد فرصت‌ها و تهدیدهای آن بهترین راهکارها و روندها را در راستای تداوم فرهنگ تاریخی یک ملت و قوم در پیش گیرد. این راهبرد فعالانه اساساً در نقطه مقابل رویکردهای نوستالژیک قرار دارد که اکثراً واکنشی اندوهبارانه و حسرت‌آمیز در قبال گذشته دارند و از موضعی کاملاً منفعل برخوردارند.

در یک نگاه کلی، محورهای اصلی نوستالژی هویتی در ایران معاصر را می‌توان بازگشت‌گرایی باستانی، شور ناسیونالیستی، ایده‌های نوستالژیک -رمانتیک نژادگرایی و تلاش برای سره کردن زبان فارسی دانست. تاریخ سیاسی و اندیشه‌های هویتی ایران معاصر، سرشار از روایت‌های تاریخ‌سازی نوستالژی‌گرایانه است. به طور کلی چرخه ظهور و بروز اندیشه نوستالژیک در ایران تنها به عصر مشروطه و پهلوی محدود نیست. دوره جمهوری اسلامی نیز شاهد ظهور اندیشه نوستالژیک در اشکال: سنت‌گرایی، مردمسالاری دینی متأثر از مدینه‌النبی، عدالت‌گرایی پوپولیستی و... بوده است (نظری، ۱۳۹۹، ۲۱۸ و ۲۲۹-۲۳۰).

نوستالژی هویتی بیش از آنکه یک راهبرد هویتی تعاملی و کارآمد باشد که با نگاه به افق‌های آینده به ساخت هویت جمعی انسجام و پویایی ببخشد، نوعی واکنش عاطفی و روانی است که می‌کوشد در پناه گذشته‌ای جعلی، رنج و خسران اکنون خود را تسکین دهد.

۱. درباره حکایت مردان تاریخ‌ساز و معماران عصر پهلوی اول، می‌توان به کتاب‌های تاریخ معاصر ایران و آثار تاریخی دوره رضاشاه و همچنین تک‌نگاری‌هایی در باب علی‌اکبر داور، عبدالحسین تیمورتاش، نصرت‌الدوله فیروز، محمدعلی فروغی و... مراجعه نمود.

نقد باستان‌گرایی

در روایت مسلط هویت ایرانی، بزرگ‌نمایی تاریخی و تأکید بر گذشته تاریخی پر از شکوه و عظمت ایران، که از آن به باستان‌گرایی^۱ تعبیر می‌شود، از تصورات غالب اکثر ایرانیان است. باستان‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران به معنی رجعت و گرایش عاطفی و رمانتیک به یادمان‌های ایران پیش از اسلام یا عناصر ایران‌شهری دوران اسلامی است، که از جهات مختلف مورد نقد قرار گرفته است. عده‌ای به وجه رمانتیک آن انتقاد کرده، از آن به عنوان ناسیونالیسم افیونی نام می‌برند و عده‌ای دیگر بر نادیده گرفته شدن دوره تاریخی پس از اسلام از سوی باستان‌گراها انتقاد می‌کنند (سیف‌الدینی، ۱۳۹۱). اما فراتر از این موارد، اساسی‌ترین وجه انتقادی باستان‌گرایی، تصویرپردازی فراتاریخی و خیال‌پردازانه از آن است که، مدینه فاضله ایران باستان را تا حد بهشت گمشده ایرانی اعتلا می‌بخشد و سعادت را در احیای جامعه ایرانی بر بنیادهای آن می‌داند.

در میان طیف‌های مختلف جامعه افراد زیادی نیز هستند که نگرش باستان‌گرایانه را قبول ندارند و نسبت به آن واکنش انتقادی نشان داده‌اند و این تصور را بیشتر نوعی توهم و خیال می‌دانند. در همین رابطه، مصطفی‌ملکیان، فیلسوف معاصر ایرانی، 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 نداشتند، یک کتاب از ارسطو و یا ... نداشتند، بنای پائتن را نیز نداشتند، معماری‌های عظیم را نداشتند 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...» (نقد پرو صدای ملکیان بر دیدگاه سید جواد طباطبایی، ۱۳۸۴) 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.

به نظر می‌رسد با توجه به آشفتگی و عدم انسجام موجود در باستان‌گرایی نمی‌توان از آن به مثابه یک گفتمان سیاسی یا تاریخی صحبت کرد. باستان‌گرایی بیشتر به یک گرایش و جریان رمانتیک شباهت

دارد که پاسخی برای پرسش‌ها و مشکلات امروزی ندارد و تنها درباره گذشته سخن می‌گوید. از آنجایی که باستان‌گرایی ناظر بر فرهنگ و تاریخ است جست‌وجوی مفاهیم سیاسی چون دموکراسی، فردیت و حقوق بشر در آن بی‌نتیجه خواهد بود (سیف‌الدینی، ۱۳۹۱).

براساس یافته‌های به‌دست آمده در این تحقیق نیز، 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، درکنار 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 به‌دور باشند و این نشان می‌دهد که دروغ در این سرزمین وجود داشته.

سید طه حسینی، پیمانکار ساختمان (امام مسجد خلع‌شده) از سقز (کردستان):

بعضی مناسبت‌ها که به‌عنوان مناسبت ملی است، در صورتی که با تفکر مجبور درنیاید، بی‌احترامی نمی‌کنم، ولی به آن توجهی هم ندارم. مثلاً نوروز که به‌عنوان روز ملی گردد به آن توجه ندارم. نوروز روز شکست حکومت ماد است. کاوه آهنگر که قهرمان گردد معرفی می‌شود به‌همراه فریدون فارس آخرین پادشاه گردد را گشتند 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 ۱۰-۳: مصاحبه با سید طه حسینی

محمد جمال‌الدین واژی، پژوهشگر دینی و کارشناس جامعه‌شناسی، از پسوه پیرانشهر، (آذربایجان غربی):

در واقع امروزه تفکر ایران‌شهری تبدیل به یک ایدئولوژی شده است که در پی جعل تاریخی طلایی برای خود و همزمان نفی و انکار دیگران است و گاهی در این پروژه چنان زیاده‌روی می‌شود که غیر از فارس‌زبانان حتی سایر اقوام و ملل ایرانی نیز انکار شده و به آنان بی‌فرهنگ اطلاق می‌گردد. اگر عقلی سلیم پشت این جریان بود لابد می‌دانستند که هیچ ملتی بی‌فرهنگ نیست، چون فرهنگ چیزی نیست جز شیوه‌ی زندگی و ارزش‌های ملل. کسانی دیگران را متهم به بی‌فرهنگی می‌کنند که درکی از این مقوله ندارند و گاهی نمی‌توانند پیشرفت و تکنولوژی را از هم تفکیک کنند. بخشی از ایرانیان گاهی ناآگاهانه به ورطه یک نارسیم و نژادپرستی رادیکال می‌افتند که ادعاها و شعارهایشان را هیچ سند تاریخی یا علمی تأیید نمی‌کند.

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 موثر 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 مدنظر است، همان نکته‌ای که باید مورد توجه مردمان ایران زمین و سردمداران سیاسی مملکت نیز قرار بگیرد و با حذف گفتمان سبقت تاریخی ایران زمین بیشتر به فکر وضعیت امروزی و آینده کشور باشند.

ناکارآمدی جنبش‌های قومی و ملی

جنبش‌های قومی و ملی در اشکال مختلف آن، از جنبش‌های مدنی و متعهد به ساختارهای حقوقی و سیاسی حاکم گرفته تا جنبش‌های رادیکال و تحول‌خواه، بخش مهمی از معادلات سیاسی-اجتماعی جوامع چندقومی محسوب می‌شوند، که میزان دستیابی به مطالبات و خواسته‌هایشان تابعی از ماهیت نظام سیاسی حاکم و راهبرد سیاست قومی آن از یک سو و کارآمدی جنبش‌های قومی و ملی از سوی دیگر است. این بخش براساس گزاره‌ها و مفاهیم استخراج شده از مصاحبه‌ها، علل و دلایل ناکارآمدی سیاست‌ها و راهبردهای نظام سیاسی و حکمرانی ایران در قبال حل مسالمت‌آمیز مسئله قومیت‌ها و بسترهای اجتماعی فعالیت‌های قومی و ظرفیت‌سنجی درونی نخبگان و بدنه مردمی گروه‌های قومی در پیگیری مطالباتشان را می‌کاود.

دولت‌های جوامع چندقومیتی^۱ اکثراً با مطالباتی از جانب قومیت‌ها مواجه‌اند و در برابر این موضوع، راهبرد و رویکرد خاص خود را خواهند داشت. این رویکرد به تناسب ماهیت نظام حاکم می‌تواند از

التزام دمکراتیک به مطالبات قومی شروع شود و تا برخوردهای سخت و سرکوبگرانه 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 جرأت سربرآوردن و بیان انتقادات و رهبری مطالباتی قومی را نخواهند داشت و به‌انزوا خواهند رفت. نتیجه چنین وضعیتی، ناآگاهی اقوام از حقوق خود و ناکارآمدی جنبش‌های قومی و ملی خواهد بود. لذا پیگیری مطالبات قومی^۱ در این بستر هرچند فاقد دستاورد ایجابی و سازنده است، ولی آتش زیر خاکستری می‌شود که در زمانی غیرقابل پیش‌بینی شعله‌ور خواهد شد.

در این بخش، ابتدا راهبرد نظام سیاسی ایران در برابر گروه‌های قومی شرح داده خواهد شد و بر این اساس، دو موضوع فقدان رهبری در مطالبات و انزوای نیروهای فعال قومی تشریح می‌شود، امری که نتیجه آن ناآگاهی گروه‌های قومی به حقوق خود خواهد بود و سپس براساس تحلیلی که از این مقولات به‌دست خواهد آمد، نقش ساختار اجتماعی اقوام مورد مطالعه در ناکارآمدی جنبش‌های قومی و ملی بررسی می‌شود.

راهبردهای نظام سیاسی ایران

هر کشور، 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، نیازمند مدیریت سیاسی نهادمند و کارآمد است. از آنجا که مواضع و مطالبات قومی در جوامع چند قومیتی درهم‌تنیده با منافع ملی و سیاسی کشورهاست، لذا راهبردهای سیاسی کارآمد جهت ایجاد و حفظ وفاق اجتماعی در چنین جوامعی ضرورت حیاتی دارد.

مجتبی شاه‌نوشی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خواراسگان از اصفهان:

در اقتصاد هم هرچه فاصله اقتصادی بیشتر بشه، همین‌طور فعالیت‌های 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.

اتخاذ راهبردی مناسب در عرصه سیاست قومی نیازمند نگاهی چندبُعدی و فراگیر در زمینه‌های

سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است، تا از طریق آن انسجام و وحدت سیاسی و اجتماعی درونی جوامع حفظ و تقویت گردد و تنوع قومی و هویتی به فرصتی برای رشد و توسعه کشور مبدل شود. اما توزیع ناعادلانه فرصت‌های اقتصادی و ثروت ملی براساس جغرافیای قومی موجب بروز حس تبعیض و نارضایتی در این جوامع و شکل‌گیری پویش‌های اعتراضی و مطالبه‌گرانه خواهد شد یا حداقل اینکه واگرایی سیاسی و اجتماعی میان جوامع قومی پیرامونی و جامعه مرکزی را در پی خواهد داشت.

در دوران پهلوی اول، راهبرد حکومت رضاشاه برای مقابله با مطالبات اقوام مختلف مبتنی بر استفاده از قوه قهریه و سرکوب بود. در دوران پهلوی دوم، در فاصله شهر یور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ شمسی، در غیاب اقتدار حکومت، طیفی از جنبش‌های قومی و محلی در راستای احقاق حقوق خود سربرآوردند که تاسیس جمهوری آذربایجان و جمهوری گوردستان از شاخص‌ترین آنانند، که در نهایت با سرکوب شدید دولت مرکزی و فروپاشی مواجه شدند.

ناتوانی سیاست‌های هویت‌سازی رژیم پهلوی در ملت‌سازی برطبق هنجارهای دموکراتیک و اصول شهروندی موجب شد تا در ایران، مقوله جدیدی به نام «جنبش‌های مقاومت»^۱ شکل بگیرد. مقاومت و درگیری‌های حکام محلی در جغرافیای گردی، لُری، عربی، و بلوچی با رضاشاه و جنبش‌های قومی بعد از سقوط رضاشاه در راستای خودمختاری آذربایجان و گوردستان، در این چارچوب قابل بررسی است.^۲

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران:

در عرصه خارجی ما ورشکسته فرهنگی هستیم. در داخل هم مرزگذاری‌ها سطح فرهنگی ما را دچار بحران می‌کنند.

گرچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تنوع مذهبی، زبانی و قومی به‌عنوان یک واقعیت و امر بدیهی به رسمیت شناخته شد و در اصول سیزدهم، نوزدهم، بیستم، بیست‌وششم 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 (کشاورز، ۱۳۹۶). با این وصف، در دوره جمهوری اسلامی نیز راهبرد و بستری مناسب جهت تحقق حقوق قومی و مذهبی تصریح شده در قانون اساسی فراهم نشد و اصول مبتنی بر حقوق قومی و مذهبی قانون اساسی اغلب با تعطیلی مواجه گشتند.

1. Resistance movements

۲. برای مطالعه بیشتر سیاست‌های قومی دولت پهلوی بنگرید به فصل دوم همین کتاب، عنوان: «دولت پهلوی و قوم زدایی در پرتو ناسیونالیسم یکسان‌ساز».

سیاست عمده دولت طی 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 ایدئولوژی زده بود، هیچ صدای مخالفی در تضاد با تفکر جریان حاکم پذیرفته نمی شد و در نطفه خفه می گردید. در واقع، در این دوران، راهبرد حکومت در برابر مطالبه گری اقوام، استفاده از قوای قهری و نظامی بود. غیرقانونی اعلام شدن احزاب و جریانات قومی پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ و درگیری های گسترده در مناطق قومی پیامدهای این راهبرد سیاسی بودند که از بدو روی کار آمدن رژیم جمهوری اسلامی موضوعات قومی را در ایران به شدت امنیتی نمودند.

رحمت اله همتی، فعال اقتصادی از سمنان:

متأسفانه حکومت دارای دگماتیسم سیاسی و فرهنگی است و هیچ نقدی را تحمل نمی کند و خودش را اصلاح نمی کند.

دهه دوم انقلاب و عملکرد دولت سازندگی نیز همچنان ماهیت امنیتی داشت. هرچند عمده ترین جهت گیری دولت در این دوره در قالب رویکرد اقتصادی تعریف می شد، اما در این رویکرد نیز مناطق کردی و بلوچی جایگاهی در برنامه های توسعه ای و اقتصادی نداشتند.

روی کار آمدن جبهه دوم خرداد با شعار «مردم سالاری و ایران برای همه ایرانیان» و نیز موافقت دولت با ایجاد احزاب و گروه های سیاسی جدید و اعطای آزادی های سیاسی و اجتماعی در حد انتشار روزنامه، تأسیس سازمان های مردم نهاد قومی، و ... را باید نخستین گام جدی حکومت برای تعمیق دموکراسی دانست که سطح بالایی از مشارکت اقوام را در پی داشت.

در دوران هشت ساله زمامداری محمود احمدی نژاد، 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.

در سال ۱۳۹۲ شمسی که قدرت در دست حسن روحانی قرار گرفت، با این که، در هردو دوره انتخاباتی سال های ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶، شعارهایی در مورد احقاق حقوق اقلیت ها داشت، غالب گروه های قومی ضمن اذعان به انجام اقدامات عملی و مثبت در اندکی از امور بر این باورند که بیشتر آن شعارها در حد شعار باقی ماند و اقدام عملی در مورد آن ها صورت نگرفت.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر سیاست های قومی دولت پهلوی بنگرید به فصل دوم همین کتاب، عنوان: «جمهوری اسلامی ایران و حاکمیت گفتمان سنت گرایی اسلامی».

یافته‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق نشان می‌دهد که در یک‌صد سال اخیر، راهبرد غالب دولت مرکزی جهت برخورد با مطالبات گروه‌های مختلف قومی بر نگاه امنیتی، ترس، تهدید و مقابله با زور مبتنی بوده است. البته شدت و حدّت این راهبرد نسبت به گروه‌های مختلف قومی، متفاوت است. برای مثال: از آن‌جا که گُردها در تاریخ یک‌صد سال گذشته شدیدترین تحرکات سیاسی را نسبت به دیگر گروه‌های قومی داشته‌اند، حرکات و اعمال آن‌ها بیشتر زیر ذره‌بین قرار می‌گیرد و واکنش‌هایی که به اعمال آن‌ها نشان داده می‌شود شدیدتر از دیگر گروه‌های قومی است.

راهبرد امنیتی مبتنی بر سرکوب و حذف دولت‌های مرکزی ایران در قبال اقوام، از زوایای متفاوت تأثیری اساسی بر تغییر صورت مساله قومیت در ایران و پیچیده‌تر کردن آن داشته است. این سیاست در گام نخست متأثر از راهبرد ناسیونالیسم یکسان‌ساز و حذفی، امر قومی را به موضوعی سیاسی و شاخصی مهم در جامعه‌شناسی سیاسی ایران بدل کرد. سپس به منظور تکمیل پروژه ملت‌سازی خویش سرکوب و ناتوان‌سازی جنبش‌های قومی در اشکال مختلف آن‌را در دستور کار خود قرار داد. از این‌رو هرنوع حرکت قومی یا مطالبه‌گری قومیت‌محور، کنشی در ضدیت با منافع ملی و خیر عمومی تلقی می‌شد و مقابله با آن مشروعیت می‌یافت. این نگرش موجب شد تا جنبش‌های مدنی و غیرسیاسی قوم‌محورانه نیز امکان ظهور نیابند و لاجرم فضا بر هرنوع مجال ظهور جنبش قومی در چارچوب ساختارهای قانونی موجود بسته شود، از این‌رو غالب جنبش‌های قومی دیر یا زود با سرکوب، طرد و حذف مواجه شدند یا در زمره اپوزیسیون برانداز نظام در خارج از مرزهای سرزمینی به فعالیت ادامه دادند.

محمد رئوف جهانی، فعال مدنی از مریوان (کردستان):

جالبه مین 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.

در برداشت دیگری، گروه‌های قومی بر این باورند که معمولاً از احساسات و هیجانات آن‌ها استفاده ابزاری صورت می‌گیرد، آن‌چنان‌که در زمان بروز تهدیدات، وجود آن‌ها ضروری دانسته می‌شود، اما به‌هنگام اجرای برنامه‌های توسعه، علیه آن‌ها تبعیض روا داشته می‌شود. لذا شکل‌گیری ساختارهای فرصت و محرومیت یا بهره‌مندی از مواهب عمومی و ثروت ملی، بر اساس مختصات قومی از مفروضات تثبیت شده و بدیهی طیف وسیعی از مردم عادی و نخبگان جوامع قومی است. تبعیضی که آمارها و شاخص‌های رشد و توسعه اقتصادی، اداری و اجتماعی مناطق قومی و احساس محرومیت نسبی این گروه‌ها به خوبی نمایانگر آن هستند.

امیر نبوی، مدرس دانشگاه و پژوهشگر علوم سیاسی از تهران:

مشکل این جاست 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، یک سری از بقیه ایرانی‌تر به حساب می‌آیند و بیشتر سهم می‌برند.

فقدان رهبری رسمی در مطالبات

رهبری، در معنای توانایی نفوذ و اثرگذاری غیراجباری بر دیگران و قابلیت برانگیختن آنان در راستای تحقق بخشیدن به اهداف و آمال مشخص و معینی (ساعتچی، ۱۳۷۷، ۵۷)، در کنار ایدئولوژی و سازمان، یکی از ارکان سه‌گانه جنبش‌ها و پویش‌های جمعی محسوب می‌شود که نقش بی‌بدیلی در موفقیت هر جنبشی ایفا می‌کند. رهبری باید در مورد تنظیم و فرموله کردن مطالبات هویتی و مذاکره بر سر آن‌ها اقدام کرده و بر اثربخشی، نفوذ و هدایت کلی جنبش متمرکز باشد.

رهبری مطالبات قوم‌گردد، در حدود یک‌صد 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 فرزندش، محمدرضاشاه پهلوی، این گروه از ضعف حکومت مرکزی نهایت استفاده را بردند و مجدداً خود را سازماندهی کردند. گروه دوم نخبگان تحصیل کرده جدید را دربر می‌گرفت که از اواخر حکومت رضاشاه ابراز وجود کردند و تا حدودی حاصل سیاست‌های تمرکزگرایانه دولت بودند (احمدی، ۱۳۷۹، ۲۴۱). در دوران بعد از انقلاب نیز بسیاری از رهبران دو حزب دموکرات و کومله، 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، با حکومت مرکزی در جنگ بودند و مذاکراتی را نیز به‌صورت رسمی با نمایندگان هیئت حاکم داشتند. در تمام آن سال‌ها، مطالبات قومی این گروه از زبان این دو حزب و گاهی با زبان دیپلماتیک و گاهی با زبان تند انجام می‌شد و از سوی دیگر و از آن‌جا که حاکمیت آن‌ها را ضدانقلاب می‌دانست، هرگز واکنشی عقلانی به مطالبات نشان نمی‌داد و بیان این مطالبات به زدوخورد 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، کشمکی درست کرده.

بعد از خروج کامل این دو حزب از مرزهای‌های سرزمینی کشور در اواخر سال‌های دهه ۶۰ شمسی، گردها برای بیان مطالبات خود در داخل کشور رهبر نداشتند. با شروع دهه ۷۰ شمسی، مناطق گردنشین کم‌کم از حضور این نیروها خالی شد و این احزاب عمدتاً در مرزهای کشور و در خاک عراق مستقر شدند و از آن‌جا فعالیت خود را ادامه دادند. با توجه به پایگاه اجتماعی نسبتاً مستحکم احزاب گردی در میان اقشار جامعه گردستان، پس از خروج این احزاب از خاک ایران و پناهندگی و استقرار در گردستان عراق، جمهوری اسلامی سیاست تضعیف، تحدید و ایجاد بحران درونی در این احزاب به ویژه حزب دمکرات گردستان ایران را با توسل به راهبردهای مختلف و چند وجهی نظامی، امنیتی، سیاسی، اقتصادی و دیپلماتیک دنبال کرد. یکی از بارزترین و تاثیرگذارترین این سیاست‌ها توسل به ترور رهبران سیاسی احزاب گرد جهت ایجاد بحران رهبری بود. سیاستی که به‌طور آشکار رهبران تنوریست و استراتژیست احزاب سیاسی را در لیست برنامه‌های ترور جمهوری اسلامی جای داده بود، که نمونه‌های بارز آن ترور دکتر عبدالرحمن قاسملو دبیرکل وقت حزب دمکرات در تیرماه ۱۳۶۸ در وین اتریش (گل، ۱۳۹۸) و ترور دکتر صادق شرفکندی دبیرکل وقت حزب دمکرات گردستان ایران و همراهان وی در شهریور ۱۳۷۱ در حادثه مشهور به «ترور میکونوس» در برلین آلمان بود (پاینده و دیگران، ۲۰۰۰، ۱۶۴-۱۶۷). این راهبرد ناکارآمدسازی و ایجاد بحران رهبری در احزاب گردستان که قوی‌ترین و بانفوذترین جریان‌های حزبی در بدنه اجتماعی گردستان ایران بودند، سبب شد تا این احزاب از ظرفیت رهبری کاریزماتیکی که در شرایط حساس قابلیت نقش‌آفرینی موثر حتی فراحزبی داشته باشند، بی‌بهره شوند. به‌طوری که برخی از این احزاب در سال‌های بعد تحت تاثیر بحران رهبری دچار انشعاب شدند. با مرگ رهبران اولیه هریک از این دو حزب، درکنار عوامل دیگری همچون رویکردهای مدرن‌گرایشات کمتر سیاسی جوانان امروزی و دیگر مؤلفه‌ها، نقش آن‌ها کم‌رنگ‌تر گشته و دچار ضعف بیشتری شدند. راهبرد حذف رهبران و بزرگان کاریزماتیک و نقش‌آفرین از رئوس سیاست‌های رژیم جمهوری اسلامی در تقابل با جریان‌ات سیاسی مخالف، بالاخص احزاب و جنبش‌های قومی بود، که بر بحران رهبری در اپوزیسیون جمهوری اسلامی تاثیرات ماندگاری برجای نهاد.

حدود سه دهه است که مردم گرد جهت بیان مطالبات قومی خود، رهبری رسمی بجز نمایندگانی که به مجلس شورای اسلامی می‌فرستند، ندارند. البته درمورد همین افراد نیز غالب مردم و حتی کسانی که

در فرایند انتخاب آن‌ها مشارکت دارند آن‌ها را به عنوان نماینده واقعی مطالبه‌گری‌های خود قبول ندارند، زیرا معتقدند انتخاب آن‌ها از میان فیلترهای شدید حکومتی صورت می‌گیرد و بیشتر از آن که صدای مردمان حوزه‌های انتخاباتی خود باشد، صدای مسئولان کشورند.

مهم‌ترین حرکت در جهت مطالبه‌گری قوم آذری که رنگ و بوی سیاسی به خود گرفت، به سال ۱۳۲۴ شمسی و تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه‌وری بازمی‌گردد، که یک سال دوام آورد و با قدرت‌یابی مجدد حکومت مرکزی و روی گردانی شوروی از حمایت آنها، بعد از یک سال شکست خورد. موضوعی که درباره حزب دموکرات گوردستان در همان بازه زمانی نیز صدق می‌کند.

عامل مهمی که آذربایجان را از گوردستان 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 تحصیل کرده 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، ۲۷۸). 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 مردم آذربایجان از لحاظ مذهبی هم‌سو با دستگاه سیاسی مرکزی بوده‌اند. همچنین مطالبات مردم آذربایجان بعد از ناکامی حکومت پیشه‌وری رنگ و بوی سیاسی چندانی نداشت.

درباره مطالبه‌گری مردم بلوچ از نگاه رهبران آن‌ها هم می‌توان گفت: نقش نخبگان در ارتقای آگاهی قومی در این منطقه، دو تفاوت اساسی با سایر اقوام دارد؛ اول این که فرایند شکل‌گیری قشر شهری تحصیل کرده جدید در میان طبقه متوسط بلوچستان بسیار کندتر از سایر اقوام بود، و دوم آن که 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 هردو دیگر در قید حیات نیستند)، مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جماعت مسجد مکی زاهدان، قرار گرفته است. امروزه مقبولیت مولانا عبدالحمید در درون جامعه بلوچستان و حتی در میان 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، درحالی که نیروهای امنیتی و اطلاعاتی ایران توانسته بودند گروگان‌ها را آزاد کنند، ایشان هیئتی 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 به‌دست آمده از مصاحبه‌های انجام گرفته با گروه‌های مختلف قومی خلاف این را نشان می‌دهد؛ در این مصاحبه‌ها، افراد مصاحبه‌شونده بیان می‌کردند که به‌دلیل انجام گزینش‌های مختلف حکومتی، این افراد را به‌عنوان نمایندگان خود قبول ندارند و آن‌ها را بیشتر هم‌سو و هم‌راستای سیاست‌های دولت مرکزی می‌دانند.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان:

کسانی که الان بر منصب شورای شهرن هیچ کدوم رأی ندارند. حاکمیت به مفهومی به نام دموکراسی اعتقاد نداره و جابه‌جایی آرا رو مشروع می‌دونه. این افراد رو حاکمیت با نقض ابتدایی‌ترین حقوق شهروندی سرکار نشونده. از نظر سیاسی، از تموم اقوام ایرانی فوق‌العاده سلب حقوق صورت گرفته و فرصت بازیگری به اقوام داده نمی‌شه. تو این چهل سال، کل گردش قدرت تو ۲۰۰۰ نفر بوده. زمان شاه ۱۰۰۰ فامیل و الان ۲۵۰۰ فامیل بر مبنای ۲۵۰۰ سال.

درمجموع، جنبش‌های سیاسی در ایران، به‌دلیل خواست و مطالبات قومی و ملی، در قالب احزاب سیاسی و نهادهای فرهنگی و مدنی ساماندهی شده‌اند، منتها این احزاب سیاسی و نهادها به‌دلیل 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، به‌دلیل 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 کاریزماتیک است. به‌هنگام پرسش از مصاحبه‌شوندگان، جهت نام بردن تعدادی از بزرگان و الگوهای زندگی خود، مردم گرد 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 هم‌زبانان 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 درمورد شرایط زندگی و مطالبات مختلف اجتماعی، قومی، فرهنگی و حتی محیط‌زیستی آنان اطلاعاتی به‌دست بیاورد، به‌سراغ افرادی هم‌چون مولوی عبدالحمید خواهد رفت. در مناطق گردنشین، 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 چندان سازمان‌یافته خارج‌نشین ندارد، معمولاً برای کسب اطلاع از مردمان این منطقه باید به سراغ نخبگان داخلی آن‌ها رفت. در مورد گروه قومی عرب نیز این موضوع صدق می‌کند. البته در سال‌های اخیر، گروه‌های مسلحی که ادعای هواخواهی از حقوق مردمان عرب داخل کشور را دارند، شکل گرفته‌اند که گاه به آن‌ها مراجعه می‌شود.

در مورد میزان پیروی مردم داخلی هریک از این گروه‌های قومی از سیاست‌های حزبی هم‌قوم خود، هیچ پژوهش منظمی انجام نشده است. در سال‌های اخیر، اعتصابات به صورت تعطیلی بازار از سوی اصناف متعدد در مناطق مختلف گُردستان صورت گرفته است که می‌توان میان این اعتراض‌ها و جایگاه احزاب در آن‌ها همبستگی آماری برقرار کرد.

انزوای نیروهای فعال اجتماعی و مدنی

نهادهای مدنی یکی از دستاوردهای اجتماعی نوظهور مربوط به جنبش‌های اواخر هزارهٔ دوم و آغاز هزارهٔ سوم است. از چنین جنبش‌هایی به عنوان جنبش‌های تحول‌خواه و نزدیک به سنت آزادی‌خواهی نام برده می‌شود. هدف از شکل‌گیری این نهادها، دستیابی به حقوق برابر مدنی، اجتماعی، عمومی، شهروندی، قضایی و غیره است. این نهادها و کنش‌گری فعالان مدنی در آن، به عنوان چشم‌بیدار جامعه برای بهبود وضع گروه‌های آسیب‌پذیر و یا شرایط عمومی حاکم بر جامعه عمل می‌کنند.

جامعهٔ مدنی در خلأ اجتماعی و به‌طور تصادفی شکل نمی‌گیرد، بلکه مبتنی بر علایق گوناگونی در درون ساخت جامعه است و وضعیت عمومی جامعه، اقتصاد و فضای سیاسی و فرهنگی و یا دامنهٔ آسیب‌های اجتماعی موجود در جامعه، بخشی از واقعیت‌های تعیین‌کنندهٔ عرصهٔ مدنی است. علاوه بر این، از ارکان شکل‌گیری جامعهٔ مدنی، آگاهی‌های موردنیاز شهروندانی است که موجب کانالیزه کردن آگاهی‌های آموخته‌شده در لایه‌های اجتماعی بشوند. جامعهٔ مدنی، همچنین دارای یک تاریخ، تجربه و یک حافظهٔ تاریخی است که در وجدان و هشیاری امروزی فعالان آن حضور دارد. این نهاد معمولاً حول شکاف‌های اجتماعی، تعارض و تضادهای اجتماعی شکل می‌گیرد.

نزدیکی میان اقوام ایرانی و شناخت آن‌ها از همدیگر می‌تواند به کاهش فشارها و فاصله‌های موجود کمک کند، همچنین مراوده میان اقوام از شدت عصبیت‌های قومی و اقدامات مبتنی بر قوم‌مداری می‌کاهد.

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 و همچنین کم‌رنگ شدن فعالیت نهادهای مدنی باشد؛ نیروهای آن، به جای این که جهت پویایی اجتماعی تلاش کنند، به‌انزوا 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، انجمن‌های صنفی، همیاری‌های مردمی، تعاونی‌های سنتی، تشکل‌های فرهنگی همچون خانقاه‌ها، نهضت‌های مختلف، هیئت‌های مذهبی، سازمان‌های خیریه، و ... فعالیت داشته‌اند، اما فعالیت نیروهای اجتماعی به شکل مدون و سازمان‌یافته به بعد از دوم خرداد سال ۱۳۷۶ شمسی بازمی‌گردد. در آن دوران، نوعی پویایی در ساخت اجتماعی کشور شکل گرفت که در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دهه ۸۰ شمسی، در قالب انواع جنبش‌های اجتماعی ترقی‌خواهانه 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 زیننده 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 و حقوقی دارند و در مواردی همچون بهبود فضای سیاسی، آزادی‌های فردی و گروهی، آزادی زنان، آزادی بیان، آزادی پوشش، تفکر و حقوق کودکان و زنان 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 است که با نگاه به نابهنجاری‌ها و انحرافات اجتماعی صورت می‌گیرد.

در ایران، نگرش به مشارکت در عرصه عمومی و سازمان‌یابی مدنی از نظر حاکمیت، وجهه مطلوبی ندارد و با رویکردی امنیتی به آن نگرسته می‌شود. زیرا مشارکت و سازمان‌یابی مدنی منجر به شبکه‌سازی درونی جامعه، خروج اجتماع از شکل پوپولیستی و ظهور صورتبندی‌های منظم مبتنی بر ساختارهای قانونی - حقوقی تعریف شده و خواسته‌های مشخص، شفاف، قانونی، چارچوب‌مند و مطالبه‌محور خواهد شد، که این امر در نظام‌های سیاسی غیردمکراتیک یا شبه‌دمکراتیک و پوپولیستی عملاً سدی در

برابر تمایلات ناشفاف و منویات ایدئولوژیک رژیم محسوب می‌شود، لذا از نظر عده‌ای، این موضوع فعالان مدنی و اجتماعی را از فعالیت در عرصه عمومی بازداشته است و آن‌ها را منزوی کرده و در بن‌بست سیاسی و امنیتی گرفتار نموده است.

جلال جلالی‌زاده، فعال مذهبی، مدرس دانشگاه تهران و نماینده پیشین مجلس از سنندج:

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 مختلف، سعی در اعمال محدودیت بر نیروها و فعالان اجتماعی دارد. یکی از این محدودیت‌ها به حوزه رسانه مربوط است. رسانه‌ها به عنوان رکن چهارم دموکراسی یکی از ابزارهای مهم فعالان اجتماعی و نهادهای مدنی در جهت پیشبرد اهدافشان هستند، اما برخی افراد از آنها به عنوان موانع آگاهی و ابزار ارزش‌زدایی یاد می‌کنند.

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران:

این یک واقعیت است که در سایه رسانه‌های حاضر، ما در حال از دست دادن بسیاری از دانسته‌های ارزشمند خود هستیم. شما نگاهی به اسطوره‌های دنیای امروز بکنید و این که 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 مرتباً بر زمینه فعالیت آنها نظارت می‌شود (قانون مطبوعات و رسانه‌ها). 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 از طریق شخصیت‌های مرجع و بانفوذ جامعه مدنی و نقش نمادین آن‌ها در جهت دادن به افکار عمومی، در زمینه‌های اخلاقی، فرهنگی، یا سیاسی مقابله کنند و با حساسیت ویژه، نخبگان و شخصیت‌های سیاسی

و مدنی و فرهنگی و کنش گران مستقل را تحت نظر دارند.

امیر سجادی، دبیر تاریخ از سقز (کردستان):

نُه ماه سردبیر دوهفته‌نامهٔ راژان بودم. به علت فشارهای واردشده، آن را ترک کردم. در انتخابات شورای سال ۹۲ شرکت کردم؛ در مرحلهٔ اول، مرا به اتهام وابستگی به گروه‌های غیرقانونی رد کردند.

دولتمردان جمهوری اسلامی تلاش کردند نهادهای مدنی را محدود کرده و به سکوت و انفعال وا دارند، غافل از این که پیچیدگی‌های مسائل اجتماعی به گونه‌ای است که به یکباره به شکل پدیده‌های بحرانی جلوه گر می‌شود و نظم اجتماعی مطلوب حاکمیت را ناموزون می‌کند. در این شرایط، مسئولان به جای نگاه به درون و رفع اشتباهات خود، در یک سیکل بسته، به دنبال عامل بیرونی می‌گردند تا دیگری را مقصر جلوه دهند. وضعیت موجود در دههٔ اخیر را می‌توان مصداق بارز این مدعا دانست، که تقریباً هر روز شاهد تجمع و حرکت‌های اعتراضی گروهی از مردم در بخش‌های مختلف کشور هستیم. 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 آذری نشین و ورزقان یا سرپل ذهاب کرمانشاه، آتش گرفتن ساختمان پلاسکوی تهران، یا آتش گرفتن درختان و جنگل‌های مناطق غربی کشور، بخشی از قابلیت‌های این نیروها جهت رفع بحران را شاهد بودیم. این نیروهای اجتماعی حجم قابل توجهی از مهارت‌ها، توانایی‌ها و منابع را با خود به میدان آوردند. این ظرفیت و پتانسیل نشان از وجود دانش بومی و تخصصی عظیم این نیروها دارد که می‌توان با توجه و تقویت آن‌ها 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 میناهای 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 نظافت‌گری و ... مشغول بوده‌اند، که گویای عدم بهره‌گیری از نیروهای متخصص در مناصب متناسب با مهارت آن‌ها دارد.

شاغل در کافی‌نت و لوازم‌التحریر از اشنویه (آذربایجان غربی):

تو کردستان، مردم از سَرِ ناچاری کولبری می‌کنن. طرف دکتری داره، کولبری می‌کنه! کولبری یعنی حمالی، خیلی افتضاحه! هرکسی این رو می‌شنوه اعصابش خُرد می‌شه؛ یعنی چی؟ یه نفر دانشگاه رفته، بیاد کولبری کنه!

در بسیاری از موارد، این موضوع مبنای قانونی دارد و براساس موادّ قانونی، اقلیت‌هایی نظیر اهل سنت نمی‌توانند به پست‌های سیاسی مانند ریاست‌جمهوری دست یابند. در مواردی، مشکل نه از قانون بلکه در نتیجه نگاه سلیقه‌ای مسئولان رده‌بالای حکومتی است که به‌صورت دلبخواه چنین محدودیتی را برای فعالان گروه‌های قومی و مذهبی اعمال می‌کنند. برای مثال، بعداز انقلاب در حوزه‌های مدیریتی، هیچ‌گاه پیروان اهل سنت اقوامی نظیر کُرد و بلوچ نتوانسته‌اند به مناصبی نظیر وزارت، سفارت، یا استانداری دست یابند. در مواردی هم، این محدودیت‌ها نه ازجانب حاکمیت مرکزی بلکه ازجانب گروه‌های درسایه ایجاد شده است.

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 اقوام موردبحث در پاراگراف قبلی، گروه‌های قومی نظیر تُرک‌ها و فارس‌ها نیز منتقد سیاست‌های دولتی و نگاه امنیتی به خود هستند.

ناآگاهی از حقوق شهروندی و قومی

حقوق شهروندی، مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌هایی است که افراد یک جامعه در مقام شهروند از آن برخوردارند و دولت و سایر افراد جامعه ملزم به رعایت آنها هستند، این حقوق طیف وسیعی از حقوق سیاسی، مدنی، اجتماعی و اقتصادی را شامل می‌شود (JAFARI, 2015, 4083). حقوق قومی نیز بخشی از نظام کلی حقوق اقلیت‌ها ذیل نظامنامه حقوق بشری است که بر عدم تبعیض، حق برخورداری از آزادی‌های مشروع و ضرورت پاسداشت و حفظ حقوق و کرامت هویت مذهبی، زبانی و فرهنگی اقوام تاکید دارد (اعلامیه حقوق اشخاص ۱۹۹۲). 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 و قومی آنها را 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 به عنوان 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 (منشور حقوق شهروندی).

به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در بُعد معنوی دو گونه اقلیت وجود دارد: یکی دینی و دیگری مذهبی. موضوع اقلیت دینی در اصل سیزدهم قانون اساسی بیان شده، 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. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۷)

موضوع اقلیت‌های مذهبی در اصل دوازدهم قانون اساسی مطرح شده است که به موجب آن، مذهب رسمی کشور، شیعه جعفری اثنی عشری است. درعین 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 فعالیت 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، هیچ کس 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، درعین 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 (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۷-۲۰).

مجموع آنچه گفته شد باید با توجه به احکام خاص مندرج در برخی از اصول دیگر قانون اساسی

درنظر گرفته شود. یکی از این اصول حفظ هویت قومی و ملی، ازجمله زبان و فرهنگ و احترام به شعائر دین و مذهب افراد، است که ضمانت قانونی نیز برای آن درنظر 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، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند». اما نکته بسیار مهم درباره حقوق اقوام این است که غالب این مردمان از وجود چنین قوانین مصرحی درمورد خود مطلع نیستند. یافته‌های پژوهش کنونی نشان داد که عمده شناخت اقوام از حقوق خود به موضوع زبان مادری بازمی‌گردد و عمده مصاحبه‌شوندگان درمورد سایر حقوق خود آگاهی 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 ۱۱-۳: 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 مقررات قانونی مرتبط، پاسخی 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 به کارگیری 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، ازجمله این مطالبات‌اند که غالب آن‌ها در قانون اساسی کشور آمده است ولی 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 نچندان زیاد مردمان گروه‌های مختلف در مورد حقوق مندرج و مکتوب در قوانین اساسی کشور است. طبیعتاً وقتی چنین آگاهی‌ای وجود نداشته باشد، مطالبه‌گری نیز معنا پیدا نمی‌کند.

ناآگاهی افراد و گروه‌ها، به حقوق شهروندی و قومی خویش از عوامل و دلایل ساختاری و اجرایی متعددی ناشی می‌شود. بخشی از علل ناآگاهی افراد و اقوام از حقوق خود متوجه حاکمیت است و در اجرایی نشدن قوانین و فقدان دموکراسی در حاکمیت و عدم روشن‌گری و آموزش صحیح این حقوق و تکالیف از سوی دولتمردان ریشه دارد.

حسن ناصر، مدیر اداره میراث فرهنگی شهرستان کارون از کارون (خوزستان):

شما اگر از هر قشر باسواد یا بی‌سواد پرسشی 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.

براساس یافته‌های به دست آمده، دولت در جایگاه متولی امر آموزش همگانی عامدانه در این زمینه کوتاهی کرده و نتوانسته است آن‌چنان که باید این موضوع را در سطوح آموزشی و رسانه‌ای بگنجانند. عدم دسترسی 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 ازجمله مواردی است که نقش حاکمیت را در زمینه ناآگاهی حقوقی اقوام پررنگ کرده است. در واقع حاکمیت به طور سیستماتیک از طریق دستگاه عریض و طویل تبلیغاتی و رسانه‌ای خویش سیاست ناآگاه‌سازی اقوام را دنبال می‌کند و می‌کوشد با اتکا به مولفه‌های ایرانیّت و اسلامیت، موضوعات قومی را به عنوان ویژگی‌هایی محلی - بومی و فاقد جایگاه ارزش‌های درخور حقوقی و سیاسی تلقی و تحمیل کند. اطلاق عناوین محلی و بومی به زبان‌ها، ادبیات، مطبوعات و سایر تولیدات فرهنگی اقوام از این ایده نشات می‌گیرد.

ضعف نهادهای اجتماعی و سیاسی، من جمله سازمان‌های مدنی غیردولتی و احزاب سیاسی از عوامل ساختاری تأثیرگذار بر ناآگاهی از حقوق قومی به شمار می‌روند. دلیل دیگر این ناآگاهی حقوقی متوجه خود گروه‌های قومی و پایین بودن سطح سواد و دانش سیاسی آنهاست. یافته‌های به‌دست آمده نشان می‌دهد که خود مردمان این گروه‌های قومی در این زمینه چندان حساس نیستند و در جهت کسب این آگاهی تلاش نمی‌کنند که بخشی از آن شاید به دلیل فقر اقتصادی حاکم بر برخی گروه‌های قومی باشد که فقر فرهنگی و حقوقی را نیز به دنبال دارد.

از سویی هم حذف و نادیده‌انگاری سیستماتیک قانون‌گرایی از سوی نظام سیاسی و دولتمردان و جایگزینی آن با رانت و رابطه‌سالاری، چنان قانون اساسی را از مشروعیت تهی کرده است که از سوی جامعه به عنوان یک مرجع بدان نگریسته نمی‌شود و لذا مردم انگیزه چندان هم برای آگاهی از قانون نوشتاری غیرعملی ندارند.

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.

ساختار اجتماعی اقوام

کشور ایران دارای تنوع قومی و فرهنگی است و الگوی ملت در آن ترکیبی و نامتوازن است، بر این اساس، در ایران با رنگین‌کمانی از اقوام مواجه هستیم.

محمود افتخاری، بازنشسته میراث فرهنگی تهران و کارشناس هنر ایران از سمنان:

قومیت، ملیت، فرهنگ، دین، ... و همه این باورها در تاریخ اتفاق افتاده‌اند و از آن‌ها گریزی نیست. ما و زندگی ما درواقع، با تمام این‌ها عجین شده و گره خورده است.

تاریخ نشان داده است که اقوام مختلف همواره میان خود و دیگر گروه‌های قومی مرزهایی ایجاد می‌کنند. 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 تخاصم‌های بسیاری را بر روابط میان اقوام در ایران تحمیل کرده است. این موضوع شاید بتواند از یک جهت در دستیابی 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، ممکن است یک بافت فرهنگی و قومی جهت مراقبت و حفاظت از خود در مقابل فرهنگ کلی‌تر، به نزدیک‌ترین فرهنگ اجتماعی و قومی پناه ببرد. در چنین شرایطی، آن‌ها قدرت بیشتری جهت مراقبت از خود و هجوم به فرهنگ غالب پیدا می‌کنند.

ساخت اجتماعی اقوام در ایران با وجود همه تغییرات و دگرگونی‌های حاکم بر ساختار کلی جامعه در دهه‌های اخیر، همچنان واجد برخی مولفه‌های منحصربه‌فرد و خاص است که بر ابعاد کارکردی آن در سطوح قومی و ملی تأثیرات قابل توجهی گذاشته است، از جمله این اثرگذاری‌ها، نقش آن در جنبش‌های قومی و ملی است. گروه‌های قومی متفاوت ایران با توجه به سه متغیر اساسی زبان، مذهب و علایق مشترک تاریخی، نسبت خود را با سایر اقوام ایرانی تعریف می‌کنند، که عمدتاً تفاوت در این متغیرها عاملی بازدارنده در مسیر شکل‌گیری جنبشی فراگیر و متشکل از تمام اقوام است، البته ناگفته نماند که آسیب‌شناسی عدم حصول این وضعیت مطلوب غالباً موانع آن را ناشی از سیاست دولت و قوم مسلط می‌داند، اما به هر حال منجر به کارکردی واگرایانه خواهد شد. این وضع در کنار برخی دیگر از عوامل تضاد قومی غالباً مانعی در جهت نیل به یک اتحاد قومی متمرکز بر مطالبه‌گری در روابط بین قومی نیز می‌شود. حرکتی که می‌تواند با التزام به اصول دموکراسی و حقوق بشر و تحت عنوان جنبشی مدرن زمینه‌گذار به یک جامعه مدنی و ناسیونالیسم متکثر مبتنی بر آزادی‌های مشروع فردی و اجتماعی و متکی بر صلح و تسامح پایدار را فراهم آورد.

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. نتیجه این ناسیونالیسم، ایجاد یک دولت ملی است که برای حل مسائل قومیت‌های داخل خود به راه‌حل‌های دموکراتیک و انسانی‌تری متوسل می‌شود. این راهکارها شامل پلورالیسم فرهنگی، دموکراسی اجتماعی، سیاست‌های اقدام مثبت و اعطای خودمختاری و راهکارهایی از این دست است.

ازجمله 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 (نقدی و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۳۲). اگر دولت‌ها به تعریف مجدد از روابط میان گروه‌های اجتماعی مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز 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 اربعاب 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 هرچا رهبران درصدد سازش با منافع قومیت‌ها بوده‌اند، به حلّ منازعه قومی نزدیک شده‌اند و سیاست‌های تکررگرایانه 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 به عنوان کلیدهایی برای ایجاد توافق دیر پا 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 (بهشتی و حقم‌رادی، ۱۳۹۶، ۲۷).

جدای از چگونگی برخورد سیستم مرکزی با گروه‌های مختلف قومی، بخش دیگر این موضع به ساختار خود گروه‌های قومی بازمی‌گردد که تا چه اندازه پذیرای این همزیستی مبتنی بر تکررگرایی فرهنگی‌اند. قبل از هرچیز، 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 ایل 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 سیاسر، مدیر کتابخانه ملی زاهدان از زاهدان (سیستان و بلوچستان):

این بحث من و دیگری در جایی مثل این‌جا 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 ۱۳۰۰، این معنا وجود نداشته؛ تا قبل از دوره پهلوی وقتی از کسی می‌پرسیدی تو کی هستی، به یکی از طوایف این‌جا اشاره می‌کرد و می‌گفت من ریگی‌ام یا سرگزی یا ... می‌دانید که با انقلاب مشروطه، ساختار سیاسی تغییر کرد، منتها با یک تأخیر، این تحولات به استان سیستان و بلوچستان می‌رسد، با یک تأخیر تقریباً بیست ساله.

در گذشته، روابط بین دو نفر با دو نوع زبان و مذهب مختلف بسیار محدود بود و غالب روابط میان افراد روابط درون گروهی بود. بخشی از این موضوع به دلیل شرایط جغرافیایی و طبیعت سخت آن زمان و فقدان وسایل ارتباطی مناسب و محدودیت رفت و آمد بود و دلیل بخش دیگری از آن مسائل فرهنگی و اجتماعی بود، که بر آن اساس گروه‌های 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 به‌دست آمده از مصاحبه‌های انجام گرفته با گروه‌های مختلف قومی، با ایجاد انعطاف در ساختار اجتماعی اقوام مختلف، میزان ارتباط و رفت و آمد و دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی میان این گروه‌ها افزایش چشمگیری داشته است.

ملا احمد بهرامی، فعال مذهبی - اجتماعی و نماینده پیشین مجلس از جوانرود (کرمانشاه):

من با قوم‌های استان خوزستان و بخش جنوبی استان خوزستان عرب و شمال خوزستان که لک است و عرب‌های آن‌جا تا بندر گناوه و با قوم بلوچ از سراوان و منطقه زاهدان ارتباط و رفت و آمد داشته‌ام. با خراسانی‌ها در شرق، هم خراسان جنوبی و هم خراسان رضوی، ارتباط دارم و آن‌ها را می‌شناسم. با مردم گلستان ارتباط بیشتری داشته‌ام، با مردم طالش که در آن حدود زندگی می‌کنند ارتباط داشته‌ام. بعد از آن، در شهرهای غربی از خرم‌آباد لرستان، که الان بیشتر دوستانم در خرم‌آباد و کوهدشت هستند، ارتباط دارم. با همدان ارتباط کمی دارم و با سه استان گردنشین کرمانشاه، کردستان، و آذربایجان غربی نزدیک به ۹۰ درصد مردم را می‌شناسم و ارتباط دارم و بیشتر شهرها را رفته‌ام و تمامی ۳۱ استان ایران را گشته‌ام.

ارتباط فزاینده اقوام و رشد سطح همگرایی آنان مزایای مختلفی برای گروه‌های 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 چانه‌زنی آن‌ها را در مقابل سیاست‌های حکومت مرکزی در امور مختلف و تحقق تکثرگرایی فرهنگی افزایش خواهد داد.

غفارزاده، تاجر فرش از تبریز (آذربایجان شرقی):

ما به دلیل کارمان، با اقوام گُرد و لر و گیلکی کار کرده‌ایم. بیشتر گُردها فرش‌های ما را می‌خرند.

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 تغییر رژیم هم‌زمان بوده است، کنترل مناطقی را در دست گرفته‌اند و با ایجاد تشکیلات سیاسی - اداری محلی و منطقه‌ای، موقتاً نوعی حکومت خودگردان محلی را 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، به‌طوری که می‌توان گفت عمر تشکیلات سیاسی - اداری محلی خودگردان کوتاه بوده است.

در حال حاضر، شاید ظاهراً، از قالب تشکیلاتی مطالبه گروه‌های قومی اثری نباشد، ولی در بطن جامعه، همچنان این مطالبات وجود دارد و هرازگاهی به‌صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود. لازم است ذکر شود که جنبش‌ها و حرکت‌های مذهبی در بین بلوچ‌ها واجد قدرت بیشتری است و همچنین از پاسخ‌های اغلب مشارکت‌کنندگان تحقیق می‌توان استنتاج نمود که واحدهای حاشیه‌ای در عین 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. اما ساختار حاکمیتی با هدف کنترل موقعیت و حفظ موجودیت خود در قبال خیزش اقوام، سعی در تولید پروپاگاندا و تبلیغات تفرقه‌افکنانه بین آنها دارد و کشتارها و قتل عام‌هایی که در بزنگاه‌های متعدد در بین این اقوام انجام می‌دهد را قلب کرده و به گردن تجزیه‌طلبان می‌اندازد، گرچه این استراتژی بعد از چهار دهه، رنگ باخته اما همچنان مخاطبانی در بین خود حکومتی‌ها دارد.

ناکارآمدی نهادهای اجتماعی و سیاسی ایران

نهادهای، ساختارهای قانونی و هنجاری ابداع شده توسط انسان هستند که تعاملات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی او را شکل داده و محدود می‌سازند (North, 1991, 97). نهاد در این معنا واجد کارکردی دو وجهی در جهت بخشی و سامان دادن به رفتار بشر و در عین حال محدودسازی و قاعده‌مند کردن آن است. از این منظر، نهادهای اجتماعی و سیاسی، ساختارهای رسمی و غیررسمی مبتنی بر قوانین، عرف، باورهای همگانی و مبانی اعتقادی‌اند، که به منظور رفع نیازهای اجتماعی و سیاسی پایدار بشر و سامان دادن به آنها، تحت اسلوب و راهکارهای مشخص به وجود آمده و تکامل یافته‌اند. نهادهای جمعی با توجه به گستردگی، تنوع وجوه و سلسله مراتب چندگانه‌ی نیازها و مسائل جوامع بشری، در سطوح مختلف خُرد و کلان محلی و ملی و حتی فراملی، از تکرر و گوناگونی برخوردارند. میان سرشت و ویژگی‌های کلی جوامع با ماهیت نهادهای مختلف آن هماهنگی و انطباق وجود دارد و ظهور هر نوع ناهمخوانی و تعارض میان این دو منجر به کژکارکردی و ناکارآمدی نهادی در جوامع می‌شود.

ناکارآمدی و اختلال کارکردی در برخی نهادهای سیاسی و اجتماعی محلی و ملی در ایران، محور دیگری از یافته‌های پژوهش حاضر است که در این بخش ابعاد و پیامدهای آن از جمله؛ ناکارآمدی نهادهای محلی، به حاشیه‌راندن تعاونی‌ها و بخش خصوصی، غیاب احزاب سیاسی آزاد، ساخت سیاسی متعارض نظام، ماکروسفالیزه‌شدن سلسله مراتب شهری، بزرگنمایی بحران‌ها، تبعیض بین‌قومی، تلفیق باورهای سنتی و مدرن، غیبت نخبگان و توسعه‌نیافتگی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

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. هر سه بخش مذکور در تعامل با یکدیگر قرار دارند به گونه‌ای که ضعف و قدرت بیش از حد یکی از آنها تعادل اجتماعی را برهم خواهد زد. لذا ایجاد ارتباط و تعادل لازم و تفکیک وظایف هر یک از این سه بخش امکان بهتر زیستن را در یک جامعه مطلوب فراهم خواهد کرد (صدیق سروستانی و دیگران، ۱۳۸۶، ۹). این شیوه دومی اداره امور، در کشور ایران تا حدودی مصداق دارد، 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 با عمری بیش از یک سده، 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 ۱۳۳۲ شمسی، دوره انبساط انجمن‌های محلی مجدداً آغاز شد. بعد از کودتای ۱۳۳۲ شمسی، دوره ایجاد نهادهای محلی نیمه‌دولتی و کنترل‌شده، آغاز شد و تا انقلاب ۱۳۵۷ شمسی ادامه یافت. بعد از انقلاب نیز تمرکززدایی متجلی در قانون اساسی به‌وسیله شوراهای اسلامی و قانون شوراهای مصوب ۱۳۶۱ شمسی، به‌سبب بی‌ثباتی سیاسی، جنگ و بهانه وجود نیروهای مرکزگرای اجرا نشد و تا سال ۱۳۷۷ شمسی، به‌صورت نظام تمرکزگرا ادامه یافت. از این سال، قانون محدود و ضعیف‌شده شوراهای اجرا شد و دوره بازخیزی انگیزه‌های تمرکززدایانه و نیمه‌متمرکز ادامه یافت. شاید بتوان گفت: مهم‌ترین پروژه توسعه سیاسی دولت اصلاحات تأسیس سراسری شوراهای محلی در سال ۱۳۷۷ شمسی بود، وعده‌ای در قانون اساسی که در آن زمان، برای عملی شدن، خود تأخیری چندین ساله 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. در سال‌های اخیر، مجدداً برخی تحرکات انقباضی و تمرکزگرایی دیده شده است.

اگرچه شوراهای شهر و روستا بخشی از ساختار تصمیم‌گیری و مدیریت دولتی به شمار می‌روند، اما اجرایی شدن این ظرفیت قانونی در عرصه مدیریت محلی گامی در مسیر افزایش مشارکت مردم در تعیین مدیران محلی و بومی‌سازی و تمرکززدایی مدیریتی بود، که به علت فقدان زیرساخت فکری و نهادی لازم و کاستی‌های اجرایی در سطح عملی موفقیت‌چندانی به دست نیاورد. نظارت و دخالت افراطی و سلیقه‌ای نهادهای دولتی در سازوکارهای انتخابی و اجرایی شوراهای محلی سبب شد تا شوراهای در عمل فاقد استقلال لازم جهت انجام وظایف قانونی خویش باشند و حتی باعث طولانی شدن پیچیده‌ترگشتن سازوکارهای بوروکراتیک شوند. غالب مطالعات جامع و پژوهش‌های موردی میدانی درباره کارنامه شوراهای اسلامی در ایران، از عملکرد نامطلوب این نهاد و ناموفق بودن تجربه آن حکایت دارند و در آسیب‌شناسی آن به عواملی مانند: ضعف‌های حقوقی و قانونی، ضعف‌های تشکیلاتی و اداری، موازی‌کاری و تداخل سایر نهادها و سازمان‌ها، فقدان آگاهی و بصیرت مدنی و اجتماعی لازم جهت انتخاب افراد شایسته و متخصص اشاره می‌شود.^۱

سازمان‌های مردم‌نهاد نیز به‌طور طبیعی ماهیتی غیردولتی دارند و در اختیار بخش خصوصی هستند اما همواره سایه دولت بر این نهادهای محلی سنگینی کرده است و هیچ‌کدام از آن‌ها استقلال لازم را نداشته‌اند و در نتیجه، کارآمدی چندانی نشان نداده‌اند. یافته‌های پژوهش کنونی نشان از گستره قدرت دولتی در اداره امور کشور دارد و حداقل نهادهایی هم که عنوان محلی دارند و از طریق مردم انتخاب

۱. در این باره بنگرید به: اشتریان، کیومرث و کریمی فرد، حسن. (۱۳۹۵). نقد و بررسی عملکرد شوراهای اسلامی شهر در ایران. دولت پژوهی، ۲(۷)، ۹۵-۱۳۲. ص ۱۲۵. & مهدی پور، آسیه، و مهدی پور، احمد. (۱۴۰۱). بررسی میزان رضایتمندی روستائیان از عملکرد دهیاری و شورای اسلامی روستا (مطالعه موردی: روستاهای شهرستان دژه شهر). مطالعات توسعه اجتماعی ایران، ۱۴(۳)، ۶۱-۸۳. & محمدی، اسفندیار. (۱۳۸۲). آسیب‌شناسی شوراهای اسلامی شهر و روستا. فصلنامه علمی راهبرد، ۱۱(۲)، ص ۲۸۹-۳۰۸.

می‌شوند، بعد از فرایند انتخاب شدن، کاملاً در راستای نهادهای دولتی و همسو با منافع آن‌ها و در تقابل با منافع مردم عمل می‌کنند. این ناکارآمدی مربوط به کل ساختار کشور است و گروه‌های قومی نیز به عنوان جزئی از این ساختار درگیر آن هستند.

ناصر آملی مقدم، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح طلب از مشهد (خراسان رضوی):

همین اقتصاد یک مدیریت دوسر دارد: یک وجه ۶۵ تا ۷۰ درصد از قدرت را در اختیار دارد و بیشتر این دست‌های دراز مال اوست و به هیچ کس پاسخگو نیست. بخش دیگر، یعنی ۳۰ تا ۳۵ درصد دست‌های دراز، از طریق مردم انتخاب می‌شود و آن هم کاملاً قابل کنترل نیست. اسف‌انگیز زمانی است که آن ۳۵ درصد هم همراه با ۶۵ درصد می‌شود، مثلاً فساد شهرداری.

در واقع، می‌توان گفت نهادهای محلی دولتی یا نیمه‌دولتی در ایران هنوز نتوانسته‌اند آن‌چنان که باید نهادهای شوند و کارکرد واقعی خود را انجام دهند. این نوع از نهادها بیشتر در کشورهایی 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، اما نظام اداری ایران در رده‌های استانی و شهرستانی تنها به اجرای دستورات مافوق می‌پردازد، انتخاب و به کارگیری 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 بیشتر این مدیران به مسائل فرهنگی و اجتماعی حوزه مدیریتی خود آگاه نیستند و تا می‌خواهند با این مسائل آشنایی پیدا کنند، دوره مدیریتی شان تمام می‌شود و افراد دیگری جایگزین آن‌ها می‌شوند (بررسی نقش شوراهای مدیریت شهری، ۱۳۹۶). 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.

ژیلا 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 ۱۳۹۴ شمسی، ازسوی 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 دریافت‌شده نشان می‌دهد که شورای اسلامی شهر رتبه‌ای بهتر از ۱۶ با نمره اعتماد ۸۵/۸۱ در میان بیست‌وسه سازمان مورد پرسش کسب نکرده است و جزو آن دسته از سازمان‌هایی قرار می‌گیرد که نمره اعتماد آن‌ها زیر ۱۰۰ قرار دارد. البته شهرداری نیز وضع بهتری ندارد و رتبه ۱۹ را با نمره اعتماد ۴۸/۶۳ دارد (وزارت کشور، ۱۳۹۴).

به‌علاوه، ورود نمایندگان و مسئولان رده‌بالای محلی به فعالیت‌های اقتصادی و گرفتارشدن در دام فساد اداری و مالی موجب سلب اعتماد مردم از آن‌ها شده است. اگر این نهادها را با نهادهای مشابه در کشورهای توسعه‌یافته مقایسه کنیم، متوجه خواهیم شد که تنها از نظر ظاهر و چارچوب اداری و سازمانی به هم شباهت دارند و از لحاظ کارکرد و عملکرد اداری برخلاف بازدهی بالا در جوامع توسعه‌یافته، در جوامعی مانند ایران 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 چه بسا در تعارض با هم نیز عمل کنند.

صلاح پایانیانی، 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 ۱۲-۳: مصاحبه با صلاح پایانیانی

به حاشیه راندنِ تعاونی‌ها و بخش خصوصی

«تعاون» واژه‌ای عربی و قرآنی است در معانی همکاری، معاونت، دستگیری، هم‌پاری و کمک به یکدیگر، که مفهوم مشارکت در یک امر و اقدام جمعی در جهت هدف مشخص و معین را می‌رساند (محقق داماد و فرهادی، ۱۳۹۸). از نظر نهادی، تعاونی تشکلی است مستقل و متشکل از افرادی که داوطلبانه دور هم جمع می‌آیند تا نیازها و خواسته‌های مشترک اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را از طریقِ 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 (دبیرزاده، ۱۳۹۶). لذا تعاونی‌ها در کنار نهادهای دولتی و خصوصی، دموکراتیک‌ترین سازمان‌هایی هستند که اعضای آن صاحبان اصلی را تشکیل می‌دهند. سرمایه اصلی بخش تعاون تجمع سرمایه‌های خُرد مردم است که به‌منظور توسعه اشتغال و تولید به کار می‌رود.

در ایران، قانون بخش تعاونی در سال ۱۳۷۰ شمسی، 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 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 ریشه کن کردن فقر و

محروریت» فرض گرفته است (حاج محمدی، ۱۳۹۷). به همین علت نقش مهم تعاون در فرآیند توسعه جوامع نیز معطوف به توسعه اقتصادی آن جامعه می‌شود.

در اوایل انقلاب ۱۳۵۷ شمسی، 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 ندارد (عابدی، ۱۳۹۶). 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 نیز که قدرت از بخش دولتی به خصوصی رسیده، عمدتاً در اختیار نیروهای امنیتی و نظامی قرار گرفته و انتقال قدرت به تعاونی‌ها و حکمرانی‌های مردمی محقق نشده است.

مجبئی 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 توانسته 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 ۷۰ درصد اقتصاد مملکت دست دولت و بقیه دست بخش خصوصی است، این هم نه هر بخش خصوصی‌ای، بلکه بخش خصوصی فیلتر شده.

رسالت و آرمان اقتصاد تعاونی دستیابی به رفاه همراه با عدالت اجتماعی و اقتصادی است که نیازمند وجود فرهنگ دموکراتیک و امر جمعی است. در ایران، با وجود تأکید 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. شرکت‌های تعاونی، همان‌طور که نهادهای بین‌المللی

مانند اتحادیه بین‌المللی تعاون (ICA) تأکید کرده‌اند، تأثیر مستقیم و غیرمستقیم بر توسعه اجتماعی-اقتصادی جوامع تحت پوشش خود دارند. انواع گوناگون تعاونی، از طریق فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی تجاری خود، علاوه بر آنکه کارآفرین و درآمدزا هستند، از جمله بزرگ‌ترین بنگاه‌های اقتصادی در امر تولید، توزیع و خدمات شناخته می‌شوند. در مسیر توسعه که رشد و بهبود زندگی معیشتی که در نهایت رفاه و عدالت اقتصادی مدنظر است، آهنگ رشد می‌بایست منطبق با محوریت عدالت اجتماعی صورت گیرد. در این راستا تعاونی‌ها بهترین سازوکار برای توسعه پایدار و عادلانه محسوب می‌شوند (دیرزاده، ۱۳۹۶).

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 آن‌قدر 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 سیاست‌های متمرکز که همواره از تعدیل و انتقال آن به بطن جامعه واهمه داشته‌اند. در چنین سیستم متمرکزی، 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 پیش روی تعاونی‌ها نمی‌گشاید. اوج این اتفاق تصمیمی بود که در خصوص ادغام وزارت تعاون در دو وزارتخانه رفاه و کار و امور اجتماعی در ۸ تیر ۱۳۹۰، به صورت یک وزارتخانه تعاون، کار و رفاه اجتماعی صورت گرفت (قانون تشکیل دو وزارتخانه تعاون، کار و رفاه اجتماعی و صنعت، معدن و تجارت، ۱۳۸۹).

یافته‌های به دست آمده درخصوص نقش و جایگاه نهادهای خصوصی و تعاونی نشان از نگاه تردیدآمیز هریک 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. به باور کارشناسان، واگذاری بنگاه‌های دولتی به بخش خصوصی به صورتی انجام شده است و این واحدها عمدتاً به افراد و نهادهای مشخصی واگذار شده است که درواقع، نوعی انحصار به وجود 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 به‌حاشیه رانده شده و به‌تدریج کوچک و کوچک‌تر شده‌اند تا جایی که بیش از ۵۰ درصد تعاونی‌های کشور به‌صورت غیرفعال یا به حالت تعلیق درآمده‌اند (۵۰ درصد تعاونی‌های کشور غیرفعال هستند، ۱۳۹۸).

درمورد دلایل عدم بها دادن و به‌حاشیه راندن شرکت‌های تعاونی و بخش خصوصی در کشور - همان‌طور که در توضیحات قبلی آمد - شاید بتوان مهم‌ترین دلیل آن را به نگاه ایدئولوژیک، امنیتی، سودمحورانه و تبلیغی خاص دولت و حاکمیت، جهت حضور مستمر در بخش‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، ورزشی و دیگر بخش‌ها دانست که نمی‌تواند به‌راحتی این حوزه‌های ثروت و قدرت را به صاحبان واقعی‌شان، که همانا مردم هستند، واگذار کند.

غیاب احزاب سیاسی آزاد

حزب سیاسی سازمانی دارای هدف دستیابی باتسلط مشروع بر حکومت از طریق فرایند انتخاباتی است. هدف اساسی همه احزاب تسلط بر حوزه عمل و نفوذ 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، ۱۳۸۳، ۳۴۴).

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 هریک از آن گروه‌هاست (بشیریه، ۱۳۸۲)، در آن صورت، احزاب سیاسی و انتخابات کانون و هسته اصلی زندگی آزاد و دموکراتیک را تشکیل می‌دهند.

حزب در ایران به شکل امروزی و مدرن قدمتی بیش از صد سال ندارد و سابقه آن به دوران بعد از مشروطیت برمی‌گردد (زیباکلام و همکاران، ۱۳۹۳، ۱۴). در طول عمر چهل‌واندی سالة انقلاب اسلامی، احزاب مختلفی مجوز فعالیت گرفتند و براساس آمار وزارت کشور، ۲۲۳ حزب و تشکل سیاسی مجوز فعالیت دارند، که همه این احزاب از طیف طرفداران جمهوری اسلامی هستند که به چهار دسته احزاب اصلاح‌طلب، احزاب اصول‌گرا، احزاب میانه‌رو موسوم به اعتدال‌گرایان و تشکل‌های دانشجویی تقسیم می‌شوند (از ۲۲۳ حزب، چه تعداد فعال هستند؟، ۱۳۹۰).

در باره فعالیت احزاب در این دوره دو نکته اساسی مطرح است: نخست این که 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 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 رشد و جامعه‌پذیری سیاسی لازم برای فعالیت حزبی نرسیده است. اگر کسی حتی هیچ شناختی از فرهنگ سیاسی آن جامعه نداشته باشد، به محض این که 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 خودمحوری به حساب می‌آورد.

نکته دوم و مهم‌تر این که بسیاری از این احزاب فقط یک اسم و نام هستند و با حزب به معنای واقعی کلمه فرسنگ‌ها فاصله دارند، چرا که هیچ کدام از آن‌ها نتوانسته‌اند کارویژه‌های واقعی احزاب، از جمله مشارکت سیاسی، جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی، تربیت نیروهای سیاسی، و ... را داشته باشند. بیشتر آن‌ها تنها عنوان حزب را یدک می‌کشند و در زمان انتخابات همچون قارچ سربرمی‌آورند و با اتمام فرایند انتخاباتی، ناپدید می‌شوند. صادق زیباکلام، از منتقدان 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 تعریف شده‌ای میان نمایندگان حزبی و خود حزب برقرار نکرده‌اند». (زیباکلام و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۷)

اگر وارد بطن جامعه هم بشویم و از شهروندی بخواهیم به صورت بداهه نام چند حزب از میان آن دویست حزب رسمی را ببرد، شاید به زحمت بتواند یک یا دو حزب را نام ببرد. اگر کمی خوش اقبال باشیم و مخاطب به مسائل سیاسی علاقه‌مند باشد، نام‌های آشنایی مانند حزب مؤتلفه، اعتماد ملی، کارگزاران، و جامعه روحانیت را خواهد برد که باز هم 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 این که 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.

درباره 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 میزان و نوع فعالیت آن‌ها و به تبع آن، اثرگذاری‌شان را تحت شعاع قرار می‌دهد. 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 آن‌جاکه 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. این موضوع در عین حال به هدف و گرایش حاکمیت در غیرسیاسی‌سازی یا به تعبیر دقیق‌تر غیرسیاسی جلوه‌دادن مسائل و مطالبات قومی نیز برمی‌گردد. حاکمیت تلاش دارد تا از هر نوع ظهور سیاسی امور قومی ممانعت کند، زیرا یکی از مبانی سیاست‌های قومی دولت، تلقین، ترویج و تقویت این تفکر است که در ایران قوم و قومیت تجلی سیاسی ندارد بلکه بیشتر یک ویژگی مردم‌شناختی و فرهنگی است. از این رو هر نوع تلاشی که ناقض این مولفه گفتمانی حاکمیت باشد، از جمله تاسیس و فعالیت تشکلهای و احزاب قومی، ولو موافق و همگام با سیاست حاکمیت، پذیرفتنی و مطلوب نیست.

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 پیش‌شرط لازم برای شکل‌گیری فرهنگ حزبی در یک جامعه است.

شکاف‌های قومی و قبیله‌ای نیز مانعی برای تحقق احزاب سیاسی به‌شمار 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 موجب عدم نیاز به فعالیت‌های حزبی 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. این عوامل و زمینه‌ها در یک چرخه دیالکتیکی، همدیگر را تقویت می‌کنند و منجر به تثبیت و استمرار انفعال سیاسی شهروندان و محاق احزاب کارآمد می‌شوند.

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 به اصطلاح، 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 به خصوص مطبوعات، که رکن چهارم دموکراسی تلقی می‌شوند، کارکرد سیاسی پیدا کرده‌اند و به شکلی غیرحرفه‌ای رسالت خلأ احزاب را بردوش می‌کشند و تاوان آن را نیز به صورت‌های مختلف نظیر توقیف و تعلیق یا ممنوعیت از کار گرداندگانش پرداخته‌اند. اصطلاح رایج و پرسامد «توقیف فله‌ای مطبوعات» در ادبیات سیاسی و رسانه‌ای ایران، این وضعیت را به خوبی توصیف می‌کند. رویدادی که در دوره‌های متعدد منجر به تعطیلی طیف وسیعی از مطبوعات و رسانه‌های مستقل و منتقد و تعقیب قضایی گرداندگان و روزنامه‌نگاران آنها، با اتهامات سیاسی و امنیتی، شده است. توقیف شمار وسیعی از مطبوعات در اردیبهشت ۱۳۷۹ و برخورد شدید و توقیف مطبوعات و رسانه‌های بازمانده عصر اصلاحات در دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد، از مصادیق این برخوردها به شمار می‌روند. در برخوردهای وسیع قضایی و امنیتی بهار ۱۳۷۹ با مطبوعات، که با اشاره مستقیم رهبر جمهوری اسلامی صورت گرفت، در زمانی کوتاه بیش از ۲۰ روزنامه به دستور قاضی سعید مرتضوی توقیف شدند و در نتیجه آن نزدیک به ۱۵۰۰ روزنامه‌نگار بیکار شده و تیراژ مطبوعات تا یک میلیون کاهش یافت. در امتداد این روند سرکوب و ستیز با رسانه‌ها و مطبوعات، در فرایندی هشت‌ساله بیش از ۱۵۰ نشریه توقیف، بیش از ۲۰۰ روزنامه‌نگار احضار و بازجویی و بیش از ۵۰ نفر از آنها به حبس (بعضاً تا ۱۴ سال) محکوم شدند. هیات نظارت بر مطبوعات وزارت ارشاد دولت محمود احمدی‌نژاد تنها در طول ۲ سال دست کم ۳۶ نشریه را توقیف کرد. در جریان اعتراضات سال ۱۳۸۸ نیز مطبوعات مجدداً تحت فشار قرار گرفتند و بر اساس گزارش‌ها، تنها در طول شش ماه نزدیک به ۴۰ روزنامه‌نگار و وبلاگ‌نویس بازداشت و پنج روزنامه نیز توقیف شدند. سرکوبی که به باور بسیاری تکرار همان توقیف فله‌ای سال ۷۹ بود (خزائلی، ۱۳۹۰).

فقدان یا ناکارآمدی احزاب سیاسی سبب می‌شود که بسیاری از امور عادی زندگی روزمره نظیر فرهنگ، زبان و ادبیات، ورزش، اجتماع، محیط‌زیست، و ... سیاست‌زده شده و با واکنش‌های مقابله‌ای

حکمرانان همراه گردند. 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 موجبات تمسخر و استهزای بسیاری از منتقدان داخلی و خارجی را فراهم می‌آورد و روشنفکران و دلسوزان داخلی حوزه سیاست را متأثر می‌سازد.

وقتی همه گروه‌های اجتماعی بتوانند در قالب احزاب و نهادهای سیاسی در امر سیاست و حکومت مشارکت داشته باشند و افکار عمومی به‌سمت آن‌ها گرایش پیدا کند و قدرت سیاسی را به‌دست آورند، بدون تردید رقابت مسالمت‌آمیز را جایگزین مبارزه خشونت‌آمیز خواهند کرد. ولی چنانچه راه مبارزه مسالمت‌آمیز مسدود شود، درواقع، فضا برای حرکت‌های مقابله‌ای و خشونت‌آمیز فراهم می‌آید و راه برای فعالیت‌های زیرزمینی و مبارزه هموار خواهد شد. تجربه هم نشان داده‌است چنانچه تمامی درها به‌روی برخی از اقشار یا نیروهای اجتماعی یا طیف‌های عقیدتی بسته شود، راه برای گروه‌های تحول‌طلب باز شده و در نتیجه‌ی بحران مشروعیت، بی‌ثباتی وضع موجود و تحولات بنیادی پیش خواهد آمد.

بعد از سال ۱۳۵۷ 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 منصه 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 شدند، که در راس آنان احزاب و جریانات سیاسی قومی قرار داشتند. 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 جبهه‌ها خاموش گردید و غالب نتایج انتخاباتی تحت تأثیر این فضا قرار گرفت. با اتمام شرایط جنگ و در سه دهه 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 ۱۳۸۴ شمسی زمامدار امور مملکت شد. در سال ۱۳۸۴ شمسی، دولت اصول‌گرای محمود احمدی‌نژاد با شعار عدالت و برابری و یاور مظلومان و ستم‌دیدگان تا سال ۱۳۹۲ شمسی قدرت را در دست داشت. از سال ۱۳۹۲ شمسی، دولت حسن روحانی روی کار آمد که شعارش پیروی از راه میانه و اعتدال و چرخش چرخ اقتصادی مردم بود.

با درکنار هم قرار دادن مجموع نظرات گروه‌های قومی مختلفی که با آن‌ها مصاحبه شد، می‌توان دیدگاه آن‌ها را در مورد وجود احزاب سیاسی در ایران و کارکردهایی که احزاب و جبهه‌های سیاسی متفاوت می‌توانند داشته باشند در دو دسته قرار داد: دسته نخست بر این باورند که تغییرات دولتی این

چهار گرایش مختلف سیاسی توانسته 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 اصلاح‌طلب 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 چهل سال، با سر کار آمدن حکومت‌های کارگزاران، اصلاحات و تدبیر و امید، عملاً می‌بینیم کاری از پیش نرفته‌است 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 این گونه پنداشته‌اند.

درحالی که نظرات گروه دوم نشان از رضایت نسبی گروه‌های قومی موردبحث از دولت اصلاحات با ریاست محمد خاتمی در طول سال‌های ۱۳۷۶-۱۳۸۴ شمسی دارد و بر این باورند که در این دوره، گروه‌های قومی تا حدودی از انزوای قبلی خارج و صاحب قدرت شده است.

یافته‌های مطالعاتی ناظر بر رفتار سیاسی اقوام، تا حدودی دیدگاه گروه دوم را در تأثیرپذیری گرایش و رفتار سیاسی قومی از فضای سیاسی کشور و جریان سیاسی حاکم تأیید می‌کند. رفتار انتخاباتی اقوام یکی از نمونه‌های قابل اندازه‌گیری کنش جمعی قومی است که بنابر شواهد، اغلب میزان مشارکت آن همبستگی مثبتی با ظهور امکان‌های سیاسی جدید جهت طرح و ارائه مطالبات قومی و امکان بازیگری اقوام در صحنه سیاسی کشور دارد.^۱

۱. در این زمینه بنگرید به مقالات ذیل: مقصودی، مجتبی. (۱۳۸۵). مشارکت انتخاباتی اقوام در ایران بررسی موردی؛ انتخابات ریاست جمهوری. مطالعات ملی، ۷(۴۲۸)، ۸۳-۱۰۸. & اکبری، حسین، & فخاری، روح اله. (۱۳۹۶). نقش قومیت در رفتار انتخاباتی اجتماعات چندقومیتی (مورد مطالعه: شهرستان بجنورد). جامعه شناسی کاربردی، ۲۸(۲)، ۷۱-۹۰. & فراهادی، محمد & کاظمی، علی. (۱۳۹۲). توسعه اقتصادی-اجتماعی، قومیت و مشارکت سیاسی. مطالعات تحقیقات اجتماعی در ایران، ۲(۴)، ۵۷۱-۵۹۷.

قاسم سیاسر، مدیر کتابخانه ملی زاهدان از سیستان و بلوچستان:

تا سال ۷۶ سیستانی‌ها حسّ بهتری داشتند، چون حکومت بیشتر به آن‌ها توجه می‌کرد و بیشتر مناصب در اختیار شیعیان (سیستانی‌ها) بود. وقتی دوم خرداد ۷۶ اتفاق افتاد، روندی شروع شد که کم‌کم آن صیغه ایدئولوژیک کم‌رنگ‌تر شد و سیستانی‌ها آن حسّ خوب قبل از سال ۷۶ 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 سارابی، 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 ۱۳-۳: مصاحبه با ظاهر سارابی

با جمع‌بندی مجموع مطالب مذکور در این بخش، می‌توان گفت وجود احزاب سیاسی در جامعه نیازی ضروری و اساسی است که هم برای جامعه و هم برای دولت، کارکردهای خاص خود را دارد. در جوامعی که تنوع بالایی از علایق و سلیق سیاسی و گروه‌های قومی _ مذهبی حضور دارند، این ضرورت، اهمیتی مضاعف می‌یابد. امری که متأسفانه در کشور ایران، توجه زیادی بدان نشده و هیچ کدام از آن‌ها عملاً، تحقق پیدا نکرده است و حضور احزاب، بیشتر صوری بوده تا عینی و واقعی؛ چارچوب

سیاسی این احزاب صوری نیز، بیشتر مرکز محور بوده و اقوام و حقوقشان در آن نادیده گرفته شده است، امری که همواره زمینه اعتراض اقوام مختلف را فراهم آورده و متأسفانه این اعتراض‌ها و مطالبه‌گری‌ها با سرکوب‌های خونین و برخوردهای خشونت‌آمیز همراه بوده است.

ساختار سیاسی متعارض نظام

نظام سیاسی ایران از لحاظ ساختار و مبانی جمهوری اسلامی است. نظام جمهوری مبتنی بر سه قوه؛ مقننه، مجریه و قضاییه است. علاوه بر این سه قوه‌ی 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 هر کدام از آن‌ها از طریق دستگاه‌های ذی ربط 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 جمهوری اسلامی به‌عنوان بالاترین مرجع سیاسی اختیارات تامی در این زمینه دارد. مطابق با نص صریح اصل ۱۱۰ قانون اساسی، تعیین سیاست‌های کلی نظام برعهده رهبری است (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۴۱).

تناقضات بین قوا و عدم فهم از موقعیت و جایگاه نهادهای جمهوری اسلامی نوعی عدم انطباق درونی ساختار سیاسی کشور را نشان می‌دهد. وجود نهادهای موازی با دولت، به‌عنوان متولی امور اجرایی، وجهی از این عدم انطباق است، تاجایی که رئیس‌جمهور دوره دوازدهم، در یک سخنرانی، خبر از وجود دولتی در سایه دولت خود می‌دهد (دولت سایه جلیلی تخریب‌گر دولت روحانی، ۱۳۹۸، ۳). این موضوع به نفوذ سپاه در بخش اقتصادی و مدیریت سیاسی در خارج از بدنه دولت برمی‌گردد. حضور نهادهای بالادست در روابط دیپلماتیک و مناسبات بین‌المللی، بدون توجه به عرف سیاسی و بین‌المللی و نادیده گرفتن وزارت امور خارجه، وجهی دیگر از این عدم انطباق است. یافته‌های به‌دست آمده در این پژوهش نیز نشان از وجود این عدم انطباق در ساختار سیاسی سه قوه‌ی 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 در سیاست خارجه داری؛ تو امور بین‌الملل که «ولایتی» پا می‌شه می‌ره حزب‌الله لبنان و داره مذاکره می‌کنه و هیچ کس نمی‌گه که اصلاً تو چی کاره‌ای ...

علی صاحبی، روان‌شناس از مشهد (خراسان رضوی):

سیاست خارجهٔ ایران دو رویه دارد و تویه سطح نیستن. یه وزیر خارجه داری و یه نمایندهٔ رهبر در 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.

دربارهٔ قوهٔ قضائیه، محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور سابق ایران، بر این باور است که سی‌اشکال «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» (احمدی‌نژاد ۳۰ اشکال «ساختاری» و «رفتاری» به قوه قضائیه ایران گرفت، ۱۳۹۶).

عبدالقادر سواری، پژوهشگر از خوزستان:

روشنفکران می‌خواهند جامعه دموکرات باشد، مثل فرانسه و هلند و ...، اما من چشم آب نمی‌خورم که به این زودی‌ها جامعهٔ ایران یک مجلس شورای ملی واقعاً مستقل داشته باشد و یک قوهٔ قضائیهٔ مستقل داشته باشد. ... خیلی بعید می‌دانم. ... نیاز به کار و تلاش زیاد دارد.

وجود این دیدگاه ازجانب 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 ازجانب مسئولان رده بالا و چشم‌پوشی نهاد قانون 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 باوجود تفکیک قوای موجود در کشور، که لازمه شکل‌گیری هر نوع حکومتی است که ادعای دموکراسی دارد، وجود شخص رهبری در جایگاه ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری که قدرت‌ش 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. ازطرفی، سیاست‌کهنه 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 ۱۳۷۸ و ۱۳۸۸ شمسی (موسوم به حمله کوی دانشگاه) صورت گرفت را به نیروهایی در درون وزارت اطلاعات، سپاه، بسیج، و ... نسبت می‌دهند. برخی نیز، برای تبریئه دولت و مسئولان، نقش استکبار را در این زمینه پررنگ نشان می‌دهند. این نوع از پنهان‌کاری‌ها و رذالت تام در اقدامات سیاسی و امنیتی جمهوری اسلامی با آنچه در صدر انقلاب از طریق مردم مطالبه می‌شد در تضاد قرار دارد.

تجربه چهار دهه حکمرانی جمهوری اسلامی ایران، به‌روشنی گویای این واقعیت است که ساختار

سیاسی نظام، در هر سه سطح تصمیم‌گیری و قانونگذاری، اجرا و قضاوت دچار تعارضات ساختاری لاینحلی است، که از سویی در تقلیلی حداکثری، جمهوریت این نظام را از محتوا و مضمون تهی کرده است و از سوی دیگر، دولت در جایگاه کارگزار امور کشور از ناتوانی و ضعف کارکردی در اداره امور عمومی رنج می‌برد. تعارضات و تضادهای ساختاری رژیم جمهوری اسلامی، در وهله نخست ریشه در قانون اساسی جمهوری اسلامی و مبانی حقوقی رژیم دارد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با جمع جمهوریت و اسلامیت آن هم از نوع ولایت مطلقه فقیه، اساساً حامل تضادی بنیادی در بطن خویش است که نهایتاً اصل محتوایی و مضمون آن، که قرائتی ایدئولوژیک از اسلام شیعی ولایی است، نافی جمهوریت ولو در معانی حداقلی آن می‌شود، زیرا «ولایت مفهومی متضایف است که یک طرف آن ولی و طرف دیگر صغیر یا محجور یا هر کسی که مالکیتش غیر تام است و تصرفاتش و امور زندگانی‌اش نیازمند سرپرستی فرد دیگری است؛ بنابراین مولی علیه نوعی از نقصان را داراست و نیازمند به ولی است. بنابراین مفهوم ولایت مربوط به افراد ناقص است اما حکومت جمهوری، وکالت عموم به فردی خاص برای کشورداری است» (حائری یزدی، ۱۹۹۴، ۲۲۰). از این رو حکومت ولایی و جمهوریت دو مفهوم غیرقابل جمع‌اند. از سوی دیگر بنیان‌نهادن نظام سیاسی و حکمرانی براساس آموزه‌های اسلامی، مستلزم یک نظام تکلیفی و اجباری است که مرزهای آزادی انتخاب و عمل را در درون اصول و فروع خویش محدود می‌کند و لاجرم جمهوریت به معنای اصالت انتخاب آحاد جامعه در آن نقض می‌شود. فارغ از وجوه مضمونی و فلسفی جمهوریت، اشکال ساختاری آن نیز در درون نظام جمهوری اسلامی ایران در تمام ابعاد به چالش کشیده شده و ارائه کارکردهای بوروکراتیک آن به مثابه الگویی از ساخت و تقسیم قدرت سیاسی و حکمرانی مبتنی بر آن تقریباً ناممکن شده است. عدم التزام کامل به اصل تفکیک قوا و تغییر در ساختار آن، تاسیس نهادهای موازی با قوای سه‌گانه و نقض استقلال آنها، ایجاد نهادها و سازمان‌های معاف از نظارت و بازرسی، نظارت استصوابی در انتخابات، سیر فزاینده استیلای نهادهای امنیتی و نظامی بر تمامی ارکان قدرت و برخلاف مضامین قانون اساسی در کنار بسیاری دیگر از تجارب حکومت جمهوری اسلامی در ۴ دهه اخیر از جمله عوامل به بن‌بست کشاندن جمهوریت نظام حتی در ابعاد کارکردی و دیوانسالاری آن هستند. تمام موارد مذکور ریشه در ساختار و ماهیت سیاسی متعارض نظام جمهوری اسلامی دارند، وضعیتی که به‌طرز مستمر بر منحنی انحراف کارکردی نظام و بروز تعارضات ساختاری آن می‌افزاید.

ماکروسفالی‌ده‌شدن^۱ سلسله‌مراتب شهری

در مباحث علمی و تئوری برنامه‌ریزی شهری، بهترین شکل سازماندهی فضا و سلسله‌مراتب، ایجاد شهری است که در آن توزیع کالا، خدمات، انتقال فناوری‌های جدید و روش‌های گوناگون زندگی در

۱. ماکروسفالی یا بزرگ‌سری (Macrocephaly) اختلالی است که در آن سر به‌طور غیرطبیعی بزرگ است.

کل جامعه صورت می‌پذیرد.

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 سلسله‌مراتب 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 برهم‌خوردن نظم فضایی سکونتگاه‌ها از یک سو و رشد شتابان بعضی از شهرهای درجه‌اول گردیده است، مهاجرتی از روستاها و شهرهای کوچک به این گونه شهرها باعث محرومیت و انزوای روستاها و شهرهای کوچک شده است (مؤمنی، ۱۳۸۸، ۳۵).

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 به‌تنهایی بیش از ۱۰ درصد جمعیت کل کشور را در خود جای داده است. به چنین پدیده‌ای اصطلاحاً ماکروسفالیزه‌شدن می‌گویند.

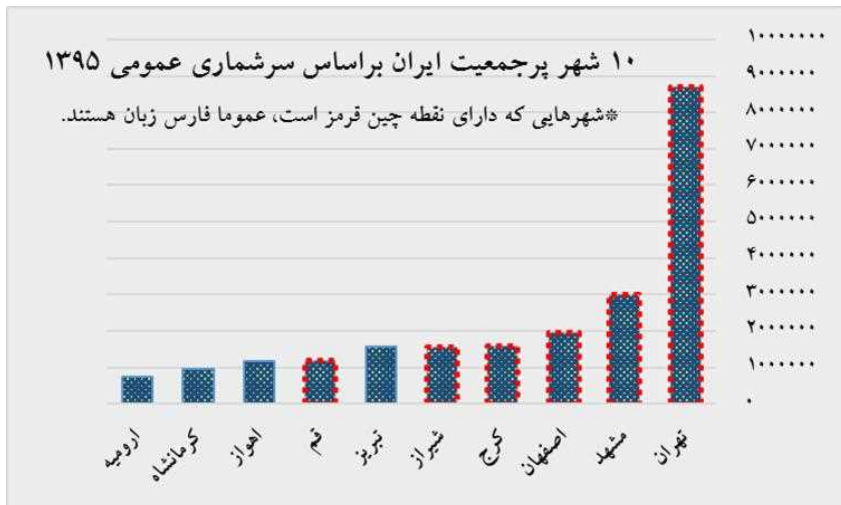
علی بختیارپور، عضو هیئت علمی و مدرس ژئوپلیتیک دانشگاه اهواز (خوزستان):

بیش از یک‌پنجم مردم ایران تو تهران زندگی می‌کنن و چهارپنجم تو تموم وسعت ایران... شهر اول ایران با حاشیه شهر نزدیک ۱۴ میلیون نفر جمعیت داره. شهر دوم که مشهد باشه ۴ میلیون جمعیت داره، یعنی ۴ میلیون در برابر ۱۴ میلیون و شهر سوم یه چیزی در حدود ۲ میلیون و خُرده‌ای جمعیت داره. این بیماری بزرگ سری‌ست که بهش می‌گن ماکروسفالیزه. تو نظام سلسله‌مراتب شهری، کله ایران بزرگه و انداماش به‌شدت ضعیفن... ما نظام سلسله‌مراتب شهری مون تفسیر تمرکز قدرته: اقتصادی و سیاسی.



تصویر شماره ۱۴-۳: مصاحبه با علی بختیارپور

کشور ایران تا پیش از شروع شهرگرایی و شهرنشینی دوره معاصر تقریباً از نظام شهری همگونی برخوردار بوده است؛ یعنی شبکه شهری کشور کهکشانی 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، ۱۳۷۵، ۶).



نمودار شماره ۸-۳: ده شهر پرجمعیت ایران براساس سرشماری عمومی ۱۳۹۵ شمسی

هرچند تراکم جمعیت در یک سکونتگاه شهری به خودی خود نشان‌دهنده اختلال نیست، این تراکم به‌طرز معناداری موجب نابرابری و عدم توزیع امکانات در سطح کشور می‌شود. نتایج به‌دست‌آمده در جدول بالا نشان می‌دهد که پنج استان اول کشور که حدود ۴۰ درصد جمعیت کشور را دارند جزو استان‌های محل سکونت اصلی گروه‌های قومی تُرک، گُرد، بلوچ و عرب نیستند. تمرکز نیروی انسانی و سرمایه‌های اقتصادی در این مناطق موجب خالی‌شدن 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 از جمله مناطق قومی بوده است.

محمد احسانی، فیلم‌ساز و مستندساز از تبریز (آذربایجان شرقی):

پایت را از تهران و ۵۴ شهر دیگر بیرون می‌گذاری، با یک فاجعه فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی روبه‌رو می‌شوی تا می‌رسی به سیستان که فقر به‌حد 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 یزدی‌ها 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 به‌سختی 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. این موضوع که از آن با عنوان مهاجرت داخلی^۱ نخبگان نام برده می‌شود و در مبحث حاضر بر نخبگان قومی متمرکز است، متغیر مهمی در تغییر توازن و برهم‌زدن تعادل نیروهای متخصص و سرمایه‌های انسانی نخبه میان مناطق قومی پیرامونی و مناطق مرکزی به شمار می‌رود که روند توسعه و رشد مناطق قومی را با ضعف شدید نیروهای منابع انسانی متخصص و توانمند مواجه می‌کند. موازنه مهاجرتی منفی استان‌های محروم و کم‌برخوردار که عمدتاً در جغرافیای قومی قرار دارند، این واقعیت را به روشنی نشان می‌دهد.

براساس یافته‌های روندپژوهی مهاجرت داخلی در ایران طی سی سال اخیر (۱۳۶۵-۱۳۹۵)، کرمانشاه، کردستان، لرستان، سیستان و بلوچستان و آذربایجان شرقی در زمره ۷ استان نخست دارای بیشترین موازنه منفی مهاجرتی قرار دارند و تهران، اصفهان، البرز از استان‌های دارای بالاترین میزان مهاجرت‌پذیری هستند (کرمی، ۱۴۰۲، ۱۸-۱۹). مناطق قومی عموماً فاقد کمترین جذابیت و امکانات برای حفظ نخبگانی می‌باشند که در سایر شهرها و مناطق، امکانات و فرصت‌های بهتری برای آنها مهیا است و بسیاری از آنان از جمله نخبگان دانشگاهی احتمالاً دوران تحصیلی را در تهران و شهرهای بزرگ از سر گذارنده باشند و تجربه زندگی و برخورداری از امکانات محیطی آن را دارند. سال ۱۳۸۹، معاون علمی و فناوری رئیس جمهور و رئیس بنیاد ملی نخبگان وقت، در دیداری از شهر کرمانشاه، با اشاره به پدیده مهاجرت داخلی نخبگان آن را پدیده‌ای منفی قلمداد می‌کند (رئیس بنیاد ملی نخبگان: دفاتر استانی بنیاد از مهاجرت داخلی نخبگان جلوگیری می‌کنند، ۱۳۸۹).

این پدیده از معضلات پایدار ناشی از رشد نابرابر شهرنشینی در کشورهای توسعه‌نیافته است که در نتیجه آن، 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 مستثنی نبوده، به‌طوری‌که رشد سریع جمعیت شهری کشور، در طول چهار دهه گذشته، به‌صورت هدایت‌شده و در چارچوب نظام برنامه‌ریزی جامع ملی که مبتنی بر هماهنگی‌های بخشی و منطقه‌ای باشد، 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 به‌سوی این نقاط خواهد بود. این الگوی توزیع جمعیت زمینه پیدایش خلأ جمعیتی و کارکردی در سطوح میانی و پایین کانون‌های شهری را به‌وجود آورده و در نظام سلسله‌مراتب شهری، کشور را با مشکلاتی روبه‌رو می‌سازد (رضایی و تقوایی، ۱۳۸۸، ۱). 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 سمت‌وسوی 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. بدین گونه 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.

ماکروسفالیزه‌شدن شهرها علاوه‌بر 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

سوء تمرکزگرایی 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 وضعیت ایران است.

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 فقرای موجود در سطح شهر تلقی می‌شود. برای جلوگیری از ایجاد مناطق حاشیه‌نشین در کلان‌شهرها و تعدیل آن می‌توان راهکارهایی نظیر ۱. توسعه متعادل منطقه‌ای برای توزیع برابر امکانات و خدمات؛ ۲. تمرکززدایی فعالیت اداری، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از شهرهای مرکزی و بزرگ؛ ۳. توانمندسازی و ارتقای کیفیت زندگی حاشیه‌نشینان از ابعاد گوناگون را به کار بست. جهت برون رفت از موضوع ماکروسفالیزه شدن و گسیختگی در شبکه شهری و توزیع برابر امکانات در سطح کشور موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

- تقویت شهرهای کوچک و درجه دوم و قطب‌های رشد منطقه سلسه مراتب شهری؛
- جلوگیری از رشد بیش از حد شهرهای بزرگ مراکز استان؛
- ارائه خدمات و تسهیلات ویژه در شهرهای کوچک و متوسط؛
- پراکندگی جغرافیای سرمایه گذاری‌ها در شهرهای پیرامونی؛
- توجه بیشتر به نقاط محروم (خادم‌الحسینی، ۱۳۹۰).

بزرگنمایی بحران‌ها

بحران محیط زیست که امروزه به یک مسئله جدی و قابل تأمل در جهان 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 نابودی بکشاند، به طوری که گستردگی و اهمیت این موضوع توجه

دانشمندان را برای نجات آن برانگیخته است.

وضعیت امروز ایران هم به دلیل دخالت و بهره‌برداری بی‌رویه و مخرب سیاست‌گذاران از محیط‌زیست، منابع کشور را با بحران‌های متعددی مواجه کرده است. خشک‌شدن رودخانه‌های بزرگ هم‌چون زاینده‌رود، فاجعه سد گتوند، خشک‌شدن دریاچه‌های هامون و ارومیه و رودخانه‌های کارون، کرخه و دز^۱، 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 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 ناکارآمدی ارائه‌ی شیوه‌های برون‌رفت از آن همواره بحران‌ها را تشدید خواهد کرد.

احمد بحری، مدیرمسئول ماهنامه مه‌باد و فعال فرهنگی از مه‌باد (آذربایجان غربی):

وضعیت جغرافیایی زاگرس در حال نابودی است. کشاورزی و آب در حال نابودی است.

بحران‌های زیست‌محیطی به‌طور عام و بحران آب به‌طور خاص، که ایران را در زمره کشورهای دارای تنش بالای آبی قرار داده است و به زعم کاوه مدنی پژوهشگر و صاحب‌نظر حوزه محیط زیست منجر به ظهور وضعیت «ورشکستگی آبی» شده است (مدنی، ۱۳۹۶)، این قابلیت را دارند که به بحران‌های انسانی، اجتماعی و سیاسی تبدیل شوند. ارتباط دادن اعتراض‌های دی‌ماه ۱۳۹۶ شمسی در بیشتر شهرهای کشور به بحران کم‌آبی نمونه‌ای از این نوع تحلیل‌هاست. مشکل آب به اعتراض منجر می‌شود و به‌مرور اعتراض گسترده می‌شود و رنگ‌وبوی سیاسی به خود می‌گیرد و کم‌کم شعارهای ساختارشکنانه و رادیکال فضای خشونت‌بار را به‌وجود می‌آورد و به درگیری، سرکوب و آسیب دیدن معترضان می‌انجامد. بدون شک نقش عامل انسانی و ناکارآمدی مدیریتی در پدید آمدن این بحران‌ها را نمی‌توان نادیده انگاشت. یافته‌های به‌دست‌آمده نیز نشان می‌دهد که مردمان گروه‌های قومی در این زمینه نقش عامل

۱. در نوروز سال ۱۳۹۸ 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 بارش‌ها راحت‌تر در این زمینه نظر داد.

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؟!

مردم ایران از درِیچۀ سیاسی، به بیشتر رویدادها نگاه می‌کنند و حاکمیت نیز با دخالت در بدیهی‌ترین موضوع‌های زندگی روزمرۀ مردم، در شکل‌گیری این تصور سهیم است.

جدا از بحران‌های محیط‌زیستی، در سالیان اخیر انواع مختلف بحران‌های دیگر نظیر اعتراض‌های کارگری و اجتماعی و معیشتی، افزایش تنش در روابط خارجی و بازگشت تحریم‌ها، بحران اقتصادی و تورم فزاینده، تلاش برخی گروه‌های سیاسی برای یکدست کردن حاکمیت و دیگر مشکلات را نیز شاهد بوده‌ایم. تکرر و تداوم بحران‌های یادشده و عدم رویت اراده معطوف به چاره‌اندیشی و مدیریت کارآمد، در شکل‌دهی به ذهنیت عمومی منفی نگر درباره آینده کشور و ترویج نظرات بدبینانه و گاهی بزرگنمایی بحران‌ها اثرگذار بوده است. بدبینی و بزرگنمایی ابعاد بحران‌ها را در اکثر نظرات و گفته‌های ذکرشده به صورت صریح یا ضمنی می‌توان مشاهده نمود. در زیر به نمونه‌هایی از یافته‌های به‌دست‌آمده از تحقیق اشاره می‌شود.

محمد بهاری، مدرس ادبیات دانشگاه از زاهدان (سیستان و بلوچستان):

قوم ما اصلاً از هیچی برخوردار نیس؛ از نون خوردن، آزادی برای تلاش و تأمین زندگی برخوردار نیس. چیزی برای مردم من باقی نمونه. دریاشون خشک شده. محصولات کشاورزی شون از بین رفته. دیگه دامی ندارن، صنعتی ندارن.

مردی ۳۸ ساله از بوشهر:

این دیگه الان مهم نیس، 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 الان خیلی سخته برای مردم.

محمد حسینی، فعال مذهبی و فرهنگی از سندج (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 غیرگُردها را مدیر کرده و گُردها را در رده‌های پایین قرار داده‌اند.

دانشجو دختر از سقز (کردستان):

من فکر می‌کنم حقی داده نشده تا بخواد حالا تا حدی رعایت بشه یا نه.

شیوه برخورد با این بحران‌ها از جانب پاسخگویان، مطلق گویانه و به تعبیری به صورت صفر یا صد است. همان‌طور که در نقل قول‌های مزبور مشاهده شد، برخی از پاسخگویان بر این باورند که دولت هیچ حقی به آن‌ها نداده است و همه حقوق لازم و مورد نیاز به نواحی مرکز نشین اختصاص یافته است و هیچ اراده و برنامه‌ای در راستای حل و حتی اعتراف به این تبعیض نیز وجود ندارد. این برداشت‌ها با مشاهده اعمال تبعیض در مسائل روزمره و سرمایه‌گذاری‌های نابرابری که در سطوح مختلف به شهرهای مرکز و پیرامون اختصاص می‌یابد، قابل رویت است.

بزرگنمایی بحران‌های موجود در کشور از دریچه نگاه قومی، ورای ماهیت و عمق بحران‌ها، از نگاه آموخته‌شده‌ای حکایت دارد که کمترین اعتمادی به رفتار سیاسی و مدیریتی مبتنی بر منافع ملی و پایدار دولت و حکومت دارد، امری که به تعبیر همایون کاتوزیان ریشه در معضل تاریخی «تضاد دولت و ملت»^۱ دارد. در کنار این پندار عمومی جامعه ایرانی، ساخت متمرکز حکمرانی و مدیریت کلان کشور که به تعمیق دوگانه مرکز-پیرامون دامن زده و نوع مدیریت آن منجر به صدور بیشتر بحران و آسیب‌پذیرتر شدن مناطق پیرامونی شده است، در شکل‌گیری نگاه سلبی و بدبینانه‌ی توأم با بزرگنمایی جوامع قومی موثر بوده است.

تبعیض بین قومی

مراد از تبعیض بین قومی عبارتست از نگرش هریک از گروه‌های قومی نسبت به شرایط خود و دیگر اقوام، اینکه چه نسبتی میان قوم خود و دیگری قائل هستند، آن را به چه شیوه‌ای توصیف، تشریح، و

۱. بنگرید به: تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران، محمدعلی کاتوزیان، علیرضا طیب (مترجم). تهران: نشر نی.

تحلیل می‌کنند و چگونه به مقایسه میان این دو می‌پردازند. ذیل این عنوان، نگاه و برداشت هریک از گروه‌های قومی از شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و مذهبی خود و نیز دیگر گروه‌های قومی تشریح می‌شود تا در مرحله بعد، زمینه‌ی مقایسه میان آن‌ها فراهم گردد.

با نگاهی به وضعیت و شاخص‌های اقتصادی از قبیل میزان برخورداری از بودجه کشور، توزیع منابع ثروت، پراکندگی فقر و فلاکت، نرخ بیکاری و ... در میان گروه‌های قومی مورد بحث در تحقیق، به نظر می‌رسد بدترین شرایط در این زمینه را گروه قومی بلوچ داشته باشد، زیرا استان سیستان و بلوچستان از لحاظ شاخص‌های توسعه در پایین‌ترین سطح قرار دارد (مختاری‌هشی، ۱۳۸۵، ۱۱۱). ترک‌های آذری از نظر اقتصادی از وضعیت مناسب‌تری نسبت به بقیه گروه‌های قومی برخوردارند. گروه‌های قومی گُرد، بختیاری، سیستانی و عرب نیز در سطوح میانی قرار دارند.

در زمینه 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 خوداند 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 نمی‌بینم. 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 این چنینی مشکلاتی دارند.

مصاحبه‌های انجام گرفته نشان می‌دهد که گروه قومی گُرد، زیست جهان خود را نسبت به گروه قومی بلوچ مساعدتر می‌بینند و بر این باورند که وضعیت مناسب‌تری نسبت به آن‌ها دارند. از دیگر سو، آن‌ها بر این باورند که نسبت به همسایگان خود، یعنی ترک‌های آذری، شرایط نامناسب‌تری دارند و تصورشان بر این است که گروه قومی ترک آذری، به خصوص از لحاظ اقتصادی، شرایط مساعدتری نسبت به آن‌ها دارند. اگرچه در ایران هیچ گونه گزارش آماری و ارزیابی رسمی اقتصادی براساس متغیر قومیت ارائه نمی‌شود، اما مقایسه وضعیت اقتصادی استان‌ها و مناطقی که دارای جمعیت غالب قومی هستند، تا حدودی تمایزات اقتصادی جغرافیای قومی ایران را نشان می‌دهد. براساس چنین معیاری،

می‌توان بر دیدگاه مصاحبه‌شدگان گُرد مبنی بر برخورداری تُرک‌ها از وضعیت و امتیازات اقتصادی برتر صحه نهاد.^۱

رئوف آذری، فعال مدنی از سردهشت (آذربایجان غربی):

ما در گُردستان نسبت به بلوچستان شرایط تقریباً مساعدتری داریم.

محمد رئوف جهانی، فعال مدنی از مریوان (کردستان):

الان ترکا بیشتر صنعت و ثروت ایران رو در دست دارن.

نگرشی که گروه قومی بلوچ به جهان خود دارند، جهانی محروم و توسعه‌نیافته است. همان‌طور که در بخش قبلی تشریح شد، آن‌ها، بخشی از دلایل این وضعیت را درون‌گروهی و شمار کم نخبگان و تحصیل‌کردگان دانشگاهی خود می‌دانند. احساس این گروه قومی آن است که با گُردهای پیرو اهل تسنن اشتراکات بیشتری نسبت به دیگر گروه‌های قومی دارند. نگرش تقابلی آن‌ها از میان دیگر گروه‌های قومی بیشتر متوجه گروه قومی هم‌استانی خود، یعنی سیستانی‌ها است و بر این باورند که این گروه قومی 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. موضوعی که یافته‌های میدانی و آماری در طی ۴ دهه حکمرانی رژیم جمهوری اسلامی، با ضریب بالایی از تفاوت برخورداری میان دو قوم بلوچ و سیستانی از امتیازات اقتصادی و مالی دولتی، آن را تصدیق می‌کنند. نتایج یک پژوهش اسنادی - میدانی جامع با موضوع «سیاست دولت و مناسبت‌های بین قومی بلوچ و سیستانی» حاکی از آن است که رابطه تاریخی مسالمت‌آمیز دو قوم بلوچ و سیستانی در سال‌های اخیر تحت تاثیر سیاست دولت به رابطه خصمانه تبدیل شده است. زیرا پس از انقلاب اسلامی و حاکمیت دیدگاه مذهبی در کشور ایران با تاکید بر تشیع، سیستانی‌ها به عنوان بازوی اجرایی دولت مرکزی در کل استان سیستان و بلوچستان مورد توجه واقع شدند و دولت دیدگاه حمایتی به آنها پیدا کرد. این سیاست موجب تنش در منطقه شده و فارغ از کاهش همگرایی بلوچ‌ها با دولت مرکزی، رابطه بلوچ‌ها و سیستانی‌ها را به رابطه‌ای بحرانی و خصمانه تبدیل کرده است (حافظ نیا و دیگران، ۱۳۹۲، ۱۷-۱۸). از نظر بلوچ‌ها 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 توسعه‌نیافتگی خود تصور کنند. درمقابل، گروه قومی سیستانی

۱. برای اطلاع بیشتر درباره وضعیت اقتصادی اقوام بنگرید به: فصل دوم همین کتاب ذیل عنوان «تبارشناسی تاریخی، پراکندگی جغرافیایی و مشخصات فرهنگی و اقتصادی اقوام در ایران»

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 گُردها داریم. احساس نزدیکی فرهنگی با آن‌ها می‌کنیم.

محمد گل کهرازه، عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان (سیستان و بلوچستان):

نخبگان بلوچ در استان (تمام دکترها و اساتیدشان) شاید ۵۰ یا ۶۰ نفر هم نشوند... شما این را با گُردها مقایسه کن.

صادق ستوان، جامعه‌شناس و پژوهشگر از سیستان و بلوچستان:

مفهوم دولت سیستان، که یک جامعه سلطه طلب در استان هستند، مشکلات زیادی را برای ما ایجاد کرده‌اند.

رضا کیخواه آریا، کارمند میراث فرهنگی از سیستان و بلوچستان:

از قوم بلوچ خیلی خودم را جدا نمی‌دانیم و مثل پسرعموهای همیم.

گروه قومی عرب، جهان خود را مناسب‌تر از گروه‌های قومی نظیر بلوچ می‌دانند و اینان نیز بر این باورند که بدترین شرایط توسعه‌ای کشور را بلوچ‌ها دارند. خود این گروه قومی از جانب بختیاری‌ها متعصب تصور شده‌اند.

حمید حمادی، مدرس دانشگاه از خوزستان:

وقتی محرومیت سیستان و بلوچستان را دیدم، وحشت کردم. در دو سال گذشته، ۳۰۰۲۰۰ روستا در بلوچستان زیر ماسه‌ها دفن شد. در تناسب با آن‌ها، خودم را خیلی خوش بخت حس می‌کنم.

مسعود زالی‌زاده، 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 قومی مورد بحث ترک‌های آذری 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. این در حالی است که از لحاظ دو شاخص مذهب و همگرایی با سیاست مرکزی در ایران، ترک‌ها در جایگاه نخست اقوام همگرا با دولت مرکزی و قوم مرکزی فارس قرار دارند، که بدون تردید این وضعیت بر میزان بهره‌مندی و برخورداری بیشتر آنان از منابع و ثروت ملی و امکانات دولتی تاثیر مثبتی دارد. تاملی گذرا بر شرایط عمومی اقتصادی جغرافیای قوم ترک و سطح مشارکت آنان در مدیریت سیاسی و اقتصادی کلان کشور این مشخصه را به وضوح به نمایش می‌گذارد.

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 فارس‌نشین 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 فارس‌ها کمی حق تُرک‌ها 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. به بیان دیگر بسیاری از فارس‌ها ضمن اذعان به توسعه‌نیافتگی و کم‌برخورداری مناطق قومی، آن را نه ناشی از تبعیض قومی و بین قومی بلکه پیامد سیاست مرکزگرا و ناکارآمد دولت ارزیابی می‌کنند و متغیر قومی را در ایجاد این شرایط تبعی می‌دانند نه محوری و اصل. 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 ۱۵-۳: مصاحبه با رسول نامی

ناصر آملی مقدم، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح طلب از مشهد (خراسان رضوی):

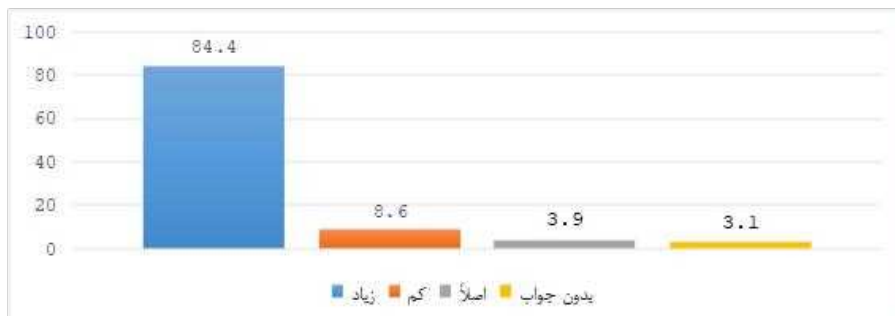
من در حوزه علمیۀ خاف با مولانا مطهری درمورد تشیع و تسنن وارد مجادله می‌شدم و او راحت جلوِ طلبه‌های سنی با من گفت‌وگو می‌کرد. این‌ها افراد روشن، روادار، و خوبی به‌نظر می‌آیند.

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 علیه آن‌ها تبعیض 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 در قوانین رسمی کشور تبعیضی علیه آن‌ها 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 سردمداران حکومتی دارد که در عمر چهل‌واندی ساله انقلاب اسلامی، حکمرانی 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.

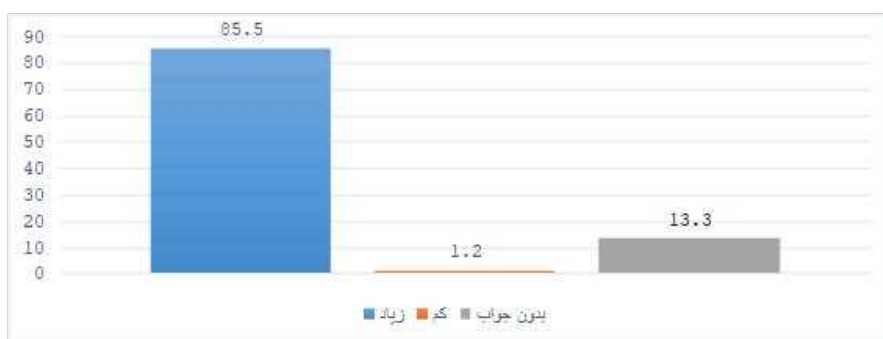
مذهب رسمی در ایران با توجه به قانون اساسی مذهب، تشیع است و رسیدن به مناصب سیاسی و مدیریت بالای کشوری و استانی لازمه همراهی با مذهب رسمی کشور است.^۱ بدیهی است که مذاهب اسلامی دیگر و اقلیت‌ها جایگاهی نخواهند داشت و از این حقوق برخوردار نیستند. زمانی که در مناصب بالای مدیریتی قرار نداشته باشند و موقعیت بی‌قدرتی و فرودستی به‌وجود آید، میزان احساس تبعیض افزایش خواهد یافت که این تبعیض ریشه در روح قانون اساسی دارد.

نمودار شماره ۳۱۰ و نمودار شماره ۳۱۱ میزان احساس تبعیض سیاسی در میان گروه‌های نخبه و عوام اقوام مورد مطالعه را نشان می‌دهد. ۸۴/۴ درصد از نخبگان و ۸۵/۵ درصد از عوام بر این باور بودند که اقوام ایرانی در معرض تبعیض و نابرابری سیاسی‌اند.

۱. مطابق اصل ۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است. طبق اصل ۱۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ریس جمهور باید پیرو مذهب شیعه دوازده امامی باشد. بنابراین شهروندان اهل سنت در حالی که مسلمان هستند، نمی‌توانند به این مقام برسند. در واقع، شهروندان اهل سنت از بسیاری از مقامات پایین‌تر نظیر استانداری و وزارت نیز محروم هستند، هر چند این تبعیض مبتنی بر عرف سیاسی جمهوری اسلامی و نه نص قانون است.



نمودار شماره ۹-۳: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - خواص



نمودار شماره ۱۰-۳: میزان احساس تبعیض سیاسی قومی - عوام

تلفیق باورهای سنتی و مدرن

در تاریخ جوامع بشری عبور از دوران سنتی و کلاسیک به عصر مدرن، تجربه فراگیر و متکثری است که به تناسب بنیادهای معرفتی و جهان‌بینی حاکم بر سپهر عمومی جوامع و تحولات فنی، اقتصادی و سیاسی عارض بر احوال جمعی آنان، در هر یک از حوزه‌های تمدنی و مناطق و کشورها سرنوشت متفاوتی را از سر گذرانده است. به گونه‌ای که در تمدن غربی به‌عنوان پیشگامان و معماران عصر جدید، در فرایندی درون‌زا و تدریجی با ظهور رنسانس عبور از عصر سنت به دوران جدید رخ داد. سپس این تجربه نوظهور در نتیجه تماس غربیان با سایر ممالک، به دیگر جوامع راه پیدا کرد و موجب تحول در ارکان حیات جمعی آنان شد. جامعه ایران در زمره جوامعی به شمار می‌رود که علی‌رغم افزون بر دو قرن از ورود به دایره مناسبات تمدن جدید، همچنان در وضعیت گذار و زیست در افق هر دو جهان سنتی و مدرن قرار دارد. وضعیتی که به زعم برخی از صاحب‌نظران، متضاد و غیرقابل جمع است و به نظر برخی دیگر امکان تلفیق و همزیستی میان آنها وجود دارد و موفقیت در تاسیس یک جامعه مدرن را نه در ضدیت

با مبانی و میراث سنتی بلکه در مواجهه عقلایی و انتقادی با آن می‌بینند.^۱

طبیعتاً انسان‌های امروزی با دیدن شیوه‌های جدید زندگی عصر نوین، بسیاری از رفتارهای جامعه سنتی را نامناسب می‌یابند و از دیگر سو، شرایط سرد و بی‌روح و فردگرایانه زندگی در کلان‌شهرهای امروزی حس نوستالژیک آن‌ها را برمی‌انگیزاند و از این طریق، یاد و خاطره دوران قدیم را زنده نگه می‌دارند. علاوه بر اهمیت احساسی باورها، شرایط زندگی جامعه ایرانی که مذهب به‌عنوان یک امر سنتی و تاریخی در بطن و قالب آن ریشه دوانیده است عامل دیگری است که موجب نهادینه‌شدن بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای عرفی و محلی در آن شده است، اما این موضوع سبب تغییر نگاه و باور نسل‌های متممادی نشده است، گرچه امروزه شاهد گذاری باوری - ارزشی در میان آحاد جامعه هستیم که علی‌رغم پاسداشت برخی از اعتقادات قومی و پیشینی، با نگاهی عقلانی و کارکردی زیست جهان باوری - ارزشی نوینی را خلق کرده است.

براساس یافته‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق، گروه‌های مختلف قومی و مذهبی آنچه از آداب و رسوم قدیمی و تاریخی که معقول بوده است را نگاه داشته‌اند و از حذف یا فراموشی جنبه‌های نامعقول فرهنگی‌شان ابایی ندارند. به عبارتی دیگر، برخی از مصاحبه‌شوندگان، با تفکیک میان رسوم خوب و بد و برشمردن مصادیقی از آن‌ها، به این نکته اشاره داشته‌اند که آداب و رسوم می‌که مبتنی بر عقل و منطق‌اند و در جهان مدرن دارای سویه‌های انسانی و اخلاقی هستند لازم است حفظ و تقویت شوند، اما رسوم می‌که هیچ توجیه اخلاقی و منطقی ندارند و بیشتر امور خرافی و غیرمنطقی‌اند باید کنار گذاشته شوند.

محمد رضانی، 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.

۱. مبحث سنت و مدرنیته و نسبت میان میراث سنتی و رهاوردهای مدرن جامعه ایران، از مهمترین و کانونی‌ترین موضوعات فکری و روشنفکری در ایران معاصر محسوب می‌شود که حول آن حجم وسیع و معتابیهی از تولیدات تاریخی، فلسفی و فکری را به خود اختصاص داده است و از منظر مکاتب و دیدگاه‌های علمی و فکری مختلف مورد بازخوانی و تحلیل‌های متفاوت قرار گرفته است.

حسن فشارکی، نویسنده و مترجم از اصفهان:

نه نوروز، نه عاشورا را نباید به کسانی تحمیل کنند. مردم آزادند آداب و رسوم داشته باشند. آداب و رسوم خوب و مضر هم داریم. مثلاً قمه‌زنی یا ختنه زنان آداب و رسوم مضر است. آداب و رسوم عقلانی و انسانی و اخلاقی مناسب جهان مدرن نیاز است.

از جمله 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 این که از طریق جامعه منتقل می‌شود به معنای لایتغیر بودن آن نیست، بلکه فرد می‌تواند با تفکر و تعقل در مورد آن تصمیم مناسب خود را بگیرد. البته نقد و بازنگری افراد نسبت به ارزش‌ها به نوع برداشت و طرز تلقی جامعه از آن ارزش مرتبط است. به عبارتی دیگر، برخی از آنچه که امروزه با آن مواجه هستیم برساخت‌های تاریخی‌اند. بازخوانی انتقادی مناسکی 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. انتساب این بخش از دین به دوره 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 ختنه زنان و مردان، ازدواج کودکان، ازدواج دختران در قالب خون‌بها میان دو گروه فامیلی و موارد دیگری از این قبیل که در زندگی و سنت گذشتگان کارکرد داشته است نیازمند بازاندیشی و روشنگری است. یافته‌های به‌دست‌آمده از این تحقیق نیز نشان از علاقه مصاحبه‌شوندگان به بازاندیشی دیدگاه‌های سنتی و قدیمی دارد.

علی طهماسبی، بازنشسته، پژوهشگر و نویسنده از مشهد (خراسان رضوی):

من معتقدم که ما باید مدام خودمون رو بازخوانی کنیم و بازخوانی کنیم. 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 به نوعی بازخوانیه... گذشتگان من اشتباهایی داشتن و حالا من که دارم گذشته رو بازخوانی می‌کنم، باید اون رو نقد کنم.

پسری ۲۱ ساله از سمنان:

ببینید من تعصب ندارم، آن‌هم به این دلیل که من نقشی در قوم یا مذهب خودم نداشتم؛ چون پدر و مادرم این جوری بودند، من هم همان‌طور بزرگ شدم و یاد گرفتم. پس اگر این را بفهمیم دیگر تعصب نداریم.

در این راستا، بسیاری از شهروندان به جنبهٔ اکتسابی هویت‌های قومی و مذهبی خود واقف‌اند و در سایه این خودآگاهی، تعصب اندک و منعطفی نسبت به آن‌ها دارند. افزایش سطح و دامنه این شکل از خودآگاهی فردی و جمعی، از نیازهای مبرم جامعه دارای کثرت قومی و هویتی ایران است تا در پناه آن فرصتی برای حل چالش‌ها و اختلافات روابط بین قومی و هویتی فراهم شود و امکان همزیستی مسالمت‌آمیز و حیات جمعی مبتنی بر تساهل و مدارای اجتماعی بیش از پیش فراهم گردد.

غیبت نخبگان و توسعه نیافتگی

توسعه^۱ مفهومی است که بر گسترش ظرفیت نظام اجتماعی برای برآوردن احتیاجات جامعه، رشد اقتصادی، افزایش تولید و ارتقای سطح رفاه، دلالت می‌کند، از این رو دارای ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، رفاهی، آموزشی، بهداشتی و زیست‌محیطی است (عظیمی، ۱۳۸۲، ۴۲). براساس شاخص‌ها و معیارهای کمی و کیفی توسعه، به صورت کلی جوامع در سه سطح توسعه‌یافته، در حال توسعه و توسعه‌نیافته تقسیم‌بندی می‌شوند.

توسعه نیافتگی، وضعیتی است که به علت ناهماهنگی بین عوامل اقتصادی و تکنولوژی کاربردی امکان استفاده همزمان از سرمایه و نیروی کار در جامعه میسر نیست و کشور توسعه‌نیافته کشوری است که از نظر استانداردها و شاخص‌های توسعه در سطح پایینی قرار دارد (رسول زاده اقدم و طاهری، ۱۳۹۳، ۹۲). این عنوان به کشورهایی اطلاق می‌شود 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. در باب آسیب‌شناسی توسعه و موانع آن، از نقش و تاثیر عوامل مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و انسانی سخن به میان آمده است، که در مبحث نیروها و منابع انسانی موثر بر توسعه، نخبگان از اهمیتی کانونی برخوردار هستند. به نظر برخی اندیشه‌گران در هر جامعه‌ای دو گروه نخبه فکری و ابزاری وجود دارد. منظور از نخبگان فکری؛ اندیشمندان، نظریه‌پردازان و متفکرین یک جامعه هستند و نخبگان ابزاری، صاحبان ثروت و قدرت می‌باشند. یکی از شروط اساسی توسعه، حضور این

دو گروه نخبه در بطن جامعه و اجماع نظر و اراده آنها مبنی بر استفاده بهینه از توانایی و تخصص خویش در راستای پیشرفت و رشد جامعه است. آسیب‌شناسی توسعه‌نیافتگی در مناطق قومی، از نظر متغیر منابع انسانی و نیروهای متخصص، از فقدان حضور نخبگان فکری و ابزاری قومی در این مناطق و محروم ماندن جغرافیای قومی از حضور آنان حکایت دارد. از منظر تئوری نخبگان، حوزه نخبگی مرکز ثقل بحث توسعه‌نیافتگی است و در توسعه یک جامعه توانایی‌های فکری و سازماندهی نخبگان، نقش بی‌بدیلی را ایفا می‌کنند. (ملکی، ۱۳۸۸، ۱۴۸-۱۴۹)

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 دور خودمان می‌چرخیم.

یافته‌های به‌دست آمده از تحقیق کنونی نیز مؤید همین نقش اساسی عوامل داخلی و انسانی در توسعه‌نیافتگی وضعیت اقوام مورد مطالعه است، آن‌چنان‌که مصاحبه‌شوندگان بر اهمیت بازگشت فارغ‌التحصیلان دانشگاهی شهر تبریز بعد از اتمام دوران تحصیل آن‌ها در توسعه‌نیافتگی این شهر اشاره دارند. از دیگر سو، درباره دلیل توسعه‌نیافتگی 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 شهرهای صنعتی وجود دارند مانع از بازگشت نخبه‌های علمی و آکادمیک به شهرهای خود می‌شود که منجر به عقب‌افتادگی اقتصادی کردستان شده است.

محمد گل‌کهرآزه، عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان از زاهدان (سیستان و بلوچستان):

نخبگان بلوچ در استان (تمام دکترها و اساتید) شاید ۵۰ یا ۶۰ نفر هم نشوند... شما این را با گُردها مقایسه کن. در وهله اول، ما باید دنبال تحصیلات برویم... آیا مذهب باعث شده که گُردها به مطالبات سیاسی‌شان نرسند؟ من می‌گویم خیر. سندی هم مطالبات سیاسی‌شان را دارند و بهترین پست‌های مدیریتی و فرمانداری و... را دارند. پس مذهب باعث نشده که در این‌جا به یک‌سری مطالبات سیاسی دسترسی پیدا نکنند... پس مشکل جای دیگری است. ما باید به علم و تحصیلاتمان برسیم تا مطالبه سیاسی داشته باشیم.

ظاهر سارایی، فعال ادبی و شاعر از ایلام:

من فکر نمی‌کنم که تبعیض خاص، هوشمندانه و سیستماتیک در مورد این باشه که مثلاً قوم مارو عقب نگه‌بدارن. این قوم، به‌هرحال، مَثِ همه 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 گوشه ایران هستیم، یه مقداری هزینه حمل‌ونقل زیاده و عرضه سخت می‌شه که قیمت کالاها بالا می‌ره. مشکل اشتغال هس. همین‌ا مشکلات بسیاری هستن که تو همه‌جای ایران هس.

از این منظر نخبگانی که باید رسالت آگاهی‌بخشی اجتماعی و سکان‌رشد و توسعه همه‌جانبه را در دست گیرند، یا در حد و مقیاسی که مورد نیاز جامعه است رشد و پرورش نیافته‌اند، یا اینکه بنابر عوامل دافعه‌ی جامعه بومی خویش و دلایلی از قبیل نبود بستر کاری و مهاجرت، جامعه از امکان حضور و نقش‌آفرینی آنها محروم مانده است.

رابطه دولت و اقوام

دولت در جایگاه متولی سیاست‌های خُرد و کلان اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی رابطه موثر و معینی با اقوام و مطالبات قومی پیدا می‌کند، که اشکال، ابعاد و نوع آن، در عرصه سیاست قومی تجلی می‌یابد. در کشورهای دارای گروه‌های قومی متعدد، سیاست‌گذاری نظام حاکم در قبال اقوام غالباً در دو سنخ

صورت می‌گیرد: نخست از طریق وضع و اجرای سیاست‌های صریح و مدون قومی که عملاً برآیند تلقی سیاست رسمی از قومیت و نحوه تعامل با آن است. در این حالت امر قومی مانند هر موضوع دیگری از سوی دستگاه‌های رسمی به صورت شفاف تعریف می‌شود و براساس سازوکارهای رسمی تصمیم‌گیری و سیاستگذاری نسبت به آن مواضع صریح و شفافی به شکل مدون انجام می‌پذیرد. شکل دوم سیاست دولت در قبال اقوام و موضوع قومیت، عدم طرح شفاف و توجه صریح، مستقل و مشخص به موضوعات قومی می‌باشد. در این رویکرد سیاست‌های قومی عمدتاً به طرز نانوشته‌ای ذیل سیاست‌های کلان فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و... اجرایی می‌شوند و دولت به دلایل متعددی از قبیل مسکوت گذاشتن آگاهانه مباحث قومی، و غیرسیاسی جلوه‌دادن آنها، از ورود آشکار و تدوین و تصریح سیاست و برنامه در این حوزه خودداری می‌کند.

سیاست قومی جمهوری اسلامی ایران، از سنخ سیاستگذاری غیرمدون و تصریح نشده است که اغلب در خلال سیاست‌های دیگر طرح می‌شود و در قالب مدیریت منطقه‌ای و استانی شکل اجرایی به خود می‌گیرد. اگرچه گاهی با اتکا به ظرفیت‌های عمدتاً اجراننده قانون اساسی ایران که متضمن حداقلی از حقوق قومی و مذهبی هستند، متأثر از گفتمان سیاسی اصلاح‌طلبی برخی دولت‌ها، تلاش‌هایی مبنی بر اتخاذ مواضع حداقلی در برابر مطالبات قومی صورت پذیرفته است اما به طور کلی در سیاست قومی نظام جمهوری اسلامی غیر از مفاد قانون اساسی، که عمدتاً مغفول مانده، سیاستگذاری روشن، صریح و مدونی در مورد قومیت وجود ندارد و با توجه به نگاه امنیتی نظام به موجودیت اقوام و مسائل قومی، رئیس کلی مواضع کلان سیاسی در قبال اقوام اکثراً با مشارکت و مشاورت نهادهای نظامی و امنیتی اتخاذ می‌شود و به شکلی اعلام نشده و ضمنی در دستور کار نهادهای دولتی قرار می‌گیرد.

عدم اعتراف به حقوق قومی در قوانین کلی و جزئی، ناشفافیت در مواضع حکومتی نسبت به مطالبات اقوام، تلاش برای غیرسیاسی جلوه‌دادن هویت قومی و موجودیت اقوام و تقلیل آن به پدیده‌ای فرهنگی ذیل ایده ملی‌گرایی ایرانی و القائنات عوام‌فریبانه، غلبه خوانش و نگاه امنیتی به مباحث قومی و بالتبع مدیریت امنیتی و نظامی آن، از رئیس سیاست‌های دولت جمهوری اسلامی در برابر اقوام است که به شکل‌گیری رابطه‌ای غیرتعاملی، سست، ناپایدار، غیرقابل اعتماد، خصمانه و مسالمت‌ستیز دامن زده است.

یافته‌های حاصل از داده‌های مشارکت‌کنندگان در این بخش نیز از رابطه سست و غیرقابل اعتماد و مطالبات برآورده نشده اقوام از دولت حکایت دارد، در این رابطه مطالبات عدیده‌ای را می‌توان نام برد، ولی براساس فراوانی مورد اشاره مشارکت‌کنندگان این تحقیق، پربسامدترین آن‌ها ذکر می‌شوند. از مطالبات برجسته‌شده‌ای که با ادعاهای اسلام‌محوری و مردم‌سالاری دینی حاکمیت ناسازگار است، نادیده‌انگاشتن خواسته‌های جامعه اهل سنت است که بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی مسلمان کشور هستند. رسانه‌های جمعی از دیگر ابزارهای مهمی‌اند که در راستای انحصار فرهنگی نقش‌آفرینی می‌کنند و

در عصر حاضر، هر روز اهمیت آن‌ها بیشتر نمایان می‌گردد. نظر مشارکت‌کنندگان درباره نقش رسانه‌های جمعی بر این است که در راستای منافع بخشی از هویت جمعی ایران زمین از آنها بهره‌برداری می‌شود، و با این که 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 برآمده از مذهب تشیع و گروه قومی فارس‌زبانان عمل می‌نماید. در باب علت آن می‌توان به بحث مهمی در فلسفه سیاسی اشاره داشت، این که حاکمیت تمایل به بهره‌برداری در راستای منافع صاحبان قدرت دارد، مگر اینکه سازوکارهای ظریف و کیفی دموکراسی بتواند مانع چنین روند فسادآفرینی شود که آن نیز به آزادی در عرصه‌های مختلف 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 به وجود می‌آید و گروه صاحب اختیار، از آن در راستای منافع خود بهره می‌گیرد.

همچنین فضای مطبوعات کشور نیز در اختیار یکی از وزارت‌خانه‌های دولتی است و آنان نیز در راستای سیاست‌های ایدئولوژیک خود آن را مدیریت می‌کنند. به علاوه، بر فضای اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های مجازی نیز کنترل شدیدی وجود دارد و در سایه نظارت و فیلترینگ شدید نهادهای حکومتی نمی‌توانند اطلاعات و دیدگاه‌های 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 در مراکز کشور و منطقه زندگی فارس‌نشینان تمرکز پیدا کرده است. موضوع دیگر که به افزایش سطح نارضایتی گروه‌های قومی از سیاست‌های دولت دامن زده است، نحوه برخورد با زبان مادری است. زبان مادری، مهمترین شاخص فرهنگ قومی است که، اهمیت زیادی در عرصه عمومی هریک از اقوام دارد. در این زمینه نیز مشارکت‌کنندگان هریک از گروه‌های قومی بر این باورند که باوجود اصول قانونی متضمن حق زبان مادری، اجرای آن تاکنون معطل مانده است. موضوع دیگر به شرایط محیطی مناطق قومی مربوط است که جمعیت جوان زیادی دارند و بی‌سوادی در آن مناطق و به خصوص در میان میانسالان و کهنسالان شدیدتر از مناطق فارس‌نشین است که همین شرایط محیطی، جدا از سیاست‌های دولتی، نقش اساسی در تشدید توسعه‌نیافتگی آن‌ها دارد. در نتیجه‌ی وضعیت‌های مشروح و موارد دیگری از نابرابری که در سایر بخش‌های این فصل آمده است، مردمان گروه‌های قومی بر این باورند که به‌هنگام طرح مطالباتشان، به جای این که اقدامی عملی در جهت حل آن‌ها انجام شود، ابزاری می‌شود جهت دستیابی سیاستمداران به قدرت و هریک از آن‌ها هنگام انتخابات، با تأکید بر این مطالبات و تبدیل آن‌ها به شعارهای تبلیغاتی، از احساسات مردمان این مناطق سوءاستفاده می‌نمایند و بعد از رسیدن به قدرت، وعده‌هایشان را فراموش می‌کنند. مردمان این گروه‌های قومی بر این باورند که گاه به‌هنگام بیان مطالبات خود و همچنین برگزاری مناسبات قومی و مذهبی در مناطق محل سکونتشان، برخوردهای امنیتی علیه آن‌ها صورت می‌گیرد. از نظر آن‌ها، فضای

نظامی بر کشور حاکم است و جدا از نیروهای نظامی رسمی برخوردی از جانب گروه‌های غیررسمی نظامی نیز علیه آن‌ها صورت می‌گیرد. به زعم آنان نتیجه چنین وضعیتی تک‌صدایی شدن جامعه و انحصار امور فرهنگی در اختیار یک گروه و جناح خاص و به حاشیه افتادن دیگر گروه‌های قومی است.

غیاب نهادهای دینی اقلیت‌های مذهبی در مرکز

ماده بیست‌وهفتم میثاق حقوق مدنی و سیاسی، اقلیت‌ها را مستحق استیفای حقوق فرهنگی خود و توسعه آن دانسته است (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹۶۶).^۱ به عبارت دیگر، اگر اقلیت‌ها قادر باشند فرهنگ خاص خود را توسعه دهند، حق هویت فرهنگی آن‌ها تکریم خواهد شد.

از جمله داده‌های این تحقیق، اشارات متکثری است مبنی بر نادیده گرفته شدن حقوق فرهنگی اقلیت‌ها، که از مصادیق آن غیاب عبادتگاه‌های مذهبی غیرشیعی بالاخص مساجد اهل سنت در پایتخت است. براساس اصل دوازدهم قانون اساسی، «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد 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 و با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب خواهد بود». 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» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۱۷).

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» (قانون اساسی جمهوری اسلامی

۱. به موجب ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، در کشورهایی که اقلیت‌های نژادی، مذهبی یا زبانی وجود دارند، افراد متعلق به این اقلیت‌ها را نباید از حق تشکیل اجتماع با سایر اعضای گروه خود، بهره‌مندی از فرهنگ و ابراز و انجام فرایض دینی و کاربرد زبان خودشان محروم نمود.

ایران، ۱۳۹۷، ۱۷).

اما برخلاف وضع این قوانین، 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 برگزاری علنی مناسک مذهبی خود محروم‌اند و بیشتر مراسم آن‌ها در خفا و به صورت پنهانی انجام می‌شود. ۲۴ آبان‌ماه ۱۳۹۸ کشورهای عضو سازمان ملل متحد ضمن ابراز نگرانی‌های جدی درباره محدودیت‌های شدیدی که بر آزادی عقیده، وجدان، مذهب یا باور اقلیت‌ها، از جمله: مسیحیان، دراویش گنابادی، یهودیان، مسلمانان صوفی، مسلمانان سنی، زرتشتیان، بهائیان و پیروان دین یارسان اعمال می‌شود. با تصویب قطعنامه‌ای از ایران درخواست کردند که حق آزادی مذهبی و باور را برای همه شهروندان، اعم از اعضای اقلیت‌های دینی که توسط قانون اساسی به رسمیت شناخته شده‌اند و نیز آنهایی که دین‌شان به رسمیت شناخته نشده‌است، را فراهم سازد (ادامه نگرانی از وضعیت آزادی دینی در ایران، ۱۳۹۸).

فیصل عامری، فعال محیط‌زیستی 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 روز درخت کاری دعوت کردم که چقدر هم فحش خوردم که چرا این نجس‌ها را دعوت کردی تو که شیعه هستی.



تصویر شماره ۱۶-۳: 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 در مناطق محلّ زندگی خود و نیز شهر تهران به‌عنوان پایتخت کشور را 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 چهل و چند ساله 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 اما در این زمینه نیز محدودیت‌هایی علیه آنان اعمال شده است (سلیمان‌پور، ۱۴۰۱).

مغازه‌داری از اشنویه (آذربایجان غربی):

از لحاظ مذهبی، به‌همون اهمیت نمی‌دن. این شهر کوچیک مسجد اهل تشیع داره، چرا شهرهای بزرگ مسجد سنی ندارن.

نظر محمد دیدگاه، نماینده پیشین مجلس و مولوی مذهبی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان):

در تهران و اصفهان مسجد نداریم. سَنّی‌ها در منزل نماز می‌خوانند. امام خمینی زمین مصلاّی 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. یک گُرد به من که نماینده مجلس بودم گفته بود اصلاً کمک مردمی جمع نکن، من هزینه ساخت رو می‌دهم، اما پروانه کار ندادند. همین آقایی که الان هست نگذاشت، ما با هم رفیق مجلسی بودیم.

وبگاه «سَنّی 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 برانگیخته است، تخریب نمازخانه آن‌ها در منطقه پونک تهران از سوی نیروهای شهرداری با پشتیبانی نیروهای انتظامی و امنیتی در سال ۱۳۹۴ بود (تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران، ۱۳۹۴).



تصویر شماره ۱۷-۳: 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 بتوان ازدواج و طلاق را در آن به ثبت رساند، وجود ندارد. در نتیجه، با وجود آن‌که حنفی‌ها و شافعی‌ها در خصوص ازدواج و طلاق از احکام دیگری غیر از احکام مذهب شیعه پیروی می‌کنند، ولی مجبورند در دفترخانه‌های اهل تشیع، طلاق 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 اهل سنت اعمال شده است و در ۸ آبان ۱۳۸۶، شورای عالی انقلاب فرهنگی مصوبه‌ای با عنوان «اساسنامه شورای دولتی برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت» را به‌منظور 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 ۱۳۸۶ آن را ابلاغ کرد. اساسنامه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت کشور ۱۰ ماده و ۴ تبصره دارد. در ماده یک این مصوبه تأکید شده که اداره مدارس دینی اهل سنت باید تحت نظر «شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت» و «شورای نمایندگان ولی فقیه در امور اهل سنت» باشد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۶). بر همین اساس، در سال‌های اخیر، بسیاری از مدارس علوم دینی اهل تسنن در مناطق مختلف کشور که زیر بار این کنترل نرفتند، تعطیل شدند (دخالت دولت در مدارس اهل سنت و بازداشت روحانیون سنی، ۲۰۱۲). ازجمله موارد دیگری که موجب اعتراض جامعه اهل سنت شده است ایجاد محدودیت در سفر بزرگان دینی آنان است، مانند ممنوعیت سفرهای داخلی بین استانی و خارجی آقایان؛ مولانا عبدالحمید، امام جمعه اهل تسنن زاهدان، مولانا گرگیج، امام جمعه اهل سنت آزادشهر استان گلستان و کاک حسن امینی، مدیر مدرسه علوم دینی امام بخاری سمنان و رئیس شورای مجمع فقهی جمعی از علمای اهل سنت.

مرد درویشی از سمنان:

در مناسک مذهبی محدودیت وجود دارد. در ماه رمضان، دوره خوانی قرآن را نگذاشتند ما برگزار کنیم... شاید باورشان نشود، اما برای ما اتفاق افتاد.

مطالبه مرکز دینی ویژه اهل سنت در شهر تهران، در اوایل انقلاب، پیگیری بیشتری داشت و سپس 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 ۱۳۹۰ شمسی، نمایندگان اهل سنت مجلس شورای اسلامی در نامه‌ای خطاب به رهبر جمهوری اسلامی ایران خواهان رفع تبعیض از اهل سنت، رفع محدودیت‌های مذهبی ایجادشده برای اهل سنت و اجازه ساخت مسجد در تهران شدند. امام جماعت اهل سنت زاهدان، مولوی عبدالحمید اسماعیل زهی، نیز بارها به‌صورت رسمی (نگارش نامه به رهبری و رئیس‌جمهور) و غیررسمی (سخنرانی‌های مختلف) به نبود مساجد ویژه اهل سنت در تهران به‌عنوان یکی از نگرانی‌های

اهل سنت تهران اشاره کرده است. ایشان، در سال ۱۳۹۴ 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 افراط گرا 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 افراط گرایی در جهان را معلول علت‌هایی همچون «عدم تحمل»، «عدم توجه به خواسته‌های برحق مردم»، و «ندیدن واقعیت‌های موجود» دانسته است (اعتراض مولوی عبدالحمید به تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران، ۱۳۹۴). ماموستا عبدالرحمن پیرانی، دبیرکل جماعت دعوت و اصلاح، نیز در سال ۱۳۹۰ 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. سازمان‌های حقوق بشری و نهادهای ناظر بر آزادی مذاهب نیز همواره بر ضرورت پاسداشت حقوق مذهبی اهل سنت و حق برخورداری از عبادتگاه مستقل در پایتخت ایران تأکید کرده‌اند (سازمان دیدبان حقوق بشر: محدودیت‌های عبادت را برای اهل سنت برطرف کنید، ۱۳۹۲).

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، می‌تواند پیامدهای نامطلوب و زیانباری برای کشور 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 خشونت و رفتار 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 جندالله به رهبری عبدالمالک ریگی نمونه‌هایی از اعمال خشونت در این سال‌ها بوده است که امید می‌رود با لزوم احترام به پیروان ادیان مختلف مذهبی و پذیرش الگوی کثرت‌گرایی، زمینه برای وحدت و داشتن جامعه‌ای امن فراهم شود.

دسترسی آزاد به رسانه

دنایای امروزین تحت عنوان عصر اطلاعات نام‌گذاری شده است. دنیایی که در آن تکنولوژی نوین سرعت انتقال اخبار وقایع و حوادث را به لحظه کاهش داده و انقلابی را در این زمینه پدید آورده است. در چنین شرایطی، موضوع دسترسی آزادانه و بدون محدودیت به اطلاعات و امکان به اشتراک گذاری داده‌ها و اخبار اهمیت اساسی پیدا کرده است، به‌طوری که بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند توان تولید، انتشار

و کنترل اطلاعات در عصر کنونی بارزترین معیار قدرت در سطح ملی و جهانی است که با اتکا به شبکه درهم‌تنیده و جهانی ابزارهای رسانه‌ای و ارتباط الکترونیکی محقق می‌شود. این کارکرد فراگیر و جامع رسانه‌ای و اطلاعاتی در مناسبات درونی جوامع نیز اثرگذار است و نقشی محوری و پایدار در ساماندهی به زندگی فردی و اجتماعی افراد و گروه‌ها دارد. از این رو امکان دسترسی آزاد به رسانه‌های جمعی و جریان آزاد اطلاعات یا محدودیت و ممنوعیت دسترسی به آن، تاثیر بسزایی در روند توسعه جوامع دارد.^۱

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 تکرار ملی در رسانه‌ها امکان انعکاس ندارد.

ماده ۱۹ 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 براساس تفسیرهای متعدد، این عبارت، به جز آزادی بیان، از آزادی دسترسی به اطلاعات نیز سخن می‌گوید (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹۹۶).

در کشور ایران، قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات مصوب سال ۱۳۸۷ شمسی در ماده ۲ خود بیان می‌دارد: «هر شخص ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد، مگر آن که قانون آن را منع کرده باشد. استفاده از اطلاعات عمومی یا انتشار آن‌ها تابع قوانین و مقررات مربوطه خواهد بود» (قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، ۱۳۸۷). اما در عمل محدودیت‌هایی در مورد دسترسی به جریان اطلاعات آزاد وسایل ارتباط جمعی اعمال می‌شود. در سیاست رسانه‌ای و مطبوعاتی رژیم جمهوری اسلامی نسبت به اقوام، غالباً راهکار «صورت مساله‌زدایی» در پیش گرفته شده است، بدین معنا که در ادبیات حقوقی و رسمی حاکمیت، مقوله‌ای با عنوان رسانه و مطبوعات قومی وجود ندارد، بلکه ذیل عنوان «مطبوعات و رسانه‌های محلی» از آنها نام برده می‌شود. این سیاست که در امتداد سایر مواضع قوم‌زدایی سیاسی قابل تعبیر است، فی‌الغالب زمینه‌ساز اعمال محدودیت‌های وسیع قانونی و حقوقی بر فعالیت رسانه‌ها و نشریات است. در سطح تجارب کاری عرصه رسانه‌های جمعی و مطبوعات نیز اعمال حجم وسیعی از فشار، ممنوعیت و قیدوبندهای امنیتی و اداری بر فعالیت‌هایی که صبغه قومی دارند یا تلاش می‌کنند تا

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: دیوسالار، عبدالرسول (۱۳۹۳)، قدرت اطلاعات، تهران: انتشارات تپسا.

علیرغم محدودیت‌ها با استفاده از ظرفیت‌های موجود گامی در این راستا بردارند، معضل اساسی دیگری است که سختی کار پرمشقت رسانه و مطبوعات در ایران را دوچندان می‌کند. بازخوانی تجربه رسانه‌ها و نشریات محلی دارای مواضع قومی در ایران و سرگذشت گردانندگان و روزنامه‌نگاران آنها شرایط مذکور را به وضوح نشان خواهند داد. عصر دولت اصلاحات، تنها دوره اقبال رسانه‌ها و مطبوعات محلی قومی در ایران بود، که برای نخستین بار در فضای عمومی مناطق قومی ایران بخشی از مطالبات واقعی اقوام در رسانه‌ها و نشریات طرح شدند و انعکاس یافتند. اما این دوره چندان مستمر نبود و حتی قبل از پایان عمر دولت اصلاحات شعله رونق و فعالیت آن فروکش کرد و با روی کارآمدن دولت احمدی‌نژاد در آستانه تعطیلی کامل قرار گرفتند. یک روزنامه‌نگار نشریات قومی در تهران درباره فعالیت نشریات قومی در دوره احمدی‌نژاد می‌گوید: وقتی که روزنامه‌های سراسری تعطیل می‌شوند، سخن از ممنوعیت مطبوعات محلی و قومی بیهوده است. وی همچنین تأیید می‌کند، خبرنگاران روزنامه‌های قومی در شرایطی بسیار نابرابر و دشوار فعالیت می‌کنند. به‌نظر او کوچکترین انتقاد رنگ‌وبوی قومی می‌گیرد و خبرهایی که حتی از منابع دولتی و خبرگزاری‌های رسمی کشور هم در این نشریات منتشر می‌شوند، مورد اتهام قرار می‌گیرند. وی درباره مشکلات خود توضیح می‌دهد که در مناطق قومی به دلیل کوچک بودن محل و محدودیت حوزه‌ی کاری و نبود آزادی بیان برای ادامه‌ی فعالیت روزنامه‌نگاری به تهران آمده است، اما در تهران هم از آزادی بیان خبری نیست (شیرمحمدی، ۱۳۸۹).

یافته‌های به‌دست‌آمده تحقیق کنونی نیز اعمال محدودیت در داشتن رسانه آزاد نسبت به گروه‌های مختلف قومی را نشان می‌دهد. بر این اساس، جدا از این که گروه‌های قومی و مذهبی از داشتن رسانه آزاد شنیداری و دیداری محروم‌اند، فضای سانسور و فیلترینگ بر فضای مطبوعاتی و رسانه‌های مجازی آن‌ها نیز حاکم است.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان):

قومیت‌ها درواقع، زبان‌گویایی 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.

محمد جمال الدین واژی، پژوهشگر دینی و کارشناس جامعه‌شناسی از پسوه پیرانشهر (آذربایجان غربی):

صداوسیما در ایران همانند وزارت ارشاد ارگانی ایدئولوژیک و مدافع قدرت مسلط است و طبیعی است که نمی‌تواند صدای مردم باشد و این مسئله چندان هم مهم نیست، چون مردم مدت‌هاست که از صداوسیما گذر کرده‌اند. اکنون شبکه‌های اجتماعی پل ارتباطی مردم با جهان بیرون هستند و خبرها نیز از همین درگاه و تا حدودی هم از کانال‌های ماهواره‌ای کسب می‌شود. این عدم اعتماد برای صاحبان قدرت هم ملموس است و محور برنامه‌های آنان صرفاً جلوگیری از ریزش بیشتر خودی‌هاست. معتقدم صداوسیمای ایران با دروغ‌پردازی و تحقیر و توهین‌هایش پررنگ‌ترین نقش را در ایجاد شکاف بین مردم و حاکمیت جمهوری اسلامی داشته 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.

در کشور ایران، صداوسیما نهادی حکومتی است که بر اساس اصل ۱۷۵ قانون اساسی رئیس این سازمان را رهبر جمهوری اسلامی انتخاب می‌کند (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۵۹) و دستورالعمل‌های آن از جانب دستگاه سیاسی رهبری تعیین می‌شود. به عبارتی دیگر، کارکرد صداوسیما در ایران بازنشر 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 سلاقی فکری و فرهنگی متفاوت به فضاهای رسانه‌ای صوتی و تصویری نادیده گرفته می‌شود.

رحمت اله همتی، فعال اقتصادی از سمنان:

اعتماد من به رسانه ملی صفر است. برای اینکه دروغ‌گویی و ریاکاری که از آن دیده‌ام.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان):

خیلی ناراضی ایم و مردم ناراضی اند. 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.

در چند دهه اخیر و از آن‌جا که رسانه‌های تصویری داخلی توانسته‌اند 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 ۱۳۷۳ 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» (قانون ممنوعیت بکارگیری تجهیزات دریافت از ماهواره، ۱۳۷۳).

مطبوعات از دیگر رسانه‌های فعال در سطح کشورند. برخلاف صداوسیما که ملی قلمداد می‌شود و ایدئولوژی خاص حاکمیتی در آن نهفته است، فضای مطبوعاتی به شیوه‌ای است که هریک از جریان‌های مختلف می‌توانند براساس فضای فکری خود به‌نگارش مطالب بپردازند. اما درباره 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 دولت و این که 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 به منظور 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 چندپهلوی هستند که ممکن است هر فردی تعریفی از آن داشته باشد و شاخص‌های متفاوتی را برای آن تعریف کند. در نتیجه، همواره موجبات سوء تفاهم‌های 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 از دیگر فضاهای مهم رسانه‌ای هستند که اهمیت فزاینده‌ای در جهان ارتباطی امروزین پیدا کرده‌اند. در این زمینه نیز

هرچند 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. فیلترینگ اینترنت در ایران دارای چارچوب‌های قانونی و قواعد چندان روشنی نبود؛ اما با تصویب قانون جرایم رایانه‌ای در سال ۱۳۸۸، قدری از ابهام آن کاسته شد. بر اساس ماده ۲۲ این قانون، کمیته‌ای به نام کمیته تعیین مصادیق محتوای مجرمانه در محل دادستانی کل کشور تشکیل شد. اعضای این کمیته ۱۲ نفر بوده و ریاست آن با دادستان کل کشور است. این کمیته پس از تشخیص مجرمانه بودن یک محتوا و تصمیم بر فیلتر محتوای خاص یا وبگاه خاص، اقدام به صدور دستور به ارائه‌دهنده خدمات میزبانی خواهد کرد و ارائه‌دهنده مکلف به حذف یا مسدودسازی محتوای مذکور خواهد بود. اگر ارائه‌دهنده از دستور کمیته تخلف کند، ممکن است به انحلال، تعطیلی موقت و یا جزای نقدی محکوم گردد. البته این کمیته بر اساس قانون صرفاً در مواردی که محتوای اینترنت مجرمانه باشد، امکان صدور دستور به فیلتر آن را خواهد داشت (قانون جرائم رایانه‌ای، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸). اعمال نظارت و کنترل بر فعالیت در اینترنت فعالیتی جهانی است که از سوی اکثر کشورها و سازمان‌ها و نهادهای فراملی و بین‌المللی مرتبط اعمال می‌شود، اما نکته اساسی این قانون در ایران، مفهوم «محتوای مجرمانه» و تعیین مصادیق آن است، که این قانون را به ابزاری حقوقی در راستای محدودسازی و اعمال فشار بر آزادی بیان و گردش آزاد اطلاعات و اخبار و دیدگاه‌ها تبدیل می‌کند.

یافته‌های به‌دست‌آمده 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، هرساله شاهد نارضایتی گروه‌های مختلف عرب، تُرک آذری، کُرد 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، به‌خصوص قوم عرب، بوده‌ایم. فیلم «عروس آتش» دل مردم عرب را جریحه‌دار کرد و حتی مردم سینماها را تهدید به آتش‌سوزی کردند.



تصویر شماره ۱۸-۳: مصاحبه با یاسم حمادی

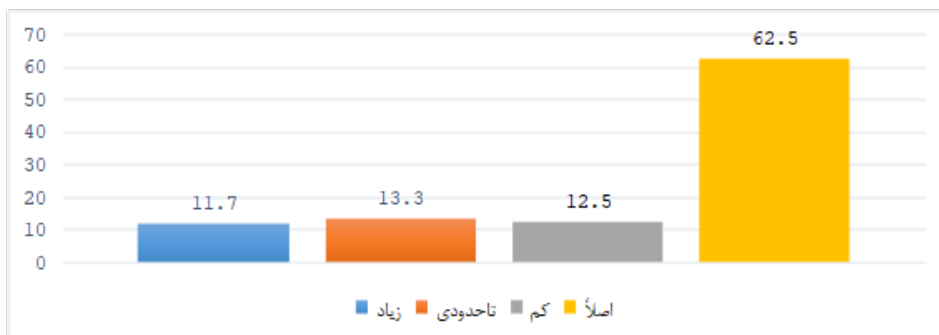
واکاوی و تحلیل محتوای این گفته‌ها نشان از نوعی نارضایتی آشکار و پنهان اقوام مختلف درمورد رسانه‌های فعال کشور دارد. براساس گفته‌های مصاحبه‌شوندگان، از اقوام مختلف تُرک، گُرد، بلوچ، عرب، و بختیاری، رسانه‌های صوتی و تصویری داخلی در راستای هم‌رنگی و یکسان‌سازی اقوام ایرانی عمل می‌کنند و آن‌چنان‌که شایسته است به آن‌ها توجه نمی‌شود. تصور این اقوام این است که در آن‌جاهایی هم که از آن‌ها بحثی به میان می‌آید، اغلب قالب‌های کلیشه‌ای و تخریبی به نمایش درمی‌آید که موجبات دلخوری بیشتر آن‌ها را فراهم می‌آورد. برخلاف گونه‌های قومیتی موردبحث، فارس‌زبانان رضایت نسبتاً بیشتری از عملکرد سازمان صداوسیما دارند. این موضوع نشان از این دارد که فرهنگ و آداب‌ورسوم 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 درمورد 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 آداب‌ورسوم، 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 دولت در سایه نیز وجود دارد. مثلاً در سیستان و بلوچستان، بلوچ‌ها بر این باورند که جریان رسانه‌ای استان در اختیار سیستمی قرار دارد و آن‌ها جایگاه آن‌چنانی در آن ندارند. در استان آذربایجان غربی نیز که متشکل از دو گروه قومی تُرک آذری و گُرد است، گُردها اعتقاد دارند که جایگاهی در رسانه‌های استانی ندارند. همچنین در استان

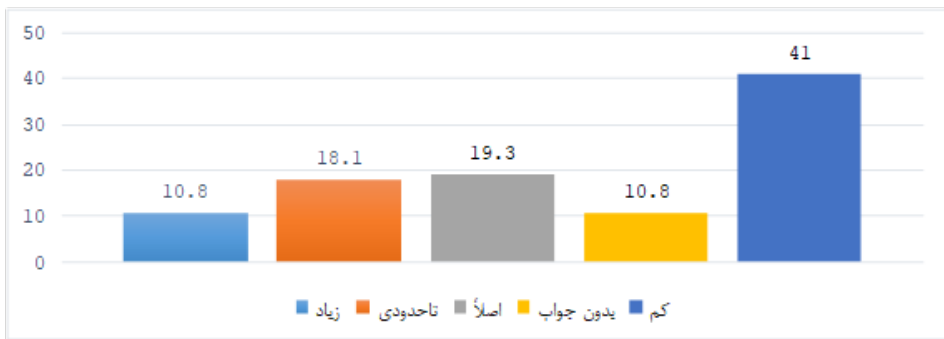
خوزستان که بختیاری‌های زیادی در آن‌جا زندگی می‌کنند، آن‌ها بر این باورند که فرهنگ رسانه‌ای این استان به آداب و رسوم آن‌ها چندان توجهی ندارد.

نبود 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 می‌شود. در نواحی‌ای مانند کردستان و بلوچستان، مسائل قومی با یک نگاه امنیتی دنبال می‌شود و صداوسیما نیز در جهت یکسان‌سازی و حذف فرهنگ قومی گام برمی‌دارد و به‌نوعی به یکسان‌سازی فرهنگی متهم است. زیرا رسانه‌های رسمی حاکمیت با محوریت صداوسیما همواره تلاش می‌کنند تا از جهتی قومیت را به مجموعه‌ای از آداب و رسوم اجتماعی و عناصر فرهنگی و هنری تقلیل دهند و از تجلی ابعاد سیاسی و حقوقی آن ممانعت به عمل آورند یا به عبارتی آن را امری غیرضروری و عامل تفرقه و دسیسه‌انگاران‌القائ کنند. در عین حال برای نیل به این منظور، در سیاست رسانه‌ای رژیم همگام با ترویج ملی‌گرایی ایرانی مطلوب گفتمان جمهوری اسلامی، قوم و قوم‌گرایی به مثابه پدیده‌ای سنتی، غیرمدرن، ناکارآمد و نشانه عقب‌افتادگی اجتماعی به تصویر کشیده شود.

نمودار شماره ۳۱۲ و نمودار شماره ۳۱۳ میزان رضایت از برنامه‌های صداوسیما در بخش استانی و ملی را نشان می‌دهند. در میان نخبگان ۶۲/۵ درصد اصلاً از برنامه‌ها رضایت ندارند و تنها ۱۱/۷ درصد برنامه‌های صداوسیما را مثبت ارزیابی می‌کنند. در میان عامه نیز ۴۱ درصد، در سطح کم، نارضایتی دارند و ۱۹/۳ درصد اصلاً برنامه‌ها را نمی‌پسندند و تنها ۱۰/۸ درصد رضایت کامل دارند.



نمودار شماره ۳-۱۱: میزان رضایت از صداوسیما - خواص



نمودار شماره ۱۲-۳: میزان رضایت از صداوسیما - عوام

در بخش مطبوعات و دیگر آثار چاپی نظیر کتاب‌های مختلف ادبی، رمان، و ...، در مقایسه با عملکرد سازمان صداوسیما رضایت نسبی اقوام وجود دارد، به‌خصوص در حوزه نشریات، به‌جز 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 و زبانی مشترک با آنها هستند پناه می‌برند.

بالاخره در حوزه رسانه‌های مجازی نیز در چندین مورد، مصاحبه‌شوندگان از گروه‌های قومی ترک و گُرد و بلوچ و عرب بیان می‌کردند که سایت‌ها و وبلاگ‌های مختلف آن‌ها با گرایش‌های قومی - زبانی و مذهبی با فیلترینگ و مقابله مسئولان ذی‌ربط مواجهه بوده است. امری که به‌نظر می‌رسد تنها محدود به گروه‌های قومی داخل کشور نباشد و در سال‌های اخیر، در سطح کلان کشوری نیز با سایت‌ها و 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 به‌همراه داشته است. جامعه اهل سنت ایران درباره سانسور و اعمال بر فعالیت مجازی خود معتقدند؛ سایت‌ها و وبلاگ‌های معدود اهل سنت ایران، با وجود رعایت قوانین رسانه‌ای کشور، آمار قابل توجهی از سایت‌های فیلتر شده را به خود اختصاص داده‌اند. این در حالی است که فعالیت بسیاری از سایت‌های اهل سنت ایران، که از سوی کمیته فیلترینگ جزو سایت‌های مجرمانه تشخیص داده شده و در نهایت فیلتر شده‌اند، در چهارچوب قوانین و ضوابط رایانه‌ای کشور است، به طوری که هیچ دلیل معقول، منطقی و محکمه‌پسندی برای فیلتر شدن آنها وجود ندارد. در عین حال بسیاری از سایت‌های تندور و افراطی که خود، منشأ اختلاف، تفرقه و ایجاد دودستگی در جامعه بوده و سیاستی به جز فرافکنی، دروغ‌پردازی، تهمت و افترا، به ویژه علیه مقدسات، عقاید و شخصیت‌های اهل سنت را دنبال نمی‌کنند، بدون هیچ خوف و هراسی از جانب نهادهای ذی‌ربط، به ویژه کمیته فیلترینگ مشغول فعالیت هستند، و اگر گاهی

یکی از سایت‌های اهل سنت در صدد پاسخ به افتراءات و رد اتهامات آنها برمی‌آید با برخورد شدید کمیته فیلترینگ، که همان مسدود و فیلتر کردن آن باشد، مواجه می‌شوند. فیلترکردن وبسایت «سنی آنلاین»، پایگاه رسمی اطلاع رسانی اهل سنت ایران و نیز فیلتر نمودن «پایگاه اطلاع رسانی دفتر شیخ الاسلام مولانا عبدالحمید» که فقط شامل خطبه‌های نماز جمعه و گزارش سفرهای داخل استان ایشان می‌باشد، نمونه بارزی از رفتار دوگانه کمیته فیلترینگ در خصوص برخورد با سایت‌های مذهبی اهل سنت می‌باشد (رفتار دوگانه «کمیته فیلترینگ» با سایت‌های اهل سنت، ۱۳۹۱). این رفتار دوگانه و خصمانه در رابطه با فعالیت‌های مجازی سایر مذاهب کم‌جمعیت‌تر و غیرمسلمان و همچنین مواضع سیاسی اقوام به طرز شدیدتری تشدید می‌شود، و جدای از سانسور و فیلترینگ، با پیگیری‌های قضایی و امنیتی مواجه هستند.

در چنین شرایطی، گروه‌های قومی و فعالان آنان بیکار نمی‌نشینند و به جست‌وجوی تریون‌های 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.

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.

مخاطبان در شرایطی که احساس کنند نوشته‌های نسخه‌های چاپی پاسخگوی نیازهای آن‌ها نیستند، سریعاً از آن روی برمی‌گردانند و به سمت دیگر تریون‌ها 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 ه‌ریم» 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 به پیش ببرم.

امروزه با ظهور انواع شبکه‌های اجتماعی و خارج شدن جریان اطلاعات از مرزهای جغرافیایی کشورها، 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، به راحتی و از طریق اتصال به شبکه اینترنتی می‌توان به جست‌وجوی آزادانه تریبون‌های مختلف پرداخت. 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.

قاسم آل کثیر، 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 تاتیپ و لباس و موسیقی و تکیه کلام.



تصویر شماره ۱۹-۳: مصاحبه با قاسم آل کثیر

نتایج مصاحبه‌های به دست آمده از گروه‌های مختلف قومی نیز مؤید این مطلب است. تُرک‌زبانان در مصاحبه‌ها بیان می‌کردند که بیشتر از رسانه‌های مختلف موجود در کشورهای ترکیه و آذربایجان بهره می‌گیرند. بلوچ‌ها گرایش به رسانه‌های بلوچی پاکستان را در گفته‌های خود نشان دادند. گُردزبانان بیان

کردند که بیشتر از رسانه‌های گردزبان کشورهای عراق و ترکیه استفاده می‌کنند. پیروان مذهبی این دو گروه قومی به دلیل 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. یکی از راه‌های کاهش این روی گردانی جمعی و اقبال به رسانه‌های درون‌مرزی، رواداری و احترام به حقوق دگراندیشان و اقوام و فراهم کردن زمینه‌های مناسب و در اختیار نهادنِ تربیون‌های آزاد به گروه‌های قومی و روشنفکران داخلی جهت بیان دیدگاه‌ها و آرایشان است.

شرایط اقتصادی اقوام

تنوع جغرافیایی، شرایط جوی و منابع زیرزمینی اقلیم‌های قومی در ایران، در کنار شاخص‌های فرهنگی اقوام، ظرفیت بالقوه‌ای است که با راهبردهای اقتصادی کارآمد و بومی می‌توانند سهم چشمگیری در ارتقای کمی و کیفی عرصه‌های مختلف اقتصادی کشور و مناطق قومی، اعم از صنعت، کشاورزی، گردشگری، معادن و ... داشته باشند و با اتکا به آنها گامی مهم در توسعه اقتصاد منطقه‌ای و کشوری برداشته شود. اما این بسترهای غنی و پتانسیل بالا به دلیل ناکارآمدی مدیریت کلان اقتصاد رانتی و متمرکزگرا نه تنها مجال ظهور نیافته بلکه در چرخه اقتصادی کشور به نواحی پیرامونی کم‌برخوردار و توسعه‌نیافته با کمترین میزان سهم‌بری از مواهب اقتصادی کشور تبدیل گشته‌اند. در ادامه، شرایط اقتصادی تعدادی از گروه‌های قومی ایران تشریح خواهد شد.

محسن سودمند، روان‌شناس و مشاور از اردبیل (آذربایجان غربی):

اگر کشور ما به اقتصاد، که مهم‌ترین موضوع ماست، توجه نکند و هزینه‌اش را ندهد و برنامه‌ریزی اقتصادی و کارآمد ایجاد نکند و اصلاح نکند، گشایش زیادی در حوزه‌های دیگر رخ نمی‌دهد.

• فارسی‌ها

بخش عمده صنایع سنگین عمدتاً در مرکز کشور، یعنی استان‌های فارس‌زبان قرار دارند. علاوه بر بخش صنعت، در مناطق مرکزی ایران و در بخش کشاورزی، محصولات پردرآمدی از قبیل پسته و زعفران کشت می‌شود. همین موضوع باعث شده است مناطق فارس‌نشین سهم بالایی در تولید ناخالص داخلی داشته باشند. بیشترین حجم درآمدهای اقتصادی در اختیار آنان قرار دارد و این بهره‌مندی تا حدودی به

موقعیت جغرافیایی مناسب و در اختیار داشتن دستگاه سیاسی و فرهنگی حکومت وابسته است. علی‌رغم برتری نسبی اقتصادی مناطق عمدتاً مرکزی متعلق به فارس‌ها، یافته‌های به‌دست‌آمده 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 عادلانه منابع در سایر نقاط جغرافیایی کشور هستند.

امین ناطق، معمار شهرسازی از اصفهان:

اقتصاد افتاده دست قوم فارس، که این، اقوام دیگره رو نسبت به این قوم بی‌اعتماد و بی‌اعتبار کرده و این فکر رو ایجاد کرده که قوم فارس همه‌چی 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 به‌پارچه در نظر بگیره و حتی باید به اقوام مرزی بیشتر توجه بشه، چون باید اون‌جا بیشتر سرمایه‌گذاری کنه. قاچاق کالا هم کمتر می‌شه.

• کردها

مناطق کُردی 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 پردازند.

چهار استان کُردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاه و ایلام به عنوان جغرافیای اصلی کُردها در ایران در مجموع حدود ۶/۸ درصد از مساحت و ۹/۳ درصد از جمعیت کل کشور را دربر می‌گیرند. این در حالی است که براساس آخرین آمار استانی تولید ناخالص داخلی کشور در سال ۱۳۹۸، این چهار استان جمعاً تنها ۵/۵ درصد تولید ناخالص کشور را دارا بوده‌اند، این سهم در بخش تولید ناخالص داخلی صنعت کشور به میزان ۳/۸ درصد افت می‌کند. دکتر علی حیات‌نیا پژوهشگر اقتصادی در مورد علل و دلایل ظهور پدیده توسعه‌نیافتگی مناطق قومی معتقد است: با وجود گذشت شش برنامه توسعه در کشور، کماکان عدم تعادل و توزان منطقه‌ای بسیار زیاد است، به گونه‌ای که اگر رشد اقتصادی مناطق گوناگون کشور بررسی شود می‌توان رشد با تصاعد هندسی مناطق توسعه یافته و رشد با تصاعد حسابی در مناطق کمتر توسعه‌یافته مانند استان‌های کُردنشین را مشاهده کرد که این تفاوت نرخ‌های رشد، به تعمیق شکاف بر خورداری و سطح درآمدی بین استان‌ها و مناطق کشور منجر شده است. به علت ساختار برنامه‌ریزی متمرکز، دستیابی به توسعه پایدار و متوازن در بخش‌هایی از ساختار سرزمینی کشور

اتفاق نیفتاده است، از این رو جمعیت در شهرهای بزرگ و قطب‌های جمعیتی تمرکز یافته و این مناطق به ایستگاه جذب ثروت تبدیل شده‌اند و سرریز درآمدی بسیاری از شهرهای کوچک ایران در این کانون‌ها تجمع شده است که این موضوع به واگرایی درجه توسعه‌یافتگی مناطق و عدم تعادل در موازنه جمعیتی منجر شده است (حیات‌نیا، ۱۴۰۱).

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 علاوه‌بر مرگ و میر زیاد، آسیب‌های جسمی هم می‌بینند. من فکر می‌کنم کردستان یکی از مناطقی است که بسیار در این حوزه به آن ظلم شده!

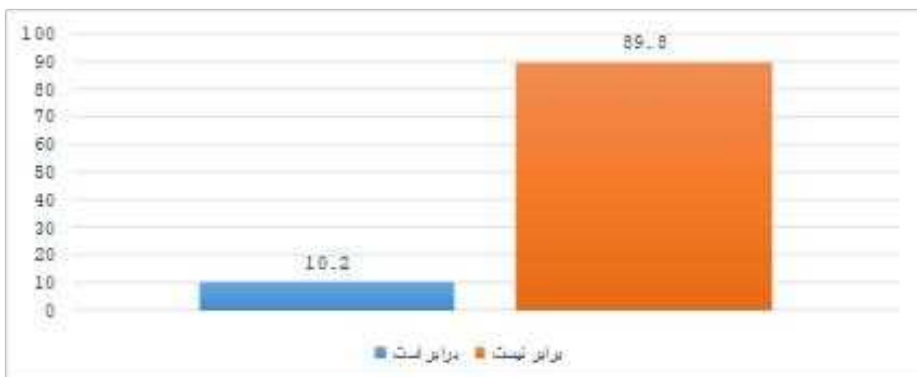
بازارچه‌های مرزی که با هدف توسعه اقتصادی راه‌اندازی شده‌اند در سال‌های اخیر، به‌دلیل غیررسمی بودنشان، راکد مانده‌اند و به‌دلیل تعرفه‌های بالای گمرکی، مردم توانایی خرید ندارند و استقبال چندانی از آن نمی‌کنند. همچنین سرمایه‌گذاران بخش خصوصی نیز به‌دلیل مسائل امنیتی و نبود جاده‌های مناسب برای انتقال بار 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، درحالی‌که بهره‌برداری از این معادن در محل، از لحاظ اقتصادی به‌صرفه‌تر است و موجب توسعه و رشد اقتصادی منطقه خواهد شد. استان کردستان، مشهور به «نگین معدنی ایران»، از غنی‌ترین مناطق معدنی ایران است که به علت فقدان زیرساخت‌های صنعتی و عدم تأسیس زنجیره بهره‌برداری و تولید از ذخایر معدنی، بهره‌چندانی از این ذخایر زیرزمینی نبرده است (کردستان؛ نگین معدنی ایران، ۱۴۰۲)، به طوری که حتی حساب‌های بانکی شرکت‌های معدن‌کار فعال در استان نیز در بانک‌های خارج از استان قرار دارد (واحد‌های معدنی و صنعتی کردستان...، ۱۴۰۲). لذا تنها دستاورد این ثروت طبیعی برای مردم، در کنار اندک فرصت‌های شغلی غالباً پرمشقت کار در معدن، آلودگی و تبعات زیست‌محیطی آن است.

مهدی کیوان تاریخ‌شناس، اصفهان‌شناس و مدرس تاریخ از اصفهان:

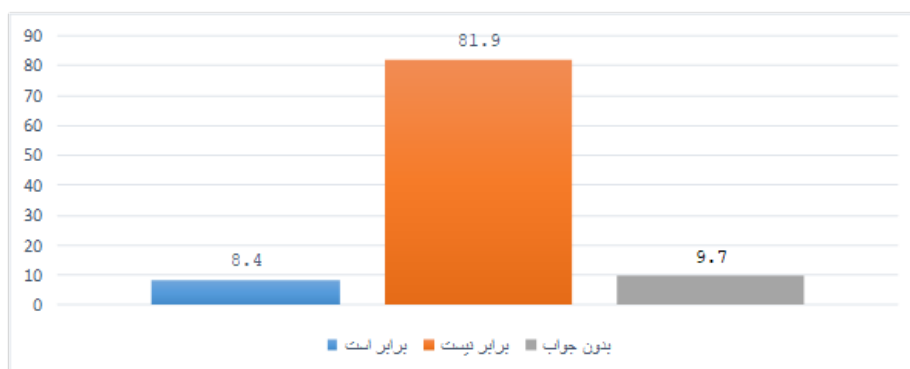
اگر امروز شما چیزی می‌بینی و تصور می‌شود این‌ها گلایه‌های فرهنگی است، درواقع، گلایه‌های اقتصادی است که به‌شکل گلایه‌های سیاسی و فرهنگی درآمده است.

اشتغال و بیکاری ازجمله موضوع‌های اساسی اقتصاد هر کشوری است، به‌گونه‌ای که افزایش اشتغال و کاهش بیکاری به‌عنوان یکی از شاخص‌های توسعه‌یافتگی جوامع تلقی می‌شود. ازاین‌رو، 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، نه‌تنها جمعیت تحصیل کرده در ایران نتوانسته است اشتغال مناسبی به‌دست آورد، بلکه به‌دلیل شرایط اقتصادی این سال‌ها و موضوع تحریم، تعداد زیادی از جمعیت شاغل نیز بیکار شده‌اند.

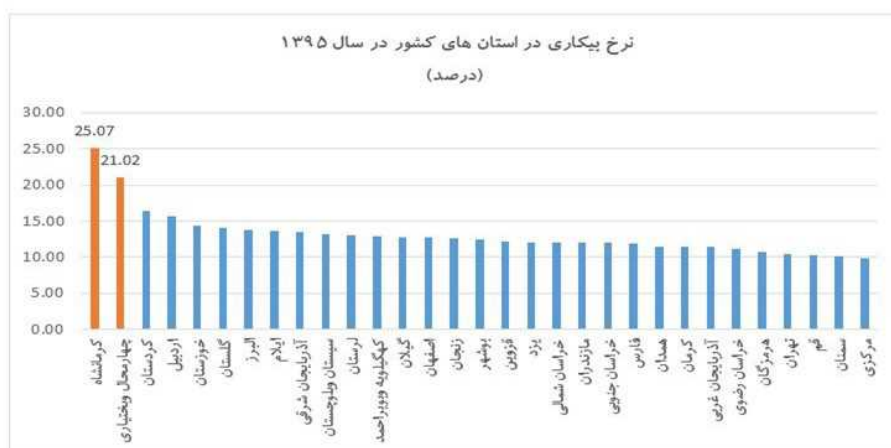
نمودار ۳۱۴ و نمودار ۳۱۵ فرصت اشتغال اقوام را نشان می‌دهند که وجهی از نابرابری اقتصادی است. بر این اساس، ۸۹/۸ درصد از نخبگان و ۸۱/۹ درصد از عوام بر این باور بودند که فرصت‌های شغلی در بین اقوام به نسبت برابر توزیع نشده است و تنها ۱۰/۲ درصد از نخبگان و ۸/۴ درصد از عوام بر این باور بودند که در زمینه اشتغال، فرصت برابر در میان اقوام وجود دارد.



نمودار شماره ۱۳-۳: فرصت برابر اشتغال اقوام - خواص



نمودار شماره ۱۴-۳: فرصت برابر اشتغال اقوام - عوام



نمودار شماره ۱۵-۳: میزان نرخ بیکاری (به نقل از مرکز آمار ایران)

داده‌های نمودار شماره ۳۱۶ - که به نقل از مرکز آمار ایران است - رتبه و درصد بیکاری در سی و یک استان کشور را نشان می‌دهد. براین اساس، نیمه سمت چپ این نمودار شامل استان‌هایی است که مرکز سکونت اقوام مختلف از گُرد، تُرک، 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 طولِ 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.

• ترک‌های آذری

وضعیت اقتصادی ترک‌های آذری نسبتاً مناسب است و فرصت‌های شغلی و امکانات رفاهی آنان نسبت به دیگر مناطق قومی بهتر است. اما برخلاف این وضعیت اقتصادی نسبتاً مناسب، مردمان این گروه قومی نیز از سیاست‌های دولتی در این زمینه چندان رضایت ندارند و بر این باورند که اگر امروزه وضعیت اقتصادی مناطق آن‌ها مناسب است، این بهبودی نتیجه سیاست‌های 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 تلاش‌های خود مردمان این منطقه و سرمایه‌داران و نخبگان آن‌هاست.

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 پتانسیل‌های منطقه خود استفاده بکنند و نره جیب مرکز، مردم وضعیت بهتری خواهند داشت.

علی حامد ایمان، روزنامه‌نگار 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 ۲۰-۳: مصاحبه با علی حامد ایمان

به‌طور کلی، وضعیت اقتصادی مناطق آذری از الگوی غالب توسعه‌نیافتگی مناطق قومی پیرامونی پیروی نمی‌کند و آذربایجان یکی از قطب‌های صنعتی ایران محسوب می‌شود. در آذربایجان صنایع بزرگ و زیرساختی از قبیل: ماشین‌سازی، خودرو، سیمان، نفت و پتروشیمی، صنایع دارویی و شیمیایی و صنایع غذایی در اطراف شهرهای بزرگ واقع شده‌اند که چند نمونه از بزرگ‌ترین صنایع در این منطقه عبارتند از: تراکتورسازی تبریز، ماشین‌سازی تبریز، پالایشگاه تبریز، پتروشیمی تبریز، مجتمع صنعتی آرتاویل تاپر اردبیل. تجمع کارخانجات و مراکز صنعتی بزرگ در تبریز چنان متراکم است که این شهر به عنوان «شهر صنعت» مشهور گشته است.

• عرب‌ها

سکونت‌گاه اعراب در جنوب ایران، غنی‌ترین و حاصلخیزترین منطقه جغرافیایی ایران است که بخش اعظم تولید ملی و درآمد اقتصادی کشور را تامین می‌کند. اما ساکنان این منطقه سهمی در این ثروت خدادادی و موهبت طبیعی ندارند و وضعیت عموم مردم عرب از در سطح لحاظ اقتصادی پایینی قرار دارد. زیرا بدون آنکه کمترین سهمی عاید آنان شود، به استان‌های خارج از این منطقه به ویژه تهران منتقل می‌شود و سهم مردم بومی تنها آلودگی و محرومیت است.

باسم حمادی، پژوهشگر آیین‌ها 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 می‌بینیم که محرومیت و فقر در روستاها و حاشیه شهرها وحشتناک است. شاید در دیگر استان‌ها هم این وجود داشته باشد، ولی نگاه ما این است که ما بروی ثروت و نفت خوابیده‌ایم، ولی فقر می‌کشیم.

یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا از تهران:

قومیت‌ها جایگاه مناسب در سطوح سلسله‌مراتبی ندارند، مانند عرب‌ها که در سطوح مدیریتی غائب‌اند.

استان خوزستان از مهم‌ترین مناطق نفت‌خیز ایران به‌شمار می‌آید. نفت و گاز که مهم‌ترین 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.

به‌طور کلی 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. وجود رودخانه‌های پرآب کارون، دز، کرخه، اروند، 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.

• بلوچ‌ها

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. هم‌استانی‌های آنان در سیستان و بلوچستان، سیستانی‌های شیعه مذهب‌اند که بیشتر در شهر زابل سکونت دارند. در این منطقه، وضعیت اقتصادی بسیار ضعیف است و کارخانه و سرمایه‌گذاری در سالیان اخیر در آن دیده نشده است، مرز را بسته‌اند و تعاملات اقتصادی و فرهنگی با آن سوی مرز صورت نمی‌گیرد. به‌دلیل بسته بودن مرزها، بازارچه‌های مرزی شکل نگرفته و بیشتر مردم به شغل‌هایی مانند قاچاق کالا و گازوئیل‌کشی مشغول‌اند و فقر فراگیری در استان وجود دارد (قبادی، ۱۳۹۹). در گذشته، سیستان و بلوچستان انبار غله ایران بود، اما امروز به‌دلیل 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. همهٔ 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 درطول 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. الآن ما پشت دیوار موندیم و نه این‌ور می‌تونیم بریم و نه اون‌ور.

بنابر شواهد و مستندات اقتصادی و اجتماعی، استان سیستان پایین‌ترین شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی را دارد. در زمینهٔ زراعت و کشاورزی نیز باوجود قابلیت‌های مناسب، پیشرفت‌های چندان مطلوبی صورت نگرفته است. شیوهٔ تولید سنتی، روستاییان را درمقابل عوامل طبیعی متزلزل ساخته است. بدین سبب، عواملی ازقبیل آب، وضع اراضی زراعی و اقتصاد سنتی درطی سالیان دراز همواره مشکلات زیادی را برای توسعهٔ زراعت منطقه ایجاد کرده است.

زراعت در سیستان و بلوچستان اشکال متعددی دارد. در منطقهٔ سیستان، زراعت فقط آبی و متکی به رود هیرمند و تحت تأثیر نوسانات آب آن است. مهم‌ترین محصول منطقهٔ سیستان گندم است که درصد قابل توجهی از زمین‌های زیرکشت را به خود اختصاص داده است. بعداز گندم، جو بیش‌ترین سطح زیرکشت را دارد. ازجمله محصولات زراعی دیگر این منطقه یونجه، توتون، کنجد و محصولات جالیزی و سبزیجات را می‌توان نام برد.

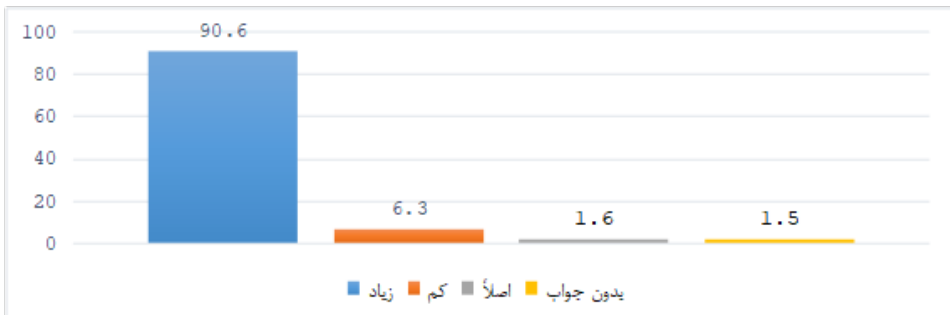
در استان سیستان و بلوچستان، بخش صنعت رشد چندانی نیافته است، به‌طوری‌که درحال حاضر، مردم این استان بیشتر کالاهای مصرفی و صنعتی خود را از سایر استان‌ها یا پاکستان تأمین می‌کنند. بافت اجتماعی استان، دورافتادگی و عدم دسترسی به منابع تکنولوژی، کمبود افراد متخصص، فقر فرهنگی و کم‌توجهی دولت در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی از عوامل اصلی محرومیت و عقب‌ماندگی صنعتی این استان است. صنایع موجود در استان به دو گروه ماشینی و دستی تقسیم می‌شوند. در بین ایلات و عشایر استان، صنایع دستی موقعیت اقتصادی مهمی دارد و از لحاظ تأمین درآمد، پس از کشاورزی و دامداری در رتبهٔ سوم واقع شده است. معادن کشف‌شدهٔ استان نیز عبارت از معدن مس در شمال غربی زاهدان با ذخیره‌ای بیش از ۱۵ میلیون تن، معدن کرمیت در نواحی خاش و معدن منگنز در منطقهٔ کوتیج است. از دیگر معادن مهم استان، معادن سنگ مرمر، سنگ آهک، تراورتن و شن و ماسهٔ سیلیسی را می‌توان نام برد. در واقع دریای عمان، 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 مرز 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 به طرف مرکز و خارج از کشور صادر شود و درواقع، سود آن‌ها نصیب مرکز و دولت می‌شود، نه مردم حاشیه نشین.

براساس گزارش موسسه عالی آموزش و پژوهش ریاست جمهوری، در برخی مناطق روستایی استان سیستان و بلوچستان نرخ فقر بین ۷۵ تا ۹۰ درصد است. طبق این گزارش از ۲۰ منطقه دارای بالاترین نرخ فقر در ایران، ۱۴ منطقه مربوط به مناطق روستایی شهرستان‌های استان سیستان و بلوچستان است (خط فقر در سیستان و بلوچستان بیداد می‌کند، ۱۳۹۹).

نمودار شماره ۳۱۷ و نمودار شماره ۳۱۸ میزان احساس نابرابری اقتصادی در میان اقوام را نشان می‌دهند. براساس اعداد به دست آمده، ۹۰/۶ درصد از نخبگان و ۸۸ درصد از عوام معتقدند که اقوام در ایران از نابرابری اقتصادی رنج می‌برند و تنها درصد بسیار کمی از هردو گروه بر این باورند که میزان شکاف و تبعیض اقتصادی در کشور پایین است.



نمودار شماره ۱۶-۳: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - خواص



نمودار شماره ۱۷-۳: میزان احساس شکاف و تبعیض اقتصادی - عوام

نابرابری اقتصادی^۱ اصطلاحی است برای اشاره به تفاوت و نابرابری در توزیع درآمد، نابرابری در توزیع ثروت و نابرابری در توزیع مصرف و میزان بهره‌مندی در میان افراد و گروه‌ها در مقیاس‌های خرد محلی و محدود تا مقیاس‌های کلان ملی و بین‌المللی (Ventura, 2023). با وجود بیکاری، تورم و سیاست‌های تمرکزگرایانه ایران به نقاط پیرامون و نیمه‌پیرامون و مرکز تبدیل شده است، به نحوی که اقوام ایرانی در مناطق پیرامون و کم‌برخوردار قرار دارند و این حس تبعیض اقتصادی در میان اقوام روزه‌روز در حال گسترش است و نوعی نارضایتی اجتماعی را نیز به وجود آورده است. نابرابری‌های مداوم اجتماعی بر ماهیت ساختاری تنش‌های اجتماعی و پتانسیل نارضایتی اجتماعی در میان اعضای گروه‌های قومی دلالت دارد که به تعمیق تمایزات و شکاف‌های اجتماعی منجر می‌شود. فقدان سرمایه‌گذاری عمرانی و اقتصادی، نبود کارخانه و شرایط اشتغال در مناطق کم‌برخوردار مانند گوردستان و سیستان علاوه بر مهاجرت‌های وسیع، نوعی خشونت نسبت به مرکز را نیز به وجود آورده است. در سال‌های اخیر، اختلاس‌های یقه‌سفیدان دولتی و مرکز نشین نیز این بحران‌ها را تشدید کرده است.

در مجموع، یافته‌های به دست آمده در این بخش نشان داد که هریک از مناطق مورد مطالعه به نسبت موقعیت خود دارای منابع غنی و بی‌نظیری همچون آب فراوان، آب‌وهوای مناسب برای کشت انواع محصولات کشاورزی و فعالیت‌های پرورش دام و طیور، وجود ذخایر غنی و متنوع معدنی فلزی و غیرفلزی، خصوصاً طلا و سنگ‌های تزئینی، برخورداری از عرصه‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی و جاذبه‌های فرهنگی، تاریخی، گردشگری، 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 یک شبه حادث شود. توسعه فرایند خاص خود را دارد و باید بسترها و شرایط لازم را فراهم کرد، که یکی از این بسترها، ایجاد امنیت برای سرمایه‌گذاران، تشویق آنان به سرمایه‌گذاری و در اختیار قرار دادن

امکانات لازم برای افزایش انگیزه سرمایه‌گذاری است. در این راستا، دولت نقش اساسی در شروع و ادامه توسعه ایفا می‌کند، به‌خصوص در فعال کردن سرمایه‌گذاری‌های مولد و سرمایه‌گذاری‌هایی که در سایه 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 توسعه‌یافته کشور بیشتر می‌شود.

اقوام در بستر بحرانی منطقه

هریک از خرده‌فرهنگ‌های مورد مطالعه در این تحقیق واجد اقتضائات منحصربه‌خویش هستند. شرایط محیطی همچون عینیتی تکوین یافته در طول تاریخ بزرگ‌ترین بستر این تفاوت‌ها را به‌دست 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 خرده‌فرهنگ‌ها در بستری از عوامل درهم‌تنیده، قابل بحث و بررسی است. بالین حال، در سطح ایران، منطقه خاورمیانه و چه‌بسا فراتر از آن‌ها در بسیاری از پدیده‌ها نقش آفرینی نموده‌اند.

برنامه توسعه سازمان ملل، در سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۲، عنوان کرد که خاورمیانه در عرصه‌های ساختار فرهنگی، آموزشی، مسایل سیاسی، دموکراسی و مقوله اقتصادی با مشکلات متعددی روبه‌روست (UNDP Annual Report 2002, 2015).

یازده سپتامبر و حوادث مرتبط با سال ۲۰۰۱ در آمریکا سلسله اتفاقاتی را رقم زد که ماحصل این حوادث برای مردم خاورمیانه به‌راه افتادن نبردهایی بود که به نام مبارزه با تروریسم شناخته می‌شوند، که با حمایت کشورهای غربی و با حضور مستقیم نظامیان آن‌ها، در منطقه شکل گرفت (بارکر، ۲۰۰۳). در کنار جنگ‌های نظامی تمام‌عیار غربی‌ها و به‌ویژه آمریکا در منطقه خاورمیانه، 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 به‌صورت ساعت به‌ساعت منتشر می‌شود و درگیری 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 عیان کند. به‌نظر می‌رسد این مسئله چیزی نیست جز این که جنگ به پدیده‌ای عادی و روزمره در زندگی مردم این دیار تبدیل شده است. یافته‌های به‌دست آمده از مطالعه حاضر نیز بحرانی بودن وضعیت سیاسی این منطقه را نشان می‌دهد.

رئوف آذری، فعال مدنی و مذهبی از سردشت (آذربایجان غربی):

سیاست در ایران و به‌طور کلی در جغرافیای خاورمیانه تقریباً مثل وضعیت اقتصادی بحرانی است.

کشور ایران، در دوران جمهوری اسلامی، به دور از این جنگ‌ها و تهدیدهای نظامی نبوده 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 خیزش‌ها 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 حکومتی اند (As-saad, 2001, p. 4).

عوامل زیر را می‌توان در چرایی شکل‌گیری شورش‌ها و جنبش‌ها در خاورمیانه مهم دانست: رکود و رشد اندک اقتصادی، گسترش سریع تحصیلات عالی، فقدان نظام سیاسی مردم‌سالار، گسترش شهرنشینی، شدت سرکوب‌های ایدئولوژیک، رشد آگاهی حقوقی زنان و نوجوانان و جوانان. یافته‌های به دست آمده از مصاحبه‌های این تحقیق نشان می‌دهد که پاسخگویان نیز درباره شرایط داخلی کشور به نقش کشورهای همسایه توجه دارند. همان گونه 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 به هر حال، 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 فضاهای جنگی 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 به خصوص 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 به ثمر نشست و به تغییر جریان حاکمیت و انقلاب انجامید. در مواردی چون کشور بحرین حرکت‌های اعتراضی در نطفه خفه شد، هر چند 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 ازدست داده است و هر بخشی از آن توسط یک جریان اداره می‌شود.

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 به واسطه عللی همچون رکود اقتصادی و ساختار سیاسی و نهادهای متصلب خود، نتوانسته‌اند جمعیت‌های عمدتاً جوان 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 درطول سالیان اخیر به بهانه‌های مختلف همواره در معرض شورش و تروریسم بوده‌اند.

انقلاب اسلامی ایران نیز درطول عمر چهل و چند ساله خود جدا از جنگ‌های ناشی از یک قدرت بیرونی نظیر جنگ عراق و ایران در سطح داخلی نیز با مواردی از ناآرامی و اعتراض روبه‌رو بوده است. ناامیدی جامعه از امکان تغییر و شکل‌گیری اصلاحات ساختاری یکی از علل ناآرامی‌های داخلی بوده است. مردم ایران بیش از یک‌بار به جریان حاکم فرصت‌رزم و اصلاحات‌داند، لیکن همیشه جریانی متصلب و محافظه‌کار در مقابل خواست مردم و اصلاح‌تدریجی امور ایستاده و تلاش‌ها را به شکست می‌کشاند. در نهایت جماعتی خاص که از ابتدای انقلاب تا کنون در ساختار قدرت حضور دارند با همان تفکرات چهار دهه قبل و ممانعت از جوان‌گرایی در طیف سیاستمداران و بازنگری در سیاست‌ها بر مبنای داده‌های میدانی جدید، با مسدود کردن راه‌های موجود برای گذار آرام به شرایط نوین، راهی جز ناآرامی خیابان‌ها برای مردم ایران باقی نگذاشتند. بعضی از این ناآرامی‌ها ازسوی احزاب سیاسی مسلح مستقر در مرزهای غربی و شرقی انجام شده است و تعدادی از آن‌ها، نظیر آنچه در سال‌های ۱۳۷۸، ۱۳۸۸، دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ماه ۱۳۹۸ اتفاق افتاد، به‌وسیله شهروندان مدنی ساکن در داخل کشور اتفاق افتاد. هرچند موارد سال‌های ۷۸ و ۸۸ شمسی بیشتر از طریق جریان دانشجویی و اعتراض‌عده‌ای به جریان انتخابات ریاست‌جمهوری شکل گرفت و عمدتاً در شهرهای مرکز نشین رخ داد، مورد دی ماه سال ۹۶ و ۹۸ حرکت جوانان معترض به فضای اقتصادی و اجتماعی کشور بود و دامنه آن به شهرهایی رسید که تا آن زمان سابقه ناراضایتی نداشتند و همین امکان حرکت‌های اعتراضی در آن‌جا را نزدیک صفر کرده بود.

استفاده‌ابزاری از اقوام

ایران کشوری است که یکی از ویژگی‌های برجسته آن همزیستی گروه‌های زبانی و مذهبی مختلف در کنار همدیگر درطول تاریخ بوده است. این همزیستی با پیروزی انقلاب اسلامی سال ۵۷ شمسی نیز ادامه پیدا کرد و گروه‌های مختلف قومی همواره سعی در اعتلای نام ایران داشته‌اند. نمود مهم و ظاهری

این امر جنگ هشت‌ساله عراق علیه ایران بود که گروه‌های مختلف قومی اعم از فارس، ترک، کرد، بلوچ، بختیاری، عرب و دیگر اقوام به‌منظور 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 کارآزموده و با دانش 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 و همواره از احساسات و مطالبات گروه‌های قومی در جهت به‌دست 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 این که بعداً به خواسته‌هایی 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 هیچ کدام و حداقل به ۹۰ 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 ۲۱-۳: مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی

یکی از وعده‌های حسن روحانی در بیانیهٔ ده‌بندی، موسوم به بیانیهٔ شمارهٔ ۳، مشارکت عمومی فارغ از زبان و مذهب در مدیریت‌های کلان کشوری و اجرای اصل شایسته‌سالاری در همهٔ سطوح سیاسی - اداری بود. بر این اساس، گروه‌های مختلف قومی نظیر کُردها، 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 (بیانیه شماره ۳ ستاد حسن روحانی: حقوق اقوام، ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲). اما نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق نشان داد مصاحبه‌شوندگان بر این باورند که این وعده نیز همانند وعده‌های رؤسای جمهور گذشته عملی نشده و در حد شعار باقی مانده است.

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 سرنوشت‌ساز ریاست‌جمهوری دوره یازدهم این فرصت تاریخی را فراهم کرده است، این‌جانب 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:

۱. تدوین قوانین لازم برای اجرای کامل قانون اساسی به‌ویژه اصول ۳، ۱۲، ۱۵،

۱۹، ۲۲ و ... در دولت تدبیر و امید به‌منظور رفع تبعیض؛

۲. مشارکت عمومی فارغ از زبان و مذهب در مدیریت‌های کلان کشور و اجرای اصل شایسته‌سالاری در همه سطوح سیاسی - اداری به گونه‌ای که تمامی شهروندان و هم‌میهنان در شرایط یکسان امکان مشارکت و تصدی در کلیه سطوح تا عضویت کابینه را داشته باشند؛

۳. 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؛

۴. تدریس زبان مادری ایرانیان (کردی، آذری، عربی، و ...) به‌طور رسمی در سطوح مدارس و دانشگاه‌ها در اجرای کامل اصل ۱۵ قانون اساسی؛

۵. تقویت فرهنگ و ادبیات اقوام ایرانی و پیشگیری از زوال آنان به‌منظور حفظ و نگهداشت این میراث کهن ایرانی؛

۶. 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؛

۷. 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؛

۸. رفع تبعیضات ناروا در همه ابعاد و اشکال آن؛

۹. 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؛

۱۰. واگذاری مسئولیت برنامه‌ریزی و هماهنگی‌های لازم به یکی از معاونین رئیس‌جمهور برای تحقق بندهای نه‌گانه فوق.

خدمتگزار شما

دکتر حسن روحانی

کاندیدای دوره یازدهم ریاست جمهوری

نهم خرداد ماه هزار و سیصد و نود و دو هجری شمسی

بیانیه شماره ۳: حقوق اقوام، ادیان و مذاهب

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 همین‌جا، تو این دنیا، رسواش کرده و رسواترش هم می‌کنه. من مشاور ارشد ستادش بودم. روزی که به‌قدرت رسید، یه صندلی خالی برای یه روحانی اهل سنت که فقط بره اون‌جا بشینه درنظر نگرفت. این فاتحه‌ش برای اهل سنت خونده شد. من خودم به‌خاطر 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 ۲۲-۳: 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 گُردستان و تبریز رشته‌ای به نام زبان و ادبیات گُردی و زبان و ادبیات تُرکی 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 اشتغال کشور یا دست کم در مناطق قومی این فضا هنوز ایجاد نشده است، لذا استقبال چندانی از این فرصت به عمل نیامده است^۱.

غلامرضا جعفری، فعال محیط زیست از نقده (آذربایجان غربی):

کجا اصل ۱۵ و ۱۹ قانون اساسی اجرا می‌گردد؟ کدام مدرسه با زبان تُرکی یا گُردی یاد می‌دهند. خیلی جاها ممانعت کردند. مثلاً بخشنامه کردند مهدکودک‌ها باید فارسی حرف بزنند.

۱. در این زمینه، قوم‌های بلوچ و سیستانی از همین انتخاب رشته دانشگاهی نیز محروم مانده‌اند.

خواست گروه‌های قومی در زمینه آموزش به زبان مادری همچنان باقی مانده است و یافته‌های به‌دست آمده 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 نبخشیده است و نظر مصاحبه‌شوندگان این است که در جهت تحقق این هدف، آموزش به زبان مادری باید در سطح مدارس انجام شود.

بسیاری از نخبگان گروه‌های قومی بر این باورند که از مطالبات آن‌ها تنها در جهت جمع‌آوری آرا «استفاده ابزاری» می‌شود. جدا از این سطح انتخاباتی، آن‌ها بر این باورند که دیگر وعده‌های دولتی و حکومتی درباره 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 ۳ رئیس‌جمهور در بحث حقوق اقلیت‌ها و اقوام به دلیل فقدان بستر لازم متأسفانه در حد یک شعار باقی موند. از طرف دیگر هم می‌بینیم که رئیس‌جمهور در اواخر دولت قبلی‌اش 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. همواره کاندیداهای مناصب مهم چون ریاست جمهوری با انتشار بیانیه‌ها 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، محیط زیست و ... سعی در همسو کردن آرای مردمان این مناطق به خود دارند. نتایج به‌دست آمده از مصاحبه با گروه‌های متعدد قومی مورد مطالعه نیز نشان داد که دولت در هیچ‌یک از زمینه‌های موجود نتوانسته است آن چنان که شایسته گروه‌های قومی است مطالبات آن‌ها را عملی کند.

میلیتاریسم سیاسی

نظامی‌گری^۱، ارتش‌گرایی^۲، 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 (میلیتاریسم، ۱۴۰۱).

قابل بحث است که چرا دولت‌ها و یا ملت‌ها به جای ساختارهای منعطف سیاسی، سمت و سوی خشن نظامی می‌یابند و به عبارت دیگر، تا زمانی که امکان گفت‌وگو هست، چه نیازی به تنش و جنگ است، آیا باب گفت‌وگو بسته شده است؟ آیا روش‌های دموکراتیک حکمرانی در جوامع غیر غربی پاسخگو نیست؟ آیا صاحبان قدرت فاقد ظرفیت‌های دموکراتیک هستند؟ و بسیاری سؤال‌های دیگر که نظریه‌های متعددی در علوم انسانی را پرورانده است.

ویژگی عمده دوره پهلوی اول حس عمیق میلیتاریستی رضاشاه بود. وی، در طی دوره بیست‌ساله 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 دماغ‌گوزیستی بهره گرفت 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 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 نمی‌کردند (بیگدلی، ۱۳۸۵).

در شهریور ۱۳۲۰ شمسی، زمانی که متفقین کشور را تهدید و اشغال کردند، نه تنها پیکره ارتش به راحتی فرو ریخت، 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

1. Militarism

2. Militaryism

توتالیتاریستی و میلیتاریستی بوده است و خواهد بود.

فرزند وی، محمدرضاشاه، نیز در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ شمسی، با برانداختن دولت ملی مصدق در جهت حفظ خود، بر نظامیان تکیه کرد، هرچند توانست 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 او نیفورم 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 به‌عنوان استاندار و فرماندار انتخاب شدند و عده زیادی نیز به مجلس قانون‌گذاری راه یافتند. موضوع فوق نشان از حضور نظامی‌ها در عرصه سیاسی و دخالت سپاهیان در سیاست، اقتصاد، حقوق و فرهنگ کشور دارد.

عبدالقادر سواری، پژوهشگر از خوزستان:

از لحاظ ساختار سیاسی، شاهد یک ساختار میلیتاریستی دیکتاتورشیپ هستیم.

یکی از جریان‌های 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):

یک دانشجوی دکتری دارم که به اعتبار این که از ارگانی آمده، خود اعتراف می‌کند که چیزی بلد نیست و من هم مجبورم به وی نمره بدهم.



تصویر شماره ۲۳-۳: 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 ۹۷ 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 سهمیم 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 (عشایر کشور به سلاح‌های تولید داخل مجهز می‌شوند، ۱۳۹۶).

نتیجه چنین وضعیتی این خواهد بود که پلیس و نیروهای امنیتی از درودیوار شهر بالا می‌روند. به هرجا که سرت را برگردانی، پلیس‌ها و نیروهای امنیتی را می‌بینی؛ کوچه، خیابان، دانشگاه، مدرسه، اداره، بیمارستان و همه‌جا پر از مأموران انتظامی و امنیتی است. دوربین‌های مدار بسته 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 چندمرجعیتیته که بخش بزرگی از اقتصاد کشور دست نیروهاییه که هیچ رقیبی نداره و به قول رئیس‌جمهور، این بخش هم اسلحه داره و هم زور داره.

باوجود تأکید دولتمردان ایرانی بر لزوم پای‌بندی به دموکراسی (مردم‌سالاری دینی) و آزادی‌های مشروع در جامعه، اما هنوز هم بسیاری از رفتارها ازسوی برخی مسئولان حکایت از نوعی علاقه برای نظامی کردن و یا به عبارتی، پادگانی کردن جامعه ایرانی دارد. این میل‌تاریسم 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 اظهارنظر می‌کنند و به ارائه راهکار می‌پردازند. همه این موارد نشان از وجود نوعی میل‌تاریسم در ساخت داخلی کشور دارد و گروه‌های قومی وجود این نیروهای نظامی مخفی همچون بسیج و لباس شخصی‌ها را عاملی جهت کنترل و حاکمیت دیدگاه امنیتی علیه خود می‌دانند. آسویی که تفکر میل‌تاریستی به یک کشور و نظام می‌زند صرفاً محصور در سیاست داخلی و پادگانی کردن مملکت نیست، بلکه روابط خارجی را نیز به چالش می‌کشد. نوع برخورد دولتمردان جمهوری اسلامی در روابط بین‌الملل حاکی از نگاهی دگم و سیاه‌وسفید به مسائل است که از ویژگی‌های فرهنگ پادگانی است. در دنیای سیاست، آنچه تعیین‌کننده خط مشی است، منافع ملت‌هاست و لذا پویایی و انعطاف لازمه همیشگی آن است، لیکن ایستایی و دگماتیسم حاکم بر رفتار سیاستمداران جمهوری اسلامی در قضایایی نظیر پرونده هسته‌ای، اف‌ای‌تی‌اف (FATF)، حقوق بشر و مسائل زنان، حق انتخاب نوع پوشش، رابطه با آمریکا و امثال آنها نشان‌دهنده مسدود بودن امکان مذاکره و دیپلماسی، عدم اولویت منافع ملت و غالب بودن نگاه ایدئولوژیک است.

انحصار فرهنگی

از ویژگی‌های مهم قرن بیست و یکم، 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.

سبک فرهنگی غالب و انحصاری به ما می‌گوید دنیا به واسطه این واقعیت که به‌زودی هرکس قادر خواهد بود تمایلات ذاتی انسانی خود را به‌سوی یک شیوه زندگی غربی، مصرفی و شهری سوق دهد، درحال متحد شدن است. غرب بهترین است و پیوستن به این جشنواره دستیابی به یک وحدت متوازن بین مصرف‌کنندگان صلح‌دوست، عقلانی و مردم‌سالار را هرچه نزدیک‌تر می‌سازد. براساس این جهان‌بینی، تنوع آشفته و درهم‌وبرهم فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و باورها محرک برخورد با گذشته است و درصورت 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، جوامع سنتی که صدها سال خود را حفظ کرده‌اند به تدریج دچار ازهم‌گسیختگی می‌شوند.

درخصوص عوامل شکل‌دهنده به این یکسانی و هم‌رنگی، دولت‌های مدرن نقش اساسی دارند. به‌لحاظ 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 درنتیجه، بر اقلیت‌های قومی دیگر تبعیض روا بدارند و آن‌ها را به‌حاشیه برانند و خود انحصار همه عناصر فرهنگی را در اختیار بگیرند. در ایران، تنها، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های «قوم مرکزی» به‌عنوان خصیصه‌های هویت ملی عرضه می‌شود که قاعداً بازتاب‌دهنده تنوعات واقعاً موجود در جامعه نیست. به عبارتی، همه عناصر معنایی فرهنگ ایرانی را در انحصار فارس‌زبانان قرار می‌دهد (علوی، ۱۳۹۷). 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 فرهنگ این گروه صورت می‌گیرد و به دیگر گروه‌های زبانی آن‌چنان‌که 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.

درواقع، 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، به‌خصوص سیاست یکسان‌سازی فرهنگی و اجتماعی دوران رضاشاه ذیل ناسیونالیسم یکسان‌ساز، اوج اعمال این سیاست‌ها بود که با وجود تغییر چهره و رویکرد، کم‌وبیش تا به امروز نیز ادامه دارد.

اسعد اردلان، پژوهشگر تاریخ و حقوق‌دان بین‌الملل از سنج (کردستان):

سیاست رضاشاهی در ۱۳۰۴ و ۱۳۱۶ باعث شد در مدارس کردستان، تابلو فارسی صحبت کنید نصب شود.

در سال ۱۳۰۷ شمسی، مجلس لباس قدیم اقوام ایرانی را غیرقانونی دانست و همه مردان را، به‌استثنای روحانیان ثبت‌نام‌شده، 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 نه‌فقط برای زدودن هویت‌های قومی بلکه همچنین برای دخالت در آیین نماز در اسلام - که لازمه‌اش بر خاک نهادن پیشانی است - برگزید. او علاوه‌بر این، نام بسیاری از شهرها را تغییر داد (قانون متحدالشکل نمودن البسه اتباع ایران، ۱۳۰۷).

با روی کار آمدن جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۷ شمسی، برخلاف اصول قانون اساسی که حق خواندن و نوشتن به زبان مادری در همه مقاطع تحصیلی را برای گروه‌های قومی مجاز دانسته است، در عمل و با بروز رفتارهای سلیقه‌ای مسئولان امر، این حق، کماکان 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 بگیم ۱۰۰ درصده، ۵۰ درصدش استفاده بشه، این یه عامل عقب‌موندگی علمی برای دانش‌آموز می‌شه. می‌بینیم بچه‌های ما با این که زبونشون نیس، دارن می‌درخشن و موفق می‌شن؛ یعنی اگه به زبون خودش درس بخونه فکر نمی‌کنم ما تو موقعیت فعلی باشیم و پیشرفته‌تر باید باشیم.

یافته‌های به‌دست‌آمده هم نشان از وجود دو مشکل اساسی در این زمینه دارد: اول این که 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 به دلیل 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 آن‌طور که شایسته‌اش است پرداخته نشده و نسل ما به‌ندرت 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 علاوه‌بر صحبت، بتوانند به‌طور کلاسیک زبان را بیاموزند و بتوانند بنگارند و بخوانند.



تصویر شماره ۲۴-۳: 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 الان 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 به‌دست‌آمده از مصاحبه‌ها نشان از وجود مقاومت گروه‌های قومی دارد که برخلاف نام‌گذاری‌های رسمی، در ادبیات محاوره‌ای، آن‌ها همچنان از اسامی بومی و محلی استفاده می‌کنند. این موضوع حاوی نکته مهمی است و آن این که سیاست‌های زبانی فقط در صورتی کارایی خواهند داشت که با افکار عمومی جامعه هماهنگ باشند. به‌ندرت می‌توان زبان یا اصطلاحات را برخلاف میل مردم به آن‌ها تحمیل کرد. آیا می‌توان از زبانی حمایت کرد که گویشوران آن دیگر خواهانش نیستند؟ موضوع صرفاً خود 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 جنگ زبان‌ها استعاره مناسبی است، اما زبان‌ها به‌خودی‌خود قادر نیستند جنگی برپا کنند. این مردم هستند که برای مبارزه، جنگ، یا توافق با یکدیگر تلاش می‌کنند. می‌توان با نگاهی به رابطه بین زبان‌های مردم به روابط تضادآمیزشان پی برد (کالوه، ۱۳۷۹).

تاریخ معاصر ایران نشان داده 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 به‌صورت غیررسمی و به‌وسیله 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 ۱۳۱۴ 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 اندازهٔ زمان پهلوی نبود. نکتهٔ دیگر این که در دوران پهلوی، این انحصار فرهنگی برای گروه‌های قومی زیاد جای نگرانی نداشت، چرا که 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 بدان‌جا که عده‌ای از تعبیر قوم‌کشی نسبت به این وضعیت استفاده می‌کنند. 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 سطحی فرهنگ می‌دهد (برتون، ۱۳۹۶، ۱۸۹) و بدین ترتیب حیات فرهنگی و اجتماعی آن قوم از بین رفته و به تدریج تعالی و توازن جامعه انسانی‌اش نیز به هم می‌خورد.

همابندی بحران‌های سیاسی و اجتماعی

تاملی آسیب‌شناختی در ارکان ساختاری و کارکردی سامان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و زیست محیطی ایران، از ظهور و تداوم وضعیتی بحرانی حکایت دارد که بحران‌های آن در یک همابندی افقی و عمودی، تاروپود کلیتی به نام ایران را دربر گرفته‌اند و موجودیت و بقای آن را با چالشی حیاتی مواجه ساخته‌اند. بحران در روابط خارجی و تعامل شکننده و ناپایدار با جهان، نقش فراقانونی دولت‌های پنهان در ساخت قدرت رسمی، مسائل و مضایق جنسیتی، ناامیدی مفرط اجتماعی، حذف فرهنگ قومی، ظهور و تشدید افراط‌گرایی قومی و فروپاشی اجتماعی از مظاهر عمده این وضعیت بحرانی درهم‌تنیده‌اند که در زمره یافته‌های این پژوهش قرار گرفته و در این قسمت تشریح و تبیین شده‌اند.

سیاست خارجهٔ 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 تحریم‌ها 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 قدرت گروه‌های تحت عنوان «دولت پنهان» در این زمینه از قدرت مسئولان دولتی کمتر نیست. نتیجهٔ چنین وضعیتی این خواهد بود که گروه‌های مختلف هرکدام بر اساس منافع گروهی و فردی خود دست به اقداماتی می‌زنند که مصلحت و منفعت عمومی را قربانی منافع فردی و ایدئولوژیکی می‌کنند.

در سال‌های اخیر، جنبش زنان نیز به یک موضوع اجتماعی اساسی تبدیل شده است که در آن، زنان به تنگناهای جنسیتی که علیه آن‌ها اعمال می‌شود معترض‌اند و بر این باورند که تعمداً در داخل کشور، تلاش‌هایی در حال انجام است که همچون گذشته در صدد حذف و کنار گذاشتن زنان از بطن جامعه است. تلاش‌هایی که عمده‌تاً موفقیت‌آمیز نبوده است و به جای یک‌دست کردن ساختار قومیتی و جنسیتی کشور به گسترش نارضایتی و تشدید مطالبات مردمان این گروه‌ها به خصوص در چند سال اخیر انجامیده است؛ این تصمیمات و سیاست‌های جنسیت‌زده که در بردارنده محدودیت علیه زنان است، به عنوان یکی از برجسته‌ترین و جنجالی‌ترین سیاست‌های دولتی شناخته می‌شود.

در چنین شرایطی، افرادی از گروه‌های قومی نیز بوده‌اند که با دست گذاشتن بر نابرابری‌هایی که در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در کشور وجود دارد، دست به اقدامات مطالبه‌گرایانه بزنند. همین فردگرایی منفی و شکل‌گیری فضای رقابتی را در دیگر عرصه‌ها نیز می‌توان شاهد بود. یکی از مهم‌ترین این عرصه‌ها فضای قومی و مذهبی است که بر این اساس، پیروان اقلیت‌های قومی نظیر تُرک، کُرد، 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 بیان‌شده، اشکالات اساسی وجود دارد که مسئولان سیاسی کشور اگر در جهت رفع آن تلاش نکنند، ممکن است به فروپاشی اجتماعی و ساختاری منجر شود.

تعامل شکننده با جهان

در جهان درهم‌تنیده‌ی کنونی، توسعه کشورهای 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، شرایط دیگر بخش‌ها را نیز بهبود خواهد بخشید.

روابط ایران با سایر کشورها در تاریخ معاصر را باید در سطوح منطقه‌ای، تمدنی و جهانی نگرست، در شکل‌گیری و تداوم این روابط متغیرهای مذهب، اقتصاد و ایجاب‌های سیاست بین‌الملل نقش ایفا نموده است (سریع‌القلم، ۱۳۸۸، ۲۸).

پس از انقلاب اسلامی، سیاست خارجی ایران با شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی»، بر اساس ارزش‌گذاری‌های ایدئولوژیک حاکمان شیعه شکل گرفت و دشمنی با اسرائیل و آمریکا در کانون آن قرار گرفت. 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. روابط ایران با کشورهای اسلامی منطقه خاورمیانه و همسایگانش 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 در ترور انور سادات، 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. سیاست خارجی ایدئولوژی محور و مروج شیعی گرایی جمهوری اسلامی ایران، با خلق تعارضات گسترده‌ای در رابطه با بازیگران عمده منطقه‌ای (قطر، عربستان و اسرائیل) و جهانی (آمریکا و برخی از کشورهای غربی)، ضمن آنکه موجب شده است تا ایران در صحنه بین‌المللی با انزوا روبرو شود، به ظهور و بسط موفقیت‌آمیز پروژه ایران‌هراسی نیز دامن زده است و زمینه فرسایش قدرت ایران در زمینه‌های اقتصادی، نظامی و سیاسی را ایجاد کرده است (رحیمی و سیمبر، ۱۴۰۱، ۴۲۵۵). در واقع سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به علت ایدئولوژی‌زدگی، درک صحیحی از منافع ملی ایران ندارد یا به بیانی گویاتر، مصالح رژیم و ترویج ایدئولوژی و آموزه‌های رژیم را بر منافع ملی ترجیح می‌دهد و دیپلماسی خود را بر آن اساس استوار ساخته است.

با توجه به شرایط عمومی ایران و از آن‌جا که اوضاع اقتصادی طبقات پایین اسفناک است و نگاه‌های اقتصادی و اشتغال‌زایی فاقد پویایی حداقلی برای ایجاد 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 به عنوان ارز مرجع جهانی و به صرفه نبودن فعالیت‌های تولید داخلی، انفکاک اقتصاد داخلی از اقتصاد جهانی را رقم می‌زند که با بروز بحران‌های جهانی حاصل از بیماری همه‌گیر کرونا این امر بیشتر تقویت می‌شود و در این بین، اقشار پایین و حتی میانی جامعه بیشترین لطمه را می‌بینند.

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.



۱. تصویر شماره ۲۵-۳: مصاحبه با ماموستا عبدالسلام محمودیان

شواهد این تحقیق نیز حاکی از تأکیدی از این دست است، چنان که اغلب، مهم‌ترین راهکارهای توسعه اقتصادی کشور و به‌ویژه حل مسئله رکود و اشتغال را جذب سرمایه‌گذاری خارجی بیان کرده‌اند. ولی مبرهن است که جذب سرمایه‌گذاری خارجی رخ نخواهد داد، مگر این که 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 همه کشورهای دنیاست. همچنین هنگامی که روابط اقتصادی گسترش یابد، ارتباط سیاسی نیز محکم‌تر می‌شود. منزهی شدن یک کشور در عرصه سیاست و اقتصاد بین‌الملل باعث می‌شود تا ارتباطاتش 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 فناوری‌های پیشرفته 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 بهره‌برده باشند و به همین دلیل، میان قدرت‌های بزرگ اقتصادی جهان قرار نگیرند و مجبور به تعامل با جهان خارجی باشند. این که ایران تولیدکننده فناوری نیست و منابع مورد نیاز آن را در اختیار ندارد یک واقعیت است. بنابراین برای توسعه اقتصادی و جبران عقب‌ماندگی، ناچار است برای واردات فناوری‌های پیشرفته با جهان تعامل کند.

محمد تقی شیخی، مدرس جمعیت‌شناسی دانشگاه الزهرا از تهران:

لازم است با جهان بیرون هم سلام و علیک نرم‌تری داشته باشیم و کمک بگیریم. جایی مثل چین تا همین اواخر درهایش 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 منزوی‌سازی آن، پروژه ایران‌هراسی و معتبرسازی تهدید ایران است. پیش از توافق هسته‌ای، سیاست تقابلی و ماجراجویانه ایران و عدم تعامل و مذاکره با جهان خارج و به‌نوعی کشیدن دیوار به دور کشور کمک‌شایانی به پیشبرد پروژه ایران‌هراسی کرد. تعامل با جهان و تبادل نظر در مورد حلّ چالش‌های فی‌مابین منطقه‌ای و جهانی نه تنها جهان را نسبت به مشارکت جویی 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 منزوی‌سازی ایران را در نطفه خفه خواهد کرد. جمهوری اسلامی ایران در این زمینه نیز نتوانسته است به خوبی عمل کند.

تلاش برای دستیابی به سلاح هسته‌ای، ادعای نابودسازی اسرائیل، حمایت از نیروهای شبه‌نظامی شیعی در کشورهای منطقه، فعالیت‌های تروریستی و مخرب، گفتمان ضدغربی، نقض گسترده حقوق بشر و فعالیت‌های تبلیغاتی و رسانه‌ای ایدئولوژیک وسیع رژیم در ستیز با ارزش‌های جهان آزاد و اصول دمکراتیک از عوامل اصلی شکل‌گیری تصویری خطرناک و تهدیدآمیز از ایران هستند که به پروژه ایران‌هراسی دامن زده است. پروژه‌ای که در نتیجه سیاست خارجی کشورها و سازمان‌های بین‌المللی منتقد و مخالف ایران از جمله، آمریکا و اسرائیل، با توسل به نهادهای عریض و طویل رسانه‌ای و تبلیغی جهان غرب، بیش از حد و اندازه واقعی خویش بزرگنمایی شده است، به گونه‌ای که ایران‌هراسی تنها به سیاست رسمی و روابط بین‌الملل محدود نمانده بلکه در صنعت فیلم و سینما، مطبوعات و حتی فضاها و آثار دانشگاهی به شکلی فراگیر بازنمایی می‌شود. محور شرارت و حامی تروریسم خواندن ایران از سوی آمریکا و اسرائیل و فیلم‌های هالیوودی از قبیل «آرگو»، «سیصد»، «سنگ سار ثریا»، «بدون دخترم هرگز»... (قاسمیان و دیگران، ۱۳۹۷) نمودهایی از پروژه ایران‌هراسی هستند.

کریم بخش کردی تمندانی، فعال سیاسی-اجتماعی از ایرانشهر (سیستان و بلوچستان):

هر کشور و دولتی باید مصالح ملی‌اش را بر هرچیزی 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 ملی‌مان را در نظر می‌گرفتیم، این همه با دنیا تنش نداشتیم. کشورها را می‌بینیم که روزی با هم جنگ کردند و آمریکا ژاپن را بمباران هسته‌ای کرد و بیشترین آسیب را زد، ولی الان باهم دوست‌اند. ما چهل سال است داریم به تمام دنیا پیام مرگ می‌دهیم. 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 به عنوان یک کشور جنگ طلب نشان می‌دهد.

حبیب‌الله مستوفی، بازنشسته آموزش و پرورش از کرمانشاه:

در سیاست خارجی، تعامل و گفت‌وگو بهترین راه حل است.

پس از برجام، نقش انکارنشده‌ی و مهم ایران در ثبات منطقه‌ای و حلّ بحران‌ها و چالش‌های موجود، مورد تأکید و مطالبه‌ی بسیاری از هیئت‌های خارجی بوده است که به تهران سفر کرده‌اند. استقبال از نقش تأثیرگذار و ثبات‌ساز ایران در منطقه از سوی بسیاری از کشورها، در شرایطی که آمریکا و متحدان منطقه‌ای آن در تلاش‌اند که ایران را به بهانه اقدامات بی‌ثبات‌ساز در منطقه تحریم کنند و به انزوا بکشانند، بسیار اهمیت دارد. این مسئله نشان می‌دهد که تعامل گسترده با جهان و منطقه و اراده‌ی جدی و حسن‌نیت ایران از طریق مذاکره برای حلّ بحران‌ها و چالش‌های منطقه‌ای به‌ویژه چالش جهانی شده تروریسم، خنثی‌کننده و بی‌اثرکننده تلاش‌های مخالفان ایران در معرفی آن به عنوان عامل بی‌ثباتی و تنش در منطقه خواهد بود. براساس نظر مسئولان سیاسی کشور، کشورهای عربستان سعودی و امارات - که جزو همسایگان قدرتمند منطقه‌ای ایران‌اند در طول چند سال اخیر مورد حمله‌ی سیاستمداران کشور قرار گرفته‌اند؛ دلیل این دشمنی و دودستگی به حوادث یک دهه‌ی اخیر کشورهای منطقه نظیر سوریه، یمن، و بحرین بازمی‌گردد که هرکدام دیگری را عامل ناامنی و خود را حامی واقعی مردم آن کشورها می‌دانند. زعامت جبهه شیعی در ستنیزهای شیعی - سنی منطقه خاورمیانه و جهان اسلام از جانب ایران، و مبنا قرار دادن راهبرد ایدئولوژیک صدور انقلاب اسلامی و ترویج ایدئولوژی شیعی جمهوری اسلامی در منطقه و جهان توأم با برخی تضادهای ناشی از اختلافات ارضی و سرزمینی از جمله؛ منازعات جزایر

سه گانه با امارات متحده عربی و ناسازگاری با مواضع اقتصادی و سیاسی برخی کشورهای منطقه به ویژه در رابطه با آمریکا و اسرائیل و در سال‌های اخیر جهان غرب، موجب شده است تا ایران در سطح روابط منطقه‌ای و کشورهای پیرامونی بالاخص کشورهای حاشیه خلیج فارس روابط محدود و پرچالشی را تجربه کند. چنان که در برخی شرایط حساس، این روابط با تهدید صریح و حتی اقدامات عملی غیرمستقیم همراه بوده است، که حمله نیابتی به تأسیسات نفتی عربستان در جنگ یمن از آن جمله است (برایان هوک حمله ایران ۱۳۸۹، ...). بیانیه‌های متعدد سران کشورهای عرب و شورای همکاری خلیج فارس در محکومیت ایران (گردهمایی بزرگ کشورهای عرب ۲۰۱۹، ...)، نمود بارزی از روابط مبتی بر ستیز ایران با کشورهای عرب منطقه است.

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 در عین 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 توانسته‌اند آن‌چنان که شایسته ملت ایران است برای آن‌ها وجهه و پرستیژ فراهم 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 به‌اشکال مختلف هم حکومت و هم ملت ایران را تحت فشار قرار می‌دهد و از طرفی دیگر، کشورهای دیگری از رابطه‌ی 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 مواجهه‌ی منطقی با مشکلات پیش‌رو، از یافته‌های مشارکت‌کنندگان قابل‌استنباط است. از نظر نورعلی‌وند (۱۳۹۶، ۱۷-۱۸) این الزامات عبارتند از: انسجام داخلی و صدای واحد در سیاست خارجی، به‌کارگیری دیپلمات‌های کاربلد و دانش‌آموخته، برگزاری نشست‌های بین‌المللی و رعایت استانداردهای دیپلماتیک آن و تقویت دیپلماسی اقتصادی.

دولت‌های پنهان

«دولت در سایه»^۱، «دولت سایه» و «دولت پنهان»^۲ از مفاهیم رایج ادبیات سیاسی معاصر هستند که به حضور و نقش‌آفرینی سیاسی هیئت‌ها و شبه‌دولت‌های غیررسمی در کنار کابینه رسمی و دولت مستقر اشاره دارند. با این وجود، مفاهیم مذکور دارای معانی همسان نیستند بلکه دلالت‌های معنایی کاملاً متفاوتی دارند. «دولت در سایه» و «دولت سایه» از دو منظر متفاوت قابل تفسیراند؛ نخست تعریفی ایجابی است مبتنی بر تجربه سیاسی نظام‌های پارلمانی، که براساس آن به موازات دولت مستقر برآمده از حزب حاکم، بزرگترین حزب اپوزیسیون اقدام به تشکیل کابینه و تعیین وزرا می‌کند تا با توجه به احتمال تغییرات پیش از انتخابات در این نظام‌ها، از سویی کابینه‌ی بدیل کابینه‌ی حاکم، آماده به دست گرفتن قدرت باشد و از سوی دیگر دولت در سایه و وزیران برگزیده آن وظیفه نقد و به چالش کشیدن دولت مستقر را برعهده خواهند داشت این تجربه در سنت سیاسی پادشاهی بریتانیا ریشه دارد (Shadow Cabinet, 2024). منظر دوم تعریفی است سلبی و منفی‌نگر ملهم از رویکردهای توطئه‌پندارانه (توهم

1. Shadow Cabinet

2. Deep state

توطئه)^۱ که براساس آن قدرت واقعی سیاسی در دست دولت‌های منتخب مردم نیست بلکه نزد افرادی است که در پس صحنه در حال دیکته کردن نظرات خود هستند و هیچ نهاد مردم‌سالاری توانایی بررسی و ارزیابی فعالیت‌های این افراد را ندارد. بنابراین باور، دولت‌های منتخب تابع دولت‌های سایه‌اند، که صاحب قدرت حقیقی می‌باشند. مفهوم دولت پنهان که از آن با عناوین دولت مخفی و دولت ژرف نیز یاد می‌شود، در اشاره به دولتی به کار می‌رود که فراتر از دولت انتخابی عمل می‌کند. دولت پنهان، دولتی بالفعل اما مخفی است که با استفاده از امکانات دولتی با هویتی مجهول در تشکیلات رسمی نظام، به گونه‌ای سازمان‌یافته و برای مقاصدی غیر از منافع ملی در حال فعالیت است. این شکل از مداخله سیاسی فراقانونی در امور رسمی سیاست و حکمرانی در واقع مافیایی سیاسی است که در قالب دولت در دولت ظهور می‌کند و بدون التزام به اصول قانونی و تقبل مسئولیت، در راستای اهداف گروهی و جناحی خویش، امکانات دولتی و منافع عمومی را به کار می‌گیرد. دولت‌های پنهان دارای شبکه وسیعی متشکل از احزاب سیاسی، سرویس‌های اطلاعاتی، نظامیان، زعمای سیاسی و بازیگران اقتصادی در هر دو بخش دولتی و خصوصی هستند و منابع قابل توجهی از ثروت، قدرت و نفوذ را تحت سیطره خود دارند (فرید، ۱۳۹۱). روند رو به تزاید دخالت‌های گسترده و عمیق سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و شبکه عریض و طویل نهادهای عقیدتی و سیاسی تحت امرش، در امور داخلی و سیاست خارجی کشور به ویژه در حوزه منطقه‌ای، که با موافقت و هدایت بیت رهبری صورت می‌پذیرد، شکل گویایی از دولت پنهان در صحنه سیاسی ایران است که در بسیاری از حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و دیپلماتیک، به کرات دولت مستقر و قانونی را به انفعال کامل و تسلیم بی‌قیدوشرط وادار کرده‌اند و ابتکار عمل تام را در اختیار گرفته‌اند، بدون آنکه التزامی به تقبل مسئولیت‌های قانونی و حقوقی آن داشته باشند. بازخوانی چالش‌های ایران با سپاه پاسداران و نهادهای تحت امرش، از زمان روی کار آمدن دولت نخست اصلاحات (۱۳۷۶) تا دوره دوم دولت حسن روحانی، مملو از رویارویی‌ها و مداخلاتی است که مصداق مشهود اعمال دولت پنهان به شمار می‌روند. دولت پنهان در سال ۱۳۷۸ با سرکوب جنبش دانشجویی و در سال ۱۳۸۸ در جریان جنبش سبز تمایل خود به اعمال خشونت را به نمایش گذاشته است. دولت پنهان در جنبش‌های اعتراضی بعدی در سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸ (اعتراض به بالارفتن قیمت بنزین) نیز در سرکوب و قلع‌و‌قمع معترضان نقشی فعال داشته است و به ارسال پیام به حسن روحانی - رئیس جمهوری - و مردم مبنی بر دفاع از نظام و توسل به اعمال فشار و ارباب در این راه ادامه می‌دهد. هدف نخست و به عبارتی مهم‌ترین هدف دولت پنهان تضمین بقای رژیم است. این دولت پنهان در راستای پاسداری از تمامیت نظام و دورنگه داشتن آن از تغییر، دفاع از نفوذ و قدرت خود از راه اعمال اقتداری پدرسالارانه و پاسداری از هویت شیعی نظام را که در نفوذ منطقه‌ای و مواضع آمریکاستیزانه متبلور است، نصب‌العین خود قرار داده است. حفظ این برتری و سلطه به برکت چیرگی دولت پنهان بر نظام اقتصادی

و امنیتی ممکن شده است. برخی از صاحب‌نظران نیز علی‌رغم تأکید بر نقش محوری سپاه پاسداران، دایره و شمولیت دولت پنهان در ایران را شبکه‌ای فراتر از سپاه پاسداران می‌دانند، رسام و همکارانش در گفتاری با عنوان «دولت پنهان ایران» در این باره می‌نویسند: «دولت پنهان در ایران از آمیزه‌ای از آبرساخت‌های امنیتی، اطلاعاتی و اقتصادی تشکیل شده و هدف آن پاسداری و حفظ ماهیت و جهان‌بینی انقلابی و تضمین امنیت جمهوری اسلامی است. برخی از تحلیل‌گران بر این باورند که این دولت را سپاه پاسداران انقلاب اسلامی ایران تشکیل می‌دهد و حضور چشم‌گیر و فزاینده‌ی سپاه در نهادهای اقتصادی و سیاسی کشور را دلیلی بارز بر درستی این دیدگاه می‌دانند. به باور ما، محدوده دولت پنهان به مراتب از مرزهای سپاه پاسداران فراتر می‌رود. دولت پنهان نهادهایی اساسی چون بیت رهبری، سرویس‌های اطلاعاتی و امنیتی، قوه قضائیه، دیوانسالاری دینی، بنیادها و نهادهای به تقریب خصوصی و نهادهای وابسته به آن‌ها چون ستاد اجرائی فرمان حضرت امام (ره)، سازمان اقتصادی آستان قدس رضوی، بنیاد تعاونی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی ایران و بالاخره بنیاد مستضعفان را در بر می‌گیرد. این شبکه‌ی متشکل از نهادهای متعدد را دولت پنهان با هدف پاسداری و ثبات جمهوری اسلامی تشکیل می‌دهد. دولت پنهان به انحصار صرف قدرت بسنده نکرده و انحصار ثروت را نیز از آن خود کرده است. به باور «اسپرینگ‌بورد»، برای شناخت ماهیت دولت پنهان ایران باید منابعی ارتباطی را شناخت که متشکل از پیوندهای رسمی و غیررسمی دولت پنهان را از سوئی به نهادهای رسمی و از دیگر سو به نهادهای سیاسی و مدنی که شامل اقتصاد هم می‌شود پیوند می‌زند. دسترسی این دولت پنهان به پول و منابع دیگر برای تضمین کارکرد شبکه‌های حامی آن و کنترل عرصه‌های اشتغال، وفاداری و بقای رژیم از اهمیتی حیاتی برخوردار است. از این رو، شناخت و ترسیم شمای منابع و ذخایر دولت پنهان برای درک و شناخت دامنه‌ی نفوذ و نیز چالش‌های پیش‌رو برای تاباندن نور بر آن امری ضروری است» (رسام و دیگران، ۱۴۰۰).

یافته‌های به‌دست‌آمده در تحقیق کنونی از وجود چندصدایی سران جمهوری اسلامی طی فرایند تصمیم‌گیری در کشور و نحوه تعامل با جهان خارج خبر می‌دهد؛ چنان‌که در مواردی مشاهده شده است که به‌هنگام ورود مسئولی خارجی به کشور، به‌جای 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 اعلام 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. محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور اصول‌گرا، تیر ماه ۱۳۹۰ در «همایش تخصصی راهبردهای نوین در پیشگیری و مبارزه با قاچاق کالا و ارز» در کنایه‌ای، ضمن «برادران قاچاقچی» نامیدن فرماندهان ارشد سپاه پاسداران، از اتصال شبکه‌های قاچاق به صاحبان قدرت و نفوذ سخن به میان آورد (اتهاماتی که محمود احمدی‌نژاد به سپاه پاسداران زد، ۱۴۰۰). حسن روحانی به کرات از کارشکنی و نادیده‌انگاشتن مبانی قانون اساسی در برخورد با دولت خویش شکایت و گلایه کرد و جواد ظریف وزیر خارجه وی، در سخنانی صریح به تشریح این واقعیت پرداخت که ابتکار عمل دیپلماسی منطقه‌ای و حتی هسته‌ای در

دست سپاه پاسداران و بیت رهبری با محوریت شخص قاسم سلیمانی بود و وزارت خارجه و دولت فاقد استقلال موضع و عمل بودند، چنانکه ظریف از تقدم میدان بر دیپلماسی سخن گفته بود (فایل صوتی ظریف؛ قاسم سلیمانی مانع دیپلماسی بود، ۱۴۰۰).

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 درسایه به‌وجود می‌آید. الان نه تنها یک دولت نداریم، بلکه دولت‌های متعدد درسایه داریم که تصمیم می‌گیرند و این تناقض را می‌توانیم احساس کنیم.

ناصر آملی مقدم، روزنامه‌نگار و فعال اصلاح طلب 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.

در کشور ایران، استان‌هایی نظیر آذربایجان غربی، خوزستان، سیستان و بلوچستان دارای بافت قومی و مذهبی ترکیبی‌اند، 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، به اعتقاد برخی افراد قوم اقلیت در استان، بسیاری از امتیازات و ردیف بودجه‌هایی که از جانب دولتمردان به این استان‌ها اختصاص می‌یابد تا میان شهرهای مختلف به‌صورت عادلانه توزیع گردد؛ در عمل، بیشترین سهم عاید شهرستان‌هایی می‌شود که از لحاظ زبانی و مذهبی همسو با توزیع کنندگان باشند. همچنین به‌هنگام برگزاری مراسم و مناسبات گروه قومی و مذهبی منزوی شده، 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، جریان‌ها و افرادی همیشه دارای قدرت و تعیین‌کنندگی سیاست‌ها، انتصابات، تخصیص بودجه‌ها، و... بوده‌اند. همین امر نیز باعث شده است که در نظر اکثریت زیادی از مردم، هر نوع انتخابات از کارکرد واقعی خود ساقط و فاقد مشروعیت شده باشد.

دوگانگی موضع و رفتار نهادهای رسمی در قبال اقوام، در استان‌ها و مناطقی که ساکنین دو یا چند قومی دارند، فارغ از پیامدهای منفی آن در رابطه اقوام تحت تبعیض با نهادهای دولتی، تضاد و تخاصمات

بین قومی را نیز تشدید خواهد کرد و بر دامنه نزاع قومی خواهد افزود. این وضعیت که در جمهوری اسلامی عموماً ناشی از اشتراکات مذهبی قوم نزدیکتر به دولت با مذهب رسمی است، زمینه حضور آنان را در ارکان و سمت‌های مختلف حکومتی فراهم می‌کند و همین امر موجب مزیت نسبی آنان در برخورداری از امتیازات و منابع دولتی خواهد شد. این رابطه نابرابر و تنش‌آفرین در روابط ترک‌های آذری و گُردها در استان آذربایجان غربی و روابط سیستانی‌ها و بلوچ‌ها در استان سیستان و بلوچستان بروز عینی و مشهودی دارد.

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. تویه قشری که تو استان حداکثر ۲ درصد هستن یه جمهوری از این تعداد پرروی تمامیت‌خواهه 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 همه‌ی اینها با هم جمع شده‌ن تا بزمن توی سر اون ۹۸ درصد دیگه، اختلاف ایجاد کنن، بلوچای بدبخت رو به‌عنوان ضدانقلاب از دور خارج کنن و سرمایه‌داراشون رو تو ادارات که تو دست خودشونه دلسرد کنن و جواب سلامشون رو ندن.

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.

تضاد منافع فردی و جمعی

فردگرایی در معنای ترجیح سود و منفعت فردی بر خیر و منافع جمعی، از ویژگی‌های مشهود رفتاری و اخلاقی مردم ایران به شمار می‌رود، که به زعم بسیاری از جامعه‌شناسان و پژوهشگران تاریخ اجتماعی ایران، ریشه تاریخی دارد^۱ و برای سده‌های متمادی در نظام اخلاقی و رفتاری ایرانیان تثبیت شده است.

۱. بنگرید به: وثوقی، منصور، میرزایی، حسین، و رحمانی، جبار. (۱۳۸۴). فردگرایی و جمع‌گرایی ایرانیان از دید سیاحان

رواج طیف پرشماری از ضرب‌المثل‌ها و حکایات تاریخی با مضامین اولویت‌بخشی به منافع فردی، از قبیل: «مرگ خوب است اما برای همسایه»، «دیگی که واسه من نجوشه، سر سگ توش بجوشه»، «گلیم خودتو از آب بکش بیرون»، «در بیان این سه کم جنبان سرت / از ذهاب و از ذهب وز مذهب»؛ که همگی بر ضرورت تامین منافع فردی ولو به قیمت خسران و ضرر دیگران و اجتماع تاکید دارند، نمونه‌هایی از الگوی شاخص تاریخی محور رفتار جمعی ایرانیان هستند.

این شکل از فردگرایی که معادل سودجویی و منفعت‌طلبی شخصی است و بعضاً از راه تحمیل خسارت به منافع جمعی و مصلحت همگانی، یا لاقابل‌ناپذیر شدن آن تامین می‌شود، با فردگرایی در معنای «اصالت فرد»^۱ که ماحصل اندیشه‌های اومانیستی عصر رنسانس و فلسفه لیبرالیسم است، تفاوت اساسی دارد و حتی در برخی جنبه‌ها با آن در تضاد قرار می‌گیرد. همایون کاتوزیان در این باره می‌نویسد: فردگرایی در غرب به معنای بینش و روشی است که متفکران لیبرال اروپایی در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم به دنبال آن بودند. این نوع فردگرایی، واکنشی به حکومت‌های تاج‌پیشه و انحصارگرا و محدودیت شدید آنان بر تجارت فردی و نیز واکنشی به قدرت کلیسا بود. اما در ایران این نوع فردگرایی وجود نداشت، بلکه چیزی که وجود داشت «شخص‌گرایی» است که بر بنیاد خویشاوندی استوار است. در شخص‌گرایی فردی که با هم خویشاوندی ندارند، با هم غریبه و بیگانه هستند و هیچ احساس انسجام اجتماعی میان آنها وجود ندارد. رویه‌ی دیگر این شخص‌گرایی این است که ایرانی‌ها به سود شخصی و افراد خانواده و خویشاوند بسیار بها می‌دهند (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ۲۱-۲۴). جامعه کنونی ایران نیز از نوعی «فردگرایی منفعت‌محور» یا به تعبیر کاتوزیان «شخص‌گرایی» رنج می‌برد.

روح حاکم بر جامعه ایران چنین است که هر کسی منافع فردی و شخصی خود را جستجو کند و به دست بیاورد. فرهنگ حاکم در میان بخش‌های گوناگون مردم و بخشی از نظام اداری، جستجو و دستیابی به نفع فردی را حق خود می‌داند. این فرهنگ برای دست‌یافتن به نفع فردی از هیچ کوشش و ترفندی مضایقه نمی‌کند. دست‌یافتن به نفع فردی در چنین بستر فرهنگی و اجتماعی به عنوان نوعی موفقیت و کامروایی محسوب می‌شود. پس آنچه در زیر لایه‌های فرهنگ ریشه دوانیده و در ظاهر به رسمیت شناخته نمی‌شود اما عملاً حتی ایدئولوژی رسمی نیز در چنبر آن گرفتار شده، مجموعه کنش‌هایی است که از نگرش واحدی نشات می‌گیرد و آن عبارت از این است که از همه کس و همه چیز حتی از امور مقدس و محترم در جهت کسب انواع منافع شخصی و فردی می‌توان و باید استفاده ابزاری به عمل آورد (نبوی، ۱۴۰۱، ۸-۹). دکتر مقصود فراستخواه جامعه‌شناس درباره فردگرایی ایرانی می‌گوید: فردگرایی در ایران به دلیل شرایط ساختاری اجتماعی، فرهنگی، محیطی و پیرنگ خاص

خارجی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱(۲-۳)، ۳۰۳-۳۲۲. & نبوی، سیدحسین (۱۴۰۱)، فردگرایی و جمع‌گرایی در ایران، مرکز رصد فرهنگی کشور، ص ۳۵-۳۶. & فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵)، ما ایرانیان: زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیقات ایرانی، تهران: نشر نی.

اجتماعی ما معمولاً نهادینه نبوده است، یعنی معمولاً آن نوع فردگرایی نبوده که فرد بخواهد منافع خود را از طریق رساندن خیر عمومی به جامعه، پیشینه کند. یک وقت است ما فردگرایی داریم که فرد می‌خواهد مطلوبیت‌های خود را به حداکثر برساند که این قاعده‌مند است و می‌داند این پیشینه‌سازی منافع فردی، قواعدی دارد و باید خیر عمومی به دیگران برساند وقتی به دیگران خیر می‌رساند آن وقت می‌توانید منافع و مطلوبیت‌های خود را هم به شکل پایدار ارتقا دهید این منافع هم یکباره نیست بلکه همیشگی است. این مساله در ایران به دلیل شرایط خاصی که حاکم بود، متفاوت است؛ مثلاً جامعه ایران، کوتاه مدت است. وقتی در ایران بی‌ثباتی یک امر بسیار غالب و مزمن است، در این جامعه بی‌ثبات و ناپایدار طبیعی است که هرکس گلیم خودش را بیرون می‌کشد. پس در اینجا یک نوع فردگرایی خودمدار به وجود می‌آید، یعنی فرد، خودمدارانه دنبال منافع فردی‌اش است و فقط می‌خواهد گلیم خودش را موقتاً از آب بیرون بکشد و خیلی فرصت نمی‌بیند به منافع و مسایل عمومی توجه کند زیرا آن قدر جامعه کوتاه مدت است که در این جامعه فقط می‌تواند منافع خود را نگهداری کند (گفت‌وگویی با مقصود فراستخواه: فردگرایی ایرانی، خودمدار است، ۱۳۹۵).

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 سمنان:

یک نوع فردگرایی منفی رشد پیدا کرده که هرکسی برای خودش دارد تلاش می‌کند و منفعت فردی را لحاظ می‌کند و این درواقع، میزان مشارکت در امور اجتماعی، میزان مشارکت روزانه در امور عام‌المنفعه در آن. جی.اوها، در مسائلی که مربوط به منفعت عامه است این میزان را کاهش می‌دهد.

رئوف 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 سیاست‌یون ما، وقتی که نمایندگان مجلس ما متأسفانه فقط به خاطر یک سری منفعت‌های شخصی از منافع عمومی می‌گذرند، وقتی که نماینده مردم یک شهر 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.

در آثار علمی جامعه‌شناسی، روانشناسی و بین‌فرهنگی یک نوع «فردگرایی افقی» داریم و یک «فردگرایی عمودی». فردگرایی افقی معنی‌اش حفظ استقلال نسبی نسبت به دیگران است. این که افراد هویت‌های خاص خودشان را داشته باشند و هرکدام از یک شأنتی برخوردار باشند، یعنی یک فرد مستقل که در تعامل با دیگران استقلال نسبی دارد و البته مسئولیت‌پذیری خودش را هم دارد. «فردگرایی عمودی» نیز نوعی تفوق‌طلبی و نوعی منیت‌طلبی است. به تعبیری شاید بتوان این گونه بیان کرد که «فردگرایی افقی» یک نوع فردگرایی اخلاقی است و «فردگرایی عمودی» نوعی فردگرایی خودخواهانه است (علل فردگرایی در ایران...، ۱۳۹۲).

وضعیتی که امروزه جامعه ایران در آن قرار دارد وضعیتی فردگرا و مبتنی بر طرد الگوی جمع‌محور 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. فساد اداری، اختلاس، رانت‌خواری، و نظایر آن 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 (Bauzon, 1992). در حوزه سلامت عمومی، بسیاری از مشکلاتی که در جامعه ایرانی وجود دارد به سبب خودخواهی‌های افراد برای کسب سود بیشتر است و در نتیجه، منافع جمع را به خطر انداخته‌اند و حاضر شده‌اند 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، قطعه‌ای، ناکارآمد و غیره، مورد تشخیص قرار می‌گیرند 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 می‌دهند»،

می‌توان وقوع و شیوع انواع اختلالات در سطوح و فازهای مختلف بدنه اجتماعی را به عنوان عوامل اثرگذار احتمالی شناسایی کرد.

سیروس شفقی، جغرافی‌دان و مدرس برنامه‌ریزی شهری دانشگاه از اصفهان:

تو کشور ما، منافع شخصی همه رو تحت الشعاع قرار داده و سوءاستفاده‌های مادی‌ای که تو کشور ما انجام می‌گیره و رسانه‌ها بارها گفته‌ن، اینا نشون‌دهنده اینه که منافع شخصی به ملی برتری داره.

محسن گودرزی مدرس جامعه‌شناسی و پژوهشگر از تهران:

در صحنه جامعه، ظهور و رشد فرد منفعت‌طلب را شاهدیم که هر موضوع اجتماعی را با مترامیال و منافع خود می‌سنجد.



۱. تصویر شماره ۲۶-۳: مصاحبه با محسن گودرزی

ذره‌وارگی جامعه (اتمیزه شدن جامعه) از جمله دلایلی است که به رشد فردگرایی سلبی و سودجویانه یاری رسانده است زیرا در جامعه ذره‌وار و ازهم‌گسیخته، فرد اجتماع قابل اتکایی برای تعقیب اهداف و منافع خویش از مجرای خیر جمعی نمی‌یابد و لاجرم به دامن فردگرایی پناه می‌برد، لذا جامعه مدنی پویا و خروج از وضعیت توده‌وار و پوپولیستی راهکاری ضروری برای غلبه بر این آفت اجتماعی است. عامل تاثیرگذار دیگری که بر رواج این پدیده اثر گذاشته، تجارب تاریخی سرشار از عدم ثبات و

زیست جمعی همواره در معرض افت‌وخیز ایرانیان بوده، که امکان تاسیس و تداوم یک زیست تاریخی مستمر و نهادینه را از آنان سلب نموده است و به وضعیتی انجامیده که با عنوان «جامعه کوتاه مدت» از آن تعبیر می‌شود و در فرهنگ جمعی نیز به شکل‌گیری ایستارهای «غنیمت شمردن لحظه» و انزوا جستن از جمع و فعالیت جمعی، یاری رسانده است. نهاد دولت و حکومت نیز به دلایلی چند در افزودن بر دامنه این پدیده دخیل بوده است، زیرا در نبود حکومت مبتنی بر قانون و متعهد به منافع همگانی و ملی، که خود بستری برای سوءاستفاده از نهاد قدرت و حامی‌پروری^۱ سیاسی است،^۲ افراد نیز به اشکال گوناگون تلاش می‌کنند تا در غیاب قوانین الزام‌آور و فقدان ساختارهای تامین منفعت فردی از مجرای منافع جمعی، به بیشترین میزان از سود شخصی دست یابند.

ویژگی‌های موقعیت فعلی ایران، همه، نشانگر شکل‌گیری چرخه‌های باطل در رابطه فرد و جامعه و بین قدرت و جامعه است. تظاهر بیرونی این وضعیت را می‌توان در روند فرسایشی اخلاق و گسترش ناهنجاری اجتماعی ملاحظه کرد. بر همین سیاق، نبود نهاد شهروندی^۳ حق، 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. ساختار حاکمیتی در نظم فعلی نه تنها اراده‌ی مردم را نمایندگی نمی‌کند بلکه به پشتوانه‌ی دستگاه سرکوب خود تبدیل به قدرتی تمامیت‌خواه شده که لویاتان‌وار هیچ شکلی از تفاوت را به رسمیت نمی‌شناسد و در پی ساختن «کل»ی است که تمامی «اجزاء» را در خود منحل کرده تا به واسطه‌ی نفی آنها، موجودیت خود را تداوم ببخشد. نتایج یافته‌های تحقیق کنونی نشان می‌دهد که خود دولت در راستای تشدید فردگرایی گام برمی‌دارد.

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران:

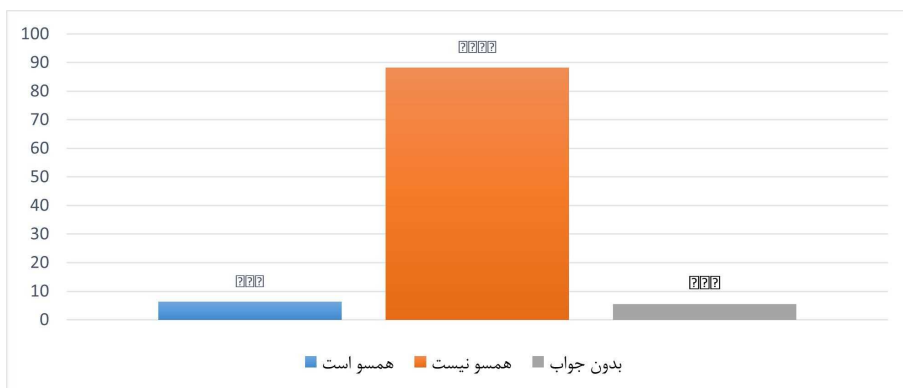
ما در ایران سیستمی که بتواند منافع ملی و فردی را پیوند دهد نداریم. منافع ملی ما با منافع شخصی به تضاد رسیده و این خطرناک است و این هم شاید یکی از رموز عقب‌افتادگی ما باشد که ما همیشه فردی فکر کردیم و نه جمعی و ملی. به ما یاد ندادند و در فرهنگ ما و در بازی‌های ما و در گویش ما، همیشه تفکر فردی حاکم بوده تا جمعی و این جریان خطرناکی است.

1. Clientelism

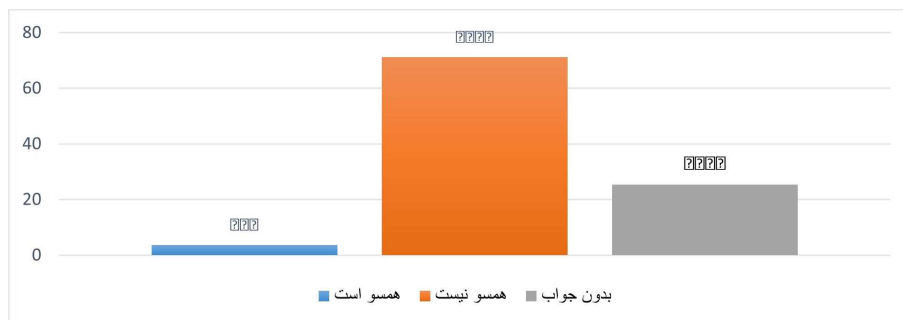
۲. حامی‌پروری (کلانتالیسم) رابطه‌ای ساختاری میان حامی (Paron) و پیرو (Client) است. حامی از کلمه اسپانیایی پاترون به معنی بالادست یا فرد صاحب قدرت گرفته شده است. پیرو یا کارگزار (کلانت) به معنی عامل زیر دست است و کسی که به حامی خود خدمت می‌کند و در مقابل منافع اقتصادی و سیاسی می‌برد. دهقانی، خسرو، واژه نامه سیاسی: کلانتالیسم، وبسایت مجله ویستا، لینک:

در پژوهش انجام گرفته، 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 باشند که مصالح جمعی ایجاب می‌کند، ولی در مرحله اجرا، این منافع افراد و اقلیت خاصی است که تعیین کننده است و همین نوعی بی‌تفاوتی اجتماعی را در بین مردم رقم زده است که خود بر شیوع فساد اداری، اقتصادی، و ... همچنین پایین آمدن سرمایه اجتماعی دامن زده است. انسان به عنوان 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 به عنوان 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 تبعیض‌های 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 ۳۱۹ و نمودار شماره ۳۲۰ نگرش به همسویی منافع فردی و جمعی را نشان می‌دهند. بر این اساس، ۸۸/۲ درصد از نخبگان و ۷۱/۱ درصد از عوام معتقدند که بین منافع فردی و جمعی همسویی و هماهنگی وجود ندارد.



نمودار شماره ۳-۱۸: همسویی منافع فردی و جمعی - خواص



نمودار شماره ۱۹-۳: همسویی منافع فردی و جمعی - عوام

ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی بدون شک یکی از لوازم اساسی برای توسعه و پیشرفت است، امری که براساس یافته‌های به‌دست آمده، غیبت آن و ترجیح منافع فردی بر منافع جمعی نشان داده شده است که در صورت استمرار چنین روندی در آینده، کشور گرفتار مسائل و مشکلات زیادی خواهد شد.

تنگناهای جنسیتی

مراد از تنگناهای جنسیتی، هر نوع محدودیت، سوگیری، محروم‌سازی، آزار، خشونت، توهین و تبعیض کلامی و رفتاری است که بر مبنای جنسیت فرد صورت می‌گیرد. این موضوع که از آن با عناوین جنسیت‌گرایی^۱، جنسیت‌زدگی، جنسیت‌نگری و تبعیض جنسی نام برده می‌شود، انواع جنسیت‌ستیزی از قبیل: زن‌ستیزی، مردستیزی، همجنس‌گراستیزی و غیره را که در معرض تبعیض مستقیم، غیرمستقیم و مضاعف قرار می‌گیرند را شامل می‌شود، که جنبه مشهود و تاثیرگذار آن بر وضعیت اجتماعی و مناسبات سیاسی در ایران مضایق زنان و دختران است. پیدایش شرایط تبعیض آمیز علیه زنان و دختران در ایران ریشه در فرهنگ تاریخی مردسالارانه ایران، باورها و آموزه‌های سنتی دین اسلام و سیطره حکومت دینی - فقهی بر ارکان قدرت و سیاست دارد، که مجموعاً با انقیاد زنانگی و جنسیت زنانه در ایران به شکلی سازمان‌دهی شده و نهادینه، با استفاده از ابزارهای تبلیغی، قانونی، تنبیهی و ترغیبی می‌کوشند قرائت خود از زن و زنانگی را بر زنان و کل جامعه مسلط کنند، که خود این امر منشأ طیف متنوعی از تبعیض‌ها و تنگناهای جنسیتی برای زنان و دختران در ایران است و فارغ از اینکه جامعه را تا حدودی از حضور موثر و بهره‌گیری بهینه از این ظرفیت عظیم اجتماعی محروم می‌سازد، مطالبات مدرن و فمینیستی زنان و دختران، حاکمیت و نظم مستقر را در هر دو وجه گفتمانی و حکمرانی با چالش جدی مواجه ساخته است.

در جامعهٔ 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 مسئولیت‌ها و مشاغل در همان اول زندگی از سوی خانواده به کودکان 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 در مقابل، «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 حوزهٔ 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.

با این که یکی از دغدغه‌های نظام سیاسی کنونی، حفظ نهاد خانواده و ازدواج و کارکردهای آن است، اما همچنان بر جدایی مردان و زنان تأکید می‌ورزد و اختلاط زنان و مردان را به‌عنوان تهدیدی اخلاقی شناسایی می‌کند. در ایدئولوژی تفکیک جنسیتی، خانواده به فراموشی سپرده می‌شود و زن و مرد به‌عنوان دو جنس متضاد و متفاوت و تهدید در نظر گرفته می‌شوند که باید از هم دورنگه داشته شوند. به این نکته توجه نمی‌شود که در صورت جداسازی جنسیتی، جایگاه خانواده در عرصه عمومی کجا قرار خواهد گرفت؟ با جداسازی جنسیتی، تصور بر این است که اخلاق و امنیت به جامعه برمی‌گردد، زنان نامرئی می‌شوند، از این رو شعائر رعایت می‌شود و جامعه ظاهر مطلوب به خود می‌گیرد؛ اما رجوع به نتایج تفکیک جنسیتی در دهه‌های گذشته نشان می‌دهد که هیچ یک از این اهداف محقق نشده و مقاومت شهروندان در برابر چنین تصمیماتی به شکل جدی و روزمره ادامه دارد. ضرورت جامعه نوین این است که مرد و زن همراه با هم در عرصه عمومی حضور داشته باشند و زنان را نمی‌توان به‌عنوان نیمی از جامعه، نامرئی و مخفی کرد. تصمیماتی مثل جداسازی جنسیتی عرصه عمومی، چون با واقعیات زمانه و نیازهای جامعه مطابقت ندارند، محکوم به شکست هستند.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعهٔ اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان):

زنان در کل ایران برابر نیستند و شکایت هم دارند. این جا هم طبعاً همین‌طور است.

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.

یافته‌های به دست آمده از تحقیق کنونی نیز نشان می‌دهد که براساس شکل‌گیری انگاره ضعیف پنداشتن زنان، در سطح اجتماعی، به آن‌ها اجحاف‌های زیادی می‌شود. فضای کاری‌ای که برای نیروی زنان در جامعه وجود دارد به هیچ وجه قابل قیاس با نیروی کار موجود برای 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.

ژیلا 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 کرمانجی، دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی:

زنان فرصت برابر به‌شکلی که باید باشد ندارند. از آموزش و پرورش که بگذریم هیچ‌جا برابر نیست. زنان جامعه ما هفتاد درصد خودشان هم نمی‌خوان؛ استاد دانشگاه ما، در رابطه با زدوخوردی 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 دختراسی و هفت، هشت تاشون گفتن ما حرف استاد رو قبول داریم. درد این جاست!

در سطح جامعه ایرانی و به‌هنگام بحث از شکاف جنسیتی یا تنگناهای جنسیتی، چهار عامل، مهم و اساسی است که در هر چهار عامل، نابرابری ساختاری بین زنان و مردان دیده می‌شود: 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.

براساس گزارش سالانه مجمع جهانی اقتصاد در سال ۲۰۲۰، ایران در میان ۱۵۳ کشور مورد بررسی، تقریباً در قعر جدول یعنی جایگاه ۱۴۸ قرار گرفته است. این در حالی است که در سال ۲۰۰۶، ایران در رتبه به مراتب بهتر ۱۰۸ قرار داشت. در این گزارش، شکاف جنسیتی در حوزه‌های گوناگون از جمله مشارکت اقتصادی، توانمندسازی سیاسی، سلامت و بهداشت و دسترسی به امکانات آموزشی بررسی شده است (ایران به رتبه ۱۴۸ سقوط کرد، ۱۳۹۸).

محمد رمضان، مدرس زبان انگلیسی، مترجم و داستان‌نویس از بوکان (آذربایجان غربی):

زنان از پدیده درناک 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، ازسوی والدین زور می‌شنود. بعد در خانه شوهر و بعد فرزندان ذکورش به او زور می‌گویند. درواقع، زن هم در خانواده و هم در مقیاس جامعه مورد ستم است.

عبدالرشید تریز، مولوی مذهبی، پژوهشگر تاریخ و فعال سیاسی - اجتماعی از سیستان و بلوچستان:

کلاً ما ایرانی‌ها با یک ذهنیت مردسالار و جامعهٔ مردسالار بزرگ می‌شویم و این قضیهٔ مردسالاری و عینیت مردسالار که ظهور و بروز پیدا می‌کند، در جایی مثل سیستان بلوچستان چند برابر می‌شود.

نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه با گروه‌های مختلف قومی نیز مؤید اهمیت زدودن نابرابری جنسیتی از نگاه مصاحبه‌شوندگان است.

محمد جمال‌الدین واژی پژوهشگر مذهبی و کارشناس جامعه‌شناسی از پسوه پیرانشهر (آذربایجان غربی):

مردسالاری سیستمی کهن، پیچیده و مقاوم است که هر بار به شیوه‌ای خود را بازتولید می‌کند. در سال‌های اخیر وضعیت زنان ظاهراً تغییراتی کرده است لیکن در واقع تغییری اساسی در جهت منافع زنان رخ نداده است و حتی نگاه زنان به توانایی‌های خودشان تغییر چندانی نکرده است. در خانواده و جامعه به زنان ظلم می‌شود، بخش فراوانی از زنان هرگز استحقاق مالی خود را دریافت نکرده و تا آخر عمر نیازمند برادر و پسر و شوهرانشان می‌مانند، قوانین طلاق، حضانت، اذن سفر، حجاب اجباری و ... با قرائت‌های نادرست دینی مواجه است، که گاهی زنان را تا حد خودکشی تحریک می‌کند. عرصه سیاست نیز زنان را به شکلی سیستماتیک حذف می‌کند و اختصاص مدیریت کلان‌اداری و سیاسی به مردان علت بازتولید همیشگی مردسالاری است. در جامعه‌ای که واژه «زن» یک فحش و بی‌حرمتی تلقی می‌شود، بعید است حقوق زنان تأمین گردد و بدون تردید آنان جنس دوم‌اند.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنشگر سیاسی از خوزستان:

من قتلاي زیادی رو دیدم که ناشی از عدم میل زن به همسرش بود، چون به اون اجازه طلاق نمی‌دادن. مواردی مثلاً حضانت بچه، حق اختیار طلاق، حق اجازه سفر این رو تو قانون ما نشان می‌ده که فرصت برای زنان برابر نیست.

در موارد دیگر، این نه قانون، بلکه عرف جامعه در قالب ارزش‌های دینی، سنتی و فرهنگی است که موجب نابرابری 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 این که 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 خُرد، از ایجاد نابرابری در سطوح کلان و مدیریتی نیز ناراضی بودند. از دیگر مواردی که در این زمینه مورد تأکید مصاحبه‌شوندگان بود، نسپردن مسئولیت‌های بالای مدیریتی به عنوان وزیر، استاندار، فرماندار، شهردار و دیگر مقام‌های ارشد به زنان است.

رویکرد تبعیض آمیز سران حکومت ایران نسبت به زنان، برآمد خوانشی ارتجاعی از اسلام است و تناسبی با باورهای مدرن درباره زنان ندارد. این مساله سبب شده تا شکاف جنسیتی در دوره جمهوری اسلامی، به طور پیوسته عمیق‌تر شود. برای نمونه، علی خامنه‌ای روز ۲۹ اسفند ۱۳۹۵ در سخنرانی خود در جمع مداحان، عبارت «برابری جنسیتی زنان و مردان» را مفهومی غربی خواند و «اداره خانه و تربیت فرزندان» را اولویت کار زنان در ایران دانست. مواردی نظیر تشویق یا اجبار زنان به خانه‌داری، القای دون شأن بودن و ناتوانی زنان در برابر مردان از طریق تبلیغ و سوءاستفاده از باورهای سنتی و اسلامی، ترغیب زنان به فرزندآوری بدون ایجاد بسترهای کافی برای رفع نابرابری جنسیتی در جامعه، عدم تصویب قوانین حمایتی از زنان و مواردی از این دست، همگی مؤید رویکرد تبعیض آمیز حکومت جمهوری اسلامی نسبت به زنان ایرانی در طی بیش از چهار دهه گذشته است (عباسی توللی، ۱۴۰۲).

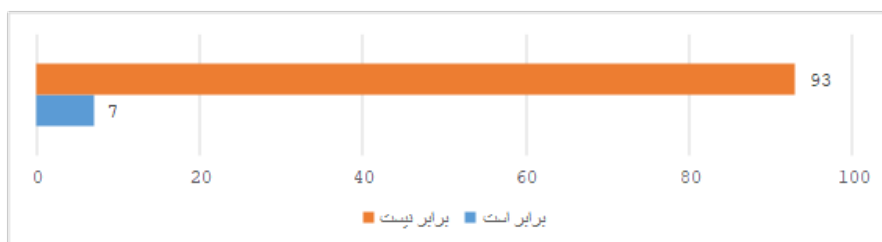
درواقع، یکی از مسائلی که زنان در جامعه با آن روبه‌رو هستند و بر موقعیت‌های اجتماعی آنان تأثیرگذار است احساس نابرابری جنسیتی است. تفاوت بین اعضای یک جامعه، دامنه بسیار گسترده‌ای دارد که با ویژگی‌های طبیعی آغاز می‌شود و با ویژگی‌های اقتصادی - اجتماعی پایان می‌یابد.

باوجود بهبود وضعیت اجتماعی زنان در دهه‌های اخیر و افزایش حضور آن‌ها به‌ویژه در عرصه‌های علمی و دانشگاهی، جامعه تا رسیدن به موقعیت مطلوب برای زنان همچنان فاصله دارد.

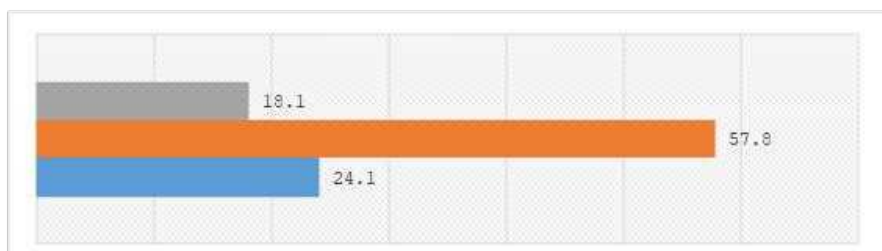
یعقوب موسوی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا:

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 اقشاری از آن‌ها به این شکل تحول یافتند که البته این تحولات برنامه‌ریزی شده نبود و زنان شاعر و نویسنده 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 ۳۲۱ و نمودار شماره ۳۲۲ فرصت‌های زنان در مقایسه با مردان را نشان می‌دهند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ۹۳ درصد نخبگان و ۵۷/۸ درصد عوام باور دارند که فرصت‌های زنان در مقایسه با مردان نابرابر است.



نمودار شماره ۲۰-۳: فرصت برابر زنان - خواص



نمودار شماره ۲۱-۳: فرصت برابر زنان - عوام

مضایق و تنگناهای جنسیتی هنگامی که با سایر اشکال تبعیض قومی، زبانی و مذهبی هم‌پوشانی پیدا می‌کند، وضعیت تبعیض‌آمیز بسیار بغرنج و چند وجهی را سبب می‌شود که زنان و دختران متعلق به جوامع قومی تحت سلطه، با آن روبرو هستند. از این رو جامعه زنان اقوام را می‌توان محروم‌ترین و تحت فشارترین قشر جامعه ایران دانست که از بسیاری از حقوق اولیه و اساسی خود محروم‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت کاهش تنگناهای جنسیتی نیازمند توجه به مؤلفه‌های مختلفی است، مؤلفه‌هایی همچون توجه به توانمندی زنان در ابعاد مختلف، تغییر قوانین تبعیض‌آمیز، کمک به روشنگری حقوقی زنان و مردان، افزایش آگاهی مدیران و 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 فرهنگ‌سازی‌های مختلفی در این راستا قدم برداشت. همچنین زنان نیز با اعتمادبه‌نفس در این جهت گام بردارند و جنبش‌های زنانه هماهنگ و همسو با یکدیگر در جهت رفع این تبعیض اقدام کنند.

فراگیر شدن ناامیدی اجتماعی و تشدید نارضایتی‌ها

امنیت و ثبات هر کشوری به مردمان آن، یعنی کسانی که حق رأی و اعتراض دارند، وابسته است. ناامیدی مردم از امکان تغییر و بهبود وضعیت عمومی، 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. به‌ویژه بسیاری از نقاطی که در طول عمر 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:

درخصوص اعتراضات دی ماه (۱۳۹۶)، ما اغتشاش در مناطقی را داشتیم که اگر به اطللس 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 فراگیرشدن آن در میان اصناف و گروه‌های مختلف قومی، مذهبی و صنفی دارد.

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 فقدان چشم‌انداز روشن به آینده و فراگیرشدن ناامیدی اجتماعی از اصلاح و بهبود شرایط خلاصه کرد. درواقع، 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، ۱۳۹۳، ۶۳).

ناصر باغبیسی، 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 بیش‌ازحد 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 خودکشی، افزایش روسپیگری و فحشا و دیگر مشکلات ازجمله بحران‌هایی است که به نارضایتی عمومی منجر شده است.

اقتصادنیوز در گزارشی آماری - تحلیلی از وضعیت اقتصادی ایران در سال ۱۳۹۸، به زمین‌گیرشدن اقتصاد ایران اشاره کرده است. در این گزارش آمده است: سال ۱۳۹۸ برای اقتصاد ایران سال خاصی بود. در این سال، انبوهی از مشکلات و تنگناهای اقتصادی به‌طور همزمان اقتصاد کشور را تحت فشار بی‌سابقه‌ای قرار داد. آمار مقدماتی مرکز آمار ایران، نشان می‌دهد رشد اقتصادی ۹ ماهه سال جاری، برابر با منفی ۷/۶ درصد بوده است و رشد اقتصادی بدون نفت نیز رقمی منفی و نزدیک به صفر بوده است. رشد تشکیل سرمایه ثابت (به قیمت‌های ثابت) نیز بر اساس آمارهای مرکز آمار ایران، طی ۹ ماه سال ۱۳۹۸ برابر با منفی ۲/۶ درصد بوده است. همچنین، مصرف نهایی خصوصی (به قیمت‌های ثابت) در ۹ ماهه سال، رشدی برابر با منفی شش درصد داشته است. از طرف دیگر، نرخ تورم (میانگین ۱۲ ماه منتهی به بهمن) نیز بر اساس آمار مرکز آمار ایران برابر با ۳۷ درصد بوده است. صرف نظر از میزان

دقت و قابلیت اتکای آمارهای مرکز آمار ایران، شواهد مختلف از جمله آمار تولید اقلام منتخب وزارت صمت نیز، کاهش تولید بسیاری از اقلام منتخب را نسبت به سال قبل تایید می‌کند. از سوی دیگر، بر اساس آمار منتشرشده در پایگاه اطلاع‌رسانی بانک مرکزی، نرخ رشد نقدینگی در پایان آذرماه سال جاری نسبت به یک سال قبل برابر با ۲۸/۲ درصد بوده است که در مقایسه با آمار سال قبل (۲۲/۱ درصد) افزایش قابل توجهی دارد. همچنین بر اساس آمار منتشرشده از سوی بانک مرکزی، بین اجزای تشکیل‌دهنده نقدینگی نیز، رشد پول (۴۹ درصد) به میزان قابل توجهی بیش از رشد شبه‌پول (۲۵ درصد) است. در خصوص عملکرد مالی دولت نیز، آمارهای پولی نشان می‌دهد که بدهی بخش دولت به بانک مرکزی در پایان آذرماه ۱۳۹۸، نسبت به ماه مشابه سال قبل ۳۳ درصد رشد داشته است. شاخص‌های اصلی اقتصاد حاکی از آن است که اقتصاد ایران در سال ۱۳۹۸ در مقایسه با روند بلندمدت، به میزان معناداری با کاهش سطح تولید ناخالص داخلی، کاهش درآمد سرانه، کاهش سرمایه‌گذاری، افزایش نرخ تورم، افزایش نرخ رشد نقدینگی و کاهش رفاه خانوار مواجه بوده است. با انتشار آمارهای تفصیلی طبیعتاً می‌توان با دقت بیشتری تحولات شاخص‌های اقتصادی سال ۱۳۹۸ را مورد بررسی و تحلیل قرار داد. اگر چالش‌های اصلی اقتصاد را در سال ۱۳۹۸ به‌طور کلی در رکود، تورم و کاهش رفاه خلاصه کنیم، ریشه این چالش‌ها را می‌توان در سه سطح «عوامل ساختاری»، «تشدید تحریم‌ها» و «خطاهای سیاست‌گذاری» دسته‌بندی کرد (آذرمنند، ۱۳۹۹).

فساد ساختاری از دیگر پدیده‌های شوم اقتصادی و مالی ایران است که در دهه‌های اخیر ابعاد و ارقام نجومی و سرسام‌آوری پیدا کرده است، به گونه‌ای که در فاصله کمتر از یک دهه مبلغ اختلاس‌ها در ایران از چند میلیارد تومان به چندین هزار میلیارد تومان رسیده است و امروزه در فضای عمومی ایران افشای اختلاس‌های ده‌ها هزار میلیارد تومانی پدیده‌ای عادی تلقی می‌شود. در برهه ۸ ساله ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۸ قریب ۱۰ فقره اختلاس کشف شده‌ی چند هزار میلیاردی تا چند ده‌هزار میلیارد تومانی به ثبت رسیده است (اختلاس‌های مالی در ایران، دانشنامه آزاد ویکی‌پدیا فارسی)، که این رقم در برابر سایر اشکال سوءاستفاده‌های مالی و رانت‌خواری‌های خارج از نظارت که ابعاد دیگری از فساد مالی و اقتصادی در نظام جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهند، شاید تنها نوک قله‌یخی باشد که بخش اعظم آن از دید عموم پنهان است. مطابق گزارش سازمان شفافیت بین‌المللی در سال ۲۰۲۰، ایران از لحاظ فساد مالی و گسترش آن در میان ۱۸۰ کشور جهان در رتبه ۱۴۶ قرار دارد (اعلام رتبه‌بندی سالانه فساد؛ ایران در رده ۱۴۶ جهان، ۲۰۲۰).

پژوهشی علمی با عنوان «اقتصاد سیاسی فساد در جمهوری اسلامی ایران» در بررسی خویش چنین استنتاج می‌کند که: زمینه و شرایط مناسبی برای پدیداری و رشد فساد اقتصادی در جمهوری اسلامی ایران وجود دارد. به این معنا که علل ساختاری، نهادی و کارگزاری فساد با یک ارتباط درونی منسجم هم‌افزا، که منجر به شکل‌گیری و تداوم فساد اقتصادی در ایران می‌شود، وجود دارد. بر مبنای تجربه چند دهه گذشته نتیجه مهمی که می‌توان گرفت، این است که هر گونه اقدامات صرفاً پسینی برای مبارزه

با فساد راهکار مناسبی برای این معضل و تهدید امنیتی _ حاکمیتی نخواهد بود، چرا که برخورد و مبارزه با معلول فساد یعنی مصادیق فساد اقتصادی که بروز و ظهور یافته از مجموعه علل و عوامل سیاسی، اقتصادی، به‌ویژه عدم شفافیت در نظام اداری و نظام اقتصادی کشور (نبود جریان آزاد اطلاعات در مراکز تصمیم‌گیری و اجرایی)، اقتصاد سیاسی رانتی و دولت رانتیر؛ مانع از گسترش دامنه فساد اقتصادی در جمهوری اسلامی ایران نخواهد شد، چون محیط و ساختار مناسب برای شکل‌گیری فساد وجود دارد و همزمان با برخورد با یکی از مصادیق فساد اقتصادی که کشف یا آشکار شده است، مفسد اقتصادی دیگری در حال به وقوع پیوستن است. بنیادی‌ترین مؤلفه شکل‌گیری فساد در جمهوری اسلامی ایران، نوع اقتصاد سیاسی حاکم بر آن است که از مهمترین معرف‌های آن می‌توان به نبود شفافیت‌های اداری و اقتصادی نظیر عدم شفافیت در گردش پول و کالا، عدم شفافیت در گزارش فعالیت بانک‌ها و دیگر نهادهای مالی، نظام اداری عریض و طویل و پیچیده، مداخله دستگاه‌های دولتی (حاکمیتی) در اقتصاد، ضعف نظارتی و از سوی دیگر اطاله دادرسی و مشمول مرور زمان شدن رسیدگی به پرونده‌های قضایی، ملاحظه‌کاری و عدم برخورد قاطع با برخی از مفسدات اقتصادی دولت‌مردان، عدم اولویت و دغدغه مبارزه با فساد در قوه مقننه به همراه رشد روحیه رانت‌جویی در فعالیت‌های اقتصادی اشاره کرد که هریک از این عوامل به‌صورت هم‌افزا از عوامل به وجودآورنده فساد اقتصادی در جمهوری اسلامی ایران هستند (جمالی اسگویی و دیگران، ۱۳۹۹، ۵۵-۵۶).

نحوه سنجش فقر در ایران اساساً مبتنی بر سنجش قدرت خرید است. اینکه چه کالاهایی را بتوان خرید و به چه میزانی؛ برای جایگاه فرد روی محور برخورداری تعیین کننده می‌شود. همین امر اجازه می‌دهد آمارهای متعددی داده شود و چه بسا خصلت طبقاتی قضیه و ربط مسئله به ساختار کلی نظام دیده نشود. اگر توانایی در حل مسائل اساسی زیستی را معیار بگذاریم، با تصویر دقیق‌تری مواجه خواهیم شد. بدین ترتیب فقر به یک محرومیت دوگانه برمی‌گردد: محرومیت سیاسی، محرومیت اقتصادی. همه اینها را اگر دوباره با هم جمع کنیم، فقر را محصول یک نظام طبقاتی می‌بینیم که کانون قدرت در آن از منافع اقتدار عمل می‌کند و جنس اقتدار در آن برقراری و تحکیم تبعیض جنسیتی، قومی را ایجاب می‌کند.

گرایش به اقتدارگرایی در حوزه‌ی سیاست داخلی نظام جمهوری اسلامی همواره با تضییع گسترده حقوق سیاسی و مدنی شهروندی، عملاً محیط سیاسی نامطلوبی را رقم می‌زده که رضایت طبقه متوسط از ارتقای سطح زندگی‌اش را کم‌رنگ کرده است. با فرض اشاعه بیش از پیش انواع تکنولوژی‌های ارتباطاتی که اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌کند، استمرار سیاست‌های نولیبرال در حوزه اقتصاد ملی و تحریم‌های اقتصادی بین‌المللی در حوزه دیپلماسی خارجی و اقتدارگرایی در حوزه سیاست داخلی، قطعاً سیل به مراتب عظیم‌تری از نارضایتی مردم در طبقه متوسط از سطح زندگی‌اش و طبقه پائین از کلیت نظام را به همراه خواهد آورد (صادقی، ۱۳۹۹).

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 می‌کنند تنبیه نمی‌شوند.

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، در کنار 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 حسن پور، فعال مدنی از بانه (کردستان):

خوش‌بین نیستیم به این‌که یک نظم اجتماعی، پیشرفت و اعتماد و هم‌بستگی اجتماعی را در کشور ببینیم؛ در حدی که احساس ناامنی خودم و دیگران که در اطراف ما زندگی می‌کنند برای من محسوس و مشهود هست، به‌خاطر این‌که حس می‌کنم وضعیتی که این پیش‌بینی را در ذهن من ایجاد بکند خیلی ریشه دوانده.

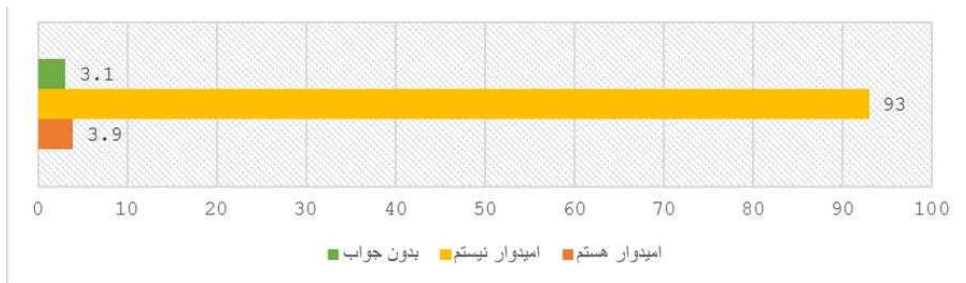


تصویر شماره ۲۷-۳: مصاحبه با تافگه حسن پور

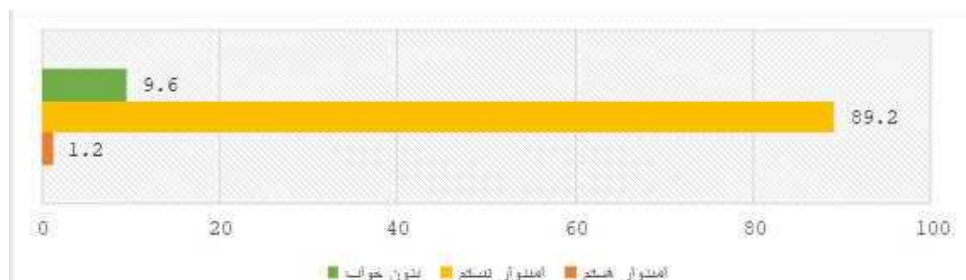
ایدئولوژی حاکم که بنا بود عدالت اجتماعی، برابری، جامعه‌ی بی طبقه و حکومت مستضعفان را به ارمان بیاورد، امروز زیر لوای مذهب، اقسام مختلف نابرابری و بی عدالتی و فقر را بر مردم تحمیل کرده است. حکومتی که اصرار دارد مشروعیت خود را نه با تکیه بر قدرت مردم خود، بلکه با ارجاع به یک منشاء قدسی و الهی تضمین کند، تنها انزجار عمومی را نسبت به «امر قدسی» موجود دامن زده است. تبعیض‌ها و سرکوب‌هایی که به نام دین نسبت به سایر ادیان اعمال شده است به نوبه‌ی خود مزید بر علت شده است (عرب، ۱۴۰۱).

تاکنون و باوجود تذکرات و ارائه راهکارهای ویژه ازسوی 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 می کنند و بحران‌ها را نادیده می گیرند و به صورت مقابله‌ای با آن برخورد می کنند. این درحالی است که دستگاه‌های سیاسی باید درنظر داشته باشند که جنبش‌های اجتماعی پدیده‌های ذاتاً مخرب تلقی نمی شوند، بلکه نوعاً بازگوکننده تقاضاها و مشکلات اجتماعی به حساب می آیند و اگر از منظر کارکردی به آن‌ها نگرسته شود، قدرت انطباق‌پذیری و ماندگاری نظام سیاسی - اجتماعی را افزایش داده و باعث توزیع مجدد فرصت‌ها خواهند شد (شفیعی، ۱۳۸۲، ۶۵۷).

نمودار شماره ۳۲۳ و نمودار شماره ۳۲۴ امید به اصلاح آینده کوتاه مدت را نشان می دهند که بر این اساس، ۹۳ درصد از نخبگان و ۸۹/۲ درصد از عوام بر این باورند که بحران‌های ایران در کوتاه مدت حل نخواهد شد.



نمودار شماره ۲۲-۳: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - خواص



نمودار شمار ۲۳-۳: اصلاح وضعیت کوتاه مدت - عوام

نمودار شماره ۳۲۵ و نمودار شماره ۳۲۶ همچنین امید به اصلاح آینده بلندمدت را نشان می‌دهد. براین اساس، ۵۳/۹ درصد از نخبگان و ۷۳/۵ درصد از عوام بر این باورند که بحران‌های ایران در بلندمدت حل نخواهد شد.



نمودار شماره ۲۴-۳: اصلاح وضعیت بلندمدت - خواص



نمودار شماره ۲۵-۳: 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 وسیع ناامیدی، روند مهاجرت از کشور، آسیب‌های اجتماعی و جرایم و بزهکاری آسیب‌های روحی و روانی را تسریع بخشیده است. اگرچه مردم در قانون اساسی ایران، موضوع اصلی حاکمیت هستند، اما اعمال اراده‌ی مردمی به انطباق آن با اقتدار الهی ولی فقیه بستگی دارد و اقتدار الهی بیش از حقوق دموکراتیک شرط مشروعیت اراده‌ی مردمی در فرایند سیاسی است و از منظر برقراری عدالت و رفاه حداقلی آنچه در ایران کنونی واقعیت دارد این است که بین وضع موجود و اهداف مندرج در قانون اساسی فاصله بسیار دیده می‌شود. با توجه به تشدید خصوصی‌سازی‌ها و تسلط سیاست‌های نولیبرالیستی در حوزه نهادهای کلیدی جمهوری اسلامی، تحقق عدالت اقتصادی دشوار می‌نماید (سعیدی، ۲۰۲۱). بحران‌هایی مانند بحران تأمین آب، بیکاری، بحران آلودگی هوا، نادیده گرفتن حقوق اساسی و شهروندی، تخریب تنوع زیستی،

مسائل جنگل‌ها و گونه‌های زیستی جانوری، فساد و تقلب علمی، اختلاس‌های مداوم، ناکارآمدی نهاد قضا، سرکوب دگراندیشان، 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 و خانواده، حرکت به سمت پیری جمعیت، چالش‌های قومی، گسترش ریسک‌پذیری جنسی و دیگر مسائل به‌انضمام بحران‌های سیاسی داخلی و خارجی مانند تحریم‌های بین‌المللی و دخالت در امور سیاسی و نظامی کشورهای منطقه سبب ناامیدی فزاینده‌ای شده است. ازسوی 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.

افراط‌گرایی قومی

افراط‌گرایی غالباً به نگرش‌ها، راهبردها و مواضع تندروانه‌ای دلالت دارد، که از رویه‌های غیرمعمول و خشونت‌آمیز در دستیابی به اهداف بهره‌می‌گیرد (Colema & Bartoli, 2003, 3-4). افراط‌گرایی می‌تواند ریشه در دو خاستگاه متفاوت داشته باشد: نوعی از افراط‌گرایی، ملهم از ایدئولوژی‌های افراط‌گرایانه است، که از نظام باوری و اعتقادی خاصی سرچشمه می‌گیرد و دارای مواضعی سخت، تندروانه، خشن و فاقد مدارا است. سنخ دوم، شکلی از افراط‌گرایی است که از مبانی ایدئولوژیک برنمی‌خیزد، بلکه ماهیتی واکنشی دارد و بنابر اقتضائات محیطی و شرایط آن، توسل به مواضع و کنش‌های تندروانه را برمی‌گزیند. افراط‌گرایی قومی به مثابه اتخاذ رویکردهای تندروانه و خشونت‌آمیز در بیان مواضع و مطالبات قومی، ممکن است ریشه در یکی از دو خاستگاه مذکور داشته باشد.

جامعه ایران همانند دیگر جوامع 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 هریک فرهنگ خاص خود را دارند که دوام و استمرار هویت فرهنگی ایرانی در طول تاریخ مدیون همه این گروه‌ها بوده است. زیرا هریک، با افزودن لایه‌های هویتی فرهنگی، به آن غنا و عظمت بخشیده‌اند. این وضعیت قوام‌یافته تاریخی، در یک‌صد سال اخیر با آغاز نوسازی‌های دوره رضاشاه و سیاست‌های ناسیونالیستی او برای تاسیس ملت نوین ایران بر اساس ایده یکسان‌سازی فرهنگی، زبانی و قومی تغییر یافت. این راهبرد نوسازی فرهنگی و اجتماعی، نقطه چرخشی در مناسبات قومی ایران به وجود آورد که بر اساس آن اقوام موجودیت فرهنگی، زبانی و هویتی خویش را در معرض استحاله و نابودی دیدند و در حد اقتضا نسبت به آن واکنش نشان دادند و تلاش کردند تا با توسل به راهکارهای مختلف از هویت قومی خود پاسداری کند. تداوم راهبرد سیاست قومی یکسان‌ساز و ایده ملی‌گرایی ایرانی بر محوریت زبان فارسی در عصر پهلوی و استمرار برخی مولفه‌های بنیادی آن در دوره جمهوری اسلامی ایران، زمینه‌گرایش به نوعی رفتار افراطی را در میان اقوامی که موجودیت خود را در

خطر می‌دیدند به وجود آورد و در برهه‌هایی در قالب مقاومت مسلحانه و اعمال مواضع و کنش‌های خشونت‌آمیز به شکل رفتارهای قومی افراطی بروز یافت که ذیل افراط‌گرایی قومی قابل تعبیر است.

در عصر حاضر نیز همچنان گروه‌های پان‌قوم‌گرایی وجود دارند که با دست گذاشتن روی اصول منطقی و تقاضاهای به‌حق، همچون وجود نابرابری‌های اقتصادی (توسعهٔ پایین اقتصادی و صنعتی مناطق قومی و نبود کارخانه‌های صنعتی در آن مناطق)، سیاسی (منسوب نشدن نخبگان قومی در رده‌های سیاسی عالی همچون مقام وزیر، معاونت وزیر، رئیس سازمان و استانداری) و نیز اجتماعی و فرهنگی (برخورداری برخی از گروه‌های خاص از امتیازات بیشتر و به‌حاشیه راندن گروه‌های قومی دیگر)، در پی پیش بردن اهداف قومی و ناسیونالیستی خود هستند، امری که می‌تواند نافی وحدت ملی و انسجام اجتماعی باشد و گسترش آن حتی می‌تواند زمینه‌ساز نفرت اجتماعی، رویکردهای تروریستی و جنگ و خون‌ریزی شود.

بنابراین از منظر سنخ‌شناسی رویکردهای افراط‌گرایانه قومی، می‌توان گفت دلایل شکل‌گیری این افراط‌گرایی به عوامل زمینه‌ای و رفتار و سیاست قومی حاکمیت در مواجهه با اقوام بازمی‌گردد و فاقد بنیان‌های ایدئولوژیک خودبرترپنداری قومی و ایده قوم‌برگزیده و ... است. فقدان مناسبات دموکراتیک در رابطه میان دولت و ملت از یک سو و در درون اجتماع از سوی دیگر در کنار اهمال حقوق قومی، عواملی اساسی در ظهور رفتار افراطی قومی هستند.

منصور رحمانی، فعال حوزهٔ ادبیات کردی از سنندج (کردستان):

اگر روند به‌سوی دموکراتیزاسیون و توجه به مطالبات مردم پیش نرود، فضا آنومیک شده و طبیعتاً صداهاى جدی خردمدار کمتر به‌گوش خواهد رسید و به‌حاشیه خواهند رفت و دیالوگ جای خود را به خشونت خواهد سپرد.

با بررسی شرایط مناطق مختلف کشور، نوعی از نابرابری (به‌خصوص در بُعد اقتصادی) در میان آن مناطق دیده می‌شود. عمدهٔ 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 و تبلیغات سوء و دروغین حاکمیت در مورد امنیت مناطق محروم 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 پر خاشگری علیه آن می‌شود (گودرزی، ۱۳۸۵، ۲۱۷).
با توجه به دولتی بودن اقتصاد کشور می‌توان عامل وجود این نابرابری‌ها را عمدتاً حاصل بی‌کفایتی 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 ۴۰ ساله، شغل آزاد از سقز (کردستان):

توزیع اشتغال و ثروت را نسبت به سایر اقوام عادلانه نمی‌بینم و الان 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 به‌زیان 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 ۱۴۰۰ سال پیش و زمان فوت پیامبر اسلام بازمی‌گردد که هر کدام از این دو گروه، بر اساس تعدادی روایات تاریخی، افرادی را مستحق زمامداری امت اسلامی می‌دانند.^۱ این اختلاف تا به امروز ادامه دارد. نتایج به‌دست آمده 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.

۱. 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 نقطهٔ 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.

صرف‌نظر از این که مذهب و عقاید مذهبی چه تأثیری روی تعصبات افراد باقی می‌گذارند، همواره بخشی از تعصبات قومی ناشی از نوع نگاه مذهبی است. بنابراین صرف تجربه و ادراک فرد از این که 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 بی‌الد، 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 بلوچستان):

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، به جای این که 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 حذف و طرد آن‌ها از جنبه‌های مختلف فرهنگی و زبانی و اجتماعی و اقتصادی و ... دارد و آن‌ها در برابر 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 من، نه تنها خودم، در بسیاری از فعالین فرهنگی و مدنی‌گرد می‌بینم، بیشترش یک واکنش است تا گُش، 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 هکتر^۱، 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 مناطق 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).

حذف فرهنگ‌های قومی

در جامعه ایران، انواع و اقسام فرهنگ‌ها و صداها و گوناگون اندیشه حیات دارند که مدت‌هاست در این سرزمین به ماندگاری خود ادامه داده‌اند و پیشینه تاریخی ایران حاکی از احترام متقابل نسبی بین فرهنگ‌ها است و احساس تعلق گروه‌های مختلف اجتماعی، قومی، مذهبی و ... حاصل پلورالیسم فرهنگی موجود در آن است، هرچند برخی از این فرهنگ‌ها هم نتوانسته‌اند خود را با دنیای کنونی وفق دهند و در نتیجه، یا در فرهنگ دیگر ادغام شده‌اند یا به کلی فراموش شده‌اند. اما مجموع همین فرهنگ‌ها بوده است که موجودیت کشور را به شکل کنونی درآورده است. هر جامعه، قوم، و هر

طبقه‌ای، در هر مرحله‌ای از فرایند تمدنی، همچنان در حال تکامل است، و هیچ جامعه، قوم، و طبقه‌ای مبرا از ضعف و خطا و کاستی نیست لذا نگرش‌های فرهنگی باید خارج از تعصبات قوم‌مدارانه‌ی مہتری و کھتری باشد.

کشور ایران نیز با سابقهٔ چندین هزار ساله‌اش، نیازمند رشد چنین نگرشی در بدنه فرهنگی و مدیریتی هست؛ متأسفانه طی سده اخیر در سطح عمومی شاهد نوعی مقابله، حذف، یا تمسخر جلوه‌های فرهنگی اقوام مختلف به‌ویژه در هنگامه 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، تُرک، لر، بلوچ، گُرد، و دیگر اقوام را فراهم می‌آورد و نوعی دیگر از حذف کردن‌ها به‌هنگام اجرای مناسبات و مناسک قومی و مذهبی اتفاق می‌افتد که اجازهٔ 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 به طرد و حذف بکشانند و درمقابل، به ارزش‌گذاری یک گونهٔ فرهنگی خاص در ذهن آن‌ها پردازد تا همه را همانند کند با این هدف که کنترل و مدیریت آن‌ها آسان‌تر شود.

اصغر ایزدی‌جیران، جامعه‌شناس و مدرس دانشگاه تبریز (آذربایجان شرقی):

تُرکی صحبت کردن در برنامه‌های صداوسیما خنده‌دار است و بازنمایی تُرک‌ها در سریال‌ها با تحقیر همراه است.

خالد شیخی، دبیر علوم اجتماعی و فعال فرهنگی از سقز (کردستان):

یکی دو سال قبل، در جلسهٔ شورای شهر مطرح کردیم که مراسم نوروز را مانند کردستان جنوبی در محوطهٔ باز برگزار کنیم و از مردم دعوت کنیم که به فضای بازی بیاوریم و با لباس و آواز محلی مراسم نوروز را شروع کنیم که با مخالفت روبه‌رو شدیم.



تصویر شماره ۲۸-۳: 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، به‌ظاهر، 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. به‌نوعی دیگر، در بند ۹ 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 حقوق 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 فرهنگ‌های قومی» قلمداد کرد.

ژیلا حسامی، فعال ادبی از نقده (آذربایجان غربی):

تو حوزه مراسمات هنری و فرهنگی با ممانعت روبه‌رو بودیم. ما یه 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 ۷۰-۸۰ درصد آن بلوچ‌اند، کمترین برنامه به زبان بلوچی وجود دارد و سرمایه‌گذاری روی فولکلور و فرهنگ عامه بلوچستان انجام نمی‌شود و به فعالین میدان داده نمی‌شود.

حق برگزاری مراسم و آیین‌های فرهنگی، قومی و مذهبی در بسیاری از اسناد حقوق بشری مورد توجه قرار گرفته است. ازجمله می‌توان به «اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی» اشاره کرد که در بند دوم ماده ۲ خود عنوان کرده است که افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند در حیات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی، و دولتی مشارکت کامل داشته باشند. بند چهارم ماده ۲ اعلامیه مذکور نیز دولت‌ها را موظف کرده است تا تدابیری برای افراد متعلق به اقلیت‌ها اتخاذ کنند تا به‌واسطه آن، افراد بتوانند فرهنگ، زبان، سنت‌ها، 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 (اعلامیه حقوق اشخاص ...، ۱۹۹۲). همچنین مطابق اصل بیست‌وهفتم قانون اساسی، برگزاری اجتماعات به شرطی که برخلاف موازین اسلامی و مسلحانه نباشد آزاد است. ممانعت از برگزاری آیین‌های مذهبی و قومی نوعی نقض حقوق شهروندی است.

ایران کشوری دارای تنوع قومی و مذهبی است که در برخی مراسم و آیین‌ها محدودیت‌هایی برای اقوام اعمال می‌شود. مثلاً در برگزاری آیین‌های مذهبی مانند عید قربان یا عید فطر که عموماً اهل سنت و اهل تشیع اختلاف دارند، اهل سنت بر مبنای فقه خودشان و طبق رؤیت هلال ماه در مناطقی که از نظر جغرافیایی در محدوده‌ای خاص قرار داشته باشند، اعلام عید می‌کنند و در این قاعده مرزهای سیاسی ملاک عمل قرار نمی‌گیرند و لذا بسیاری از مواقع عید فطر و قربان آن‌ها با کشورهای عربی همزمان می‌شود، ولی ازطرف شورای روحانیت و نهادهای امنیتی به روحانیان اهل سنت اخطار می‌دهند که حق ندارند اعلان عمومی کنند و این مسئله هر سال تکرار شده و باعث تنش بین روحانیان و نهادهای امنیتی می‌گردد.

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انسان‌شناس از تهران:

مذهب رسمی به دلیل تمامیت‌خواهی هم برای تحول و پویایی خودش و هم برای دیگر مذاهب دردسر ایجاد می‌کند.



نمودار شماره ۲۶-۳: محدودیت در مراسم - خواص



نمودار شماره ۲۷-۳: محدودیت در مراسم - عوام

در برگزاری مراسمی مانند نوروز در محیط‌های عمومی و به‌صورت دسته‌جمعی محدودیت ایجاد می‌شود. در برخی موارد، حساسیت‌هایی 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 به‌صورت رسمی و بسیار پررنگ به‌وسیله بلوچ‌ها جشن گرفته می‌شود - در داخل ایران، به‌سبب عدم اطلاع عمومی و حساسیت‌های حکومتی برگزار نمی‌شود، اما جدا از این مراسمی که حالت جشنواره‌ای و گروهی دارد، اقوام مختلف ساکن در ایران در برگزاری مراسم عرفی شادی و عزای خود، با محدودیت‌چندانی روبه‌رو نیستند. تقریباً در همه مناطق قومی، مراسم عروسی براساس فرهنگ و ارزش‌های منطقه‌ای برگزار می‌شود و در مواردی مثل گُردستان، 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 ۲۷-۳ و نمودار شماره ۲۸-۳ میزان وجود محدودیت در مراسم قومی و مذهبی از دید مصاحبه‌شوندگان را نشان می‌دهند. بر این اساس، ۴۹/۲ درصد از نخبگان و ۴۳/۴ درصد از عوام بر این

باورند که در برگزاری آیین‌ها و مراسم مذهبی و قومی محدودیتی وجود ندارد. بااین حال، ۴۶/۱ درصد از نخبگان و ۳۶/۱ درصد از عوام معتقدند که در برگزاری مراسم با محدودیت مواجهند.

آنتونی گیدنز (۱۳۸۵) جهت بررسی روند تحولات کشورهای چندقومیتی از سه نوع مدل بحث می‌کند: یکی از آن‌ها مدل همگون‌سازی 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 مدل، مناسب‌ترین مسیر کمک به توسعه یک جامعه چندقومیتی است که در آن، اعتبار مساوی خرده‌فرهنگ‌های متعدد به رسمیت شناخته شده است.

به نظر می‌رسد دستگاه سیاسی کشور، از میان سه مدل همگون‌سازی، درهم‌آمیزی و کثرت‌گرایی فرهنگی، مدل همگون‌سازی و تحلیل گونه‌های فرهنگی اقوام در فرهنگ مرکزی را به عنوان راهکار خود جهت مقابله با گوناگونی فرهنگ قومی ایران انتخاب کرده است. این درحالی است که مهم‌ترین الگو برای شرایط کنونی جامعه ایرانی مدل کثرت‌گرایی فرهنگی باشد. 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 و غنای فرهنگی را به دنبال دارد.

نتیجه عدم پذیرش کثرت‌گرایی فرهنگی و به جایش تلاش برای همانند سازی سیستماتیک گروه‌های قومی، به رشد نارضایتی و تشدید مطالبات انجامیده است. لذا مفاهیم فرهنگها و زبانهای محلی / استانی که در قانون اساسی به کار رفته اند چیزی بیش از یک نمای حقوقی نیست که هویت‌های غیر حاکم را سرکوب و آنها را از فرآیند سیاسی حذف می کند. این موارد اثرات خشونت بنیانگذار قدرت در چارچوب ساختار سلطه حاکمیت رژیم اسلامی است. از این نظر، به رسمیت شناختن جزئی که توسط مفهوم اقلیت قومی-زبانی نشان داده می شود یک استراتژی گفتمانی است که وحدت و تقسیم ناپذیری هویت حاکم را در گفتمان رسمی حفظ می کند و از سوی دیگر نمای لیبرال دموکراتیک قانون اساسی را شکل می دهد که به واسطه مفهوم برابری مندرج در مفهوم شهروندی در متن قانون اساسی ایران ستوده می شود (ولی، ۲۰۲۱).

فروپاشی اجتماعی

تاریخ شاهد شکل گیری، رشد، و فروپاشی مستمر حکومت‌ها و دولت‌های گوناگون بوده است، حکومت‌هایی که تحت تأثیر روندها و علل و عوامل متفاوتی دچار فروپاشی شدند. یافته‌های پژوهش

نشان می‌دهند که کشور ایران نتوانسته است در سیاست خارجی تعامل متناسبی با جهان داشته باشد. از دلایل این عدم موفقیت رویکرد ایدئولوژیک، فقدان دیپلماسی مبتنی بر منافع ملی و نبود صدای واحد در این زمینه دانسته شده است. از طرفی دیگر، بیان شد که فردگرایی منفی‌ای کشور را فراگرفته است که بر هر نوع روحیه جمع‌گرا و همکاری مشارکتی تفوق پیدا کرده است. براساس یافته‌های به‌دست‌آمده، دولت در زمینه تعامل با گروه‌های قومی نتوانسته است چندان مناسب عمل کند و به‌جای شنیدن مطالبات و گفته‌های آن‌ها، عمدتاً در پی حذف و همانند کردن آن‌ها برآمده است. نتیجه چنین وضعیتی درپیش 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 به‌هم 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 هریک به‌تنهایی مسائل پیچیده‌ای را شامل می‌شوند.

بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران حوزه علوم اجتماعی عقیده دارند که شرایط فعلی کشور یک شرایط آنومیک است و از سست شدن نظم اجتماعی و ازهم‌گسیختگی انسجام اجتماعی یاد می‌کنند (اباذری، ۱۳۹۳). به‌طور جدی، اولین بار عباس عبدی (۱۳۸۵)، در دهه ۸۰ شمسی، به موضوع فروپاشی اجتماعی پرداخت. محمود احمدی‌نژاد (عبداللهی، ۱۳۹۷) و همفکرانش از دیگر کسانی هستند که در این اواخر، موضوع فروپاشی اجتماعی جامعه ایرانی را مطرح کردند. براساس نظر این افراد، فروپاشی در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، زیست‌محیطی، و دیگر حوزه‌ها اتفاق افتاده است. فعالان حوزه‌های مختلف شرایط کنونی کشور را نامساعد می‌دانند که می‌تواند خطرات و بحرانهایی را برای آینده مردم و کشور ایران در پی داشته باشد. یافته‌های به‌دست‌آمده از پژوهش کنونی نیز مؤید وجود چنین بحران‌هایی است.

مهدی فیضی، مدرس اقتصاد دانشگاه فردوسی مشهد (خراسان رضوی):

یک‌سری بحران‌ها و چالش‌ها و درواقع، آب‌چالش در کشور داریم که مثل بمب‌های ساعتی آماده انفجارند. از بحث بانک‌ها تا صندوق‌های بان‌نشستگی، بحران آب، بیکاری، طلاق، و مشکلات دیگر. هریک از این‌ها خطرناک‌اند و وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، خطرناک‌تر می‌شوند؛ انفجار یکی می‌تواند بقیه را هم منفجر کند، ترسناک است.

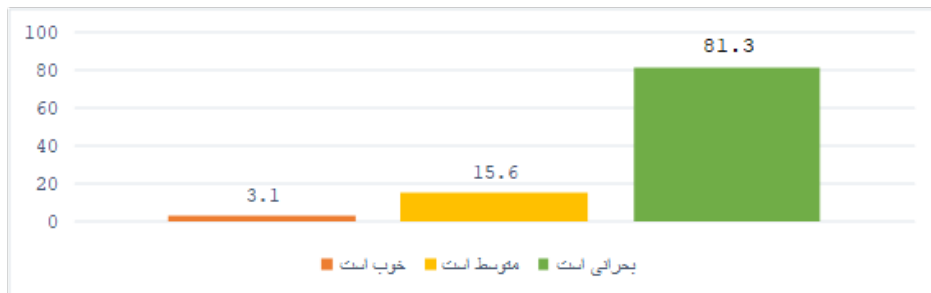
تصور این است که عامل این ناکارآمدی‌ها دولت است و انگشت اتهام همواره به‌سوی او می‌رود. در ایران دولت - حاکمیت به‌عنوان نهادی سیاسی بر بسیاری از نهادهای دیگر همچون خانواده، آموزش، دین، اقتصاد، بهداشت و درمان و دیگر نهادها نظارت دارد و قوت و ضعف هر کدام از این نهادها مستقیماً به این نهاد سیاسی بازمی‌گردد.

هیچ کشوری نمی‌تواند مدعی ثبات سیاسی مطلق و داشتن فضایی مملو از امنیت باشد. این مهم باوجود رشد سیاسی جوامع به دلایل مختلف، ازجمله کمبود منابع، اقدامات قدرت حاکم، رقابت برای کسب قدرت، و شرایط حاکم بر کشور درطول 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. این که کدام یک 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 حاکم شده است و دولت‌ها یا سازمان‌ها را با براندازی یا دست کم تغییر هیئت حاکم و مدیران سازمانی همراه می‌سازد.

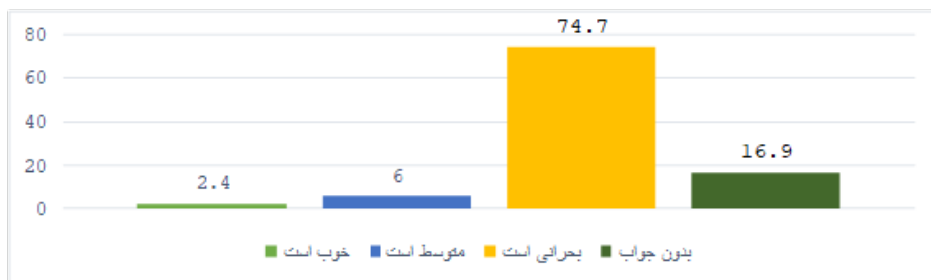
نظام جمهوری اسلامی ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷ شمسی با موجی از مخالفان داخلی و خارجی روبه‌رو بوده است. نداشتن رابطه با آمریکا و در مقاطعی کشورهای اروپایی و همچنین ناکارآمدی مدیریت سیاسی داخلی کشور در حل بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی و فساد گسترده، هر حرکتی را به بحرانی سیاسی تبدیل کرده است. همچنین 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، عقب نگه 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، مذاکره کنندگان گروه‌های قومی و مذهبی روانه زندان یا تبعید شده‌اند. درواقع، دولت‌های مرکزی درطول این دوران، برخلاف همه وعده و وعیدهایی که بیان می‌کنند، همچنان بر حفظ ایدئولوژی‌های خود مُصر هستند و اقدامی عملی برای رسیدن به اتحاد انجام نمی‌دهند تا از این طریق بتوانند اعتماد اقوام مختلف را جلب کنند. در واقع باید اعتراف کرد که مرزهای داخلی بیش از مرزهای بیرونی، تولید شکاف و تبعیض و نابرابری کرده‌اند.

نمودار شماره ۳۲۹ و نمودار شماره ۳۳۰ دیدگاه نخبگان و عوام را در مورد وضعیت سیاسی کشور نشان می‌دهند. بر این اساس، ۸۱/۳ درصد از نخبگان و ۷۴/۷ درصد از عوام بر این باورند که وضعیت سیاسی کشور بحرانی است.



نمودار شماره ۲۸-۳: وضعیت سیاسی کشور - خواص



نمودار شماره ۲۹-۳: 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 با رسمی شدن مذهب تشیع در دوران صفویه، عنصر مذهب به متغیری مهم در سیاست و اجتماع ایران بدل شد و در جمهوری اسلامی ایران، این نهاد قوی‌تر از هر زمان دیگری عرض اندام کرده است و با تاسیس حکومت دینی، زمامداران خود را عامل اجرای دین و رهبری دینی جامعه سیاسی می‌دانند، دین در هر امری ورود پیدا می‌کند.

کشور ایران از لحاظ دینی و مذهبی جامعه‌ای متکثر بوده است که بعد از روی کار آمدن جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۷ شمسی، با رسمی کردن مذهب شیعه اثنی عشر تبعیض‌هایی علیه برخی اقلیت‌ها روا داشته است. 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 غیبت اقلیت‌های

اتنیکی و مذهبی در ساختار قدرت، فسادهای سیاسی و اداری، ناکارآمدی حکومت در امر سیاسی به‌وسیلهٔ افرادی که خود را متصف به دین می‌دانند و موارد این چنینی از مسایل مهم مورد اشارهٔ این اقلیت‌ها است.

سید عبدالسلام محمودیان، روحانی و فعال مذهبی از سردشت (آذربایجان غربی):

تو ایران، بحث وحدت رو خیلی می‌شنویم؛ یعنی از لحاظ تئوری هیچ مشکلی نیست، ولی وقتی وارد میدون عمل می‌شیم، شاید اون آزادی‌ای که اهل تشیع برای تبلیغ عقیدهٔ خودشون دارن، ما اهل سنت نداریم و خیلی وقتا بازجویی می‌شیم. یه خط قرمزی برای ما هس که برای مذهب رسمی کشور نیست. کاش برای ما هم نبود و همه به‌صورت یکسان از این آزادیا و حقوق بهره‌مند می‌شدن!

بخشنامه‌دار کردن دین و تبلیغ آن از سوی افرادی که در مواردی، انحرافات اساسی (به‌خصوص در بخش اقتصادی و روابط جنسی) زندگی شخصی آن‌ها در فضای مجازی منتشر می‌شود سبب شده است که نهاد دین در ایران با اختلال کارکردی روبه‌رو شود. بر همین اساس، صدای مکتب‌های فکری مانند: آتئیسم، سکولاریسم، مارکسیسم و دیگر مکتب‌ها بیشتر از گذشته در محافل عمومی و خصوصی شنیده می‌شوند. در این باره شاهد آن هستیم که در سال‌های اخیر، در رسانه‌ها و به‌ویژه در فضای مجازی، توهین به دین بیشتر از گذشته شده است، مسجدها خالی‌تر شده‌اند و عده‌ای، به‌صورت افراطی، تمام مشکلات اقتصادی و اجتماعی را از منظر افرادی می‌دانند که با داعیه دین‌داری در رأس امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی هستند. تعرض‌ها و حمله‌های شدید به روحانیان زیاد شده است و گاه آن‌ها در خیابان‌ها مورد حمله قرار می‌گیرند، زیرا عده‌ای روحانیان را مسبب وضعیت موجود می‌دانند. این وضعیت نابهنجار که ناشی از اختلال در کارکرد دین است نمایانگر نوعی فروپاشی اجتماعی ناشی از اختلال نهاد دین در جامعه است.

از دیگر سو، دخالت نهاد دین در امر سیاست و عدم تعادل بین جامعهٔ دینی و مدرن سبب پدید آمدن نهاد‌های 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 به‌وجود آورده است. در پست‌های مدیریتی و دولتی سطح بالا، عموماً اقلیت قومی و به‌خصوص اقلیت مذهبی انتخاب نمی‌شوند. این‌ها اموری است که باعث می‌شود تا بسیاری از افراد حائز دانش و تخصص بالا، نتوانند به آنچه استحقاق آن را دارند برسند.

حسن محدثی گیلوایی جامعه‌شناس دین، در تحلیلی بر سرگذشت دین‌داری تحت لوای رژیم جمهوری اسلامی ایران با اشاره به برخی تحقیقات میدانی در این مورد، می‌نویسد: هدف آنی این

اسلامی که توسط محافظت‌گرایان دینی در ایران کنونی پدید آمده است، پوشاندن ظاهر شرعی بر کالبد جامعه‌ی ایرانی و دین‌دarsازی جامعه با استفاده از هر روشی (آمرانه و غیرآمرانه) است. اما از آنجایی که شرایط مساعد و مناسبی برای تحقق احکام دینی مورد نظر محافظت‌گرایان دینی وجود ندارد، از عمل کرد و نحوه‌ی مدیریت آنان، اسلام «تغییر» زاده شده است. هدف ظاهری این سنخ از اسلام، تحقق احکام اسلامی است اما به واقع، هدف نهفته اما عملی و محقق آن، تضعیف و بی‌اعتبارسازی خود دین و از بین بردن تمام اعتبار معنوی آن است. با از بین رفتن هر چه بیش‌تر حیثیت دین در نزد مردم ایران، نهاد دین به‌نحو روزافزونی تضعیف می‌شود و اقتدار و اعتبار اجتماعی‌اش را به‌نحو روزافزون از دست می‌دهد و اخلاق اجتماعی به‌نحو روزافزونی سکولار می‌گردد. به همین ترتیب، کارگزاران دینی نیز متأثر از این فرآیند، شأن و جایگاه خود را در جامعه‌ی ما بیش از پیش از دست می‌دهند (محدثی گیلوایی، ۱۴۰۱). مطابق آخرین داده‌های رسمی منتشرشده توسط «مرکز رصد فرهنگی کشور»، روحانیان در دو پیمایش ملی انجام گرفته در سال‌های ۱۳۷۹ و ۱۳۸۱ از نظر میزان اعتماد مردم، به نهمین گروه مرجع در جامعه‌ی ایران بدل شده‌اند. این گزارش هم‌چنین به‌درستی از رابطه‌ی جایگاه اجتماعی روحانیان و تحولات اجتماعی و سیاسی موجود کشور سخن می‌گوید: «جایگاه برخی گروه‌ها یا منزلت‌های اجتماعی مانند روحانیت به نحوی مستقیم به تحولات اجتماعی و سیاسی گره خورده است. روحانیت تا همین یکی دو دهه پیش در بسیج سیاسی بسیاری از گروه‌ها و اقشار جامعه نقشی بی‌بدیل داشت. مطابق یافته‌ها این جایگاه مستمراً تضعیف شده است» (فلاح، ۱۴۰۱، ۳۲).

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 اطلاعاتی می‌شود و واگذاری مدیریت کلان‌کشوری و مدیریت میانه و حتی مدیریت جزئی‌ترین بخش‌ها به افرادی که تأیید صلاحیت آن‌ها منوط به داشتن تعهد و سرسپردگی به جناح و عقاید خاصی است موجب از بین رفتن شایسته‌سالاری، انسداد فکری، رشد ریا و ایجاد نفاق در بین مدیران و به کار گماردن افراد ناشایست در رأس امور می‌شود. در این شرایط، افراد زیادی با دانش و تخصص بالا، به جای این که جذب گردند، دفع می‌شوند و خود را از جریان حاکمیتی دور می‌بینند

و نوعی شکاف میان نخبگان و خبرگان جامعه با نظام حکومتی ایجاد می‌شود. این موضوع نه تنها در بخش‌های سیاسی بلکه در بخش‌های اقتصادی جامعه نیز صادق است. عدم گردش نخبگان سبب ناکارآمدی این نهاد شده 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 ۱۸ 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، ۲۷۰ میلیون تومن دوستم خونه فروخته، حالا ۶۰۰ 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 کسب و کار، همیار کارخانه‌داران و تجار باشد، بلکه از رشد و توسعه کارخانه‌ها هم جلوگیری می‌کند و سیستم بنگاه‌داری راه انداخته است به نحوی که 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 پیامد ناگزیر آن در بُعد اجتماعی، افزایش جرایم مالی، کاهش احساس امنیت آحاد جامعه، تضعیف اعتماد عمومی، گسترش رفتارهای ضداجتماعی، فشارهای روانی و غیره است، که در صورت اصلاح نشدن، نتیجه‌ای جز فروپاشی اجتماعی و سیاسی در پی نخواهد داشت.

مردی ۳۵ ساله از مشهد:

مملکت ما واقعاً به جورایی در حال خراب شدن. از یه طرف، اختلاسی چندمیلیاردی اتفاق می‌افته و کسی نمی‌تونه جلوش رو بگیره. از اون طرف، یه عده دارن زیر دست و پاله می‌شن. فشار اقتصادی داره اکثریت رو له می‌کنه.

بیشتر انتقادهایی که نسبت به دولت به عنوان مجری، چه در سطح عمومی و چه در سطح نمایندگان مجلس، انجام می‌شود به همین زمینه مرتبط 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 غیرایرانی بودن نبوده است، که در آن یک گرایش یا حاکمیت با کسب قدرت سعی در تصفیه کامل گروه‌های دیگر و زیر سؤال بردن موجودیت آن‌ها به عنوان 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.

احمد، فرش فروش از ارومیه (آذربایجان غربی):

با این همه تبعیض، ایران تجزیه می‌شه. تو کوتاه مدت انزجار افراد زیاد می‌شه و تو بلندمدت به فروپاشی و تجزیه می‌انجامه.

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 اقتدارگرایی مرکزی بداند، عملاً این نگاه موجب افتراق اقوام ایرانی و رشد رویکردهای مرکزگرای خواهد شد، زیرا این سرزمین وسیع و پربرکت به همه ساکنان آن تعلق دارد و تنها با مشارکت و بسیج همگان است که می‌تواند از گزند هرگونه تهدید و حادثه‌ای 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 ایجاد کرده 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 آذری‌ها، گُردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها و تُرکمن‌ها)، تبعیض‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، همچنین امکانات جدید هویت‌یابی در وضعیت جهانی شده برای اقوام محذوف، سبب شده است تا فشارهای مستمر بین‌المللی و حقوق بشری بر حکومت، امکان رشد بحران در مناطق نام‌برده را شدت و سرعت بخشد. به بیان دیگر، فروپاشی در این معنا همان ازهم گسیختگی قومی - ملی ایران است.

هنگامی که رابطه میان اجزای جامعه غیرکارکردی شود، اختلال ایجاد شده و 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 درحالی است که چسب قدرت سیاسی تا حدی توان نگره داشتن چنین وضعیتی را دارد و چنین نگره‌داشتی 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. 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، ۱۳۸۵، ۱۶) لذا صورت‌بندی ستم ملی و واکنش عملی جمعی درخور بدان، نه به آینده‌های دور بلکه به اینجا و اکنون تعلق دارد. مبارزه علیه ستم ملی و همبسته آن ناسیونالیسم ایرانی، مبارزه‌ای جمعی، همه جانبه و خطیر است که اتحاد تمامی نیروهای دموکرات و تحت ستم فارس و غیر فارس را می‌طلبد (کارگاه دیالکتیک، ۲۰۲۳).

محمد جمال‌الدین واژی فعال مذهبی و کارشناس جامعه‌شناسی از پسوه پیرانشهر (آذربایجان غربی):

رانت، فساد سیاسی و اقتصادی، نابرابری فاجعه‌آمیز در سیستم آموزشی و قضایی و ظلم علیه اقلیت‌های اقلیتی و آئینی و همچنین زنان، جمهوری اسلامی را به بن‌بست کشانده و موجودیتی به نام ایران را نیز به سوی بحران‌های مزمن و عمیق اجتماعی هدایت و حتی به فروپاشی نزدیک کرده است. اگر روزی این اقلیت‌های ایرانی در نتیجه نبود آزادی و عدالت از وحدت سرزمینی ایران گذر کرده و تجزیه‌طلب شوند، مسئولان مملکت فقط باید از خودشان گله‌مند باشند.

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 پوشش‌های 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، مزایای 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، ۱۳۹۳، ۳۸۸).

عبور از بحران

بایسته‌ها و رهنمودهای خروج از شرایط متصلب قومی در ایران و عبور از بحران‌های فراگیری که پیامد ناگزیر استمرارشان فروپاشی ارکان سیاسی و اجتماعی کشور است، محور پایانی یافته‌های پژوهش مذکور است؛ که در خلال آن مصاحبه‌شوندگان ضمن ابراز دیدگاه و نظرات خود درباره آینده کشور، ضرورت‌های گذار موفقیت‌آمیز از این وضعیت بحرانی را در گرو پذیرش واقعیت کثرت قومی و تلاش در راستای حفظ هویت اقوام، ایجاد هم‌سویی و اشتراک در منافع قومی و ملی، بازنگری در باورها، استفاده از ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی، حقوق شهروندی، جدایی دین و دولت، حرکت در مسیر اعتدال، آشتی ملی و صلح پایدار می‌دانند.

مهم‌ترین موضوع در عبور از بحران، کمک به حفظ هویت قومی در قالب رویکرد تکرگرای فرهنگی است. موضوع مهم دیگر در این باره، بازنگری اساسی و ساختاری در باورها و تعدیل اندیشه‌های جزمی‌گرایانه کنونی نسبت به اقوام است. قانون اساسی کشور دارای ظرفیت‌هایی است که

بنابر یافته‌های تحقیق، برخی از مطالبات گروه‌های قومی و مذهبی در این چارچوب قرار دارد و بنابر همین نتایج، تعدادی از مردمان این گروه‌های قومی، اجرای بندهای قانونی موجود در آن را نهایت مطالبه خود می‌دانند. بنابراین، شایسته است که جهت عبور از بحران‌های موجود بهره لازم از این ظرفیت‌های قانونی ایجابی گرفته شود. موضوع حقوق شهروندی و باور و احترام به آن از دیگر مواردی است که می‌تواند در جهت عبور از بحران‌های سیاسی-اجتماعی موثر باشد. بحث مهم دیگر در این زمینه رعایت اعتدال و پرهیز از هر نوع افراط‌گرایی درباره گروه‌های قومی و حرکت در مسیر میانه‌روی است. رعایت این موارد، عوض این که کشور را در مسیر فروپاشی قرار دهد، سرانجام آن را به سوی آشتی ملی و صلح پایدار سوق خواهد داد. در ادامه، به هریک از موارد مذکور به صورت جزئی‌تر پرداخته خواهد شد.

حفظ هویت قومی

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 (طایی، ۱۳۸۲، ۱۳۹). امروزه این شکل از هویت جمعی، از چندین ناحیه متفاوت در معرض تهدید و حذف قرار گرفته است، از این رو تلاش برای حفظ و تداوم آن، به مسئله محوری زیست جمعی اعضای متعلق به گروه‌های قومی تبدیل شده است و در میان نخبگان و عموم مردم واکنش‌های مختلفی را برانگیخته است. ایده‌ها و روندهای فراقومی و فراملی جهان‌وطنی متأثر از جریان جهانی شدن در حوزه‌های اطلاعات، ارتباطات، اقتصاد، فرهنگ و سبک زندگی، پدیده کلان و عالم‌گیری است که در مقیاسی جهانی هویت‌های سنتی و خرد قومی، مذهبی و حتی ملی را به چالش کشیده است. در مقیاس سرزمینی و در چارچوب کشورهای دارای تنوع قومی نیز، اقوام به تناسب رابطه‌ای که با گفتمان قدرت و حاکمیت دارند، خود را در موقعیت‌های متفاوتی از تهدید و فرصت می‌یابند و هویت قومی آنان با توجه به این موقعیت در معرض تهدید و حذف یا دستخوش حفظ، استمرار و تقویت قرار می‌گیرد. حفظ و پویایی هویت‌های قومی گوناگون در درون مرزهای سرزمینی یک واحد سیاسی، نیازمند حاکمیتی معتقد و ملتزم به اندیشه‌ها و اصول حکمرانی دموکراتیک است تا در بستر آن مبانی حقوقی و ساختاری حفظ هویت‌های قومی در هر مقیاس و موقعیتی فراهم گردد، اما در میان جوامع توسعه‌نیافته سیاسی و فاقد تجربه حکمرانی دموکراتیک، اقوام همواره در جایگاه‌های ناهمسانی قرار می‌گیرند و این موضوع هویت قومی اکثر آنان را با تهدید مواجه می‌کند، زیرا در این کشورها، هویت‌های قومی در بازی قدرت و منافع جمعی، به عنوان اضداد یکدیگر تعریف می‌شوند و لاجرم حفظ هر یک از آنان در گرو تضعیف و حذف دیگری است. خاستگاه پیدایش این مناسبات خصمانه در میان هویت‌های قومی اکثراً به برآمدن دولت‌های نوین غیردموکراتیک در درون جوامع چند قومی برمی‌گردد، که در مسیر پروژه ملت‌سازی آنان، غالباً هویت یکی از اقوام به عنوان هویت ملی برکشیده شده است و سایر اقوام و گروه‌ها در جایگاه دیگری

قرار گرفته‌اند و عناصر هویتی آنان به مثابه میراثی سنتی که در زیست مدرن فاقد اهمیت و ضرورت بقا هستند، نگریسته می‌شوند و براساس چنین رویکردی، به زعم رژیم حاکم، استمرار آنها نافی منافع ملی و وحدت سرزمینی است. لذا اگر در معرض نابودی سازمان یافته قرار نگیرند، از سوی دولت و حاکمیت اقدام موثری در راستای حفظ آنها صورت نمی‌پذیرد.

گرایش، کنش و مواضع افراد عادی و نخبگان گروه‌های قومی نسبت به هویت قومی خویش نیز، با توجه به موقعیت هویت قومی آنان در گفتمان قدرت حاکمه تعریف می‌شود. ازاین‌رو برخی از هویت‌های قومی با اطمینان خاطر از حفظ مشخصات هویتی خویش در چارچوب بر ساخت هویت ملی، به سمت وسوی ایده‌های جهان‌وطنی گرایش می‌یابند و آن را تهدیدی برای هویت قومی خویش به حساب نمی‌آورند، یا اینکه این گرایش‌ها نوعی ضرورت زیستی در جهان کنونی می‌دانند. این گرایش در ایران کنونی بیش از همه در میان قوم فارس به چشم می‌خورد که بسیاری از مشخصات هویت قومی آنان به جایگاه هویت ملی برکشیده شده است، لذا مقولاتی که برای سایر اقوام همچنان اهمیت حیاتی دارد در نظر عموم و نخبگان فارس ممکن است با انعطاف بیشتری نگریسته شود.

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.

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. مجموع این عناصر به شکل‌گیری یک مقوله‌بندی از عضویت گروهی منجر می‌شود. مقوله‌بندی افزایش شیوه‌هایی را موجب می‌شود که در درون گروه مطلوب و در بیرون گروه هزینه‌بردار هستند. امروزه مبنای هویتی از حالت انتسابی و سنتی خود خارج شده است و افراد این اختیار را یافته‌اند تا خود به جست‌وجوی مبانی هویتی خود بخریزند. یافته‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق نشان می‌دهد که چنین حالتی بیشتر در میان فارس‌زبانان وجود دارد که «مای هویتی» خود را گسترش می‌دهند و در سطح کلان کشوری یا جهانی تعریف می‌کنند. به بیانی دیگر، کنش‌گران این گروه جهت بازتعریف مبنای هویتی خود کمتر به دنبال ریشه‌های سنتی و به ارث رسیده از نیاکان خود هستند.

شهرام گراوندی، جامعه‌شناس و روزنامه‌نگار از استان خوزستان:

به‌عنوان 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 می‌دانم. خودم را ایرانی‌ای می‌دانم که شهروند جهان هستند.

اقوامی که هویت جمعی آنها در معرض سیاست‌های انکار و طرد واقع شده است و دستگاه سیاست‌گذاری کشور اعتنایی به حفظ و پاسداشت آنها ندارد، هویت خود را در معرض تهدیدی مستمر می‌بینند. این امر از یک سو با سیاسی‌سازی هویت قومی، موجب واکنش فزاینده اعضای گروه قومی به مقوله حفظ هویت و تلاش جمعی برای پررنگ‌تر نمودن حدود و ثغور هویت قومی و پاسداری از آن با توسل به راهکارهای گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و هنری خواهد شد. به‌خطر افتادن هویت قومی از سوی دیگر، سبب گرایش به مقاومت در برابر ملی‌گرایی حاکم و مواجهه با گفتمان سیاسی مسلط می‌گردد، که نتیجه مشهود آن، واگرایی، افزایش سطح منازعات اجتماعی، بی‌اعتمادی اقوام به دولت، تشدید تنش‌های قومی، فعال شدن گسل‌های سیاسی و اجتماعی و به‌خطر افتادن تمامیت ارضی و یکپارچگی سرزمینی است. هم‌پوشانی تبعیض قومی با تبعیض مذهبی، متغیر مهم دیگری است که در میان اقوام بلوچ، کُرد و تُرکمن دارای سطح بالایی از انطباق است و بر دامنه گسست‌های هویتی و تهدیدها و تنش‌های آن خواهد افزود. از این رو تلاش در راستای طرح و اجرای سیاست‌ها و راهبردهای قومی‌ای که متضمن حفظ و تقویت ارکان هویت قومی گردد و شرایط عبور از تبعیض همه‌جانبه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی قومی را فراهم نماید، برای عبور از وضعیتی بحرانی که کشور را گرفتار نموده، ضرورتی حتمی است.

رضا سواری مدیر عامل شرکت زنجیره یکپارچه تولید مرغ از مهاباد:

لباس هر قوم نماد آن ملت است و باید حفظ شود.

صلاح‌الدین خدیو، داروساز و فعال مدنی از مهاباد:

تلاش برای ترویج یک مذهب تحت حمایت قدرت، یک نگاه منفی در ما ایجاد کرده است. قدرت حاکم از دین رسمی حمایت کند، شکاف مذهبی عمیق‌تر می‌گردد.

یافته‌های پژوهش در محورها و مفاهیم متعدد تحلیل شده پیشین، هم از نظر عوام و هم از دید نخبگان قومی، متفقاً در این برداشت اشتراک نظر دارند که حفظ هویت قومی یک اصل بنیادی جهت عبور از بحران‌های موجود است. در مصاحبه‌ها راهکارهای حفظ هویت قومی جهت خروج از بحران نیز با اتکا به دو محور فعال نمودن ظرفیت‌های مغفول قانون اساسی در امور قومی و مذهبی و ایجاد ظرفیت‌های جدید از طریق بازبینی در برخی اصول و سیاست‌های مربوطه، پیشنهاد داده شده است.

یافته‌های به‌دست‌آمده از هریک از چهار گروه قومی کرد، تُرک آذری، بلوچ و عرب، که هم‌زمانی در خارج از مرز جغرافیایی کشور ایران دارند، نشان از علاقه‌مندی به مردمان هم‌قوم خود در آن سوی مرزها دارد. به عبارت دیگر، گروه قومی تُرک‌ها برای تعریف هویت قومی خود به کشورهای آذربایجان و ترکیه نظر دارند. نگاه‌گردها 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 به خصوص کشورهای حاشیه خلیج فارس می‌دانند. مردمان این گروه‌ها بر این باورند که دردها و رنج‌های هم‌زمانانشان آن‌ها را آزردۀ خاطر 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 باغبشی، 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 یک‌گُرد در قامشلو (کردستان سوریه) به مراتب بیشتر است از یک تُرک 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 نوشتنِ گُردی گُرم‌انجی را یاد بگیرم و حتی آن را تدریس کنم.

نازیلا جلیل‌زاده، پژوهشگر فلسفه، عرفان و ادیان از آذربایجان شرقی:

با تُرک‌های بیرون ایران قرابت فرهنگی زیادی در رفتارهای اجتماعی داریم که خیلی ملموس است.

قاسم آل‌کثیر، پژوهشگر و فعال قومی از خوزستان:

احساس قربایت زیادی در تمام جهان عرب داریم. به لحاظ فرهنگی، روشنفکران ایرانی نسبت به جهان عرب سوء تفاهمی 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 یا عرب خلیجی یا عرب آفریقایی بسیار تفاوت دارد. اما فصل‌های مشترک به واسطه وجود رسانه‌ها می‌توانسته 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):

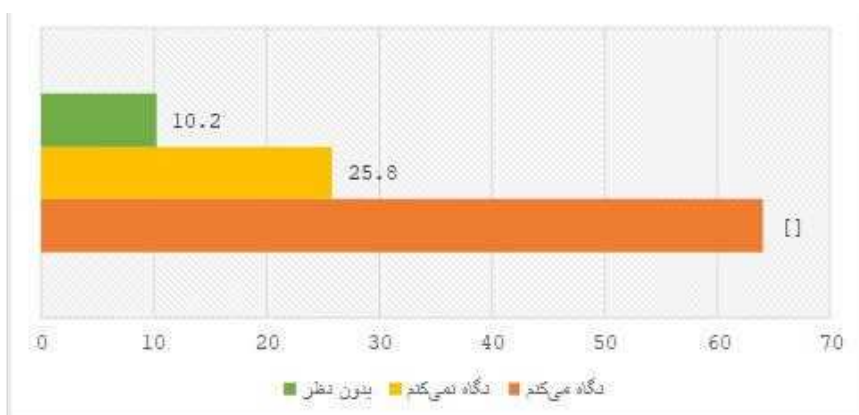
نشریات پاکستان و افغانستان، شعرها از شاعران بسیار خوب و اساتید دانشگاه کوئته کرسی دار زبان بلوچی را، بله، دنبال می‌کنم و می‌خوانم.



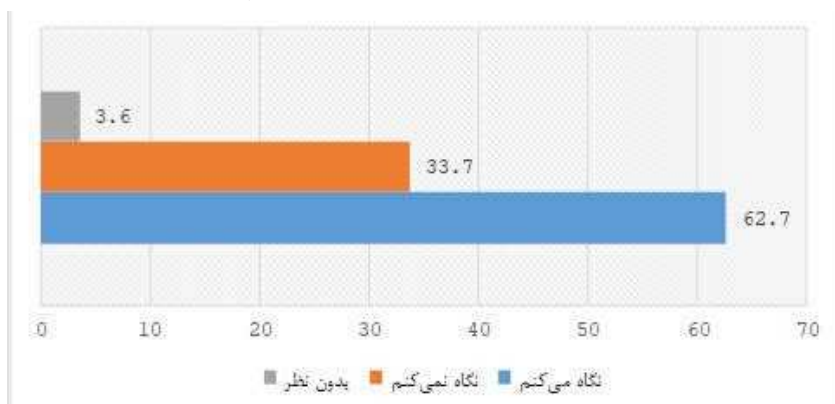
تصویر شماره ۲۹-۳: مصاحبه با سردار سارانی

این نوع نگرش و نگاه به آن سوی مرزها به جای مرزهای داخلی و مرکزی، جدا از گروه‌های قومی، دربارهٔ 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 مرادوات 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 ۳۳۱ و نمودار شماره ۳۳۲ استفاده از رسانه‌ها و ماهواره‌های هم‌قوم‌ها در کشورهای مجاور را نشان می‌دهند. ۶۴/۱ درصد از نخبگان به استفاده از شبکه‌های خارجی ماهواره‌ای ترجیحاً هم‌زبان گرایش دارند و در میان عامه نیز با ۶۲/۷ درصد، این امر به وضوح قابل مشاهده است.



نمودار شماره ۳۳۰-۳: استفاده از شبکه‌های خارجی هم‌زبان - خواص



نمودار شماره ۳۳۱-۳: 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 صداوسیما، به‌ویژه در مورد اقوام، در راستای یکسان‌سازی و حذف تنوع فرهنگی بوده است. صداوسیما استانی بیشتر مرکزگراست و با فرهنگ بومی تناسب چندانی ندارد. از سوی دیگر، برنامه‌های سرگرمی، علمی و ... آن‌چنان در صداوسیما 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، 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 مشروعیت‌زدایی شبکه‌های داخلی و در نتیجه گرایش به شبکه‌های ماهواره‌ای هم‌زبان در کشورهای دیگر شده است.

همسویی منافع قومی و ملی

کشور ایران متشکل از اقوام، ملیت‌ها، و گروه‌های گوناگون زبانی (فارس، ترک، گُرد، 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 مردمی ۱۳۵۷ و جنگ هشت ساله ایران و عراق نمونه‌های دیگری از نقش‌آفرینی اکثر گروه‌ها و اقشار جامعه ایران در سرنوشت جمعی کشور هستند.

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 در کنار ما بوده‌اند.

اتحاد ملی منبعث از همسویی منافع قومی و ملی، به مثابه زیربنای همگرایی و وفاق عمومی، یکی از پیش شرط‌های اصلی عبور از بحران تلقی می‌شود. اما باید به این مهم دقت نمود که 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 پایه تعصب قومی و ملی است و نتیجه 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 به‌منظور 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 تعصبی در پی ندارد و تعلق به یک ملت و سرزمین هرگز نگاه منفی یا برتری‌طلبانه نسبت به دیگران را برنمی‌انگیزد. خواسته بیشتر قومیت‌های ایرانی نگاه دوم است. درواقع، در این دیدگاه بیان می‌شود که برخلاف توجه بیشتر به هویت‌های بومی منطقه در جهان جدید، این امر در تعارض با هویت کلان و ملی قرار ندارد (ذوعلم، ۱۳۸۶، ۴۱).

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 خُرد و کوچک‌تر قومی، منطقه‌ای، خویشاوندی و رفاقتی رشد کرده‌اند.

اشکان زارعی، فعال میراث فرهنگی و نویسنده از خوزستان:

تریت من خواسته یا ناخواسته به‌شکلی بوده که وابستگی قومی نداریم و اگر در سطح کلان‌تر نگاه کنیم، پای‌بند هویت ایرانی هستیم. من معتقدم خرده‌فرهنگ‌ها باید حفظ شود. بهتر بگویم ایران مانند درخت کهن سالی 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.

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. یافته‌های تحقیق کنونی نشان می‌دهد که اقوام مورد مطالعه، با وجود همه اعتراض‌هایشان به وضعیت خود و باور به وجود نابرابری و تبعیض‌های اعمال‌شده 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 بختیارها 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 فی‌الواقع این‌ها جدایی طلب نیستند. کردها خودشان را ایرانی‌ترین می‌دانند و یا آذری‌ها خود را ایرانی‌ترین می‌دانند. به خاطر توهین‌هایی که به آن‌ها شده ...

دکتر ابراهیم حاجانی در مقاله‌ای که براساس یک طرح پژوهشی ملی تنظیم شده است، با روشی پیمایشی به بررسی رابطه و نسبت گرایش به هویت قومی و گرایش به هویت ملی در میان اقوام ایرانی پرداخته است، که نتایج این پژوهش، حاکی از آن است که هویت قومی و هویت ملی هر دو در میان اقوام ایرانی، به طور توأمان، قوت و برجستگی دارند و میان آن‌ها رابطه تعارض آمیز و قطبی وجود ندارد. همچنین می‌توان گفت: میان ابعاد فرهنگی و اجتماعی هویت قومی و ابعاد فرهنگی (و تا حدودی اجتماعی) هویت ملی رابطه مثبت و قوی برقرار است اما ابعاد سیاسی این دو نوع هویت رابطه منفی

با یکدیگر دارند. یافته‌های تفکیکی این پژوهش حاکی از آن است که بیشترین گرایش‌ها به هویت قومی در میان ترکمن‌ها، عرب‌ها و سپس کردها وجود دارد. باید افزود بیشترین گرایش به هویت ملی در میان بلوچ‌ها، لر‌ها و آذری‌ها وجود دارد. به این ترتیب اقوام ایرانی را به دو دسته کلی فوق می‌توان از هم تفکیک نمود. این قوم‌پژوه معتقد است: بایستی در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی - اجتماعی که در سطح ملی انجام می‌شود، تلاش بیشتری برای تلطیف مناسبات و تعمیق روابط فرهنگی میان برخی اقوام ایرانی (به‌ویژه عرب‌ها) با نظام اجتماعی کلان یا ملیت ایرانی صورت گیرد و از ابزارهای مناسب (فرهنگی، سیاسی، عمرانی و اقتصادی) در این خصوص بهره گرفته شود. همچنین تلاش برای رفع سوءتفاهم‌های سیاسی میان بعضی از اقوام (مشخصاً عرب‌ها و کردها) ضرورت دارد. همچنین باید گفت رشد گرایش‌های سیاسی در بین اقوام ایرانی، در فرایند هویت ملی اخلال ایجاد می‌کند در حالی که تقویت گرایش‌های فرهنگی و حتی اجتماعی در میان اقوام (گرایش‌های فرهنگی درون قومی) تأثیری منفی بر میزان هویت ملی آن‌ها ندارد (حاجیان، ۱۳۸۷، ۱۶۴).

پژوهش‌های مختلف دیگری 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.

بازنگری در باورها

ناکارآمدی سیاسی، کاهش سرمایه اجتماعی ملی، گسترش شکاف اجتماعی، ناکارآمدی مدیریت اقتصاد 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 همه‌روژه شهروندان ایرانی در زندگی اجتماعی‌شان با آن‌ها روبه‌رو هستند. این گونه اقدامات، آشکارا با مفاهیمی چون حقوق مالکیت خصوصی، آزادی مبادله و اصول رقابت در بازار مغایرت دارند. بر همین سیاق، محدود ساختن حقوق

رای‌دهندگان و انتخاب‌شوندگان با وضع انواع معیارهای کیفی که موجب محرومیت گروه کثیری از مردم از حقوق شهروندی‌شان می‌شود، آن‌هم صرفاً بر مبنای دریافت پاسخ استعمال از یک مرجع غیرقضایی 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، پایه هنجارهای شهروندی و اخلاق عمومی را در جامعه متزلزل ساخته است.

این روند در میان مدت موجب زشتی‌زدایی از رفتارهای عمومی غیراخلاقی 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 ضداخلاقی 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 به‌سادگی می‌توان دید. یافته‌های به‌دست آمده از این تحقیق نیز، نشان از وجود این حجم از مشکلات و نارضایتی در میان گروه‌های قومی مورد مطالعه دارد.

سیروس شفقی، 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.

محمد حق‌مرادی، روزنامه‌نگار، جامعه‌شناس و منتقد اجتماعی از سنجند (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، بی‌انضباطی مالی مکرر و عدم وجود اراده برای اعمال کنترل نهادهای نظارتی چون مجلس شورای اسلامی یا دستگاه قضایی، ضعف مطبوعات و رسانه‌های گروهی در اعمال نظارت عمومی به‌ویژه بر روی عملکرد مسئولین، افراط‌گرایی با ظاهر تمسک به ارزش‌های بنیادینی 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 حاکمیت و گسترش میزان وابستگی کنش‌گران اجتماعی و اقتصادی به دولت دارد. جدا از این موارد مطرح شده در سطح سراسری، نوعی از ناراضایتی در مورد گروه‌های مختلف قومی و مذهبی نیز دیده می‌شود و آنان نیز به سرسختی و انعطاف‌ناپذیری حکمرانان معترض‌اند. این نوع از اعتراض ازجانب آن‌ها در بخش‌های مختلف اقتصادی و وجود نابرابری‌های گسترده منطقه‌ای در این زمینه فرهنگی و بی‌توجهی 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 و ساختاری در شیوه حاکمیت ازجانب مسئولان حکومتی را می‌طلبد.

تکنوکراسی ازجمله 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.

علی بختیارپور، عضو هیئت علمی و مدرس ژئوپلیتیک دانشگاه اهواز (خوزستان):

من اعتقاد دارم که ما در حال یه دگردیسی هستیم... بایستی با یه روند مناسب و آرومی این دگردیسی صورت بگیره... نمی‌دونم چقدر این زمان می‌بره، ولی من مطمئنم ما مجبوریم، حتی موظفیم که تغییر کنیم.

مجتبی شاه‌نوشی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خواراسگان 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 تغییر پارادایم بنیادین در زیربنای فکری با تاکید بر حقوق مسلم 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 روبه‌جلو 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، همه‌شمولی، مشارکت، اجماع و پاسخگویی معنی پیدا می‌کند (آخوندی، ۱۳۹۱، ۵۲).

امروزه جوامع زیادی روبه‌روز در حال حرکت به سوی چندفرهنگ‌گرایی هستند. بدین معنا که دربردارنده 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:

۱. پرهیز از تمسخر قومی در تمام سطوح اجتماعی، از محاورات اجتماعی روزمره تا برنامه‌های صداوسیما و ادبیات دولتمردان و شخصیت‌ها، دارای اهمیت است.

۲. اجتناب از خودبرتربینی قومی برای رسیدن به گفت‌وگو و ایجاد صلح پایدار ضرورت دارد. درواقع، خودبرتربینی در اقوام ایرانی که با شدت و ضعف در برخی از اقوام وجود دارد، مانعی در تحقق صلح پایدار و آشتی ملی است.

۳. 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 ری‌فورم (اصلاحات) 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 ریولوشن (انقلاب) فرهنگی خیلی زیباست.

زنی ۴۰ ساله، مهندس معمار از تهران:

همان‌طور که دین ما برای ما گرامی 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.

۴. 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 اقوام می‌گویند.

۵. 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، پژواک 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 گرایشات مذهبی هم داشتم و سمپات انقلاب اسلامی و کنش‌گر سیاسی بودم، اما خودم را دچار انسداد فرهنگی و دگماتیسم نکردم. برای ما علوم اجتماعی‌ها تعیین یک شاخصهٔ معین 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. مراودات من با دیگر اقوام به دلیل تحصیل در تهران، اصفهان، و انگلستان زیاد بوده و با تُرک، کُرد، جنوبی، عرب و شمالی‌ها ارتباطات بسیار خوبی داشته‌ام و تعصب خاصی در این خصوص ندارم.

استفاده از ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی

یکی از نگاه‌های رایجی که به ماهیت حکومت در کشور ایران وجود دارد، این است که نظام سیاسی حاکم بر آن را با وجود ساختار و ابتنای بر سازوکارهای جمهوریت، در حدّ نظام‌های مستبد، دیکتاتور و توتالیتار 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 اجازهٔ 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.

به باور گروهی از افراد، با وجود اینکه بسیاری از مطالبات اقوام و گروه‌های اقلیتی در قانون اساسی کشور لحاظ شده است، اما در اجرای آن مشکل وجود دارد. قوانین مختلفی نظیر آزادی بیان و اندیشه، حقّ اعتراض و تجمع‌های اعتراضی، زبان مادری، دین و مذهب، ایجاد تشکلهای فرهنگی، اجتماعی، زیست‌محیطی، سیاسی و ماده قانون‌های دیگری در قوانین کشور لحاظ شده است. به باور این افراد، دلیل معطل ماندن اجرای این قوانین بیشتر برخورداریهای سلیقه‌ای و فردی و ایدئولوژیکِ مسئولان ذی‌ربط 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 ۳۰-۳ مصاحبه با صلاح‌الدین خدیو

این گروه، برای استدلال گفته‌های خود درباره وجود ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی در ساختار حکومتی کشور به اصول مختلف قانون اساسی، از جمله اصل پنجاه و نهم قانون اساسی، اشاره می‌کنند که براساس آن، هرگاه موضوعی در جامعه مورد اختلاف قرار بگیرد، جهت سنجش میزان اعتبار آن در جامعه می‌توان آن را به رأی عمومی گذاشت (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۷، ۲۷). هرچند این اصل نیز تاکنون فقط در حد قانون باقی مانده است و در طول عمر جمهوری اسلامی موردی نبوده

است که این اصل به اجرا دربیاید. حسن روحانی رئیس‌جمهور سابق، فروردین ۱۴۰۰ در سخنانی با تأکید بر ضرورت استفاده از این اصل قانونی گفت: یک بار دیگر تأکید می‌کنم، راه حل مشکلات پیچیده کشور فقط اصل ۵۹ قانون اساسی است. اگر یک مساله پیچیده هست، دائم به هم می‌پیچیم، این به آن می‌گوید، او به این می‌گوید، این از آن انتقاد می‌کند، او از این انتقاد می‌کند، راه حلی جز اصل ۵۹ قانون اساسی وجود ندارد (روحانی، ۱۴۰۰).^۱

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 مبنای علمی و حقوقی با رعایت حقوق اسلامی است که مبنای نظام حاکم جمهوری اسلامی ایران است اما موضوعی که در این میان مطرح است اجرای این قوانین و شیوه مطالبه آن‌ها از جانب اقلیت‌های زبانی و مذهبی است. براساس مصاحبه‌های انجام گرفته، 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 ایجابی 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 چهل سال هنوز این اجازه به ما داده نشده که با زبان گُردی 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 می‌توانند بدون تبعیض از این حقوق بهره‌مند گردند. با این تصویری که از قانون اساسی به دست داده شد، می‌توان نتیجه گرفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نگاهی نسبتاً مترقی به اقلیت‌ها داشته، هرچند برخی تأملات و ملاحظات نیز در برخی قوانین و مقررات مربوط

۱. حسن روحانی در زمان ریاست جمهوری اش، در چندین سخنرانی دیگر نیز بر معطل ماندن این اصل اشاره داشت، موضوعی که البته واکنش گروه‌های افراطی و به خصوص اصول‌گرایان تندرو را در پی داشته است.

به اقلیت‌ها تبعیض آمیزند؛ اما به نظر می‌رسد امروزه جمهوری اسلامی ایران تحت فشارهای بین‌المللی در جهت بهبود وضعیت امر قانون‌گذاری و نشان دادن پای‌بندی به تعهدات بین‌المللی اقداماتی در این مسیر داشته است.

براساس همین ظرفیت‌های ایجابی قانونی است که برخی از صاحب‌نظران سیاسی همچون صادق زیباکلام، که از منتقدان سیاست‌های اجرایی کشور است و همیشه خود را حامی اقلیت‌های قومی و مذهب دانسته است، بیان می‌کند که نمی‌خواهد سیستم سیاسی کنونی سرنگون شود و تنها خواهان اصلاح ایرادات است (شجاعی، ۱۳۹۷).

لازم به ذکر است که گرچه قانون اساسی جمهوری اسلامی واجد ظرفیت‌های ایجابی برای تعدیل برخی سیاست‌های قومی می‌باشد، اما در عین حال برخی اصول مصرح و اساسی آن نیز، خود مانعی در مسیر رسیدن به عدالت قومی و زدودن تبعیض ساختاریافته در ایران هستند، امری که در عرصه اجرایی و عملی به شکل هدفمندی تشدید می‌شود. بنابراین حفظ هویت قومی و رفع تبعیض میان اقوام نیازمند تحولی در ماهیت قدرت سیاسی و رژیم حقوقی آن است، تحولی که بر مبنای باور به حقوق بشر و آزادهای فردی و اجتماعی، آماده پذیرش تنوع و تکثر در تمام ابعاد آن باشد و به شکلی حقوقی و ساختاری متضمن صیانت و حفظ حقوق و منافع تمامی گروه‌ها و اقشار اعم از اقلیت و اکثریت باشد.

حقوق شهروندی

حقوق شهروندی^۱ مجموعه حقوق بنیادینی هستند که 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. در قانون اساسی ایران برخی از ارکان این حقوق مورد توجه قرار گرفته‌اند و سال ۱۳۹۵ در دوره ریاست جمهوری حسن روحانی بیانیه‌ای با عنوان «منشور حقوق شهروندی» منبعث از اصول قانون اساسی با هدف ایجاد مبنایی برای عمل دولت و سایر نهادهای حکومت جهت توسعه حقوق شهروندی اعلام شد. 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 تشکّل، تجمع و راهپیمایی، حق تابعیت، اقامت و آزادی رفت و آمد، 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 مفاد این منشور است (منشور حقوق شهروندی، ۱۳۹۵).

یکی از ابتکارات و ابداعات مهم منشور حقوق شهروندی نسبت به حقوق پیش‌بینی شده در فصل سوم قانون اساسی، توجه به حقوق فرهنگی شهروندان به صورت عام و حقوق فرهنگی اقوام و اقلیت‌ها به صورت خاص است. بند «ط» منشور با عنوان «حق دسترسی و مشارکت فرهنگی»، ۹ ماده را به این امر مهم اختصاص داده است و به نظر می‌رسد که دولت نه تنها رسماً خود را متعهد به عدم انجام سیاست‌های حذف و همسان‌سازی دانسته بلکه مجموعه اقدامات اعلام شده در منشور حقوق شهروندی در ارتباط با حقوق فرهنگی اقوام و اقلیت‌ها حکایت از اعمال سیاست تحمل و مدارا و در مواردی حمایت دارد (عزیزی، بی‌تا).

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 (جاوید و دیگران، ۱۴۰۱، ۹۰).

دستگاه‌های حاکمیتی در ایران به‌هنگام برگزاری انتخابات یا راهپیمایی‌ها و وقوع حوادث غیرمترقبه و ...، وظیفه مردم می‌دانند که مشارکت کنند و آن را یک تکلیف ملی و شرعی وانمود می‌کنند، اما هنگامی که موضوع حق و مطالبه شهروندان از دستگاه‌های دولتی و حاکمیت می‌شود، معمولاً سکوت می‌کنند.

حسین محمدزاده، مدرس دانشگاه از سندج (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.

حقوق شهروندی پیوندی است میان دولت و مردم که براین اساس، هرکدام از آن‌ها حقوقی برعهده دارند. مواردی همچون رأی دادن و مسئولیت انتخاباتی، خدمت در ارتش که در زمان جنگ هر فردی که توانایی بدنی دارد برای جنگ فراخوانده می‌شود و در زمان صلح نیز با خدمت اجباری سربازی یا داوطلبانه در نیروهای مسلح حضور پیدا می‌کنند، احترام به قانون و حقوق دیگران، پرداخت مالیات، و ... ازجمله مسئولیت‌های فردی هر شهروند است. درعوض، 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 راه آهن، حفاظت و نگهداری از منابع طبیعی، جنگل‌ها و محیط زیست، حفاظت از پس اندازها

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 شهروندان 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 (تُرک) پیش شماست 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 به شدت تنزل می‌دهد (Lauer, 2002, 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 باوجود تعداد زیاد آنان در این شهر، حذف فرهنگی هنرمندان و زنان و فعالان اجتماعی و محیط‌زیستی اقلیت‌های قومی و مذهبی، موارد مهمی بود که ازجانب گروه‌های قومی به‌عنوان نقض

حقوق شهروندی آن‌ها مورد بحث و اشاره قرار گرفته است.

ازجمله مسائلی که در مواجهه با مفهوم حقوق شهروندی مورد توجه است، شیوه‌های تبیین و به‌کارگیری این مفهوم است. براین اساس، حقوق شهروندی یک مفهوم چندجانبه و چندبُعدی است که در پرداختن به آن توجه به تمام ابعاد، ضرورت دارد. تلقی‌های ناقص و گزینشی از این مفهوم ازجمله مسائلی است که مصاحبه‌شوندگان بدان اشاره کرده‌اند.

پروین ذبیحی، فعال مدنی از مریوان (کردستان):

شما حساب کنید کین 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 زنِ گردِ سنی از تمام فرصت‌های سیاسی و شغلی بی‌بهره‌ام.

پیمان ناصح‌پور، مدرس دانشگاه و نوازنده از اردبیل:

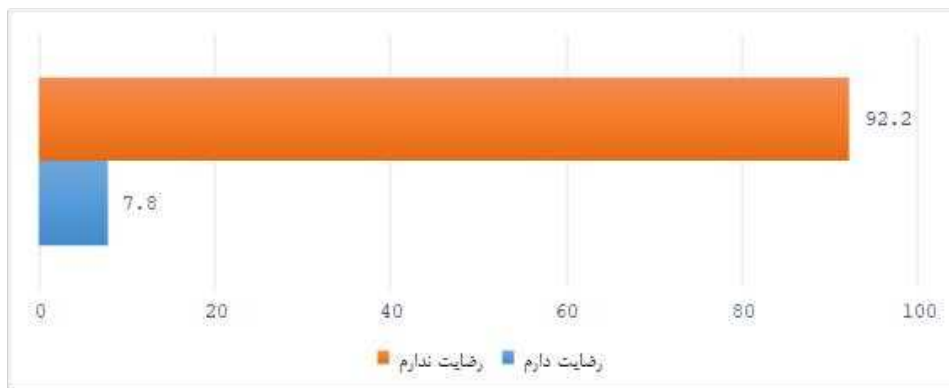
به‌عنوان نوازنده، همین که سازم را [در تلویزیون] نشان نمی‌دهند نقض حقوق شهروندی است.



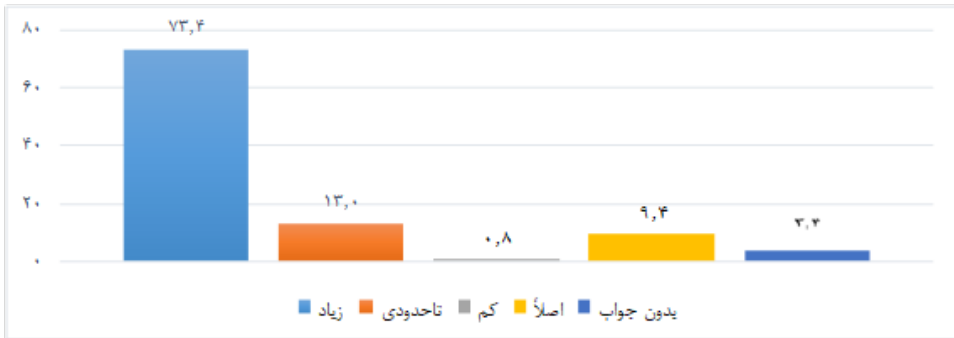
تصویر شماره ۳۱-۳: مصاحبه با پیمان ناصح‌پور

محروم‌سازی 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 گفت‌وگوهای صورت می‌گیرد که در آن‌ها، جنس، نژاد، طبقه اجتماعی و فرهنگ به‌عنوان عوامل تأثیرگذار بر یکدیگر به هم متصل می‌شوند. این امر پیامدهای مهمی را با خود به‌همراه می‌آورد. گروه‌های محروم‌شده نمی‌توانند فقط با دستیابی به برابری رسمی (صوری) به شهروندی کامل تبدیل شوند. گروه‌های اقلیت نیازمند مجموعه ویژه‌ای از حقوق و اشکال خاصی از نمایندگی‌اند که با توجه به سوابق تاریخی، که محروم‌سازی و سرکوب گروه‌های اقلیت در قالب آن تحقق یافته است، شکل بگیرد و جهت ضمانت اجرایی آن باید مکانیزم‌های مناسبی برای ناقضان این حقوق در نظر گرفته شود و بندبند آن در ارکان قدرت نهادینه شود، یا این که قوه مجریه دست کم در صدد بنیان نهادن آن در سازمان‌ها و دستگاه‌های زیرمجموعه خود برآید (محسنی، ۱۳۸۹، ۱۱۷).

نمودار شماره ۳۳ رضایت از حقوق شهروندی از منظر نخبگان را نشان می‌دهد. ۹۲/۲ درصد از نخبگان از نحوه حقوق شهروندی رضایت ندارند و تنها ۷/۸ درصد از آن‌ها از اوضاع حقوق بشر کشور اعلام رضایت کردند. نمودار شماره ۳۴ میزان حس تبعیض حقوق شهروندی - قومی را نشان می‌دهد، که براساس آن نیز ۷۳/۴ درصد از نخبگان معتقدند اقوام به‌صورت برابر از حقوق شهروندی برخوردار نیستند. از آن‌جا که بیشتر مصاحبه‌شوندگان در بخش عوام تصویری از معنا و مفهوم واقعی 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 ۳۲-۳: رضایت از حقوق شهروندی - خواص



نمودار شماره ۳۳-۳: 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 کمیت و کیفیت بهره مندی از آن، در هر جامعه، از شاخص های توسعه و از مؤلفه های حکمرانی خوب است (طاهری، ۱۳۹۵، ۱).

یکی از اولین قدم ها برای رعایت حقوق شهروندی به وسیله مردم سعی در درونی سازی آن در جامعه و افزایش آگاهی هاست. در مصاحبه ها مشخص شد که تصویر مبهمی از حقوق شهروندی حتی در ذهن نخبگان وجود دارد. به علت مشخص نکردن مصادیق و حتی ناهمخوانی دستورالعمل های 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 می رسد حقوق شهروندی یک امر سیاسی و شعاری است که سیاستون می خواهند از آن بهره برداری حزبی و جناحی کنند، اما یک امر واقعی، اعتقادی و حقوقی است که ریشه هایی محکم در قانون اساسی و سایر قوانین دارد و یکی از ضروری ترین اقدامات آموزش عمومی آن است. همه شهروندان باید از حقوق خود آگاه باشند تا با فشار مطالبه گرانه خود بر حاکمیت و دولت، نقض حقوق شهروندی را به چالش بکشند. در این زمینه، صداوسیما و عموم رسانه ها رسالت و وظیفه بیشتری برعهده دارند.

لیلا شفاعی، وکیل پایه یک دادگستری از تبریز:

بینید این مسئله که زنان ما هنوز راه زیادی را در پیش دارند بدیهی است. ما نیاز به تلاش های زیاد از جانب زنان و همراهی جامعه با آنها داریم. بهترین کاری که می توانیم در این زمینه انجام دهیم آموزش صحیح نسل های جدید است.

مهدی حمیدی شفیق، فعال سیاسی از آذربایجان شرقی:

در ایران، حقوق شهروندی جا نیفتاده. من در جلسه‌ای دربارهٔ دریاچهٔ 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، درحالی که من زندان بودم.

ریاض علی فرهانی، فعال اجتماعی از خوزستان:

هنوز جامعه هدف نمی داند دقیقاً حقوق شهروندی اش چیست!

به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته قبل از انجام همهٔ این بحث‌ها از جانب دولت و تهیهٔ منشور حقوق بشری و ...، باید آگاهی بخشی عمومی در زمینهٔ حقوق شهروندی باشد، زیرا یافته‌های مطالعهٔ کنونی نشان می‌دهد که بنابر نظر مصاحبه‌شوندگان هنوز شمار زیادی از مردم با معنا و مفهوم این مقوله ناآشنا هستند و مردم باید ابتدا در مورد آن آگاهی بیابند تا در مرحلهٔ بعد بخواهند دربارهٔ آن صحبت نمایند و آن را مطالبه کنند.



تصویر شماره ۳۲-۳: مصاحبه با ریاض علی فرهانی

بنابراین موضوع حقوق شهروندی قبل از هر چیزی نیازمند آموزش و فرهنگ سازی است. بخشی از این موضوع وظیفهٔ 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. درواقع، 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 به‌دست‌آمده درباره موضوع حقوق شهروندی، برخورد قهری و امنیتی دیدن مطالبات فعالان این حوزه است. حاکمیت در ایران به‌شدت ایدئولوژی زده است و بر همین اساس، به مطالبات مختلف زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و دیگر حوزه‌ها با دید امنیتی نگاه می‌کند، لذا مواجهه‌اش تند و سرکوبگرانه است. همه این موضوع‌ها نشان می‌دهد که منشور حقوق شهروندی ارائه‌شده توسط حسن روحانی به عنوان یکی از دستاوردهای زمان ریاستش، صرفاً در حد تبلیغاتی آن باقی ماند و آنچه امروزه مردمان گروه‌های مختلف قومی در عمل می‌بینند با همه یک‌صد و بیست اصل ارائه‌شده در منشور فرسنگ‌ها فاصله دارد. ظرفیت‌های نهفته‌ی منشور حقوق بشر از چنان قابلیت‌برخوردار بود که در صورت مبنا قرارگرفتن و عملیاتی شدن فرصت بی‌نظیری در مسیر عبور از بحران‌های نهادینه شده خلق می‌کرد، اما در آسیب‌شناسی این ناکامی و باقی ماندن آن در مقام یک بیانیه بلااثر، باید نگاه را از آمال و اهداف تبلیغاتی فراتر برد و به موانع و چالش‌های ساختاری قدرت و رژیم حقوقی و گفتمانی نظام جمهوری اسلامی اشاره نمود، که این گام‌ها در بستر آن بیش از آنکه یک قاعده و روند پذیرفته شده سیاسی و حقوقی باشد، تلاش‌های خلاف‌قاعده و حاشیه‌ای محسوب می‌شوند که هسته سخت نظام با تمام توان درصدد مقابله و انکار آن برمی‌آید. لذا سرنوشت این منشور نیز به سان بسیاری از تکاپوهای اصلاح‌گرانه حقوق بشری و شهروندی دیگر، به‌سرعت با انزوا، انفعال و حذف روبه‌رو شد.

جدایی دین از دولت

سکولاریسم که در فارسی به «جدایی دین از سیاست»، «عرفی‌گرایی» و «دنیاگرایی» سیاسی از آن تعبیر می‌شود، در معنایی دقیق‌تر عبارتست از: جدایی دین از حکومت و نهاد دولت. سکولاریسم باوری است که به برپایی حکومتی غیردینی و فاقد گرایش‌های اعتقادی و مذهبی معتقد است و در وضع قوانین و مقررات آن ادیان و مذاهب هیچ‌یک مدخلیتی ندارند. البته ایضاً این موضوع ضروری است که: عرفی‌گرایی و باور به عدم مداخله دین در امور حکومتی و اساس حقوقی و اجرایی دولت در اندیشه سکولاریسم، به معنای ضدیت با دین و دین‌داری یا محدود نمودن دینداران و ممانعت از ورود آنان به مناصب دولتی نیست، بلکه تنها بر ابتنای سازوکارهای قانونی و اجرایی دولت بر مبانی غیردینی و لزوم رعایت این اصل

برای کارگزاران آن حکایت دارد (شمسینی غیاثوند، ۱۳۸۷). در اندیشه سکولاریستی، دین مبنای هیچ یک از ارکان سه گانه مشروعیت سیاسی، قانونگذاری و عمل سیاسی دولت نیست.

سکولاریسم^۱ صرفاً الگوی مناسبی از حکمرانی مختص به جوامع غربی و نظام‌های دموکراتیک نیست، بلکه این شکل از حکمرانی می‌تواند در جوامع دینی و مذهبی دارای تنوع و تکثر نیز مبنای عمل قرار بگیرد. از پیامدهای ایجابی نظام سیاسی سکولار در جوامع مذهبی و انهادن دین به حوزه اجتماع و عرصه غیررسمی و غیردولتی سیاست است، که این امر خودبه‌خود راه را بر تبعیض مذهبی و دینی خواهد بست و ورای تعلقات و باورهای دینی، بستری جهت تحقق عدالت اجتماعی همگانی فراهم خواهد کرد.

یافته‌های به‌دست‌آمده نشان داد که در موارد متعددی، باور و اندیشه عرفی‌سازی دینی در دیدگاه مصاحبه‌شوندگان وجود داشت و بیشتر آن‌ها مخالف دخالت دین در حوزه سیاست بودند.

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 فی‌نفسه عامل فساد است.

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.

در ایران، پرسش‌ها و مباحث دینی و مذهبی، همواره از سؤال‌های اساسی در گزینش‌های اداری و 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 پرسش دیده می‌شود. بر این اساس دین و مذهب یکی از شاخص‌های اصلی تفکیک فردی و اجتماعی در جامعه ایران است، که مبنای قرارگرفتن آن

ساختار تبعیض‌آمیزی ایجاد کرده است.

حمید حمادی، مدرس دانشگاه از استان خوزستان:

یه مذهب نباید قانونی باشه و یه مسئله شخصیّه. متأسفانه می‌بینیم که اگه یه پرسشنامه به شما بدن، نوشته دین و مذهب چیه و این درست نیست.

تاریخ ایران نشان می‌دهد که مردم این کشور به واسطه آمیختگی ذاتی تفکر شیعه و سنی با سیاست و حکومت، اهمیت شکل‌گیری حکومت اسلامی در دیدگاه‌های هریک از این دو گروه مذهبی نتوانسته‌اند 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 می‌کردند. فرایند تحولی اندیشه سکولاریسم در ایران را می‌توان در چهار مرحله دانست: مرحله نخست شکل‌گیری سکولاریسم است که از عصر قاجار و به خصوص سال‌های 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 دوران‌های حکومت پهلوی اول و دوم را دربر می‌گیرد. مرحله سوم هم دوران افول جریان سکولاریسم است که به بعد از شکل‌گیری انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شمسی بازمی‌گردد. مرحله چهارم نیز رگه‌هایی از قدرت‌یابی مجدد اندیشه‌های سکولاریستی در یکی دو دهه اخیر است.

محمد رضا نیکفر، پژوهشگر دین و فلسفه، با اشاره به تبعیض دینی _ مذهبی نهادینه‌شده در ایران، درباره ضرورت گرایش به سکولاریسم می‌نویسد: نظام دینی با مجموعه‌ای از تبعیض‌ها مشخص می‌شود. برای دموکراتیک کردن نظام سیاسی کشور باید در درجه نخست این تبعیض‌ها لغو شوند و به این منظور باید نهاد دین و نهاد دولت از هم جدا شوند. جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام دینی، مبتنی بر مجموعه‌ای از تبعیض‌هاست، تبعیض میان خودی و غیرخودی حکومتی، میان مسلمان و غیرمسلمان، میان معمم و مکلا، میان شیعه و سنی، میان زن و مرد. برای رفع این تبعیض‌ها، بایستی دین و دولت از هم جدا شوند. به نظر من تأکید بر این نکته دستاورد تثبیت‌شده‌ی مهم بحث سکولاریسم در ایران است (نیکفر، ۱۳۹۰).

گرایش به سکولاریسم در جامعه ایران که به نوعی با پدیده دین‌گریزی ملازم است، در دهه‌های اخیر در ساحت نظر و عمل ایرانیان از جمله مباحث جدی بوده است، که هم در محافل فکری و روشنفکری مورد اندیشه‌ورزی قرار گرفته است و هم در عرصه عمومی جامعه، بالاخص در میان قشر جوان و تحصیل‌کرده متعلق به طبقات میانی، با اقبال قابل توجهی روبرو بوده است، به صورتی که نهادها و افراد متولی امور دینی جامعه غالباً نسبت به آن واکنش‌های هشداردهنده و اقدامات عاجل را در دستور کار قرار داده‌اند. غلامعلی حدادعادل، رئیس فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی و مشاور فرهنگی رهبر

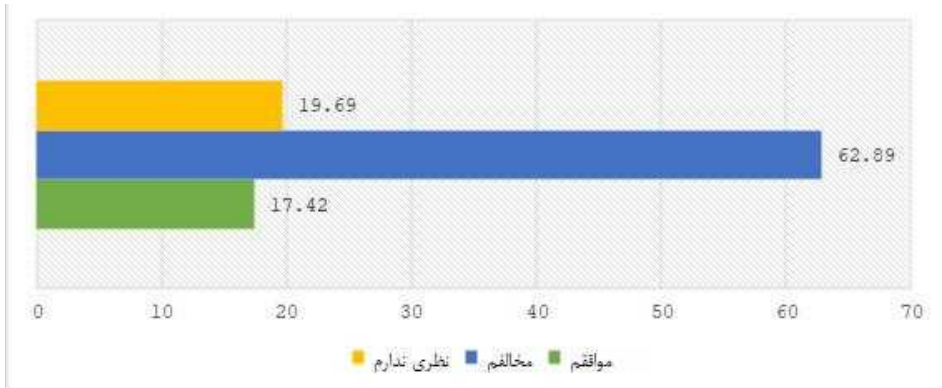
جمهوری اسلامی ایران، در این باره گفته است: شخصاً سکولاریسم را مهم‌ترین چالش نظری و عملی در برابر انقلاب اسلامی می‌دانم! (حداد عادل، ۱۴۰۲) نماینده ولی فقیه در سپاه پاسداران نیز پیاده سازی جریان سکولاریسم در کشور را هدف دشمن برمی‌شمارد و در بخش‌هایی از سخنان خویش چنین اظهار می‌کند که: سکولاریسم بر پایه جریان جدایی دین از سیاست بنا شده است که این امر در ذات انقلاب اسلامی جایی ندارد، از این رو جریان سکولاریسم مهمترین موضوع درگیری و دشمنی دنیا با انقلاب ما است (هدف دشمن پیاده سازی جریان سکولاریسم در کشور است، ۱۴۰۱).

براساس یافته‌های به‌دست آمده، جدا از این که گرایش به سکولاریسم در سطح عمومی جامعه در حال رشد است، شدت این موضوع در میان پیروان مذهب اهل تسنن بیشتر است، زیرا با رسمیت بخشی به مذهب تشیع در قانون اساسی کشور و تبیین بسیاری از امور براساس این مذهب و همچنین نقشی که برخورداری از این مذهب می‌تواند در جایگاه شغلی افراد داشته باشد، اقلیت اهل سنت در این زمینه احساس نوعی اجحاف مضاعف می‌کنند.

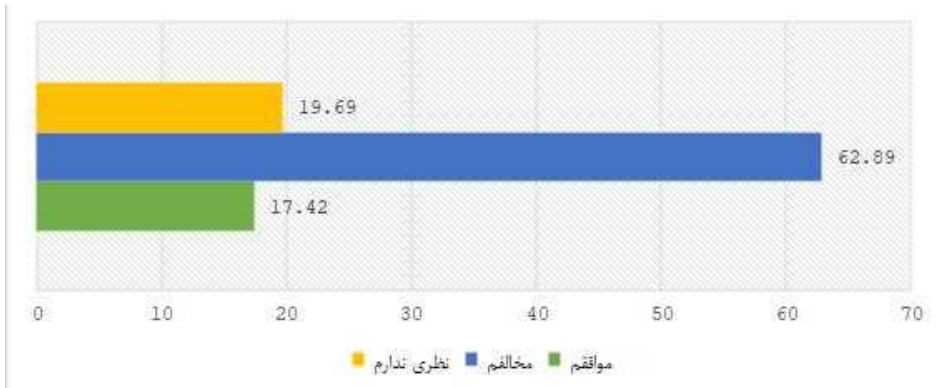
مجتبی شاه‌نوشی، جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه خوارسگان از اصفهان:

دوست داشتم اصلاً مذهب رسمی خاصی تو ایران وجود نداشت، چون یه مقدار زمینه تسلط طلبی رو نسبت به اقوام دیگه فراهم می‌کنه. الان هم عملاً قدرت تو دست حکومت شیعه‌س و حتی مسلمونای اهل سنت از یه سری پستا محروم‌ان.

یافته‌های کمی به‌دست آمده درباره مذهب رسمی کشور براساس نظر مصاحبه‌شوندگان خواص و عوام در نمودار شماره ۳۳۵ و نمودار شماره ۳۳۶ مشهود است. بر این اساس، در بخش نخبگان، تنها ۱۷/۴۲ درصد از پاسخگویان موافق رسمی بودن مذهب شیعه اثنی عشری در قوانین حکومتی کشور بودند و ۶۲/۸۷ درصد از آن‌ها مخالف چنین رسمیت بخشی‌ای بودند. در بخش عوام نیز ۱۵/۱۱ درصد از پاسخگویان موافق رسمیت یافتن مذهب تشیع و ۵۱/۱۶ درصد نیز مخالف چنین رسمیتی بودند. نکته قابل تأمل حجم زیاد (۳۳/۷۲ درصدی) بی‌پاسخی به این سؤال بود که شاید بشود از جمله دلایل آن را ترس از پاسخگویی به این سؤال خاص به دلیل مسائل امنیتی دانست، چرا که فرایند مصاحبه به‌طور کامل ضبط می‌شد.



نمودار شماره ۳۴-۳: مذهب رسمی - خواص



نمودار شماره ۳۵-۳: مذهب رسمی - عوام

ایران دارای تنوع دینی و مذهبی است که از سوی برخی مسئولان و نخبگان، این تنوع عامل غنای دینی و مذهبی به‌شمار می‌رود. اما برخی دیگر به‌دلیل 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 حاکمیت صفویه بازمی‌گردد. اما بعد از انقلاب ۱۳۵۷ شمسی، با توجه به این که رهبری کشور و تدوین قانون اساسی تحت تأثیر مرجعیت اهل تشیع بود، موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری از مذاهب اسلامی و سایر ادیان را در پی داشت.

در ایران، اگر اساس اندیشه‌های سکولاریستی 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 فوق حدوداً 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 به‌خصوص 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. این موارد نشان از این دارند که جهت رسیدن به جامعه‌ای برابر و آزاد، باید از رسمی کردن یک مذهب و به‌حاشیه راندن بقیه مذاهب پرهیز شود.

حرکت در مسیر اعتدال

راه و مسیر عملی شدن آنچه در مقولات بالا درباره حفظ و احترام به هویت قومی، همسویی منافع قومی و ملی، بازنگری در باورها، استفاده از ظرفیت‌های ایجادکننده قانون اساسی، حقوق شهروندی و جدایی دین از دولت گفته شد، انتخاب مسیر اعتدال و میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط، هم از جانب حاکمیت و هم از جانب گروه‌های قومی است.

میانه‌رو یا معتدل کسی است که از آن توان اخلاقی و رفتاری برخوردار است که بتواند خواست‌ها، آرزوها، غرایز، و جهت‌گیری‌های خویش را به دور از افراط و تفریط با اتکا به منطق و عقلانیت در مسیری مداراگرایانه و متعادل هدایت و کنترل کند. در این راهبرد ضرورت برگزیدن و رسیدن به اعتدال هم متوجه گروه‌های قومی و هم دولت است. گروه‌های مختلف قومی نباید با یادآوری خاطرات تلخ تندروری‌های افراد و جریان‌های سیاسی ثبت‌شده در حافظه تاریخی خود، اشتباهات نسل‌های گذشته را تکرار کنند و به‌دور از هرگونه جنگ و خون‌ریزی و مبارزه مسلحانه از طریق گفت‌وگو، استفاده از روزنه‌های قانونی نظیر انتخابات، و مبارزه مدنی مطالبات خود را مطرح کنند. واقعیت آن است که با رویه‌های بی‌سازمانی و صرفاً با استناد به شعارهای پوپولیستی و آن‌هم با تکیه بر هیجانات جمعی چیزی عاید این گروه‌ها نمی‌شود. در این زمینه، یافته‌های به‌دست آمده نشان از این دارد که بیشتر پیروان گروه‌های قومی و مذهبی مخالف تعصبات بی‌جا و رفتارهای خشونت‌آمیز و ناآرام هستند و راه و روش مبارزات مدنی و گفت‌وگو و نیز تقویت فرهنگ قومی و مذهبی را طریقه مناسب دستیابی به حقوق خود می‌دانند.

عبدالرحمن احمدی، فعال سیاسی از پیرانشهر (آذربایجان غربی):

همیشه [در انتخابات] شرکت کرده‌ام، نایستی بی تفاوت بود نسبت به مسائل سرنوشت و نباید ناامید شویم و متهم به محافظه کاری شویم. بایستی مردم را استثمار نکنیم. من از مبارزه مسلحانه بیزارم. گاندی مبارزه آرام می‌کرد.



تصویر شماره ۳۳-۳: 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 به‌تصویر نمی‌کشی. من می‌گویم دردها را الان همه به‌تصویر می‌کشند. من به‌جای این که دردها را به‌تصویر بکشم، دردها را برطرف می‌کنم. من به‌جای این که بگویم زبانم را بدهید، هویتم را بدهید، به‌جایش یک کتاب شعر کودکان چاپ می‌کنم.



تصویر شماره ۳۴-۳: مصاحبه با سهام سجیرانی

از دیگر سو، همین گفتمان اعتدال در گروه‌های مذهبی اقلیت، نظیر پیروان اهل سنت نیز، درباره طرح مطالباتشان دیده می‌شود. مولانا عبدالحمید، امام جمعه شهرستان زاهدان، در بیست و هفتمین همایش دانش‌آموختگی طلاب دارالعلوم این شهر که فروردین ۱۳۹۷ شمسی برگزار شد، بیان کرد: «جامعه اهل سنت مسیر اعتدال را برگزیده است و به‌خاطر 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. البته لازم به توضیح است که شرکت در انتخابات همیشه به معنی میانه‌روی نیست، همان‌طور که تحریم انتخابات هم به معنی افراط‌گرایی نیست. مبارزه دارای دو وجه مثبت و منفی است، شرکت در انتخابات شفاف و واقعی نوعی مبارزه میانه‌روانه مثبت و تحریم آن مبارزه میانه-روانه منفی محسوب می‌گردد. در برخی از کشورها فقط سناریو و نمایشی از انتخابات برگزار می‌شود و اگر شخص یا جرایمی به دام این سناریوها و آشفته‌کاری‌ها نیفتاده و انتخابات ناشفاف و مکارانه را به شکلی مدنی تحریم نماید، از میانه‌روی خارج نشده است.

تجربه اعتراضات خیابانی در ایران در چند سال اخیر ثابت کرده است که قدرت مسلط، هیچ نوعی از اعتراض را بر نمی‌تابد و آگاهانه مبارزات آرام و مدنی را نیز به خشونت می‌کشد تا بدین ترتیب بتواند اعتراضات را سرکوب کند. در این شرایط که حضور در اعتراضات خیابانی ریسک بالایی دارد، بستن مغازه‌ها و تعطیلی بازار، اعتصابات صنفی، صنعتی و حمل و نقل، تحصن و تحریم انتخابات نمایشی جزو نافرمانی‌های مدنی و مبارزات خشونت‌پرهیز محسوب می‌گردند.

سیمین چایچی، شاعر و فعال حوزه زنان از سنج (کردستان):

اگر کسی خیلی تعصبی روی هر دینی داشته باشد، افراط در تعصب که ضربه بزند به انسان‌های دیگر، مثل این که دیدگاه‌های داعش داشته باشد، این را قطعاً من با آن مخالفت دارم. من ترجیح می‌دهم واکنش‌ها در حرکت‌ها و اعتراضات مدنی باشد، چون من فکر می‌کنم الان 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 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 اصلاح طلب 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 قومی لازم است بدان توجه کنند این است که با احتراز از هرگونه تکروی و افراط گرایی، 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 بپردازند.

آگاهی شهروندان از حقوق بنیادین مدنی، سیاسی و اجتماعی خود و تلاش در جهت استیفای آن‌ها از طریق نهادهای اجتماعی، موجب نیرویی عظیم جهت اصلاح وضع موجود بدون توسل به افراط گرایی و پرهیز از هرگونه خشونت است. جامعه ایران از تحولات تاریخی پس از مشروطه به‌ویژه تحولات اخیر به‌خوبی آموخته است که خشونت راهکاری پرهزینه و کم‌فایده است. در برابر آن، گسترش آگاهی و مطالبه حقوق از مجاری نهادهای مدنی به‌نسبت کم‌هزینه‌تر و پربارتر است.

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران:

من موافق براندازی نیستم، چون محصولش تخریب و بدبختی است.

محسن حسام‌مظاهری، پژوهشگر دین و جنگ از تهران:

خودم را متعلق به اسلام اعتدالی می‌دانم و تعصبی به مرزبندی‌های مذهبی و فرقه‌ای ندارم.

صورت و وجه دیگر اعتدال، مربوط به حکومت است که به چه شیوه‌ای با مطالبات و حرکت‌های اعتراضی گروه‌های مختلف قومی برخورد کند. متأسفانه در مواردی شاهد آن هستیم که شیوه مقابله دستگاه سیاسی با آن‌ها تندرانه، خشن، و سرکوب‌گرانه است و هیچ‌گونه تلاشی در جهت تحقق مطالبات قانونی آن‌ها انجام نمی‌دهد. متولیان حکومتی باید به این نکته توجه جدی داشته باشند که وحدت در سایه نادیده گرفتن حقوق سایر اقوام حاصل نمی‌شود. بلکه با به‌رسمیت شناختن این تفاوت‌ها و تنوع‌ها و با افزایش همدلی ملی در عین کثرت، می‌توان 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 می‌دهد و تعدد و تنوع قومی را به‌عنوان یک امر طبیعی شکل گرفته در فرایند تاریخی یک ملت نادیده می‌گیرد، به‌واقع امر، عامل اصلی در شکل‌گیری گروه‌های تندرو و ایجاد جدایی و نفرت در میان اقوامی است که هزاران سال با به‌رسمیت شناختن همدیگر در صلح و آرامش و امنیت زندگی کرده‌اند.

عملی کردنِ مواردِ مطرح در این بخش از مجرای اعتدال و عبور از بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و رسیدن به مسیر صلح و وفاق و برادری در سطح ملی خواهد بود.

آشتی ملی

آشتی ملی از مفاهیم رایج در ادبیات سیاسی معاصر است که به عنوان راهکاری برای عبور از شرایط بحران داخلی یک کشور از قبیل: جنگ داخلی، تضاد و تخاصمات غیرمعمول حزبی و جناحی نیروهای سیاسی و شکاف پرنشدنی نیروها، افشار و گروه‌های اجتماعی به کار می‌رود. در این وضعیت که عموماً با قهر و انزوا یا محروم‌سازی بخش‌هایی از بدنه سیاسی و اجتماعی همراه است، گروهی با کنترل فراقانونی ثروت و قدرت ملی به شکلی تحمیلی در پی حذف یا سرکوب و به سکوت واداشتن سایر بخش‌های جامعه برمی‌آیند. ایده آشتی ملی، به عنوان راهکاری برای عبور از بحران‌های داخلی، غالباً در قالب طرحی فراگیر با ابتکار شخصیت‌ها و جریان‌های ملی یا نقش‌آفرینی عناصر خارجی صورت می‌پذیرد. ایده آشتی ملی در دوره جمهوری اسلامی، در نوزده بهمن ۱۳۹۵ شمسی، از جانب سید محمد خاتمی، رئیس‌جمهور سابق ایران مطرح شد. یکی از دلایل طرح این مسئله از سوی ایشان این بود که در سال‌های اخیر، جامعه ایران از مشکلات فراوانی رنج می‌برد که در صورت مهار نشدن، می‌تواند به بحرانی اساسی تبدیل شود. این مشکلات از مسائل و معضلات زیست‌محیطی همچون هدر رفتن آب، فرسایش خاک و آلودگی هوا شروع شده است و تا آسیب‌های 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. مصطفی تاج‌زاده از سران اصلاحات در تشریح ابعاد طرح آشتی ملی می‌گوید: آشتی ملی یعنی پذیرش تکرار از موضع برابری و یکسانی؛ به باور من 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 توانمندی‌های آنان بهره ببرند (تشریح جزئیات طرح «آشتی ملی» خاتمی از سوی مصطفی تاج‌زاده، ۱۳۹۵).

تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که هیچ جناحی به‌تنهایی قادر به حل معضلات فوق نیست و برای حل 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 حل 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 هیچ کدام از جناح‌ها به‌تنهایی قادر به تحمل این بار بزرگ نیستند (جزئیات طرح آشتی ملی، ۱۳۹۵، ۳). حصر معترضان به نتیجه

انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ شمسی که همواره مورد اشاره رئیس‌جمهور پیشین است از دیگر دلایل طرح این موضوع به‌شمار می‌رود.

این ایده و طرح همانند بسیاری از ابتکارات آشتی‌محورانه دیگر در نطفه خفه شد و با مخالفت شدید و نفی خشونت‌آمیز، محور اصلی قدرت در رژیم جمهوری اسلامی مواجه شد. علی‌خامنه‌ای، رهبر وقت 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 نمی‌کنند (رهبر ایران: آشتی ملی معنی ندارد، ۲۰۱۷). دلیل عمده این واکنش‌های تند از طرف خامنه‌ای و برخی از هوادارانش به طرح موضوع آشتی ملی خاتمی این بود که وی این موضوع را به‌منظور دفاع از اصلاح‌طلبان حصرشده انتخابات سال ۱۳۸۸ شمسی مطرح کرده بود. در تابستان سال ۱۳۹۷ 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 ۱۳۹۶ 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، محمدجواد حجتی کرمانی، که نماینده چند دوره کرمان در مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان رهبری بود، این موضوع را مطرح کرد. ایشان راه‌حل مشکلات حاد آن زمان مملکت را آشتی ملی عام به‌عنوان سرآغاز برون‌رفت از مشکلات داخلی و خارجی عنوان کرد (دعوت حجتی کرمانی به «آشتی ملی»، ۱۳۹۸، ۳).

یافته‌های به‌دست‌آمده 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 و تبعیض کنند و خود را غیرهمسو و بیگانه با جریان حکومتی بدانند و همبستگی ملی و آشتی ملی که به شکل‌گیری «ما»ی جمعی می‌انجامد؛ عقیم بماند.

در آسیب‌شناسی گسست سیاسی و اجتماعی در کشور باید به این موضوع اساسی توجه نمود که وضعیت مطلوب بدین معنا نیست که در اجتماع و سیاست هیچ نوع ساختار طبقاتی، حزبی، جناحی و گروهی وجود نداشته باشد، زیرا یکی از خصلت‌های بارز جوامع مدرن پیچیدگی ساختارهای سیاسی و اجتماعی از حیث تکثر و نقش‌آفرینی نظام‌های قشربندی اجتماعی و سیاسی افقی و عمودی است. لذا آنچه که در این مقال مورد نقد است، اشکال نهادینه‌شده‌ای از ساخت اجتماعی، حزبی، گروهی و جناحی است که مولود نظام سیاسی رانتی و حامی‌پرور است و با توسل به ابزارهای غیرقانونی و فراقانونی سعی در کنترل نهادهای قدرت و ثروت ملی دارد و خود را بر تمام جامعه تحمیل می‌کند و به افزایش

دامنه تبعیض و شکاف همه‌جانبه اجتماعی و سیاسی دست می‌زند و کشور را به سمت و سوی هرچه بحرانی‌تر شدن سوق می‌دهد.

مهدی کیوان، مدرس بازنشسته دانشگاه از اصفهان:

این حکومت نشان داده است که به خودی و غیرخودی تقسیم شده است که خودی‌ها همه‌چیز دارند و غیرخودی‌ها هیچ‌چیز ندارند. من چیزی را که از دولت می‌خواهم این است که همه را خودی فرض نکنند.

دولت اگر می‌خواهد مردم، به‌رغم تنوعات فکری و تفاوت‌های سیاسی، یک واحد ملی را تشکیل بدهند و یکپارچه در دفاع از منافع ملی ایران بایستند، راهی جز به‌رسمیت شناختن اقوام و دگراندیشان، باوجود تمام تفاوت‌ها، ندارد. براین اساس «آشتی ملی» معنایی ندارد، جز این که نیروهای سیاسی یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند و جامعه و حکومت به‌صورت تک‌صدایی اداره نشود و چندصدایی و تکرر رسمیت یابد (سهرابی، ۱۳۹۵). 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 ایده همبستگی ملی محقق شود. فرصتی 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 سهیم 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 الان مفاهیم خودی و غیرخودی را ابداع کرده است. خودی‌ها ۱ درصد و غیرخودی‌ها ۹۹ درصد مردم جامعه هستند.

امروزه وضعیت کشور بسیار خطرناک و پیچیده است و اگر دولت به‌هوش نباشد و دست‌یاری به‌سمت اقوام دراز نکند و برای به‌رسمیت شناختن یکدیگر و تأکید بر اشتراکات تلاش نکند، کشور در آینده با مشکلات و بحران‌های به‌مراتب حادث‌تر از آنچه که اکنون هست و در سطور بالا به تعدادی از آنها

اشاره شد روبه‌رو می‌شود. فاصله‌های فرهنگی مستعد پدید آوردن مسائل 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:

به صورت 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، به خصوص رسمی کردن یک جریان مذهبی موجب جدایی و طرد مذاهب دیگر را سبب شده است. در حوزه اقتصادی، نوسانات اخیر علاوه بر دست‌های پشت‌پرده داخلی که در ملتهب 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 به نوعی 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 روبه‌روز بر بار مشکلات می‌افزاید و ساختار سیاسی و اجتماعی را به سمت ازهم‌گسیختگی و انفجار و وقوع انقلاب نزدیک کرده است.

صلح پایدار

مراد از صلح پایدار، وضعیت مطلوبی است که با اتکا به سازوکارهای حقوقی، سیاسی و فرهنگی از قبیل: مساوات، عدالت، ارزش‌های دموکراتیک، تسامح، گفتگو و تساهل موجب خلق فضایی به دور از خشونت، تخصیص، نزاع و ستیز در میان اقشار و گروه‌های مختلف جامعه با سلايق، علایق و منافع گوناگون می‌شود. البته منظور از صلح پایدار حصول شرایطی، به دور از چالش و تضاد و تعارض نیست، زیرا این نگاه انتزاعی در صحنه پرکشاکش فضای عمومی، چه در سطح داخلی جوامع و چه در سطح بیرونی میان جوامع و ملل مختلف، چندان راهی به واقعیت نخواهد برد، بلکه هدف تمهید مکانیسم‌هایی است که با کاربست آنها، امکانی برای حل تضادها و تعارضات به گونه‌ای مدنی و به دور از خشونت فراهم گردد.

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، به‌طوری‌که امکان اعتقاد به آن‌ها و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آن‌ها را ممکن می‌کند (کورونگ، ۱۳۸۱، ۳۶-۴۴).

بدون تردید مهم‌ترین بحث در موضوع صلح، بحث تعامل و گفت‌وگو است. موضوع جنبش‌های اجتماعی و قومی رخدادی است که غالب کشورهای جهان درگیر آن هستند. یکی از نمودهای عینی این جنبش‌ها و مطالبه‌گری گروه‌ها، حرکت‌های اعتراضی خیابانی است که در مواردی ممکن است به‌وسیله 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 زندان است و در مواردی نیز تعامل و گفت‌وگو می‌تواند راهکار باشد. در ایران، ساختار سیاسی حاکمیت نه تنها اراده‌ای به پیگیری مسیر تعامل و گفت‌وگو ندارد بلکه با عدم توجه به مطالبات بدیهی مردم، زمینه‌ساز گسترش عصیان، خشم و انزجار گروه‌های متعدد اجتماعی شده است. براساس یافته‌های به‌دست‌آمده، جدا از حکومت، در بطن جامعه نیز خشونت منبثق از ساختارهای نهادینه شده در سطح فردی و گروهی، در رفتار و کنش‌گری ایرانیان منعکس می‌شود.

جواد طریری، وکیل دادگستری، نویسنده و کنش‌گر سیاسی از خوزستان:

وقتی نتونی با درویش گنابادی به خوبی تعامل کنی، نشون می‌ده تو حتی با بنیان‌گذارای تشیع ایرانی که درویش 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.



تصویر شماره ۳۵-۳: مصاحبه با جواد طریری

پیام درفشان، وکیل پایه یک دادگستری و فعال مدنی از تهران:

کمال 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، ۱۳۹۰، ۱۵). 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 جوک گویی مبتنی است. این موضوع جدا از گروه‌های قومی و زبانی درمورد گروه‌های دینی و مذهبی و پیروان آنها نیز به چشم می‌خورد، که به جای تأکید بر ریشه‌ها و مشترکات مذهبی خود، بیشتر، بر گذشته تاریخی و حقانیت آن دوران تأکید می‌شود. این درحالی 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، ۱۳۸۱، ۱۱۲). فهم تاریخی به ما این بصیرت را می‌دهد تا متوجه شویم تمدن کنونی حاصل تأثیر و تأثر متقابل بوده است و این، خود، فرایندی از گفت‌وگوهای اثربخش و صلح‌آمیز است.

از این منظر، صلح پایدار به وضعیتی چندبُعدی اطلاق می‌گردد، که استقرار نهادینه آن مستلزم رسیدن به رابطه مبتنی بر صلح و آشتی در چندین سطح متفاوت است. رابطه دولت و حاکمیت با بدنه اجتماع و نیروهای آن از متغیرهای اساسی به شمار می‌رود که نقشی زیرساختی در تمهید و تکوین صلح پایدار دارد. ماهیت دموکراتیک و تکرگرایانه نظام سیاسی و باور به اصول حقوق بشر و حقوق سیاسی و مدنی، در کنار فراهم نمودن زمینه‌ها و سازوکارهای گفتگو و روابط ایجابی نهادینه با جامعه، از پیش شرط‌های حصول وضعیت مطلوب در این سطح هستند. بُعد دیگری از شرایط صلح پایدار، به پویایی و تعامل سازنده و مبتنی بر تسامح و تساهل و احترام به حقوق و منزلت نیروها و عناصر اجتماعی در ارتباط با یکدیگر برمی‌گردد، تا با اتکا بر آن، پویایی و کارایی درونی جامعه با تمام تنوع و تکرر آن در فضایی مبتنی بر تکریم و احترام متقابل حفظ شود و حق حیات تمام گروه‌های قومی، مذهبی و ... هم به صورت قانونی به رسمیت شناخته شود و هم به شکل عرفی و اجتماعی پاس داشته شود. سازوکارهای صلح پایدار در عین حال، تمهیداتی فراهم می‌کنند که با کاربست آنها همواره این امکان وجود دارد، که در صورت بروز هر شکلی از نابسامانی و تضاد و خصومت اجتماعی و سیاسی، بتوان شرایط ناپایدار را به سوی وضعیت مطلوب و پایدار راهبری کرد.

سردار فتوحی، مشاور طرح‌های تحقیقات 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 آناشیسیم 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. هر معیار موردنیاز برای صلح که می‌خواهد در سراسر جوامع و فرهنگ‌ها کارایی داشته باشد، باید بر پایه

رضایت آزادانه و اجماع ناشی از گفت‌و شنود خلق شود. این که ما چگونه به تدوین یک مجموعه اصول اخلاقی قابل کاربرد در تمام جوامع و فرهنگ‌ها می‌رسیم، امری است که به‌اندازهٔ نتیجهٔ نهایی اهمیت دارد. رویکرد فرهنگی صلح‌جو باید دربرگیرنده و پذیرای شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تمام سنت‌ها باشد، به‌طوری که امکان اعتقاد به آن‌ها و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آن‌ها را ممکن سازد. در مصاحبه‌های انجام گرفته 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. صلح به عنوان ایده سازنده، پیش شرط تحقق ارزش‌هایی چون آزادی و عدالت است، یعنی وضع مستقری را ترسیم می‌کند که در آن آزادی و عدالت ظهور می‌یابند، زمانی که آزادی و عدالت تحقق یافتند تازه ما به صلح می‌رسیم.

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 ۳۶-۳: مصاحبه با محمدنظر دیدگاه

دولت با سیاست‌های غلط و ناکارآمد خود، به‌جای هموار کردن مسیر صلح و دوستی، راه دشمنی و خون‌ریزی را درپیش گرفته است. به عبارت دیگر، درطی این چند سال، نتیجهٔ سیاست‌های مقابله‌ای دولت با گروه‌های مختلف قومی و مذهبی، بیشتر درجهت دفع و به حاشیه راندن آن‌ها بوده است تا

جذب و شکل دادن به یکپارچگی ملی. مهم‌ترین مؤلفه نظریه‌های جدید، بازگشت به گفت‌وگوی عملی در حوزه عمومی است. با وجود تمام تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی، قومی و زبانی، که در سپهر جغرافیای فرهنگی ایران وجود دارد، آنچه در رسیدن به صلح پایدار در ایران اهمیت دارد ایجاد بستر مناسب برای گفت‌وگو و تعامل میان گروه‌ها، اقوام، مذاهب و طبقات اجتماعی گوناگون با پاسداشت کرامت انسانی و حفظ هویت فردی و جمعی آنهاست.

جمع بندی و نتیجه گیری

مقدمه

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 باوجود تمام فرازونشیب‌ها، همزیستی پایداری در کنار هم داشته‌اند. وجود افسانه‌ها و قصص و داستان‌ها و اسطوره‌ها و خاطرات تاریخی مشترک، نشان از درهم‌تنیدگی و ادغام میان اقوام و تاریخ مشترک آنها دارد. حکایت اقوام در تاریخ ایران، با ورود به دوران جدید تاریخی و قدم نهادن ایران در دوره معاصر سرنوشت دیگری یافت و قومیت در بستر تحولات سیاسی-اجتماعی و جدال‌های گفتمانی این دوره، نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا کرد.

در پهنه جدال‌های گفتمانی معاصر در ایران، گفتمان‌های برآمده از پیشینه هویتی متنوع و متکثر تاریخی ایران، که متعهد به پاسداشت این میراث تاریخی باشند و تلاش کنند که در مناسبات عصر جدید از منظری ایجابی به تنوع هویتی بنگرند و باور داشته باشند که در صورت تعامل اصولی و دموکراتیک با این ویژگی هویتی، عاملی در راستای تقویت انسجام ملی خواهد بود، اغلب نقشی کم‌رنگ، حاشیه‌ای و کوتاه داشته‌اند. در برابر این گفتمان‌ها، طیف دیگری از گفتمان‌های هویتی وجود دارند که اغلب از وضعیت مسلط برخوردار بوده‌اند و رویکردی مبنی بر یکسان‌سازی و ادغام گروه‌های هویتی قومی و مذهبی برگزیده‌اند. این گفتمان‌ها در توجیه رویکرد خود، حفظ انسجام و امنیت ملی و یکپارچگی سیاسی کشور را در گرو همگون‌سازی اقلیت‌های قومی و مذهبی یا حداقل تضعیف و به حاشیه‌راندن آنها می‌دانند. ازاین‌رو، همواره زمینه‌ساز سانسور و حذف هویت فرهنگی و سیاسی اقوام در ایران را فراهم کرده‌اند. 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 داشته است و به احساس محرومیت اقوام و عدم دسترسی آنها به منابع ثروت و قدرت در کشور منجر شده است.

درواقع، 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. ممانعت از تدریس زبان مادری در سطح مدارس، تبعیض‌های مذهبی، نابرابری در توزیع جایگاه‌های کلان دولتی و اجرایی، غیاب احزاب سیاسی قومی، کمبود امکانات رفاهی، سلامتی، پزشکی، فرهنگی، آموزشی 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.

نسبت میان هویت‌های قومی و هویت ملی از مسائل اصلی کشورهای چندقومیتی^۱ است، 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 فراگیر 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 اقوام 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، تزلزل، تهدید و گسست خواهد شد. اجتماعی که افراد تشکیل‌دهنده آن خود را عضو و به معنایی «شهروند»^۲ آن جامعه ندانند نیز دچار همان حالت خواهند شد. شهروندی نیز، خود، متضمن مسئولیت، تعهد، عاطفه، و باور است. از سوی دیگر، افراد عضو یا همان شهروندان خود را با یکدیگر مقایسه می‌کنند و در استفاده از امکانات، منابع و امتیازات تعریف‌شده 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. برخی از دولت‌های مرفی و دمکراتیک تلاش دارند که از خشونت جلوگیری نمایند و زمینه صلح^۳ پایدار را، به معنای نبود جنگ، منازعه، و خشونت از یک سو؛ و وجود امنیت، آرامش، و زیست مسالمت‌آمیز در یک جامعه، یک

1. Multiethnic

2. Citizen

۳. در اصل «صلح» به معنای «نبود جنگ» نیست همان‌طور که آزادی فقط به «زندانی نبودن» اطلاق نمی‌شود؛ صلح را نباید با «آتش‌بس» یکسان دانست بلکه صلح، محصول وضعیتی است که در آن دولت‌ها با پذیرش نظام مردم‌سالار به اتحاد آشتی‌جویانه و قوانین جهان‌گستر دست می‌یابند. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک: کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۷، طرحی فلسفی بسوی صلح ابدی. برگردان باقر پرهام. نشر توانا و کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۰. صلح پایدار در فلسفه کانت. برگردان محمدحسین صبور. دانشگاه بهشتی.

کشور، یا در سطح جهان ازسوی دیگر، در کشورشان فراهم کنند.

تکثر و تنوع هویتی یک واقعیت موجود در بیشتر جوامع در گذشته و حال بوده است. در دورهٔ معاصر نیز باوجود فرایندهای نوسازی و برقراری نهادهای مدرن، این تنوع هویتی نه‌تنها کاهش نیافت، بلکه به موضوعی برای مناقشه و منازعات حول تمایزات و تفاوت‌های هویتی بدل شد. همچنین از نیمهٔ 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 تحولات اجتماعی و فرهنگی، تنوع و تکثر هویتی را بیشتر کرد و درکنار 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 جامعهٔ چندزبانی - قومی گفته می‌شود. حضور و زندگی اقوام - زبان‌های مختلف چون فارس، ترک، کرد، لر، بلوچ، ترکمن، عرب و ... در جوار یکدیگر و در چارچوب جغرافیای سیاسی واحد، بیانگر تنوع قومی - فرهنگی ایران است. تقریباً بیشتر این اقوام در مناطق مرزی ساکن‌اند و پیوندهای فرهنگی و مذهبی با اقوام کشورهای همسایه دارند 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. این وضعیت هم از نظر امکان مقایسه و ارزیابی با هم‌قومی‌های خویش در آن‌سوی مرزها و هم از نظر ظرفیت‌های بالقوه و بالفعلی که برای تحرک و فعالیت اقوام فراهم می‌آورد، در ترسیم معادلات قومی حائز اهمیت است. مانند برخی از کشورهای چند قومی - زبانی، در برهه‌های تاریخی خاص، اشکالی از سیاست ادغام یا حذف قومی در ایران نیز دیده شده است که، به بروز تنش‌های قومی و جبهه‌گیری اقوام در جغرافیای ایران انجامیده است. هرچند در مجموع واقعیت تنوع و تکثر هویتی در ایران کمتر انکار شده است، در صد سال گذشته به‌دلیل تبعیض و نابرابری‌های موجود در ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه کشمکش‌ها و فعالیت‌های هویت‌خواهانه حول سه محور قومیت، زبان و مذهب همواره به‌وقوع پیوسته است. در همین راستا، در پژوهش کنونی، تلاش شد تا توجه به دیدگاه نخبگان، تصویری جامع از هویت‌های قومی در جوار هم و در چارچوب سرزمین ایران، 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 درنهایت، توسعهٔ اجتماعی منجر می‌شود، تبیین و تشریح شده است.

شناخت و ارزیابی وضع موجود تنها به 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 روش‌های نوین علمی مورد مطالعه و شناخت قرار داده است، مقدمات مناسبی را برای برنامه‌ریزی و ارائه‌ی راهبردهای موثر منطبق بر واقعیت فراهم کرده است.

نظر به این که در دل روش مطالعه و شناخت این طرح می‌توان به راهبردهای کلی در جهت حل مسئله دست یافت، همان‌طور که در مدل نظری استخراج‌شده قابل ملاحظه است، عمده‌ترین مسئله‌ای که مردم ایران با آن مواجهند 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.

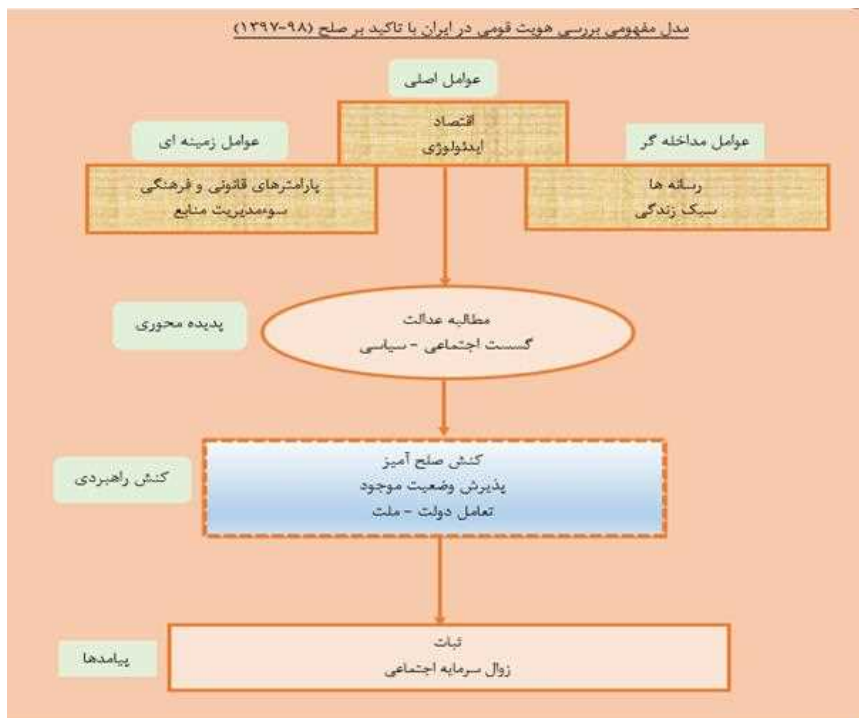
به صورت کلی وضعیت شکل گرفته به کنش‌های راهبردی مختلفی منجر شده است که هر کدام از این کنش‌ها نیز منجر به پیامدهای متفاوتی خواهد شد. دو پیامد ثابت و زوال سرمایهٔ اجتماعی نشان‌دهندهٔ سناریوهای متفاوتی است که چالش‌های آینده کشور را ترسیم می‌کنند.

مدل مفهومی پژوهش

در تصویر زیر، مدل مفهومی پژوهش ترسیم شده است که برآیند گردآوری، کدگذاری، مقوله‌بندی و تفسیر و تحلیل داده‌ها با روش نظریهٔ زمینه‌ای است. پس از بیان و تحلیل یافته‌های پژوهش در فصل پیشین، در ادامه با اتکا به دستاوردهای روشمند این پژوهش، به بررسی سناریوها و راهبردهای پیشنهادی پرداخته خواهد شد.

بر مبنای آرایش مدل مفهومی پژوهش، اقتصاد نابرابر در زمره عوامل اصلی خلق وضعیت تبعیض‌آمیز قومی در ایران قرار دارد، که مورد اشاره اکثر مصاحبه‌شدگان واقع شده است. چرا که بخش عمدهٔ 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 می‌یابد. بدین گونه طبق نتایج میدانی پژوهش، شاهد شکل‌گیری همین مطالبه‌گری هستیم و براساس آن، اقوام با اشکال مختلف در پی مطالبهٔ حقوق خویش‌اند، بی‌تردید این مطالبه‌گری از نوع مطالبهٔ مردم از دولت بیان شده است و به نوعی آگاهی حاشیه‌ای از ستم‌هایی است که به صورتی تبعیض‌آمیز از سوی مرکز نسبت به اقوام تحمیل می‌شود.

شاید بتوان گفت بعد از فارس‌زبانان، گروه قومی آذری به خصوص در استان آذربایجان شرقی از لحاظ تأمین درآمدهای اقتصادی در مرحلهٔ دوم اهمیت قرار دارند. این منطقه نیز در بخش صنعت دارای کارخانه‌های پرسود و اشتغال‌زایی نظیر تراکتورسازی، ماشین‌سازی، پتروشیمی، و ... است و در سطح



تصویر شماره ۴-۱: مدل مفهومی بررسی هویت قومی در ایران با تأکید بر صلح (۱۳۹۷-۱۳۹۸ش)

میان و خُرد و شهرک‌های صنعتی نیز از امکانات صنعتی و تولیدی بالایی برخوردار است. با وجود چنین شرایطی، نارضایتی آذری‌زبانان از حاکمیت کمتر از دیگر گروه‌های قومی نیست. احساس نابرابری آذری‌ها در دو امر خلاصه می‌شود: نخست این که 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، براساس تصور آن‌ها و با توجه به نسبی بودن وضعیت اقتصادی، موجبات نارضایتی آن‌ها را فراهم آورده است. نکته دومی که موجبات نارضایتی این گروه قومی از حاکمیت را فراهم کرده این باور است که زمان ساخت بیشتر صنایعی که امروزه در مناطق آن‌ها فعال‌اند به دوران حکومت قبلی بازمی‌گردد و به باور آن‌ها، در این چهار دهه عمر انقلاب، صنایع کارخانه‌ای مهم و جدیدی در مناطق آن‌ها ساخته نشده است.

در مناطق گُردی ایران، از شهرهای جنوب استان آذربایجان غربی گرفته تا استان‌های گُردستان، کرمانشاه و ایلام، در بخش صنعتی، کارخانه و کارگاه و شهرک صنعتی چندانی که درآمدزایی مناسبی داشته باشد و بتواند زمینه اشتغال گروه قابل توجه مناسبی از جوانان این مناطق را فراهم کند، وجود ندارد. بر همین اساس، آمار بیکاری در میان این گروه قومی بسیار زیاد است و بیشتر نیروی فعال این مناطق جهت امرار معاش به استان‌های فارس‌نشین، به‌خصوص تهران مهاجرت می‌کنند. بخش دیگری

از جمعیت جوان آن نیز که برخی دارای تحصیلات دانشگاهی‌اند به شهرهای مرزی پناه می‌برند و در آن‌جا، به کار کولبری با دستمزد روزانه حداقلی و بدون هیچ‌گونه آینده‌شغلی و بیمه‌ای می‌پردازند. عمده محصولات بخش کشاورزی این منطقه نیز، به دلیل نبود کارخانه‌ها و صنایع تبدیلی، 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 گردهای استان آذربایجان غربی واجد تمایز دیگری در مطالبه‌گری‌اند و آن داشتن احساس شهروند درجه سوم و حتی پایین‌تر از آن نیز هست. به عبارتی، آن‌ها علاوه بر تبعیض‌های فارس/غیرفارس، به تبعیض تُرک/گُرد نیز قائل‌اند که برای توصیف این وضعیت، اصطلاح «استثمار در استثمار» در میان آنان به کار برده می‌شود.

گروه قومی عرب ایران نیز در استان‌های خوزستان، بوشهر و هرمزگان پراکنده شده‌اند. نفت‌خیز 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. اما برخلاف وجود این شرایط مساعد جغرافیایی، وضعیت مردم این قوم چندان مناسب نیست و اینان نیز از لحاظ اقتصادی به شدت احساس نابرابری و نارضایتی می‌کنند. درواقع، وجود شرایط مناسب اقتصادی و محیطی در آن منطقه نتوانسته است در وضعیت زندگی این افراد بهبودی ایجاد کند و عموم مردم عرب بهره‌ای از این ثروت طبیعی ندارند.

بدترین شرایط اقتصادی و بیشترین نارضایتی در میان اقوام مورد مطالعه به گروه قومی بلوچ مربوط است که جدا از موضوع قومیتی، از لحاظ مذهبی نیز با اکثریت جامعه تفاوت دارند. در این منطقه نیز همانند مناطق گُردنشین، بخش صنعتی رشدی آن‌چنان یا به عبارتی دیگر، هیچ‌گونه رشدی نداشته است. ازسوی دیگر، به دلیل شرایط محیطی و خشکسالی رودخانه‌های مناطق بلوچ‌نشین در دهه‌های اخیر، بخش کشاورزی نیز در این مناطق تقریباً با نابودی همراه شده است. مشکل دیگر نامناسب بودن وضعیت اقتصادی این منطقه به شرایط داخلی و بی‌سوادی و کم‌سوادی مردمان این مناطق بازمی‌گردد، که خود این معضل ناشی از تبعیض ساختاریافته قومی است، که بر اساس آن، نتوانسته‌اند از امکانات آموزشی برخوردار شوند و در سمت‌های اداری استان خود، نقش اثرگذاری ایفا کنند و عمده پُست‌های اداری در این مناطق در اختیار سیستم‌های هم‌مذهب با حاکمیت قرار دارد. درکنار همه این شرایط، دورافتادگی و در حاشیه بودن این منطقه نیز سهمی اساسی در توسعه نیافتگی آن دارد. مردمان 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 سوخت‌بری 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.

زن جوان بلوچی از زاهدان:

هیچ جایی برای کار وجود ندارد. نه کارخانه‌ای نه چیزی. به‌سری کارخونه هم بوده که دیگه بسته شدن. الآن 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.

ایدئولوژی و حاکمیت مذهب شیعه به‌عنوان مذهب رسمی کشور و هم‌سویی این گرایش دینی با تفکرات مسئولان دولتی شاخص دیگری است که در الگوی مفهومی این پژوهش در جایگاه عوامل اصلی و تعیین‌کننده صورت‌بندی سیمای قومی ایران موثر بوده است و بسیار مورد توجه گروه‌های قومی پیرو مذهب اهل سنت در مناطق بلوچستان و کُردستان قرار گرفته است. 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 براساس نظر آن‌ها، این رویه در شرایط فعلی نیز همچنان ادامه دارد.

به‌موجب 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، هرچند 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. به‌هنگام 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 مذهب قوم آن‌ها وجود داشت، در نتیجه رفتارهای عملی انجام‌شده، راه مهاجرت از وطن 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 انجام‌شده تاکنون چنین حقی را به دست نیاورده‌اند. 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. برخی از مصاحبه‌شوندگان، 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 از بین آنها در سال‌های بعد از انقلاب به وجود آمده است. به باور گروه‌های قومی، سوءمدیریت در تخصیص منابع در ابعاد مختلف آن توسط قانون و فرهنگ تشدید شده است، که تحت عامل شرایط زمینه‌ای می‌توان از آن یاد کرد.

از مهم‌ترین واقعیت‌هایی که اقوام ایرانی درباره عملکرد حاکمیت ابراز کرده‌اند، مسئله تبعیض است. باور 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 درمورد اصلی‌ترین موضوع‌ها، وفاق و اشتراک نظر وجود ندارد (گودرزی، ۱۳۹۶، ۷).

مرد فروشنده ۵۰ ساله 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.

پیمانۀ 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. منافع این‌ها با منافع مردم تعارض دارد.

سیاست‌های رسمی در چنان فاصله‌ی بعیدی از زندگی عموم مردم قرار دارد که دو قطب متضاد را شکل داده است. رضایت از زندگی پایین و احساس بیگانگی با جامعه و شیوه‌ی اداره‌ی آن روبه 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 نشانه‌ها از افزایش شکاف‌های اجتماعی، تضاد میان مردم و حکومت و نخبگان حکایت می‌کنند. 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 مبنا، گسست اجتماعی و سیاسی و مطالبه‌ی عدالت پدیده‌های محوری در این پژوهش‌اند.

مردی ۴۳ساله، کارمند از تهران:

مسئله‌ی 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 غیرخودی ربطی به قوم نداره.

تأمین عدالت اجتماعی و توسعه‌ی پایدار نیازمند گذار از وضعیت آموخته‌شده تضاد دولت و ملت و رسیدن به شکل و سطحی بسنده از تعامل دولت و ملت است. مدیریت صحیح کشور با اولویت بخشی به آزادی متکی بر موازین مصرح و دموکراتیک حقوقی و قانونی شهروندان ایرانی، صرف‌نظر از قومیت و مذهب، یکی از راهکارهای برون‌رفت از بحران است. راهکاری که در پرتو انتخابات آزاد و آزادی بیان و درنهایت، سهم‌شدنِ نخبگانِ قومی در سطح مدیریتی عالی یا شاید نوعی فدرالیسم سیاسی و اقتصادی میسر خواهد بود. در وضعیت ازهم‌گسیختگی اجتماعی و سیاسی و بحران‌های منتج از آن که به‌دلیل سوءمدیریت در ایران شکل گرفته است، مبارزات مدنی و بدون خشونت، به‌ویژه از طریق پیوندهای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، درحال شکل‌گیری است. حرکتهایی مانند تجمع‌ها و اعتراض‌های بدون خشونت، که مورد تأیید قانون اساسی نیز هست، در گوشه‌وکنار ایران دیده می‌شود، هرچند اغلب با سرکوب روبه‌رو می‌شود. خشونت حکومت در خاموش کردنِ حرکتهای دسته‌جمعی و ناامیدی به فردای بهتر سبب شده است تا عده‌ای منفعلانه عمل کنند و وضعیت موجود را قبول کنند و عده‌ای وارد

فاز تغییر شکل مبارزه و روی‌آوری به مطالبات ساختارشکنانه عبور از رژیم سیاسی حاکم گرایش پیدا کنند. براین اساس، کنش صلح‌آمیز، تعامل دولت-ملت، پذیرش منفعلانه و گرایش‌های ساختارشکنانه از کنش‌های راهبردی در این پژوهش تشخیص داده شدند.

از نظر اقتصادی، از اوایل انقلاب، به تدریج با رواج فرهنگ حامی‌پروری (کلانیتالیسم) سنجی از اقتصاد دولتی-رانتی تسلط یافت که امتیازات ویژه‌ای برای افراد وابسته قائل بود و می‌توان اذعان کرد افراد غیرفارس (قومیتی) و غیرشیعه وابسته به رژیم (مذهبی) و دارندگان برچسب غیرخودی امکان بهره‌مندی از آن امتیازات را نمی‌یافتند. این روند در دهه‌های اخیر با توجه به شرایط تحریمی ایران در نظام اقتصاد بین‌الملل، زمینه طیف وسیعی از سوءاستفاده‌ها و اختلاس‌های مالی را فراهم کرده است. 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 و آن را به نقد می‌کشیدند.

آشکار است که چنین سیستم اقتصادی، اداری و سیاسی زمینه‌های فساد را هموار می‌کند و امروزه مشخص شده است که احتکار بازاریان، اختلاس‌های میلیاردی یقه‌سفیدان دولتی و تظاهر دینی و مذهبی از نشانه‌های بی‌هنجاری و زوال سرمایه‌های اجتماعی و سیاسی است. در واقع، هنجارهای درونی شده که از طریق جامعه‌پذیر کردن افراد شکل می‌گیرد، ازسویی، باعث کاهش هزینه‌های دولتی و ازسوی دیگر، باعث تقویت رابطه مردم و دولت می‌شود. اما آنچه در شرایط فعلی احساس می‌شود برخلاف این جریان است.

مرد ۳۶ ساله طالقانی، ساکن کرج:

از هر دری فقر بیاد، از همون در هم ایمان می‌ره. تو به 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 به سبب داشتن برچسب اقلیت قومی و مذهبی، نقش محدودی در جامعه بر عهده‌شان گذاشته می‌شود و از فرصت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کم‌بهره‌اند.

در جامعه‌ای که ورای شکاف‌های قومی و مذهبی، به طرز عمیقی از شکاف مردم و حاکمیت یا به تعبیری «تضاد دولت و ملت»^۱ در رنج است، افزودن متغیرهای قومی و مذهبی به عوامل گسست بدل شده

۱. «تضاد دولت و ملت» نظریه تاریخ و سیاست در ایران، نظریه‌ای است از محمدعلی همایون کاتوزیان درباره مناسبات

و به شکل مضاعفی بر دامنه واگرایی و تعارضات خواهد افزود، وضعیتی که در یافته‌های پژوهش مذکور از بسامد بسیار بالایی برخوردار است و در اغلب تفاسیر و نظرات آسیب‌شناسانه به نقش زیرساختی آن در تداوم و تعمیق وضعیت گسست و بحران اشاره شده است.

بررسی سناریوها و سیاست‌گذاری‌های عملیاتی

پیامدهای مدل پژوهش و تحلیل ابعاد چندگانه آن، آینده ایران را در افق دو سناریوی احتمالی زوال سرمایه اجتماعی و ثبات اجتماعی، به تصویر می‌کشد. بر این مبنا در صورت تداوم وضعیت ناپایدار کنونی که سرمایه اجتماعی در ابعاد مختلف دچار زوال شده است، در نهایت، فروپاشی ارکان اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اتفاق خواهد افتاد، که با خروج مناسبات سیاسی و اجتماعی از بسترهای مدنی و قانونی و تصلب امکان‌مدار و گفتگو، بیش و پیش از هر موضوعی، کمترین امکان حرکت بر مدار صلح و تعامل باقی نخواهد ماند و آینده‌ای مبهم و ناروشن برای همگان رقم خواهد خورد. اما در سناریوی دوم، که سناریوی مطلوب محسوب می‌شود، در سایه ثبات اجتماعی، ایجاد اصلاحات اساسی (اصلاحات بنیادی در زیرساخت‌ها و روساخت‌های جامعه و یا ایجاد اصلاحات بنیادین در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، بهداشتی) و اتخاذ تصمیمات مطلوب و کارآمد از جانب نهادهای حاکمیتی و اقوام و گروه‌های مختلف کشور ممکن خواهد شد و در محیط مساعد برآمده از آن، با توسل به اصول عقلانی و خرد جمعی برآمده از حق مشارکت شهروندی و موازین حکمرانی دموکراتیک و مردمسالارانه، فرصت حل معضلات و مشکلات بنیادی و راهکار غلبه بر بحران‌ها به تدریج پدیدار خواهد شد و بازگشت به مسیر عقلایی و مدنی مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی در سایه صلح پایدار و فراگیر ممکن خواهد شد.

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 گرایشات تجزیه‌طلبانه از بین رود و شکل نگیرد.... اگر قدرت مرکزی تضعیف شود، صدهای گوناگونی بلند می‌شود که صدای اصیل در بین آن گم می‌شود.... اگر شورش کوری شکل بگیرد، چیزی جز ویرانی به بار نخواهد آمد.

مردم و حکومت در تاریخ ایران که به زعم وی همواره از الگوی تضاد منافع دولت و ملت و چالش، رویاروی و درگیری آنها با هم پیروی کرده است. همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۴۰۱) تضاد دولت و ملت نظریه تاریخ و سیاست در ایران، تهران: نشر نی.

همان‌طور که گفته شد، سناریوی استمرار وضع موجود، که در تداوم راهبرد پذیرش وضع موجود اتفاق خواهد افتاد، موجب گسترش شکاف‌های اجتماعی، قومی، و مذهبی خواهد شد. گسترش این شکاف‌ها موجب اضمحلال نظام اجتماعی و تخاصم 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 مهاجرت 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. زمانی که این پدیده از زاویه بحران فزاینده پیرشدن جمعیت ایران نیز مورد ملاحظه واقع شود، تبعات زیان‌بار بیشتری را آشکار خواهد کرد. اهمیت محوری بحران مهاجرت در ایران تا دهه‌های اخیر عمدتاً ذیل فرار مغزها و بحران مهاجرت نخبگان تفسیر می‌شد، اما در دهه‌های اخیر بحران پیری جمعیت و کمبود منابع انسانی و نیروی کار نیز بدان اضافه شده و بر دامنه اهمیت این مسئله به شکل عمیق‌تری افزوده است، که نیازمند تدابیر جدی و آینده‌نگرانه است.

با مراجعه به نتایج پژوهش، در باب شرایط امکان تحقق هر یک از سناریوهای دوگانه‌ی مطلوب و نامطلوب می‌توان گفت: به نظر اکثر مصاحبه‌شدگان، با توجه به تداوم سیاست‌های ایدئولوژیک و راهبردهای غیردمکراتیک و صلح‌ستیز رژیم حاکم در امور داخلی و عرصه خارجی و افزایش مضایق زیستی و معیشتی در درون جامعه، که منجر به افزایش سطح تخاصمات و ناهنجاری اجتماعی می‌شوند، فضا برای حرکت به سمت تحولات ایجابی و تحقق سناریوی مطلوب چندان امکان‌پذیر نیست و ایران بیش از هر زمان دیگری به سوی افق‌های نامعلوم و مبهم در حال حرکت است. البته در این میان برخی از مصاحبه‌شوندگان، بالاخص در سطح نخبگان، معتقدند که با وجود شرایط سخت و تراکم بحران‌ها، در بطن جامعه ایران ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی نوینی در حال ظهورند که از چنان قابلیت بر خوردارند که قادر هستند تا زمینه‌های یک گذار موفق به سوی شرایط مطلوب را فراهم کنند و تاکید دارند که این آینده چندان دور از دسترس نخواهد بود.

محمد حق‌مرادی، 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.

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 یک سری سیاست‌ها تغییر کند و یک سری مسائل حل شود.

با این اوصاف، در حالت مطلوب و تحقق سناریوی دوم می‌توان چشم‌انداز آتی کشور را 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 بین‌قومی 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 و 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.

در ادامه با هدف تحقق چشم‌انداز فوق، ضمن مبنا قرار دادن دستاوردهای نظری و میدانی این پژوهش، راهبردها و استراتژی‌های عملیاتی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و قانونی، که عموماً از مصاحبه‌های صورت گرفته با نخبگان و جامعه محلی استخراج شده است، در قالب یک طرح پیشنهادی تدوین و ارائه می‌شود.

سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات پیشنهادی

مشکلات ایران امروز تنها به نارضایتی و احساس تبعیض در میان اقوام به‌انضمام گسست اجتماعی

و سیاسی و عدم ثبات در جامعه محدود نمی‌شوند. بلکه بحران اقتصادی و سیاسی ناشی از تحریم‌های بین‌المللی، وضعیت داخلی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است که به بازنگری در سیاست خارجی نیاز دارد. ازسوی دیگر، بحران‌های زیست‌محیطی و سوءمدیریت سبب نارضایتی عمومی شده است. در میان دیدگاه‌های همه اقوام مطالعه‌شده در این تحقیق، درک و نگرانی نسبت به یک بحران زیست‌محیطی بغرنج به‌وسیلهٔ افراد آن قوم بیان شده که به زعم مصاحبه‌شوندگان مقدمهٔ 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 دریاچهٔ ارومیه در آذربایجان، سدسازی‌های بی‌رویه در گردستان و آلودگی هوای تهران نمونه‌ای از این بحران‌های زیست‌محیطی‌اند. در تمام موارد فوق، عامل اصلی وضعیت اسفبار زیست‌محیطی را، سیاست‌گذاری‌های غلط دانسته‌اند. بسیاری از فعالان زیست‌محیطی و اجتماعی، ایران را کشور بحران‌ها می‌دانند؛ بحران تأمین آب، بیکاری، ناامیدی دربارهٔ آینده، فساد و تقلب علمی، سوءمصرف 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، آفازادگی و ژن برتر، فساد اداری و مالی، اختلاس‌های نجومی، 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 مقولهٔ رابطه بر ضابطه در سطوح مختلف، این بحران‌ها را تشدید کرده است و در این میان، اقوام بالاترین میزان نارضایتی را ابراز می‌کنند، زیرا به نسبت دوری از مرکز، حس تبعیض و نارضایتی بیشتر نمود پیدا می‌کند و عریان‌تر به چشم می‌آید. درحالی‌که سیاست‌های رسانه‌ای دولت اجازهٔ اظهارنظر دربارهٔ چالش‌های قومی را نمی‌دهند، دستاوردهای فناوری ارتباطات از جمله، رسانه‌های گروهی و شبکه‌های اجتماعی، مرزهای صداوسیما ملی را پشت سر گذاشته و جامعهٔ مجازی شبکه‌ای را به وجود آورده است، که به شکلی جدی بر معادلات و مناسبات جامعه و روابط حقیقی اثرگذار است و عاملی اساسی در جهت‌دهی به کنش‌های جمعی و مطالبات گروهی جوامع کنونی است. به گونه‌ای که در سنخ نوین اعتراضات جمعی، شبکه‌های مجازی الهام‌بخش و آغازگر اعتراضات سطح جامعه شده‌اند و به طور مشخص از اواخر سال ۱۳۹۶ شمسی تا به امروز در ایران، در اغلب اعتراضات عمومی چه در بُعد آگاهی‌بخشی اجتماعی و چه از منظر اطلاع‌رسانی و هماهنگی نقش موثر و تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند. این اعتراض‌ها تا جایی پیش

رفته است که برخی از سیاسیون نظام، در جهت حفظ نظام، طرح آشتی ملی را ارائه داده‌اند و بارها آن را مطرح کرده‌اند، که به شدت از طرف بنیان وضع موجود که کانون اصلی قدرت و تصمیم‌سازی رژیم را در اختیار دارند و همواره منافع ایدئولوژیک خود را بر منافع ملی و خیر عمومی ترجیح می‌دهند، رد شده است و همچنان بر استمرار سیاست‌های تندروانه و تک‌روانه غیرتعاملی و ستیهنده خود، چه در امور داخلی و چه در مناسبات خارجی، اصرار می‌ورزند. لذا آنچه واضح است این که، اقلیت‌های قومی و مذهبی مانند اکثریت جامعه ایران از کارگر و معلم تا دانشجو و دانش‌آموز 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 صلح‌محور داشت. زیرا تمهید این وضعیت مطلوب نیازمند حصول طیفی از پیش‌نیازها و اقدامات نگرشی، حقوقی، ساختاری و راهبردی است که بنابر نتایج پژوهش حاضر، تحت عناوین ذیل پیشنهاد می‌شوند:

تحقق عدالت اقتصادی

عدالت عبارت است از: «اختصاص فرصت‌ها و امکانات جامعه به شهروندان بر مبنای شایستگی و نیاز، به نحوی که همه احساس رضایت‌خاطر کنند». که براساس آن در یک نظام جامع عدالت، باید هم شیوه‌ها و هم نتایج آن عادلانه باشد.

پسر جوان عرب از حمیدیه خوزستان:

وضعیت اقتصادی ما اصلاً خوب نیست. همه‌چی 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.

نظام اقتصادی هنگامی در تحقق عدالت موفق است که تنش و برخورد در زیرنظام‌ها و خود نظام به حداقل برسد یا وجود نداشته باشد. اگر نظام‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نتوانند یک نوع تعامل منطقی داشته باشند، عدالت به وجود نمی‌آید. بنابراین در مواردی، دولت‌ها نیز می‌توانند به مانعی در جهت تحقق عدالت اقتصادی بدل شوند. این امر به خصوص در کشور ایران که اساس اقتصاد در اختیار دولت قرار دارد تاثیرگذارتر است.

در فصل قبلی و نیز در سطور بالا بیان شد که در بخش صنعت، عمده تولیدات کشور در استان‌های مرکز نشین قرار دارند و در این زمینه، استان‌های حاشیه‌ای که مرکز سکونت اقوام محروم مانده‌اند و از نارضایتی و احساس نابرابری اقوام مختلف ترک، کرد، عرب و بلوچ سخن به میان آمد. از نبود

کارخانه‌های تولیدی و شهرک‌های صنعتی در مناطق گُردستان و بلوچستان بحث شد که چنین وضعیتی مردمان این مناطق را به‌ناچار به‌سمت اشتغال کاذب قاچاق و کولبری و سوخت‌بری سوق داده است، وضعیتی که ورای پیامدهای زیانبار آن برای اقتصاد و تولید ملی به تداوم محرومیت و تبعیض ساختاریافته دامن خواهد زد. این درحالی است که با احداث کارخانه‌های تولیدی و تبدیلی 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 نیز فراهم می‌آید و زمینه ایجاد رضایت جوانان تحصیل‌کرده گُرد و بلوچ 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 ۸۰ سال پیش، سرمایه‌گذاری در این جا بوده و شهرهای دیگر از صنعت و ماشین بی‌بهره مانده‌اند.

البته صرف برخورداری این مناطق از صنایع و کارخانجات نمی‌تواند ایجادکننده حس برابری باشد، زیرا چنین حس نارضایتی در میان مردمان مناطق آذری‌نشین و عرب نیز وجود دارد که سبب افزایش میزان نارضایتی در این مناطق شده است. دلیل این امر از یک سو به نگاه مقایسه‌ای میان میزان بهره‌مندی جغرافیای این اقوام از امکانات و کارخانجات صنعتی در قیاس با مناطق مرکزی قوم فارس برمی‌گردد، که تفاوت فاحشی با هم دارند؛ اما جنبه مهم‌تر آن ریشه در معادلات بهره‌مندی از سود و ثروت حاصل از صنایع تولیدی و معادن و منابع زیرزمینی دارد، که در اکثر موارد تنها سهم اقوام از این مواهب تامین نیروی کار ساده و آلودگی زیست محیطی است.

درمورد گروه‌های قومی تُرک و عرب، هرچند شرایط اقتصادی آن‌ها در مقایسه با گروه‌های قومی گُرد و بلوچ بهتر است، اما 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 فارس‌نشین وجود ندارد و آن‌ها در رفاه مطلق هستند؛ یافته‌های به‌دست آمده از مصاحبه‌های انجام گرفته با مردم آن مناطق نیز نشان از وجود نارضایتی‌هایی در این بخش دارد. اما این یک واقعیت است که استان‌هایی نظیر اصفهان، مرکزی، سمنان، کرمان، یزد و البرز شرایط اقتصادی به نسبت مناسب‌تری از بقیه مناطق ایران دارند. نکته‌ای که بیشتر از همه درباره گروه‌های قومی تُرک و عرب در یافته‌های تحقیق به‌دست آمد و مورد توجه مردم این دو منطقه قومی قرار گرفت این بود که آن‌ها بهبود اقتصادی امروزین خود را بیشتر نتیجه سیاست‌های اقتصادی حکومت پهلوی می‌دانند و بیان می‌کنند که در دوران جمهوری 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 برابر ثروت‌های ملی نیز تلاش کنند.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: سوءمدیریت دولت منجر به ایجاد مناطق برخوردار، کم‌برخوردار و غیربرخوردار و محروم در ایران شده است. آنچه به از بین رفتن شکاف‌های شدید اقتصادی در مناطق مختلف ایران به‌ویژه حاشیه و مرز کمک می‌کند، شامل سهم‌بری براساس میزان مشارکت در فرایند تولید، حق برخورداری برابر و توازن نسبی ثروت و درآمد است. حتی با توجه به سطح محرومیت برخی از نواحی قومی و عقب‌ماندگی همه‌جانبه آن‌ها از قافله توسعه، این مناطق نیازمند سیاست‌های اقتصادی مبتنی بر تبعیض مثبت^۱ و اقدامات اقتصادی جبرانی در بخش‌های زیرساختی، خدماتی و رفاهی هستند. در این صورت است که فروش اعضای بدن، کولبری، سوخت‌بری و فقر کاهش خواهد یافت. زمانی که مشاغل براساس عدالت و شایسته‌سالاری تقسیم شوند، زمانی که مردم آذربایجان غربی و کردستان که سرزمین‌شان سرشار از منابع کشاورزی، معدنی، طلا و دیگر ثروت‌های طبیعی‌اند سهمی از آورده‌ی این منابع غنی داشته باشند، زمانی که سیستان و بلوچستان را با قاچاق مواد مخدر نشانند، عدالت اقتصادی برقرار خواهد شد و بخشی از این دستاوردها در نتیجه مدیریت صحیح اقتصادی براساس سهم‌بری و به میزان مشارکت در فرایند تولید، حق برخورداری برابر، توازن نسبی ثروت و درآمد، عدم نگاه ایدئولوژیک به اقوام و زدودن نگاه امنیتی از مناطق مرزی محل سکونت اقوام حاصل می‌شود. بیشتر مناطق قومی مورد مطالعه در زمینه‌های کشاورزی، معادن سنگ و طلا، صنایع دستی، فراورده‌های دامی، و ... دارای پتانسیل‌های بالایی هستند که با ایجاد کارخانه‌های صنعتی و کشت و صنعت و توسعه کشاورزی و دامپروری و استفاده از نیروهای خبره و جوان و تحصیل کرده آن‌ها به خوبی می‌توان در جهت تحقق مفهوم عدالت اقتصادی و توزیعی گام برداشت.

۱. عبارت «تبعیض مثبت» مفهومی در خدمت شایسته سالاری و تحقق عدالت در برخورداری از فرصت‌هاست، اما به دلایل مختلف که شاید ساده‌ترین آن‌ها وجود بار منفی معنایی در کلمه «تبعیض» است، گاهی به عنوان مساله‌ای مخالف عدالت و شایستگی تعبیر می‌شود. معنای «تبعیض مثبت» انجام اقدامات و ایجاد شرایط به نفع گروه‌هایی در جامعه است که به دلایلی مثل جنسیت، نژاد، رنگ و ... مورد رفتار غیر عادلانه قرار گرفته‌اند و هدف آن، اعطای فرصت‌های برابر برای همه‌ی افراد جامعه و تحقق عدالت است؛ بنابراین تبعیض مثبت ذاتا استفاده از روش‌هایی است که باعث خاتمه دادن به روندی تبعیض آمیز می‌شوند و اصولا در جایی این مفهوم وارد مناسبات اجتماعی می‌گردد که پای حضور رفتاری غیرعادلانه‌ای در میان باشد. ماده دوم اعلامیه حقوق بشر، انسان‌ها را صرف‌نظر از مواردی، چون نژاد، جنس، زبان، قومیت، مذهب، دارایی ... شایسته برخورداری از حقوق برابر می‌داند. در اصل نوزدهم قانون اساسی نیز آمده است که همه مردم ایران از حقوق مساوی برخوردارند. در بند نهم ماده سوم قانون اساسی نیز بر رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی تصریح شده است. عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند اعطای فرصت‌ها بر پایه عدالت و شایستگی باشد و همه اشخاص حق برخورداری از تمام امکانات موجود را داشته باشند و درجه مشاغل و مناصب گوناگون در شرایط یکسان به روی همه باز باشد و از طرفی لازم است بیشترین منافع برای کم بهره‌مندترین گروه‌ها - که از لحاظ شایستگی فرقی با بقیه ندارند - در نظر گرفته شود. ر. ک: خطی، بابک (۱۳۹۶). فارو.

تحقق عدالت اجتماعی و فرهنگی

عدالت اجتماعی عبارت است از توزیع و تخصیص منصفانه و متوازن ثروت، فرصت، منابع و امتیازات میان افراد و اعضای جامعه از طریق سازوکارهای قانونی و حقوقی نهادینه و ساختاریافته (social justice, 2023). اصول عدالت اجتماعی در نهادهای اساسی جامعه، شیوه‌ای را برای تعیین حقوق و تکالیف فراهم می‌کند و توزیع مناسب مزایا و مسئولیت‌های همکاری اجتماعی را مشخص می‌کند. در تعریفی متناسب با مبحث حاضر، عدالت فرهنگی، مشتمل است بر رعایت عادلانه، متوازن و متناسب خدمات و فرصت‌های فرهنگی برای تمام آحاد جامعه بدون تبعیض قومی و مذهبی و به عنوان یک شهروند برابر (Cultural justice program, 2020). عدالت فرهنگی از این منظر در دو بعد اساسی مادی و محتوایی قابل طرح و بررسی است: بعد مادی و ساختاری فرهنگ به توزیع عادلانه فضا، زیرساخت‌ها، کالا و خدمات فرهنگی مربوط می‌شود. از این منظر؛ دسترسی به تولیدات فرهنگی به معنای تحقق عدالت فرهنگی است. اگر از منظر عدالت توزیعی نگاه کنیم این رویکرد به معنای آن است که تمام افراد جامعه در هر مکانی که هستند به امکانات و زیرساخت‌های فرهنگی دسترسی درخور داشته باشند. بعد محتوایی و ارزشی فرهنگ پیچیدگی و وسعت بیشتری دارد و به حضور و مشارکت همگانی، در ساختن و بازتولید فرهنگ جامعه مربوط است. همانطور که در جوامع پیشرفته افراد با رأی و انتخابات در فضای سیاسی جامعه مشارکت دارند و خواسته‌های خود را دنبال می‌کنند؛ به همین شکل افراد باید بتوانند در فرهنگ جامعه هم نقش داشته باشند و ارزش‌ها و آداب و رسوم خود را ارائه کنند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۸).

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 (بشیریه، ۱۳۷۱). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مذاهب اهل سنت و ادیان مسیحی، یهودی و زرتشتی پذیرفته شده و قانونی‌اند. اما این ادیان و مذاهب، مانند مذهب رسمی، آزادی لازم جهت تبلیغ در صداوسیما و نهادهای تبلیغی رسمی حکومت، رسانه‌های جمعی، کتاب، مطبوعات و ... را ندارند و پیروان این مذاهب و ادیان در سطوح مدیریتی کشور از سهم چندانی برخوردار نیستند. یافته‌های به‌دست آمده در مورد گروه دینی اهل تسنن، که بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی مسلمان کشورند، نشان از وجود نارضایتی‌های زیادی در میان آن‌ها دارد. از مهم‌ترین موارد قابل اشاره اقوام شرکت‌کننده در این تحقیق، فقدان مسجد و عبادتگاه متعلق به پیروان این مذهب 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 مسکونی را اجاره کنند و از آن‌ها به‌عنوان نمازخانه استفاده کنند تا بتوانند در یکی از نوبت‌های برپایی نماز جماعت، عبادت خود را انجام دهند. این موضوع جدا از بار اقتصادی که بر آن‌ها مترتب است، به دلیل فضای محیطی کم و ناکافی، مشقت مکانی، مسافت طولانی و حضور در صف‌های پرازدحام و طویل شرایط ناگواری

را به آنان تحمیل می‌کند. البته در همین زمینه نیز محدودیت‌هایی داشته‌اند و در چند سال اخیر، کار به حمله و تخریب نمازخانه‌های آن‌ها کشیده است. مورد دیگری که سبب نارضایتی پیروان اهل تسنن است، اعمال محدودیت و تعطیلی مدارس دینی آن‌هاست. از گذشته‌های دور، در مناطق کُردستان 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 ۱۳۸۶ 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 است که برخی از مصاحبه‌شوندگان این گروه‌های قومی بدان اشاره کرده‌اند.

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 در بسیاری از امور محلی از مدیریت کنار رود و با تمهید شرایط مناسب و همکاری با نهادهای غیردولتی، تا جایی که امکان دارد، اداره امور را به خود مردم واگذار کند. 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 نبوده‌اند. پیشنهاد می‌شود نگاه کنترلی و امنیتی از این گروه برداشته شود و رهبران و مردمان محلی را در مدیریت امور مذهبی خود آزاد بگذارند. عملیات تروریستی انجام‌شده در سال‌های آخر دهه ۸۰ و اوایل دهه ۹۰ شمسی در استان‌های سیستان و بلوچستان و کُردستان، نتیجه همین نگاه امنیتی و تبعیض آمیز بود. 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 چهل ساله این گروه را نیز تحقق خواهد بخشید و در جهت مفهوم عدالت و برابری خواهد بود. عدم به کارگیری نخبگان اهل سنت در مدیریت کلان کشور و در سطح وزارت و استانداری یکی دیگر از اسباب نارضایتی مردمان اهل سنت است و البته نکته‌ای که این نارضایتی را تشدید می‌کند، برخوردهای تبعیض آمیز و آشکارا ناعادلانه در روند گزینش‌های استخدامی است که حتی برای مشاغل بسیار معمولی نیز کار را برای جوانان و

تحصیل کردگان اهل سنت سخت و عرصه را بر ایشان تنگ می‌کند.

از دیگر یافته‌های مهم تحقیق، موضوع زبان مادری و آموزش به آن زبان بود. براساس نص صریح قانون اساسی، اقوام مختلف ایرانی می‌توانند زبان قومی خود را بیاموزند 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. درواقع، وقتی تمهیدی برای این موضوع اندیشیده نمی‌شود و از منظر امنیتی به زبان قومی نگاه می‌شود، این امر اعمال تبعیض و بی‌قانونی است. البته در این زمینه، در سالیان اخیر، دو رشته زبان و ادبیات کردی و تُرکی در دانشگاه‌های گُردستان 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 دانشگاهی بدون هیچ پشتوانه‌ای در بازار کار موجب عدم استقبال و خالی ماندن صندلی‌های آن شده است. بنابراین شایسته است درجهت کاربردی کردن چنین هدفی، موضوع آموزش به زبان مادری به سطوح پایین‌تر و به‌خصوص سال‌های اول تحصیل برسد.

درجهت تحقق عدالت اجتماعی در زمینه زبان مادری، باید سیاست‌های درست با راهنمایی زبان‌شناسان قومی و نخبگان صاحب‌نظر در حوزه جامعه‌شناسی زبان 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 و نفاق‌افکن است و موجب گسست اجتماعی و عدم انسجام می‌شود. 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 موسیقایی خاص قومی، جشنواره‌ها و همایش‌های منطقه‌ای، برگزاری برخی جشن‌ها به‌صورت گروهی، رقص و پایکوبی‌های محلی و به‌طور کلی حفظ و پاسداشت فرهنگ عامه و فولکلور قومی، 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، به‌صورت نسبی موفق عمل کند و رضایت اقوام مختلف را به‌دست آورد. شایان ذکر است که عمده موفقیت حاکمیت در این زمینه نیز، بیش از آنکه محصول سیاستی هدفمند و سرمایه‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی و هنری باشد، ناشی از عدم مداخله در این عرصه‌ها و آزاد گذاشتن نسبی فعالیت آن‌ها بوده است. حق استفاده از لباس‌های محلی، موسیقی محلی، مراسم شادی و عزای محلی و ...

برای اقوام مختلف محفوظ است و در مصاحبه‌های انجام گرفته به‌جز اشاره به محدودیتی که در استفاده از رنگ‌های خاص در میان اقوام گُرد و عرب در پوشش آن‌ها وجود داشت، مورد دیگری که بیانگر اجحاف برای آن‌ها در این زمینه باشد به‌دست نیامد.

قواعد عرفی و ارزش‌های اجتماعی ناظر بر نگرش به قومیت‌ها و فرهنگ آنان مساله‌ای است که بیشتر مورد توجه اقوام قرار گرفته بود و موجب نارضایتی آن‌ها شده بود، بدین دلیل که از نظر آن‌ها، قضاوت‌های نامناسبی دربارهٔ گروه‌های قومی، 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 این مصوبه گام مهم دیگری در جهت ایجاد احساس برابری فرهنگی و اجتماعی در میان اقوام ایرانی است. وجود همین آزادی‌های فرهنگی برای ایجاد احساس رضایت در میان اقوام می‌تواند به‌عنوان الگویی برای دیگر بخش‌ها نیز در نظر گرفته شود.

ایران کشوری دارای تنوع قومی و مذهبی است اما در برخی مراسم و آیین‌ها، محدودیت‌هایی برای اقوام به‌وجود می‌آورند. مثلاً در برگزاری آیین‌های مذهبی مانند عید قربان یا عید فطر، که عموماً اهل سنت و اهل تشیع در تعیین روز آن‌ها اختلاف دارند، اهل سنت با توجه به اینکه با کشورهای عربی از نظر مذهبی همسان هستند و قواعد اعلام عید در مذاهب آنان مشابه است، بسیاری از مواقع عید فطر یا عید قربان را با هم جشن می‌گیرند و در مناطق گُردستانی نیز این همسانی بین آنها و اقلیم گُردستان عراق وجود داشته و غالباً اعلام عید آنان با دلایل کاملاً غیرسیاسی و به علت اشتراکات مذهبی هم‌زمان است. بااین حال و علی‌رغم قانونی‌بودن آزادی‌های مذهبی که در اصل دوازدهم قانون اساسی بدان اشاره شده است، نه تنها از سوی دفتر رهبری که از نظر نظام، مرجع اعلام عید است، به شهادت شهود اهل سنت وقتی نهاد نمی‌شود بلکه از طرف شورای روحانیت و نهادهای امنیتی به روحانیان اهل سنت مکرراً اخطار می‌دهند که اعلان عمومی نکنند. یا در برگزاری مراسمی مانند نوروز در گُردستان محدودیت برگزاری برایشان در نظر گرفته می‌شود. در برخی موارد، ازسوی حکومت، حساسیت‌هایی در برگزاری مراسم فرهنگی هم چون «روز جهانی زبان مادری» (۲۱ 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، به‌سبب عدم اطلاع عمومی از ماهیت چنین مراسمی و تأکید بیش‌ازحد بر جنبه‌های مذهبی و ایام سوگواری‌ها، مراسم شادی و جشن‌ها، یا اجازه اجرا نمی‌یابند یا حتماً در طی سلسله‌مراتب و مجوزهایی در چارچوب جشن ۲۲ بهمن و دههٔ فجر و یا هفته وحدت با شکلی مذهبی - حکومتی اجرا می‌شوند.

حق برگزاری مراسم و آیین‌های فرهنگی، قومی و مذهبی در بسیاری از اسناد حقوق بشری مورد توجه قرار گرفته است. ازجمله می‌توان به «اعلامیهٔ حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و

زبانی» اشاره کرد که در بند دوم ماده دو عنوان کرده است که افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند در حیات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و دولتی مشارکت کامل داشته باشند. بند چهارم ماده دو 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 آداب و رسوم خود را جز در مورد اعمالی خاص که ناقض قوانین ملی و در تضاد با هنجارهای جهانی است گسترش دهند (۱۹۹۲). همچنین مطابق اصل بیست و هفتم 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 (۱۳۷۴، ۲۰).

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، بعد از انحطاط دوره مادرتباری در فلات ایران، جامعه ایران جامعه‌ای مردسالار بوده است که در آن، از همان سطح قبیله‌ای و خانواده‌ای و روابط بین زن و مرد، در اغلب موارد مردان دارای قدرت و زنان تحت سلطه و مطیع دستورات و اوامر آن‌ها بوده‌اند. اکنون در سطح اجتماعی و اقتصادی نیز براساس باور عرفی، فرهنگی و شرعی رایج، وظیفه تأمین مخارج خانواده بر عهده مرد است و بر همین اساس تصور می‌شود که 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 پائینی به آن‌ها تعلق می‌گیرد 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 شغل‌ها را بدون دلیل مشخص برای خانم‌ها تابو کردند، مثل ریاست جمهوری.

طبیعتاً جامعه‌ای که می‌خواهد در راستای توسعه گام بردارد، باید از همه نیروهای بالقوه خود استفاده کند. نادیده گرفتنِ نیمی از افراد جامعه و کنار گذاشتن آن‌ها به معنای عدم بهره‌گیری مناسب از نیرو و سرمایه‌های 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 موفقیت‌های دانشگاهی را آن‌ها کسب 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 میان‌صندلی‌های مختلف وزارتی، استانداری، فرمانداری و دیگر مناصب 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، روشنگری کرده و انگاره ناکارآمدی زنان را کنار زند تا آن‌جا که مدیران صرفاً براساس استعدادهای افراد و بدون هیچ‌گونه نگاه جنسیتی، به انتخاب نیروهای خود پردازند. در واقع، زنان و دختران گروه‌های اقلیتی قومی - مذهبی، تبعیض چندگانه جنسیتی، قومی و مذهبی را تجربه می‌کنند و می‌توان از آنان به عنوان تحت ستم‌ترین قشر این جوامع یاد کرد که به نوعی در تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی با مصائب و مشکلات نهادینه شده و فقدان حمایت قانونی و عرفی مواجه هستند، لذا هر نوع تحرک و پویایی در راستای تحقق و تامین عدالت بایستی زنان را در اولویت قرار دهد چرا که تنها در سایه آزادی و کسب حقوق زنان اجتماع در مسیر حقیقی دموکراسی و نهادینه کردن آزادی و حقوق بشر قرار می‌گیرد.

مفهوم شهروند درجه دوم و درجه‌چندم از مفاهیم رایجی است که خطاب به جایگاه اقوام بیان می‌شود. این وضعیت را می‌توان یک اخطار و هشدار جدی به سیاست‌گذاران فرهنگی تلقی کرد. کاربرد 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 اثبات 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 رئیس جمهور گُرد نداریم و کارخانه‌های بزرگی که جوانان ما را از بیکاری دریاورد، پس قطعاً این نگاه تبعیض آمیز وجود دارد.

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:

۱. رویکرد توسعه‌محور همه‌جانبه نسبت به مناطق محروم با اولویت قرار دادن اقوام و اقلیت‌های مذهبی؛
۲. توسعه برنامه‌ریزی مشارکتی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی و متنوع اقوام؛
۳. کاهش تمرکزگرایی و توزیع مجدد فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی؛
۴. برنامه‌ریزی از پایین و توسعه معکوس، به نحوی که توزیع منابع از مناطق مرزی شروع گردد و سپس به مرکز منتهی شود؛
۵. اصلاح نظام اداری و سلسله‌مراتب مدیریتی کشور با تفویض اختیارات بیشتر به مدیران محلی.

تحقق عدالت سیاسی

«عدالت سیاسی» تخصیص حق مدارانه ارزش‌ها و امتیازات سیاسی است که به دستیابی شهروندان به حقوق‌شان می‌انجامد، به گونه‌ای که مناصب و فرصت‌های سیاسی به تناسب در اختیار آنان قرار می‌گیرد. با عدالت سیاسی، بستر «انتخاب شهروندان» فراهم و مسیر جامعه برای رسیدن به «حقوق سیاسی» گشوده می‌شود (آقائقی و دیگران، ۱۴۰۳، ۳۸). عدالت سیاسی به حوزه قدرت و سیاست و مشارکت مردم مربوط می‌شود. این که حاکمان مشروعیت خود را چگونه به دست می‌آورند و درنزد 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 (جمالزاده، ۱۳۸۷، ۱۲). یکی از مهم‌ترین موضوع‌هایی که در بخش عدالت سیاسی باید مورد توجه قرار بگیرد موضوع احزاب سیاسی است. در فصل پیشین، بحث کردیم که باوجود مجوز و پروانه صادرشده برای حدود دویست حزب سیاسی در ایران، فعالیت حزبی چندانی در بطن جامعه وجود ندارد و اگر به‌طور 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 مولفه‌های 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. تفکرِ اَبزار 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 به‌مدت حداکثر دوهفته‌ای 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، حزبی وجود ندارد 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 می‌تواند داشته باشد بیان مطالبات هم‌فکران خود از طریق اصول دموکراتیک و فرایند گفت‌وگوست. هنگامی که چنین فرایندی در جامعه وجود نداشته باشد، اصول دموکراتیک و گفت‌وگو جای خود را به ستیز و خشونت می‌دهد و شکل‌گیری چنین فضایی می‌تواند مشروعیت نظام را با مشکل مواجه کند. بنابراین در این زمینه، لازم است ضمن کنارگذاشتن فضای امنیتی و میلیتاریستی از سطح جامعه، جدا از فعال کردن احزاب مجاز و اختصاص رسانه‌های متعدد به آن‌ها، فضای حزبی به سمت گروه‌های قومی نیز کشیده شود تا مطالبات آن‌ها به‌صورت کاملاً دموکراتیک و صرفاً از طریق فرایند گفت‌وگو بیان و حل شود.

در مقام اجرا نیز حکومتی عادل است که با رفع محدودیت‌ها، امکان مشارکت برابر و آزاد را برای مردم در زمینه‌های سیاسی فراهم کند و قدرت و مناصب سیاسی را برحسب استعداد و شایستگی افراد تقسیم کند (درآمدی بر مفهوم عدالت سیاسی، ۱۳۹۴). در این زمینه، همه چهار گروه قومی مورد مطالعه غیرفارس، نارضایتی خود را از فقدان چنین فضای مساعدی بیان داشته‌اند. گروه‌های قومی گُرد، بلوچ و عرب بیان می‌کردند که در بیش از چهار دهه حاکمیت جمهوری اسلامی، موردی از انتخاب هم‌زبانان آنان در سمت‌های سیاسی سطح اول هم‌چون ریاست بر قوای مجریه، مقننه و قضاییه، وزرای دولتی، استاندار و سفیر کشور در مناطق پراهمیت جهان وجود نداشته است. در مناطق عرب‌نشین و بلوچ نیز انتخاب فرماندار عمدتاً از میان افراد غیربومی صورت می‌گیرد. جامعه بلوچستان و گُردستان جدا از موضوع قومیت، دلیل دیگر این نابرابری را به گرایش مذهبی خود برمی‌گردانند. بر این اساس، شرط رجال مذهبی - سیاسی بودن و پیرو مذهب رسمی بودن اقلیت‌های قومی دینی و مذهبی را حذف می‌کنند. چنین وضعیتی نشان از حاکمیت ایدئولوژیک در کشور دارد که امور سیاسی کشور در اختیار یک جناح فکری خاص قرار گرفته است. در این زمینه‌ها میزان نارضایتی گروه قومی تُرک‌های آذری که هم‌مذهب با جریان حاکمیت‌اند، نیز کمتر از سه گروه قومی بیان‌شده نیست. این امر نشان می‌دهد که دلیل وجود چنین وضعیتی صرفاً نگاه ایدئولوژیک نیست و نمی‌توان دلیلی تک‌عاملی برای آن قائل شد. مردمان تُرک بر این باورند که در طول این چهل‌و‌اندی سال، به نسبت سهمی که از کل جمعیت کشور دارند، در زمینه سیاسی، چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند و به‌صورت بسیار محدود و محدودی سمت‌های مهم سیاسی به آنان واگذار شده است.

مولانا عبدالحمید اسماعیل زهی، امام جمعه اهل سنت زاهدان (سیستان و بلوچستان):

۷۵ درصد و نهایتاً ۷۰ درصد این جا بلوچ‌اند، 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 توصیف‌شده‌ای با آنچه در ابتدای سطور این بخش در مورد عدالت سیاسی مطرح شد فاصله زیادی دارد و اگر چاره‌ای برای آن اندیشیده نشود و 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 در عین حال، می‌توان با ایجاد سیستم سیاسی فدرال سبب شد تا همه اقوام و زبان‌های گوناگون در ایران به نوعی خود سرنوشت سیاسی‌شان را رقم بزنند، تحقق چنین امری می‌تواند کمترین هزینه سیاسی را برای نظام داشته باشد و به شکل‌گیری عدالت سیاسی منجر شود.

تحقق رفاه اجتماعی

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 (عبدل، ۱۳۹۸). 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. ایران در شاخص رفاه جهانی سال ۲۰۱۷ میلادی در رتبه ۱۱۷ در بین ۱۴۲ 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 اوقات فراغت، امنیت فردی و عمومی، امنیت قضایی و ... کاهش می‌یابد.

دسترسی گُردستان و بلوچستان به بیمارستان در حوزه سلامت بسیار ناگوار است تا آن‌جا که در مناطق گُردستان، بیمارستان‌ها از انجام دادن ساده‌ترین جراحی‌ها و مراقبت‌های پزشکی ناتوان‌اند و فرد

بیمار مجبور است مسافت ۳-۴ ساعته یا بیشتر را طی کند تا به مراکز پزشکی استان برسد. 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 اطراف به صبح می‌رسانند.

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 مناطق مرزی و به‌خصوص در روستاهای آن ممکن نیست و در این زمینه، در سال‌های اخیر، فاجعه‌های بزرگی در مدارس گُردستان و بلوچستان به دلیل استفاده از بخاری‌های نفتی اتفاق افتاد که جان چندین کودک و معلم را گرفت و اثرات سوختگی بر جسم تعداد زیادی از آن‌ها ماندگار شده است. هنوز کلاس‌های درس در بسیاری از مدارس روستایی این مناطق در کپرها 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 به دلیل 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 مناطق مرزی ایران معنایی ندارد. برای نمونه؛ براساس شاخص‌های آماری سال ۱۳۹۹ استان سیستان و بلوچستان در جایگاه دومین استان پهناور کشور ۴ سالن سینما دارد، که تنها یکی از آنها فعال است و از حیث تعداد سالن، تعداد صندلی و رتبه تماشاگر جایگاه ۲۹م کشور را داراست (رتبه‌بندی تعداد سالن‌ها و تماشاگران سینماهای استان‌های کشور، ۱۴۰۱). این وضعیت از حیث بیشتر شاخص‌های رفاهی و تفریحی در غالب استان‌های مناطق قومی و حاشیه‌ای ایران به چشم می‌خورد. فراتر از آن از حیث محرومیت از امکانات ضروری زیرساختی نیز وضعیت مشابهی دارند. پریدنِ کودکان بانه‌ای و مریوانی در مرزهای غربی ایران بر روی مین و کشته شدنِ 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. چنان که مهدی فرشادان از نمایندگان استان گُردستان در مجلس شورای اسلامی، با اشاره به رتبه آخر استان در توسعه راه‌های روستایی، از جاده‌های استان با عنوان «قتلگاه انسانی» نام

می‌برد (وضعیت جاده‌های گردستان نامناسب و «قتلگاه انسانی» است، ۱۳۹۷). 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 درنظر 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.

تحقق عدالت رسانه‌ای در قبال اقوام

پس از تولد صنعت چاپ و تحولات اجتماعی چند سده گذشته متأثر از آن، یکی از تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی، درکنار خانواده و نظام رسمی آموزش، وسایل ارتباط جمعی است، رسانه‌هایی که روزه‌به‌روز بر تعداد آن‌ها و همچنین کیفیت و فناوری‌شان و به تبع آن، مخاطبان و کاربرانشان افزوده می‌شود. این وسایل ارتباطی 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 مجازی دولتی است آن‌چنان‌که باید هویت قومی را بازنمایی نکرده است، چنان‌که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عنوان ملی را بر شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی سراسری نهاد. درواقع، رسانه‌های استانی ایجادشده 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 آداب و رسوم مناطق قومی را به‌نمایش بگذارد و هرازگاهی نیز که فیلم یا سریال‌هایی به نمایش درمی‌آید، بیشتر حالتی فکاهی دارد و بیش از آن‌که فرهنگ اقوام غیرفارس‌زبان را معرفی نماید، به تمسخر آنان می‌پردازد و به عنوان نمونه‌ای بارز می‌توان به سریال «نون.خ» اشاره نمود که در چند فصل به نمایش درآمد و منتقدانش می‌گویند در تمامیت خود تصویری همچون انسان‌های نخستین و غریبه با مدنیت، از گُردها به تصویر می‌کشد. 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 یا شخصیتی که سمبل و نماد آن منطقه است نام‌گذاری شده‌اند. براساس یافته‌های به‌دست‌آمده، تُرک‌های آذری که عمدتاً در استان‌های آذربایجان شرقی، زنجان، اردبیل و بخشی از استان آذربایجان غربی سکونت دارند، استفاده چندان زیادی از شبکه‌های استانی ندارند و آن را معرف مناسبی برای فرهنگ و آداب و رسوم خود نمی‌دانند. درمورد

گروه قومی کُرد که در استان‌های کردستان، کرمانشاه، و ایلام و نیز بیش از نیمی از استان آذربایجان غربی حضور دارند نیز می‌توان گفت که تا حدود ۳-۴ سال پیش، مردمان این منطقه نیز چندان از شبکه‌های استانی خود رضایت نداشتند، اما در این سال‌ها و درمورد دو شبکه کُردستان و مهاباد (جنوب آذربایجان غربی) تغییراتی شکل گرفته است که یافته‌های به‌دست آمده نشان از رضایت نسبی مردمان این مناطق به‌ویژه در سطح عوام دارد. طی 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 جووری که هس تو رسانه دیده نمی‌شه یا مراسمای مختلفی که داریم. رسانه استانی باید مطابق فرهنگ هر قوم باشد.

این موضوع نقطه عطف مثبتی است، اما با این وجود، این رسانه‌ها بدون ایراد نیستند و همچنان در آن‌ها نقاط منفی و نارضایتی‌هایی وجود دارد. یکی از نقاط منفی که در این شبکه‌ها همچنان وجود دارد غالب بودن تفکر مذهبی شیعی و هژمونی ایدئولوژی و برترانگاری مرکز در آن رسانه باوجود بافت تقریباً کامل اهل 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 درحالی است که براساس تفکر مذهبی اهل تسنن، دو وقت اذان دیگر به نام عصر و عشا وجود دارد. همچنین در این شبکه‌ها، هیچ نامی از بزرگان مذهبی تسنن برده نمی‌شود و این درحالی است که به‌هنگام مناسبات مذهبی مربوط به امامان اهل تشیع، این شبکه‌ها تماماً در راستای روایات شیعی عمل می‌کنند.^۱ طبیعتاً در چنین مواقعی، میزان مخاطبان به حدود صفر می‌رسد و هزینه‌های انجام شده برای آن برنامه‌ها بازخوردی 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 قومی بلوچ، درباره شبکه تلویزیونی استانی این منطقه، نشان از وجود نارضایتی وسیعی دارد. به باور مردمان این منطقه، مدیریت این

۱. نگاهی به لیست برنامه‌های شبکه‌های استانی از جمله شبکه کردستان، مهاباد، هامون (شبکه استانی سیستان و بلوچستان) و ... به روشنی سیاست رسانه‌ای ناعادلانه و تبعیضی سازمان صدا و سیما در قبال اقوام و مذاهب اقلیت را به نمایش می‌گذارد.

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 به نمایش 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 قوم عرب که در میان گروه‌های قومی فارس و بختیاری قرار گرفته‌اند نیز نشان از وجود چنین دیدگاهی از جانب آن‌ها دارد. مجموع این موارد حس تبعیض را در میان گروه‌های قومی و مذهبی ذکر شده ایجاد کرده است و آن‌ها 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 هریک 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 حاکمیت باشد و در این راستا، اقلیت‌های قومی - مذهبی ایران در سیاست‌های صداوسیما ملی جایگاهی ندارند. بی‌التفات به فرهنگ‌های قومی و مذهبی اقلیت‌ها تنها مربوط به حیطه عملکردی سازمان صداوسیما نیست بلکه چنین موضوعی در اساسنامه این سازمان نیز مورد بی‌توجهی و نادیده‌انگاری واقع شده است. در ماده ۹ این اساسنامه درباره اهداف سازمان آمده است که: هدف اصلی سازمان به عنوان یک دانشگاه عمومی نشر فرهنگ اسلامی، ایجاد محیط مساعد برای تزکیه و تعلیم انسان و رشد فضائل اخلاقی و شتاب بخشیدن به حرکت تکاملی انقلاب اسلامی در سراسر جهان می‌باشد. این هدف‌ها در چهارچوب برنامه‌های ارشادی، آموزشی، خبری و تفریحی تأمین می‌گردد (اساسنامه سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۷). این درحالی است که رسانه‌ها باید با توجه به رسالت خود در جهت همگرایی قومی و انسجام و همبستگی به تولید محتوای رسانه‌ای اقدام کنند. تحقق عدالت رسانه‌ای نسبت به اقوام و مذاهب، بیش و پیش از هر امری به سیاست‌گذاری رسانه‌ای و فرهنگی معترف و متعهد به آزادی‌ها و حقوق قومی و مذهبی اقلیت‌ها نیاز دارد. برای این منظور می‌توان محصولاتی را تولید کرد که بر پیشینه تاریخی و فرهنگی مشترک ایرانیان تأکید دارند. از

نخبگان قومی رسانه‌ای در صداوسیما استفاده می‌کنند. از سیاست همگون‌سازی و سیاسی کردن مسائل فرهنگی پرهیز دارند. همچنین باید برای همه اقوام، دیدگاه برابر وجود داشته باشد و به سنت‌ها و رفتارهای فرهنگی اقوام احترام بگذارد. اگر چنین شود، در نتیجه، آشنایی قومی بیشتر و فاصله با اقوام کمتر می‌شود، زیرا در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز قومی، رسانه‌ها از ارکان اساسی به‌شمار 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 برخط (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 روزنه‌های اطلاعاتی، با سعه صدر با این موضوع برخورد شود و نه تنها فضای رسانه‌ای برخط 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 و محلی 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.

ضرورت تقریب مذاهب و ادیان و تأمین حقوق مذهبی اقلیت‌ها

از بارزترین یافته‌های این پژوهش در بخش عدالت اجتماعی و فرهنگی، نارضایتی اقلیت مذهبی اهل سنت از حاکمیت است که به علت همپوشانی آن با هویت‌های قومی بلوچ، گُرد، تُرکمن و ... اکثراً در معادلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اهمیت و تجلی فزون‌تری می‌یابد. بیشتر مصاحبه‌شوندگان از اقوام و مذاهب مختلف بر این باورند که سایر مذاهب اسلامی، به مانند مذهب رسمی (شیعه دوازده امامی)، از بودجه و امکانات آموزشی، فرهنگی و تبلیغی لازم برخوردار نیستند. در تهران، مسجدی برای اهل سنت وجود ندارد. در مشهد، مساجد اهل سنت تخریب می‌شوند. مبلغان مذهبی دستگیر می‌شوند، مدارس دینی تعطیل می‌شوند، 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.

موارد یادشده جدای از اینکه در سطح سیاسی به تعارضات میان پیروان مذاهب اقلیت با رژیم حاکم دامن می‌زند و انسجام سیاسی کشور را با تهدید مواجه خواهد کرد؛ واگرایی و تخاصم اجتماعی میان مذاهب و ادیان را نیز رقم زده و همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و مذاهب را متلاطم خواهد کرد. 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، ایده تقریب و گفتگو و هم‌اندیشی مبتنی بر آزادی و احترام آیینی و مذهبی پیشنهاد می‌شود، که به وحدت و انسجام

در میان اقلیت‌های قومی و مذهبی خواهد انجامید و نتیجه آن تسامح 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. ناگفته نماند که در حال حاضر نیز نهادی تحت عنوان «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی» به فعالیت می‌پردازد که رسالت آن بیشتر در خارج از مرزهای جمهوری اسلامی ایران، معرفی و رسمیت‌بخشی به مذهب اهل تشیع در کشورهای اسلامی است و در داخل نیز بیشتر در راستای نفوذ در میان علمای اهل سنت و بخشیدن جایگاهی برتر به علمای نزدیک به نظام در میان اهل سنت عمل می‌کند و این نهاد در میان علمای مستقل اهل سنت جایگاهی ندارد.

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.

عمده مباحث موجود در هردو مذهب تسنن و تشیع شامل اشتراکات دینی می‌شود. مشکل تنها در موضوع حکومت‌داری است و به حدود ۱۴۰۰ سال پیش بازمی‌گردد که در آن، اهل تشیع براساس تعدادی از منابع دینی و تفسیر خود بر این باورند که حکومت بایستی به علی ابن ابی طالب می‌رسید و در مقابل، پیروان اهل تسنن نیز براساس منابع و روایات دیگری بر این باورند که آنچه در آن دوران اتفاق افتاد انحراف از اندیشه‌های پیامبر اسلام نبود. 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 به حاشیه راندن دیگری کوشیده‌اند. در شرایط فعلی نیز که حکومت در دست تفکر شیعی قرار دارد، براساس مولفه‌های مورد بحث در سطور بالاتر که نتیجه پژوهش انجام شده است، پیروان اهل سنت به وجود نوعی تبعیض و نارضایتی معترض‌اند. 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 در پیش گرفتن شرایط حکومت سکولار راهکاری عملی است. از اثرات مهمی که این امر می‌تواند داشته باشد، نفی هرگونه امتیاز یا اجحاف براساس تفکر دینی و بهره‌مندی از استعدادهای انسانی صرفاً براساس دانش و تخصص افراد است.

استفاده از ظرفیت‌های ایجابی قانون اساسی و اجرایی کردن اصول معلق آن

برخی از مطالبات بیان‌شده گروه‌های قومی را می‌توان با مراجعه به اصول اجرانشده قانون اساسی برآورده 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 ظرفیت ایجابی در قوانین کشور جهت احقاق حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی دارد.

محسن سودمند، روان‌شناس و مشاور از اردبیل:

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، راه حل موثر این مسئله است. براساس یافته‌های به‌دست 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 مصوبات قانونی و اجرایی نشدن آن‌ها در طول عمر جمهوری اسلامی است. در تمام این دوران، دولت‌های مختلف با گرایش‌های فکری و سیاسی مختلف بر سر کار آمده‌اند و رفته‌اند، اما هیچ کدام از آن‌ها جرأت 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 ریشه‌دار، به عنوان یکی از راه‌های چاره در زمینه مطالبات همگانی و رسیدن به آشتی و صلح پایدار در میان اقوام و مذاهب مختلف مجدداً به این اصول ایجابی قانونی رجوع شود و با فصل الخطاب قرار دادن قانون اساسی، ضمن مقابله با نگاه‌های سلیقه‌ای افراد نابخرد، تلطیفی در فضای بحرانی و در آستانه فوران جامعه ایران صورت گیرد. در مورد ظرفیت‌های سلبی و ایجابی قانون اساسی جمهوری اسلامی تبیین این موضوع ضروری است که گرچه قانون اساسی جمهوری اسلامی واجد ظرفیت‌های ایجابی برای تعدیل برخی سیاست‌های قومی می‌باشد، اما در عین حال برخی اصول مصرح و اساسی آن نیز، خود مانعی در مسیر رسیدن به عدالت و زدودن تبعیض ساختاری بین اقوام در ایران هستند، امری که در عرصه اجرایی و عملی به شکل هدفمندی تشدید می‌شود. بنابراین حفظ هویت قومی و رفع تبعیض میان اقوام نیازمند تحولی در ماهیت قدرت سیاسی و رژیم حقوقی آن است، تحولی که بر مبنای باور به حقوق بشر و آزادی‌های فردی و اجتماعی آماده پذیرش تنوع و تکثر در تمام ابعاد آن باشد و به شکلی حقوقی و ساختاری متضمن صیانت و حفظ حقوق و منافع تمامی گروه‌ها و اقشار اعم از اقلیت و اکثریت باشد.

سخن پایانی

تفسیر و تحلیل یافته‌ها و دستاوردهای این پژوهش در باب وضعیت اقوام و مسئله قومیت در ایران، با اذعان به همبستگی و همزیستی تاریخی اقوام در این سرزمین، از روند فزاینده واگرایی قومی در ایران حکایت دارد، که عامل اساسی و شتاب‌دهنده آن گفتمان‌های ملی‌گرای مسلط و ماهیت نظام‌های سیاسی حاکم در ایران هستند، که با سیاست‌های قومی و مذهبی خویش، آرایشی از هویت سرزمینی و ملی را رقم زده‌اند، که انزوا و حذف هویت قومی و امحای حقوق و شایستگی‌های اقوام از پیامدهای ناگزیر آن به شمار می‌رود.

این روند در دهه‌های اخیر و تحت حاکمیت ایدئولوژیک رژیم جمهوری اسلامی و در همسویی با بحران‌های کلان سیاسی و اجتماعی داخلی و بین‌المللی، به شکل مضاعفی تشدید شده است، چنان که بسیاری از صاحب‌نظران حوزه اجتماع و سیاست هشدار داده‌اند؛ که با تداوم روند کنونی، فروپاشی ارکان حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران و به محاق فرورفتن امکان صلح حتمی خواهد بود.

با توجه به ابعاد حقوقی، ساختاری و نهادی تبعیض و ستم قومی و مذهبی در ایران که در سطحی بالاتر به ماهیت رژیم سیاسی حاکم گره خورده است، هر نوع تلاش و اقدام برای تغییر در این مناسبات و تحقق و تامین حقوق قومی مطابق با اصول حقوق بشری و آزادی‌های مصرح در کنوانسیون‌های بین‌المللی، نیازمند تحول در ارکان قدرت سیاسی کشور است تا با اتکا به ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی مسالمت‌آمیز و صلح‌مدارانه و ضمن دوری از خشونت و تخاصمات سیاسی و اجتماعی زمینه این تغییر فراهم گردد و گذار موفقیت‌آمیز از وضعیت بحرانی به شرایط مطلوب صورت گیرد. شرایطی که با توجه به مواضع حاکمیت و برنامه‌های کوتاه مدت و میان مدت آن، متأسفانه در موقعیت کنونی ایران، حتی کمترین مقدمات آن فراهم نیست و حتی کورسوی امیدی به گشودن روزنه‌های تغییر از بالا نیز به چشم نمی‌خورد. لذا با توجه به انباشت بحران‌ها و فقدان اراده‌ای عقلانی و راهبردی از سوی حاکمیت جهت مواجهه با آن، در این سال‌های پایانی قرن چهاردهم، افق‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کشور بیش از هر زمان دیگری، آینده مبهم و پرچالشی را به تصویر می‌کشند که فروپاشی اجتماعی، افزایش روند نارضایتی‌ها، شورش‌ها و تحرکات اجتماعی و اقتصادی و ظهور ایده جنبش‌های انقلابی و عبور از رژیم حاکم از سناریوهای احتمالی آن خواهد بود.

سیمای هویتی و تحولات جامعه ایران در آستانه قرن ۱۵ ه.ش

مقدمه

در حالی که تنها چند صباحی از انتشار ویراست نخست این پژوهش (در سال ۱۳۹۸ شمسی / ۲۰۲۰ میلادی) سپری شده بود، ایران در عرصه مناسبات داخلی و روابط خارجی وارد برهه پرشتاب و متلاطمی از تغییرات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شد که از منظر تغییرات گفتمان‌های هویت جمعی و مناسبات قومی بسیار حائز اهمیت و تاثیرگذار بودند. در این برهه، که می‌توان آن را سرآغاز فصل جدیدی در تاریخ معاصر ایران نامید، از منظر تحرکات جمعی و فضای حاکم بر سپهر عمومی جامعه ایران، دو رخداد بسیار مهم «اعتراضات آبان ۹۸» و «خیزش زن، زندگی، آزادی» در سال ۱۴۰۱ به وقوع پیوستند، که پیامدهای پیدا و پنهان آن‌ها در بطن جامعه و سیاست ایران، نقاط عطفی اساسی در بازخوانی مناسبات داخلی ایران و مناسبات هویت جمعی و قومی - ملی به شمار می‌روند.

از این رو، هر نوع پژوهشی در باب هویت جمعی در ایران کنونی، بالاخص هویت قومی - ملی، بدون التفات به تحولات مذکور از کاستی اساسی رنج خواهد بُرد. لذا در این اثر کوشش شده در خلال فصل مذکور، از سویی رخدادهای و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این دوره، با تکیه بر داده‌های آماری و گزارش‌های مستند، از منظر رهیافت‌های مفهومی و نظری پژوهش، مورد بازخوانی قرار گیرند و از سوی دیگر یافته‌ها، گزاره‌های تحلیلی و رهنمودهای این پژوهش به روشی تطبیقی با نظر به افق‌های هویتی ایران در سال‌های اخیر بررسی شود، تا از خلال آن، ضمن ارزیابی انتقادی یافته‌ها و راهبردهای پژوهش، امکان ارائه روایت به‌روزتری از وضعیت میدانی مناسبات هویت جمعی، با محوریت قومیت - ملیت در ایران فراهم گردد و دغدغه ضروری و حیاتی حل مناقشات و مجادلات قومی، ملی و هویتی بر مدار صلح پایدار مورد بازخوانی و بازاندیشی قرار گیرد.

شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در آستانه قرن جدید

با انسداد جریان اصلاحات در نیمه‌های دهه ۸۰ ش سده گذشته ایران، زمینه احیای صورت‌های جدیدی از گفتمان اصول‌گرایی در کشور فراهم شد که با تغییر در مبانی رفتار سیاسی حاکمیت و راهبردهای آن در حوزه اقتصاد، اجتماع و فرهنگ، مجری خلق شرایط متفاوتی در ایران شدند که پیامدهای داخلی و بین‌المللی آن، منجر به متراکم شدن معضلات و مسائل عمومی و عمیق‌تر شدن مشکلات گشت، به صورتی که ایران را در آستانه قرن ۱۵ ش در شرایطی بحرانی فرو بردند، که نشانه‌های آشکار آن خشم و نارضایتی عمومی و بروز اعتراضات سراسری بود. توصیف و تبیین این وضعیت عمومی، نیازمند بررسی و تشریح ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این تغییرات و تحولات است.

تحولات تاثیرگذار این برهه تاریخی از هر دو بُعد داخلی و خارجی واجد اهمیت‌اند، که در مجموع روند فرازونشیب و تداوم و تطور آنها از طریق بازخوانی تحولات گفتمان سیاسی دولت‌ها و بررسی پیامدهای داخلی و بین‌المللی آن در زوایای مختلف حیات اجتماعی کشور میسر است.

بازگشت گفتمان اصول‌گرایی با شعار حکومت صالح و عدالت جهانی

پایان دولت دوم خاتمی در سال ۱۳۸۴ ش و به حاشیه رفتن جریان اصلاحات، به تسلط مجدد نیروهای محافظه‌کار و راست‌گرا بر مناصب و مصادر قدرت و حکومت منجر شد که در نتیجه آن، با پیروزی محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست جمهوری دوره نهم، قرائت جدیدی از اصول‌گرایی سیاسی پا به عرصه زمامداری کشور نهاد که از ویژگی‌های آشکار آن ضدیت با مفاهیم لیبرالیستی و اصول دموکراسی و حقوق مدنی، بسط ایدئولوژی عدالت محوری و شعار آرمان جهانی حکومت صالح بود.

ظهور این گفتمان متکی بر داعیه‌های احیای اسلام راستین و شعارهای عامه‌پسند مبارزه با تبعیض، فساد و اشرافی‌گری (Sadjadpour, 2006, 151-162)، و زمامداری هشت‌ساله آن (۱۳۸۴-۱۳۹۲ ش) بر سیاست و اجتماع در ایران، در هر دو بُعد داخلی و بین‌المللی آغاز فصل جدیدی در زیست جهان ایرانی بود، که پیامدهای آن در هر دو سطح داخلی و بین‌المللی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی وضعیتی تاریخی را فراهم نمود، که نتایج آن در دو افق زمانی کوتاه و بلند مدت نقشی انکارناپذیر در ترسیم وضعیت ایران در پایان قرن ۱۴ ش ایفا کردند.

پیروزی محمود احمدی‌نژاد در نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ایران در سال ۱۳۸۴ ش، ماحصل ائتلافی متشکل از جریان‌ها و احزاب سیاسی اصول‌گرا با نام «آبادگران ایران اسلامی» بود که کوشیدند تادر سایه اجماعی فراگیر، با استیلا بر اکثر منابع قدرت رسمی، جریان اصلاحات و ایده اصلاح‌طلبی را به طور کامل به حاشیه برانند و با تمام توان زمینه بازگشت به مبادی اصول‌گرایی را فراهم کنند (اثنی عشر، ۱۳۸۶، ۷). محمود احمدی‌نژاد بر چنین بستری ظهور کرد و به مدت ۸ سال سکان سیاست در ایران را در دست گرفت. تغییر مسیر سیاست‌های کلی نظام در زمینه سیاست داخلی و خارجی، اقتصاد،

فرهنگ و امور اجتماعی، به منظور کنار نهادن و زدودن میراث فکری و عملی اصلاحات از اهم برنامه‌های هشت‌ساله ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد بود، که با پشتوانه تام و فراگیر نهادهای رژیم و حمایت کامل رهبر جمهوری اسلامی آغاز گشت، زیرا در این دوره برای نخستین بار قوای سه‌گانه رژیم تحت تسلط یک جریان سیاسی واحد درآمدند و یکپارچگی حاکمیت از مهمترین پیامدهای انتخابات ریاست جمهوری دوره نهم قلمداد می‌شود (اثنی‌عشر، ۱۳۸۶، ۸).

برنامه‌های اصول‌گرایانه احمدی‌نژاد در داخل بر مبنای شعارهای مبارزه با بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی، فساد و تبعیض تدوین و عرضه شد (Sadjadjpour, 2006, 151-162) و محور و مبنای سیاست خارجی او، شعار عدالت‌طلبی و عدالت‌گستری در عرصه بین‌الملل بود. رئیس‌جمهور در گردهمایی سفیران و روسای نمایندگی‌های جمهوری اسلامی در خارج از کشور در دوم مرداد ۱۳۸۶ با صراحت عدالت‌گستری را یکی از مبنای و اصول سه‌گانه‌ای برشمرد که همه ارکان سیاست خارجی و مدل دیپلماسی جمهوری اسلامی می‌بایست بر پایه آنها طراحی، اجرا و به جامعه بین‌المللی عرضه شود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۹۹۱، ۷۱). از این‌رو، یکی دیگر از قرائت‌ها و گفتمان‌های سیاسی دولت‌های رژیم جمهوری اسلامی ایران، از سال ۱۳۸۴ با ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد، آغاز شد. این گفتمان را با نام‌هایی هم‌چون: اصول‌گرای عدالت‌محور، آرمان‌گرای اصول‌محور یا گفتمان ایدئولوژیک ارزش‌محور می‌شناسند. گفتمان منتسب به دولت احمدی‌نژاد را می‌توان گفتمان انقلابی- سنتی دانست که در آن نوعی تأکید بر ارزش‌های اولیه انقلاب و گرایش به سنت، محوریت دارد. به عبارتی، در این گفتمان عناصر تجددگرایی در حاشیه قرار می‌گیرد و نخبگان سیاست با تفسیری انقلابی از منابع و قواعد شکل دهنده به هویت انقلابی- اسلامی، نقش‌های هویتی مبتنی بر این قواعد را برجسته نمودند (محمدیان و دیگران، ۱۴۰۰، ۱۲۸).

در این گفتمان، در حوزه فرهنگی، نوعی رویکرد به درون و بومی‌گرایی فرهنگی دنبال می‌شد. کلیدواژه‌های این گفتمان در حوزه فرهنگ و ارتباط با فرهنگ جهانی عبارت است از: تهاجم فرهنگی، امپریالیسم فرهنگی، شیخون فرهنگی، استحاله فرهنگی، ناتوی فرهنگی و نظایر آن (صدیق سروستانی، ۱۳۸۹، ۱۸). مفهوم توسعه سیاسی در گفتمان فکری احمدی‌نژاد، زاییده عناصر و مقولاتی است که با تکیه بر ارزش‌ها و اصول اولیه انقلاب، تفسیری متفاوت و جدید از این مقوله به دست می‌دهد. به عبارت دیگر، در این گفتمان عناصر مدرن و تجددگرایی در حاشیه قرار می‌گیرند و با تفسیری انقلابی از منابع و قواعد شکل دهنده به هویت انقلابی- اسلامی، مفهوم توسعه سیاسی در مدار آرمان‌ها و اصول اولیه انقلاب اسلامی معنا و مفهومی دیگر می‌یابند، مفهومی که با معنای توسعه سیاسی در اندیشه نخبگان سیاسی سلف احمدی‌نژاد، متفاوت و اساساً متمایز است (بشیریه، ۱۳۷۸، ۷۵-۸۸). مفهوم توسعه سیاسی در گفتمان فکری احمدی‌نژاد با مولفه‌هایی چون پیوند با مردم، برقراری عدالت اجتماعی، ایجاد دولت جوان انقلابی، تحقق شعارهای اقتصادی چون پرداخت یارانه و مسکن مهر، کم شدن فاصله طبقاتی دولت و مردم، معنا و مفهومی دیگری می‌یابد (عمویی، ۱۳۸۶، ۱۱). رویکردی که آشکارا از نوعی سیاست عوام‌گرایانه حکایت داشت.

احمدی‌نژاد و حلقه نزدیک یاران او، در آغاز کار با حمایت کامل جریان‌های راست و اصول‌گرا به قدرت رسیدند، اما دوره هشت‌ساله دولت‌داری او و همراهانش شاهد روند واگرایی و فاصله‌گرفتن روزافزون وی و جریانش با بخش وسیعی از بدنه احزاب و جریانات راست و اصول‌گرا بود. چنان‌که سال‌های پایانی این دولت در تنشی فزاینده با عمده اصول‌گرایان گذشت و سایر قوای نظام بالاخص مجلس شورای اسلامی که در ید قدرت اصول‌گرایان بود تنش‌های بالایی با دولت دهم را تجربه نمود. از این رو احمدی‌نژاد و یاران نزدیک او، پس از پایان کار دولت دهم به جریانی منزوی در درون نیروهای اصول‌گرا تبدیل شدند و با «جریان انحرافی» خوانده شدن این طیف، حتی برخی از آنان از جمله محمدرضا رحیمی معاون اول رئیس‌جمهور، حمید بقایی معاون اجرایی رئیس‌جمهور و اسفندیار رحیم‌مشایی مشاور و تنویرسین حلقه منتسب به احمدی‌نژاد با پیگرد قضایی و حبس مواجه شدند (مقدم‌فر، ۱۳۹۰).

دولت احمدی‌نژاد با بی‌التفاتی به اصول و قواعد سیاست خارجی و روابط دیپلماتیک و کنوانسیون‌ها و رژیم‌های حقوقی بین‌المللی و به طور مشخص قطعنامه‌های سازمان ملل متحد (احمدی‌نژاد: قطعنامه کاغذ پاره است، ۱۳۸۵) که عمدتاً ناظر بر برنامه هسته‌ای ایران بودند، ایران را در باتلاقی از تحریم‌های سیاسی و اقتصادی فرو برد، که علیرغم افزایش بی‌سابقه قیمت نفت و درآمد ۷۰۰ میلیارد دلاری آن، به انزوا و تحریم همه‌جانبه کشور، افت ارزش پول ملی، تعطیلی برخی از پروژه‌های زیرساختی اقتصادی و عمرانی، کاهش میزان سرمایه‌گذاری در تاسیسات نفتی و پتروشیمی، افزایش قیمت کالاهای اساسی، رشد نرخ تورم، ۶ برابر شدن میزان نقدینگی در کشور و به طور کلی تنزل محسوس شاخص‌های اقتصاد کلان منجر شد (آرامیان، ۱۳۹۲، ص ۴). «آوردن پول نفت بر سر سفره‌های مردم» از شعارهای کلیدی محمود احمدی‌نژاد در کارزارهای انتخاباتی بود که هدف از آن را کاهش فاصله طبقاتی و امکان بهره‌مندی اقشار ضعیف و کم‌درآمد از ثروت ملی مطرح می‌کرد، در این راستا نیز طرح هدفمندی یارانه‌ها و پرداخت یارانه نقدی به خانوارها اجرا شد. این طرح در کنار برخی دیگر از سیاست‌های مالی و اقتصادی دولت‌های نهم و دهم از قبیل طرح مسکن مهر، احداث بنگاه‌های زودبازده و برخی تسهیلات مالی قرض‌الحسنه، در واقع بیش از آن که محرک واقعی برای توزیع عادلانه ثروت ملی و فرصتی برای کارآفرینی و خلق فرصت‌های نوین اقتصادی باشند، عناصری از یک سیاست عوام‌گرایانه بودند که در نهایت ضمن هدر رفت سرمایه‌های هنگفت، اثر چندانی بر وضعیت زندگی عمومی نبخشیدند و فضای اقتصادی و معیشتی را به سمت تنگنای سختی سوق دادند (سوغاتی احمدی‌نژاد برای اقتصاد ایران، ۱۳۹۴).

عملکرد دولت احمدی‌نژاد در صحنه اجتماعی نیز تابعی از تناقض مشهودی بود که در عمده سیاست‌های عوام‌گرایانه وی وجود داشت. در این دوره علیرغم آنکه رئیس‌دولت در تریبون‌های مختلف خود را حامی آزادی اجتماعی معرفی می‌کرد و حتی رفتار نیروهای چپ در اوایل انقلاب در برخورد با حجاب زنان را مورد انتقاد قرار می‌داد (دیدگاه‌های محمود احمدی‌نژاد، ۲۰۰۵)، دولت او مبتکر و مجری «طرح ارتقاء امنیت اجتماعی» بود که براساس آن اختیار تعیین نوع پوشش مردم به پلیس داده شده بود (رییس پلیس امنیت اخلاقی ناجا، ۱۳۸۶). فضای سیاسی، مدنی، رسانه‌ای و صنفی ایران نیز در این دوره

با شرایط مشابهی مواجه بود. اعمال محدودیت شدید بر اندک فضای باز سیاسی، ممانعت از فعالیت اکثر احزاب و گروه‌های سیاسی منتقد دولت، برخورد قهری با جریان‌های دانشجویی و سازمان‌های غیردولتی (بواله‌ری، ۱۳۸۶)، توقیف و تعطیلی فله‌ای مطبوعات و روزنامه‌ها، نقض گسترده حقوق شهروندان و حقوق بشر از مظاهر آشکار سیاست دولت در این دوره بودند (سال ۱۳۸۸ سیاه‌ترین سال مطبوعات، ۱۳۸۸).

سیاست‌های هویتی و قومیتی ناظر بر مطالبات اقوام و سایر گروه‌های مورد تبعیض از جمله زنان و اقلیت‌های مذهبی، که در دوره اصلاحات تا حدودی مورد التفات قرار گرفته بود، نه تنها تحت لوای شعارها و مدعیات کلی گویانه و پوپولیستی به بوته نسیان و فراموشی سپرده شدند، بلکه اغلب با نگرش امنیتی نیز مواجه گشتند. تعطیلی وسیع نشریات محلی و قومی و سازمان‌های غیردولتی فعال در امور فرهنگی و هنری اقوام، از مصادیق این رویکرد بودند (خطر تعطیلی روزنامه‌های قومی در ایران، ۱۳۸۹). از دیگر پیامدهای استیلای گفتمان اصول‌گرایی بر ارکان حکومت و دولت، محدود کردن هرچه بیشتر آزادی اقلیت‌های مذهبی بود. به طور نمونه، آزادی مذهبی و فعالیت‌های آئینی دراویش گنابادی از دوره ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد در ایران، مورد تهدید و آزار بیشتری قرار گرفت تا جایی که چند حسینه این سلسله، در شهرهای گوناگون ویران شد (اقلیت‌های قومی و دینی در سال ۱۳۸۷، ۲۰۰۹).

از منظر تحركات اجتماعی و ظهور پدیده اعتراضات و نارضایتی‌های کلان اجتماعی در ایران معاصر، یکی از نقاط عطف دوره هشت ساله دولت محمود احمدی‌نژاد، به دهمین انتخابات ریاست جمهوری اسلامی ایران باز می‌گردد. انتخابات دوره دهم ریاست جمهوری ایران در خرداد ۱۳۸۸ ش، پس از ۴ سال تجربه حکمرانی پرچالش و مورد انتقاد محمود احمدی‌نژاد، به صحنه رقابت شدیدی میان جناح‌های سیاسی اصول‌گرا و اصلاح طلب بدل شد. در این انتخابات محمود احمدی‌نژاد و محسن رضایی کاندیدای جبهه اصول‌گرایان بودند و مهدی کروبی و میرحسین موسوی جریان اصلاحات را نمایندگی می‌کردند. نحوه برگزاری انتخابات در روز ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ ش و اعلام نتایج آن مبنی بر پیروزی قاطع محمود احمدی‌نژاد بر رقیبان (پرتال وزارت کشور، ۱۳۸۸)، مورد انتقاد و اعتراض شدید نامزدهای اصلاح طلب و جبهه اصلاحات واقع شد و شائبه تقلب گسترده و مهندسی آراء را مطرح کردند (پارسا‌نژاد، ۱۳۹۶). به دنبال اعلام نارضایتی از عدم شفافیت روند برگزاری انتخابات و شمارش آراء، برخی از نقاط ایران بالاخص شهر تهران، به صحنه تظاهرات و اعتراضات فراگیر و کم‌سابقه‌ای تبدیل شدند که از حیث شمار معترضان شرکت‌کننده در ردیف رویدادهای منحصربه‌فرد دوره جمهوری اسلامی به شمار می‌رود. این اعتراضات که با حضور میلیونی معترضان در تهران و از فردای روز انتخابات آغاز شد (پیل تن، ۱۳۸۸) به سلسله تظاهرات و نارضایتی‌هایی منتهی شد که به تدریج از اعتراض به نتایج انتخابات به سمت وسوی اعتراض به رژیم جمهوری اسلامی گرایش یافت و از آنجایی که از رنگ سبز که در رقابت انتخابات نماد طرفداران میرحسین موسوی بود، به عنوان سمبل اعتراضات به صورت گسترده استفاده شد، به «جنبش سبز ایران» مشهور شد.

در جنبش سبز که تقریباً ۹ ماه اعتراض و حضور خیابانی را به دنبال داشت، علیرغم آنکه خواسته‌ها و مطالبات معترضان برآورده نشد و حتی با کشتار و دستگیری، حبس و سرکوب شدید معترضین و برخی از چهره‌های سیاسی منتقد، همراه گشت، اما در نهایت، از منظر روند کلی تحولات سیاسی و تغییرات گفتمانی در ایران، از یک سو فصل جدیدی در مناسبات قدرت جناح‌های سیاسی ایران گشود که در آن بر شکاف جبهه‌های سیاسی اصلاح‌طلب و اصول‌گرای متعلق به گفتمان جمهوری اسلامی بیش از پیش افزوده گشت، بالاخص پس از آنکه رهبر جمهوری اسلامی ایران برخی از رهبران معترض جریان اصلاحات را «سران فتنه» و رجال فاقد بصیرت خواند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸)، جبهه اصلاح‌طلبان اعم از احزاب و شخصیت‌های بارز آن، در ادبیات جناح رقیب و دستگاه رسانه‌ای رژیم به «جریان فتنه» شهرت یافتند (اخوان، ۱۴۰۲، ۳۹-۴۰) و بالاچار دچار انزوای سیاسی کامل شدند، به گونه‌ای که تقریباً از گردونه مبارزات انتخاباتی و مناسبات رسمی قدرت حذف شدند. در سوی دیگر این معادله، جبهه اصول‌گرایان، تحت لوای حمایت رهبر رژیم جمهوری اسلامی ایران بر اکثر منافذ و مصادر قدرت، اعم از انتخابی و انتصابی سیطره یافتند. این رخدادها صرفاً تحولی در معادلات درونی قدرت سیاسی حاکمه نبود بلکه در لایه‌های عمیق‌تر آن، منجر به تغییری در آرایش فضای گفتمانی سیاست در ایران شد که در نتیجه آن جریان اصلاحات مبتنی بر مردم‌سالاری، جامعه مدنی، رشد اقتصادی، توسعه فراگیر و متوازن، روابط سازنده با جهان خارج و ... با اتهامات غرب‌گرایی و ضدیت با اصول و ارزش‌های راستین انقلاب و اسلام به تعطیلی کشانده شدند، و آمال انقلابی و ایده‌های ولایت‌مدارانه و استکبارستیزانه منبعث از ایدئولوژی راست‌گرایی (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۹) ضمن احیاء و تحکیم پایگاه قدرت خویش، به گفتمان بدون رقیب عرصه سیاست ایران بدل شد. این تحول گفتمانی، با اعراض از شاخص‌های امور و مطالبات قومی، حقوق بشری، آزادی بیان، مطبوعات، زنان و توسعه اقتصادی-اجتماعی، ضمن تغییر زاویه نگاه و معطوف نمودن محور سیاست‌ورزی به امور و مسائل دیگر، ضمن انحرافی خواندن بسیاری از موضوعات و مولفه‌های مذکور، آنها را به فراموشی سپرد. این دگرگونی‌ها در شرایطی به وقوع پیوستند که جامعه ایران متأثر از تغییرات فراگیر تکنولوژی‌های ارتباط جمعی در جهان و ظهور آگاهی‌های نوین قومی، جنسیتی و نسلی، در حال سپری کردن یک تغییر بطنی بود که امکان هر نوع بازگشت به مناسبات سابق را ناممکن می‌نمود. این وضعیت متناقض در کنار شرایط روبه وخامت اقتصاد ایران و افزایش فشارهای معیشتی، منجر به انباشت هرچه فزون‌تر نارضایتی عمومی و نو میدی جمعی گشت.

دوره هشت‌ساله دولت احمدی‌نژاد و گفتمان منتسب به او، در حالی پایان پذیرفت که گفتمان اصول‌گرایی و شعارهای ایدئولوژیک آن در راستای تحقق عدالت همگانی و رونق خودمحور اقتصادی، نه تنها دستاورد ملموسی نداشت بلکه در امور داخلی و خارجی شرایط بحرانی را رقم زده بود که مورد انتقاد بسیاری از عناصر اصول‌گرا و نیروهای خودی قرار گرفت و محمود احمدی‌نژاد و حلقه یاران و نزدیکان او مورد نقد و حتی غضب اکثر اصول‌گرایان قرار گرفتند.

دولت اعتدالی؛ تکاپوهای نافرجام و افزایش نارضایتی‌ها

انباشت معضلات داخلی و خارجی متأثر از سیاست‌های بحران‌زای دولت احمدی‌نژاد و اختلاف و انشقاق ناشی از آن در اردوگاه اصول‌گرایان، ضرورت تعدیل نسبی جو سیاسی و اجتماعی کشور و اتخاذ تدابیر عملی و دیپلماتیک برای عبور از شرایط وخیم اقتصادی و سیاسی در امور داخلی و روابط خارجی را مطرح نمود. شرایط مذکور در آستانه انتخابات دوازدهمین دوره ریاست جمهوری، فرصت ورود جریان‌های عمل‌گرا و میانه‌رو به عرصه رقابت‌های انتخاباتی را فراهم کرد. از این رو سکان دولت در هشت سال پایانی قرن چهاردهم هجری شمسی (۱۳۹۲-۱۴۰۰ ه.ش)، در دست جریان موسوم به اعتدال‌گرایان (دلاوری، ۱۳۹۴) به ریاست حسن روحانی قرار گرفت. این تغییر در شرایطی به وقوع پیوست که تجربه تسلط اصول‌گرایان بر مصادر قدرت در هشت سال گذشته با روند بی‌پروای حذف، سرکوب و برخورد‌های خشن با منتقدان و مخالفان همراه بود، روندی که نه تنها اصلاح‌طلبان مغضوب را از حقوق سیاسی و حزبی خود محروم ساخت بلکه حتی سایر جناح‌های سیاسی حاضر در صحنه از جمله جریان‌های میانه‌رو و اعتدال‌گرا و چهره‌های شاخص انقلابی مستقل نیز از هجوم نیروهای راست افراطی در امان نماندند. چنان‌که بزرگترین رد صلاحیت تاریخ جمهوری اسلامی ایران در انتخابات ریاست جمهوری یازدهم با عدم تایید صلاحیت اکبر هاشمی رفسنجانی رخ داد (بزرگترین رد صلاحیت تاریخ جمهوری اسلامی، ...، ۲۰۱۳).

روی کار آمدن دولت اعتدال در ایران دهه پایانی قرن ۱۴ ش، با تمام محدودیت‌ها و دلسردی عموم اقشار ایران به امکان ایجاد تغییر از طریق صندوق رای، ماحصل کورسوی امیدی به احتمال فراهم شدن مقدماتی ولو محدود جهت خروج از وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ناپایدار، محدود و فروخته ایران بود، که فشارها و مضایق روزافزون آن بر شانه‌های عموم مردم به ویژه قشر ضعیف و میانی جامعه به شدت سنگینی می‌کرد. این شرایط با توجه به انسداد حل مسالمت‌آمیز و توافق بر سر پرونده هسته‌ای ایران، که فارغ از تحریم‌ها و تبعات اقتصادی آن، منجر به بروز مخاطرات جدی دیگری برای کشور شده بود و پس از قرار گرفتن ایران ذیل فصل هفتم منشور ملل متحد امکان رویارویی نظامی با ایران دور از واقع نبود (عبداللهی، ۱۳۹۹، ۳)، ظهور جریانی که بتواند در مدیریت این وضعیت و رفع تهدیدات آن ولو بصورت موقت نقش آفرینی کند، برای رهبری و حلقه قدرت او اعم از نهادها و افراد شاخص نیز فرصتی بود که اگرچه نه صریح اما به طور ضمنی از آن استقبال می‌کردند.

با این اوصاف، از منظر حلقه اصلی قدرت رژیم، ضرورت‌های یاد شده در اقبال به اعتدال‌گرایان، نمی‌بایست موجب اغفال از تهدیدات احتمالی آن شود. در واقع چالش‌های جدی دولت اصلاحات و بحران انتخابات دولت دهم برای اصول‌گرایان محافظه‌کار و در راس آنان رهبر نظام، درسی سخت فراموش نشدنی بود که متعاقب به قدرت رسیدن نیروهای اعتدال‌گرا، علیرغم تفاوت اصول و مبانی گفتمانی و حزبی آنان با اصلاح‌طلبان، آنان را به اتخاذ مواضع منتقدانه، کنترلی و در برخی موارد مخرب

در برابر دولت واداشت، به گونه‌ای که نقش و کارکرد آن کاملاً تحت انقیاد و مطابق خواسته‌ها و منویات جریان مسلط رژیم باشد.

بنابراین دولت روحانی با وجود محدودیت چند جانبه سیاسی، دیپلماتیک، و فشارهای سنگین اقتصادی و تحریمی، تنها از عهده مدیریت موقتی و توأم با کاستی امور جاری برآمد و هرنوع فرصتی جهت طرح و بسط گفتمان میانه‌رویی، به عنوان راهکاری برای مدیریت کلان و پایدار سیاست، اجتماع و اقتصاد ایران، از آن سلب شد و روز به روز با گرفتار ماندن در چرخه تنش‌ها و تنگناهای فزاینده اقتصادی و دیپلماسی هسته‌ای در داخل و خارج و کارشکنی‌های اصول‌گرایان و حتی عناصر نظامی دچار فرسایش شدید شد. به طور مثال سپاه پاسداران به عنوان نهادی بالادست و بدون رقیب در قدرت و سیاست ایران و عنصری کلیدی در مدیریت مسائل داخلی و خارجی، رابطه‌ای متعارض با دولت یازدهم و دوازدهم داشت و این موضوع بالاخص در امور اقتصاد داخلی و دیپلماسی منطقه‌ای منتهی به بروز تشنجاتی گردید. دیدار فرماندهان سپاه با حسن روحانی (سردار حاجی زاده در مصاحبه با کیهان، ...، ۱۴۰۰، ۱۱) و گلابه‌های محمدجواد ظریف وزیر خارجه از نقش سپاه و شخص قاسم سلیمانی (فایل صوتی ظریف؛ قاسم سلیمانی مانع دیپلماسی بود، ۱۴۰۰) مصادیق بارزی از این واقعیات‌اند.

در سطح روابط خارجی، گفتگوها و مذاکرات پرونده هسته‌ای ایران با کشورهای عضو گروه ۱+۵ و سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی از جمله، آژانس بین‌المللی انرژی اتمی و شورای امنیت سازمان ملل متحد، مهمترین مساله دیپلماتیک و به تعبیری ماموریت اصلی دولت روحانی برای برون رفت از وضعیت فروبسته و زیانبار ایران در جامعه بین‌الملل بود که با وجود تلاش‌های فراوان تیم دیپلماسی دولت‌های یازدهم و دوازدهم و حصول توافقنامه برنامه جامع اقدام مشترک (برجام)، این دستاورد، که در زمان مذاکرات با کارشکنی‌های بی‌شمار مخالفین داخلی^۱ روبرو بود، در پایان به علت خروج دونالد ترامپ رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا از این توافق و هم‌سویی عناصر تندرو داخلی با این تصمیم (ظریف، ۱۴۰۰)،^۲ چندان دوام نیاورد و پیش از آنکه مصدر تحولی ملموس در وضعیت سیاسی و اقتصادی آحاد مردم گردد، بلااثر گشت و ایران مجدداً مورد تحریم‌ها و محدودیت‌ها قرار گرفت.

تمرکز دولت اعتدال در دوره هشت‌ساله خویش بر امور اقتصادی و دیپلماسی هسته‌ای از یکسو موجب شد تا دولت از بسیاری امور اجتماعی و فرهنگی به صورت جدی عزل نظر کند و تنها در حد رتق و فتق امور به آنها پردازد، اما این تنها قسمتی از موضوع است و قسم اساسی‌تر آن ممانعت از مداخله موثر دولت و نیروهای آن در سیاستگذاری فرهنگی و اجتماعی بود. از این رو آنچه که در دوره دولت روحانی با عنوان حاکمیت گفتمان اعتدال گرایاد می‌شود بیشتر در سطح یک تغییر در عناصر کارگزار سیاست کلان

۱. بنگرید به کتاب: ایزدی، حسین (۱۳۹۵)، سراب برجام، انتشارات نشر شهید کاظمی.

۲. در این گزارش ۲۵۶ صفحه‌ای از هم‌سویی فساد اقتصادی در داخل با کارشکنی آمریکایی‌ها در خارج به منظور ممانعت از اجرای صحیح این توافقنامه سخن رفته است.

کشور باقی ماند و عمده امور فرهنگی و اجتماعی از قبیل: مطبوعات و رسانه‌ها، حقوق بشر و آزادی بیان، حق اعتراض و راهپیمایی، فعالیت نهادهای غیر دولتی، امور اقوام، زنان و ... بر همان مدار سابق باقی ماند، و حتی در مواردی با هدف تحمیل هزینه ناشی از کاستی و سخت‌گیری در این حوزه‌ها به دولت، تلاش می‌شد تا با موضوعات یادشده به صورت قهرآمیزتر برخورد شود. فشار بر اقوام و اقلیت‌های مذهبی، برخوردهای خشن با مسائل زنان از جمله مقوله حجاب، تعطیلی مطبوعات و روزنامه‌ها، ممانعت از هر نوع گشایش در فضای عمومی و فعالیت مدنی، افزایش فشار و تهدید بر فعالان سیاسی و مدنی از جمله فعالین محیط زیست، برخورد شدید با عناصر دولتی دارای گرایش‌ات اصلاح‌طلبی و استیضاح برخی از آنان از سوی مجلس اصول‌گرا برخی از مصادیق وضعیت عمومی کشور در این دوره هستند.

حواشی و جنجال‌های سند ۲۰۳۰ یونسکو در ایران، نمونه بارز ممانعت از هر نوع تحرک دولت روحانی در راستای همگامی با سیاست‌های توسعه محور جهانی و برنامه‌های فرهنگی و آموزشی مورد تایید جامعه بین‌الملل بود. سند ۲۰۳۰، بخشی از سند جامع «دگرگونی جهان ما: دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار»^۱ است، که کلیت آن دستور کاری جهانی است مشتمل بر ۱۷ هدف اصلی و ۱۶۹ هدف ویژه، مبتنی بر اصول کرامت و حقوق بشر، عدالت اجتماعی، صلح، شمول اجتماعی و حفاظت و تنوع قومی، فرهنگی و زبانی و مسئولیت مشترک و پاسخگویی، که در سال ۲۰۱۵ با حضور رؤسای دولت‌ها، نمایندگان بلندپایه نهادهای تخصصی سازمان ملل متحد و جامعه مدنی در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و مقرر شد تا برای رسیدن به جهانی آبادتر و آزادتر مبنای عمل کشورهای عضو در ۱۵ سال آتی باشد (Technical report by the Bureau of UNSC, 2015). سند ۲۰۳۰ یونسکو با نام رسمی «آموزش ۲۰۳۰»^۲ بیانیه و برنامه‌ای عملی است که بر مبنای هدف ۴ سند توسعه پایا با محوریت یونسکو و همکاری ارگان‌های دیگر سازمان ملل تدوین شده است تا آموزش با همگانی شدن و افزایش سطح کیفی، مبنایی برای تحول فردی و اجتماعی، توسعه انسانی و در نهایت توسعه پایدار گردد. بر این اساس، در آذرماه ۱۳۹۵ سند ملی آموزش ۲۰۳۰ که با ابتکار کمیسیون ملی یونسکو در ایران بومی‌سازی شده بود، به منظور اعمال اهداف آموزشی این برنامه جهانی از سوی معاون امور زنان و خانواده رئیس‌جمهور و وزیران علوم تحقیقات و فناوری، و آموزش و پرورش ایران رونمایی شد (کمیسیون ملی یونسکو ایران، ۱۳۹۵). وزیر علوم در این مراسم درباره اهداف سند ۲۰۳۰ گفت: «آموزش ۲۰۳۰ چهار دستور کار توسعه پایدار آینده را تشکیل می‌دهد، نقش اصلی را در پایان‌بخشی به فقر، بهداشت و ایجاد رفاه انسانی به منظور فراهم ساختن فرصت‌های برابر برای زنان و مردان و کاهش تغییر اقلیم دارد. وی خاطرنشان کرد: البته اهداف آموزش ۲۰۳۰ در اسناد کلان بالا دستی کشور مانند سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، نقشه جامع علم و فناوری کشور و برنامه‌های ۵ و ۶ توسعه گنجانده شده است. هدف اصلی از

1. Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development

2. 2030 Education

تدوین این سند، ارتقای حضور جمهوری اسلامی ایران در جامعه بین‌المللی در حوزه آموزش و ارتقای مرجعیت علمی و آموزشی ایران در آسیا و اقیانوسیه و جهان است. تهیه سند ملی آموزش ۲۰۳۰ حرکت هوشمندانه ایران مطابق با آخرین مصوبات و دستورات بین‌المللی است» (با حضور وزیر علوم تحقیقات و فناوری: سند ملی آموزش ۲۰۳۰ ایران رونمایی شد، ۱۳۹۵، ۷). این سند که در ۹۵ کشور دیگر نیز رونمایی شده بود و می‌توانست مبنایی برای تحول بنیادین در آموزش و توسعه انسانی باشد، به زودی با اتهامات و استدلالاتی مانند: تضاد مفاد و محتوای آن با فرهنگ دینی و ارزش‌های اخلاقی و مخالف با قانون اساسی، اسناد بالادستی و گفتمان انقلاب اسلامی، مورد انتقاد تند و صریح مخالفان واقع شد و از آن با عناوین: «سند ۲۰۳۰ توسعه پای‌دار» (رمضانی، ۱۴۰۱، ۲۶۴-۲۸۱)، «سند توسعه یا سند بردگی» (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۹۹)، «کاپیتولاسیون آموزشی و فرهنگی» (رایجی یانسری ۱۳۹۷)، «سند ذلت‌بار»، راهکاری برای سکولار کردن جوامع اسلامی و ... نام بردند، که به زعم آنان مصداق بارز تهاجم فرهنگی و جنگ نرم است (۱۰ نقد علمی به سند ۲۰۳۰ ... ۱۳۹۹). علی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران، نخستین فردی بود که به صراحت در قبال رونمایی از نسخه ملی سند ۲۰۳۰ موضع مخالف خود را اعلام نمود و از اجرای بی‌سروصدای آن انتقاد کرد و حتی در این باره بر شورای عالی انقلاب فرهنگی و کوتاهی آنها در ممانعت از پیش‌روی این موضوع شدیداً خرده گرفت. وی در دیدار با فرهنگیان در مورد سند ۲۰۳۰ گفت: «اینجا، مبنا اسلام است، مبنا قرآن است؛ اینجا جایی نیست که سبک زندگی معیوب و پیرانگر فاسد غربی بتواند در اینجا این جور اعمال نفوذ کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶) پیرو مواضع شخص رهبر، تمامی قوا، نهادها، سازمان و شخصیت‌های نظام و جریانات سیاسی اصول‌گرا زبان به انتقاد و مخالفت با این سند گشودند، به گونه‌ای که دولت روحانی ضمن برخی شفاف‌سازی‌ها اعلام نمود که مفاد و محتوای مغایر با قانون اساسی و اصول دینی و اخلاقی از دستور کار خارج است و اجرا نخواهد شد، و وزارت علوم بیانیه‌ای با این شرح منتشر نمود که «چارچوب اقدام آموزش ۲۰۳۰» صرفاً یک بیانیه است و در زمره پیمان‌نامه‌ها نمی‌گنجد و الزام‌آور نیست و کشورها مطابق با ساختار ملی خود می‌توانند آن را اجرا کنند. ضمناً این بیانیه توسط هیچ کشوری امضا نشده است. علی‌رغم الزام‌آور نبودن سند «چارچوب اقدام آموزش ۲۰۳۰»، جمهوری اسلامی ایران باز هم نسبت به آن اعلام تحفظ رسمی و مکتوب کرده و دامنه شمول مفاد پذیرفته شده را محدود و مشروط کرده است (بیانیه وزارت علوم در خصوص چارچوب اقدام آموزش ۲۰۳۰، ۹۶). علیرغم دفاع دولت و شخص رئیس‌جمهور از اهداف و راهکارهای بومی‌سازی شده این سند و مواضعی مبنی بر اینکه درباره سند ملی ۲۰۳۰ فرافکنی، دروغ‌پردازی و گزارش‌های کذب ارائه شده است (حسن روحانی، ۱۳۹۶)، سند مذکور نهایتاً با مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی در شهریور ۱۴۰۰ به طور رسمی از دستور کار کنار گذاشته شد و برنامه اجرای آن لغو گشت (مصوبه لغو اجرای سند یا بیانیه آموزش ۲۰۳۰، ۱۴۰۰)، و افزون بر آن این موضوع همراه با «برجام» به مستمسکی برای وارد کردن شدیدترین انتقادات و اتهامات به دولت روحانی تبدیل شدند تا جایی که برخی از چهره‌های مخالف خواهان پیگیری و محاکمه قضایی حسن روحانی و برخی

از وزیران و کارگزاران دولت وی شدند (طائب، ۱۴۰۲).

به طور کلی، دوران هشت ساله تسلط گفتمان اعتدال بر ارکان دولت جمهوری اسلامی ایران، میان پرده‌ای در دو مقطع حاکمیت اصول‌گرایان بود، که نهایتاً با گرفتار آمدن در چنبره مشکلات متراکم داخلی و خارجی و قیود پنهان و آشکار بازی قدرت در ایران، به یک نقش آفرینی نافرجام و فرساینده ختم گشت و علیرغم تکاپوهای فراوان دولت جهت ایجاد تحول در مناسبات سیاسی و اقتصادی در داخل کشور و تغییرات سازنده در روابط خارجی و دیپلماتیک، نتیجه‌چندانی در بر نداشت (روحانی: فرصت دستیابی به توافق را از دولت دوازدهم گرفتند، ۱۴۰۰) به گونه‌ای که در دوره دوم این دولت، به علت گرانی‌های کم‌سابقه و فشار فزاینده معیشتی و اقتصادی، در دو مقطع «دی ماه ۱۳۹۶» و «آبان ۹۸» موسوم به «آبان خونین»، سلسله اعتراضات مردمی در مقیاسی به وسعت اکثر نقاط کشور به وقوع پیوست. این حرکت‌های گسترده اعتراضی، که با شدت وحدت هرچه تمام سرکوب شدند، دوره جدیدی از کنش‌های جمعی را در تاریخ جمهوری اسلامی ایران رقم زدند که در فقدان بسترهای سیاسی دموکراتیک و نبود آزادی‌های مدنی، برای پیگیری مطالبات خویش به صحن خیابان روی آوردند.

دولت انقلابی؛ رویای گام دوم انقلاب و رویارویی با خیزش زن، زندگی، آزادی

با خروج آمریکا از توافق برجام و کارشکنی‌های داخلی موازی با آن، که منجر به تعطیلی برجام شد، بزرگترین دستاورد و برگ برنده دولت روحانی شمشیر داموکلسی شد که بر فرق سر مجریان آن فرود آمد و آخرین بارقه‌های امید این جریان را به سراب تبدیل کرد. این وضعیت بغرنج در شرایطی به وقوع پیوست که در کنار مشکلات و مصائب اقتصادی و محدودیت‌های تحریمی که منجر به نارضایتی و شورش فراگیر آبان ۹۸ شده بود، دولت از عدم همراهی و همکاری سایر قوا و نهادها به شدت رنج می‌برد و عملاً کارکرد اجرایی آن را مختل کرده بودند. چنان‌که حسن روحانی در برخی مقاطع زبان به انتقاد از عملکرد مغرضانه مجلس شورای اسلامی، و نهادهایی مانند صداوسیما و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی گشود و آنان را به سنگ اندازی در مسیر فعالیت‌های دولت متهم نمود (انتقاد روحانی از مجلس در رابطه با برجام و FATF، ۱۴۰۰). وضعیت مذکور موجب شد تا در سیزدهمین انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۴۰۰، نه تنها جریانات و احزاب سیاسی غیراصول‌گرا، کورسوی امید خود را به امکان تداوم حضور در رقابت انتخاباتی ریاست جمهوری از دست بدهند، بلکه حتی امکان مشارکت از برخی اصول‌گراهای مطرح و باسابقه مانند علی لاریجانی رئیس سه دوره مجلس شورای اسلامی سلب گردد (علی لاریجانی رد صلاحیت شد، ۱۴۰۰). حذف احزاب و جناح‌های غیراصول‌گرا و حتی برخی چهره‌های شاخص اصول‌گرا از گردونه رقابت انتخابات دولت سیزدهم، در کنار سرخوردگی عمومی از امکان تغییر از راه صندوق‌های رای برای آحاد مردمی که روزبه‌روز سفره‌هایشان کوچک‌تر می‌شد و هنوز روزهای سخت آبان ۹۸ را از یاد نبرده بودند، زمینه یکدست شدن قدرت را در انتخاباتی غیررقابتی برای طیف رادیکال

جریان اصول‌گرایی فراهم نمود. انتخاباتی که در نتیجه تقریباً از پیش آشکار آن ابراهیم رئیسی به ریاست جمهوری ایران رسید.

با تکیه ابراهیم رئیسی بر کرسی ریاست جمهوری، قدرت سیاسی و حاکمیت به طور بالنسبه کاملی یکدست شد و اکثر مجاری آن در تمامی قوا و نهادها در ید قدرت راست‌گرایان و عناصر موسوم به نیروهای انقلابی قرار گرفت، که از آن با عنوان «جریان خالص سازی» (آذر، ۱۴۰۲) نام برده می‌شود. از این منظر، روی کار آمدن دولت سیزدهم، صرفاً تغییری در سطح کارگزاران قوه مجریه نبود، بلکه ورای آن، تمهید مقدماتی بود که با توجه به تهدیدات و چالش‌هایی که گفتمان انقلابی با محوریت شخص رهبر جمهوری اسلامی و حلقه قدرت او رویاروی خود می‌دیدند، با یکدست‌سازی قدرت و همسویی کامل ارکان آن، در مسیر برنامه‌های از پیش تعیین‌شده «گام دوم انقلاب» قدم بردارند و در سایه آن ضمن آسیب‌شناسی وضعیت کنونی، راهبردها و اصول عملی موثری جهت حفظ و تداوم قدرت رژیم طراحی و اجرا کنند. بنابراین مفاد و اهداف بیانیه گام دوم انقلاب از قبیل: تمدن‌سازی نوین اسلامی، دفاع از نظریه نظام انقلابی، مدیریت جهادی، خدمت‌رسانی، عدالت محوری، افزایش چشم‌گیر معنویت و اخلاق در فضای عمومی جامعه، ایستادگی در برابر مستکبران جهان، مبارزه با فساد و مبارزه با سبک زندگی غربی از رئوس دستورالعمل‌هایی بودند که در برنامه کار دولت سیزدهم قرار گرفتند (حاجی نجاری، ۱۴۰۰).

دولت سیزدهم در آستانه گردش قرن، در شرایطی خود را مجری تحقق‌بخشیدن به اهداف گام دوم انقلاب معرفی کرد، که افق سیاست و اقتصاد کشور در سایه ناکامی توافقات پرونده هسته‌ای ایران، فشار فزاینده تحریم‌های جهانی، سوءمدیریت داخلی، حذف بسیاری از نیروها و کارگزاران توانمند در امور اجرایی، مدیریتی و علمی، بی‌التفاتی به اصول مدیریت نوین در اداره امور مملکت، اشاعه ایده مدیریت جهادی و انقلابی، رواج فساد و ائتلاف وسیع منابع انسانی و مالی بیش از پیش تیره و تار می‌نمود.

علاوه بر معضلات اقتصادی و معیشتی که دامنه نارضایتی عمومی را گسترش داده بودند، ایدئولوژی و شعارهای گفتمان انقلابی در حالی طرح و بسط می‌یافتند که جامعه ایران در آستانه قرن جدید، بیش از هر زمان دیگری در جستجوی جایگاه نایافته خود در متن مناسبات جهانی بود. تغییرات نسلی، پیامدهای همگانی شدن اینترنت و امکانات ارتباط جمعی آن، گسترش آگاهی‌های نسلی و انقلاب جنسیتی، شکل‌گیری هویت‌های جمعی نوین، بروز خودآگاهی و مطالبات جدید در میان اعضای گروه‌های قومی و مذهبی، خواسته‌های صنفی و طبقاتی، تمایل روزافزون عموم مردم بالاخص نسل جدید به آزادی انتخاب در حوزه علایق فردی و شخصی از قبیل سبک زندگی، پوشش، افکار و عقاید؛ ارتباط و تاثیرپذیری عمیق از فرهنگ جهانی و برخی دیگر از شاخص‌های اجتماعی نوظهور که با گرایش گفتمانی و پروژه‌های ایدئولوژیک رژیم مبنی بر تحمیل سبک زندگی و نظام عقاید و باورهای خویش به عموم مردم و نادیده‌انگاشتن تغییرات همه‌جانبه معرفتی و هویتی که تار و پود جامعه را فراگرفته در تضاد بودند، در زمره مجموعه عواملی هستند که واگرایی و گسست فزاینده میان ملت و دولت یا به تعبیر

دقیق‌تر، نظام حاکم را دامن زدند.

تامل در برخی شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی ایران در آستانه سده جدید از منظر شاخص‌های رفاهی بین‌المللی لگاتوم تصویر واضحی از سیمای کلی وضعیت کشور در سال ۲۰۲۱ م به نمایش می‌گذارند. در این رتبه بندی که میان ۱۶۷ کشور صورت گرفته رتبه ایران در شاخص‌های رفاهی لگاتوم عبارتست از: رتبه ۱۶۵ آزادی‌های فردی، رتبه ۱۴۵ حکمرانی، رتبه ۱۳۱ امنیت و ایمنی، رتبه ۸۹ سرمایه اجتماعی، رتبه ۱۲۶ امنیت سرمایه‌گذاری، رتبه ۱۵۲ جذب سرمایه‌گذاری، رتبه ۱۰۴ آزادی کار، رتبه ۱۳۸ پویایی اقتصاد، رتبه ۵۷ شرایط زندگی، رتبه ۶۱ بهداشت، رتبه ۷۵ آموزش و رتبه ۱۵۶ محیط‌زیست که در مجموع ایران در جایگاه ۱۲۳ جهان قرار گرفته است، که نسبت به سال قبل ۳ پله تنزل داشته و با توجه به امکانات و ظرفیت‌های بالقوه منابع انسانی و مادی ایران، این آمارها به خوبی گویای وضعیت به شدت نامطلوب سرمایه‌های اجتماعی، اقتصادی و انسانی در ایران هستند (legatum prosperity index 2021). یکی دیگر از رایج‌ترین نشانگرهای اقتصاد سیاسی برای سنجش بحران معیشت، شاخص فلاکت^۱، است، این شاخص که حاصل جمع جبری نرخ تورم و بیکاری است، از میانه دهه ۱۹۷۰ میلادی در ادبیات اقتصاد سیاسی به عنوان ابزاری برای سنجش بحران اقتصادی در کشورها به کار می‌رود. نوسان‌های شدید تورمی سبب شده تا ایران ۱۵ سال گذشته را در «فلاکت‌بارترین» وضعیت ممکن سپری کند و بالاترین شاخص فلاکت سه دهه اخیر ایران با رقم ۵۷ در سال ۱۴۰۱ ثبت شده است. بررسی داده‌های صندوق بین‌المللی و سازمان جهانی کار نشان می‌دهد که در بیست سال گذشته، ایران ۱۴ سال جزو دوازده کشور نخست جهان با بالاترین نماگر فلاکت رده‌بندی شده است، و سال ۱۴۰۱ و ۱۴۰۲ به رده هشتم تنزل پیدا کرده است (گروه داده کاوی رادیو فردا، ۱۴۰۲). شرایطی که اگر برخی شاخص‌های دیگر از جمله بحران‌های پایدار زیست‌محیطی و مسئله بسیار مخاطرآمیز کم‌آبی را که از آن به «ابر چالش و ابر بحران ایران» تعبیر می‌شود (فاضلی، ۱۴۰۰، ۵۶)، بدان بیفزاییم، با توجه به ضعف مدیریتی کلان کشور و فقدان برنامه و راهبردی مشخص جهت شناسایی و حل این مشکلات، عمق معضلات دامن‌گیر ایران در آستانه قرن جدید را آشکار خواهند کرد.

چنان که اشاره شد، واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در آغاز سده نو خورشیدی، از واگرایی و تقابل عمیقی میان خواست اکثریت اقشار و طبقات جامعه با اهداف و برنامه‌های حاکمیت حکایت دارند، زیرا جامعه در حالی با محدودیت‌ها و قیدوبندهای نظام حاکم در حوزه عمومی رویاروست و دایره زندگی آن، از هر لحاظ محدودتر می‌گردد که بیش از هر زمان دیگری گرایش به آزادی‌های اجتماعی و حق انتخاب آزادانه را حق مسلم خود می‌داند و به انحاء مختلف در پی مطالبه آن است. این تناقض حاکم بر مطالبات بافت اجتماعی و اهداف ایدئولوژیک گفتمان رژیم، در غیبت هر نوع سازوکار مبتنی بر تعامل، مصالحه و مفاهمه و عدم امکان ایجاد تغییر از طریق مشارکت

در انتخابات، ناگزیر میل به واگرایی، تضاد و مواجهه را تشدید می‌کند، که نتیجه بلافصل آن، برگزیدن خیابان به مثابه تنها بستر ممکن پیگیری مطالبات جمعی از راه اعتراض و تظاهرات می‌باشد، راهکاری که بنابر ماهیت نسبتاً رادیکال خویش و عکس‌العمل سرکوبگرانه توأم با خشونت نظام حاکم لاجرم به سمت دوگانه‌ی «سرکوبگری - سرنگونی طلبی» سیر می‌کند (عبدی، ۱۴۰۰، ۹)، تجربه‌ای که ایران تحت فشارهای اقتصادی و گرانی در دهه پایانی قرن ۱۴ ش طی سال‌های ۹۶ و ۹۸ ازسر گذراند.

ایران در نخستین سال از قرن جدید (سال ۱۴۰۱) در امتداد وضعیتی که توصیف شد، صحنه ظهور چالش‌ها، مصائب و مشکلات متقاطع و متراکم سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دیپلماتیک متعددی بود که بخش اعظم فشار آن در نهایت بر مردم تحمیل می‌شد. اواسط سال ۱۴۰۱، در این فضای ملتهب، مرگ دختری با نام «ژینا/ مهسا امینی» در بازداشت گشت ارشاد پلیس تهران، جرقه اعتراضات خیابانی به سیاست‌های حجاب در جمهوری اسلامی شد، که از درون آن جنبشی سراسری با عنوان خیزش «زن، زندگی، آزادی» سربرآورد. جنبشی که پس از اندک مدتی، به گفتمان و مانیفستی برای آزادی‌خواهی و دموکراسی در ایران تبدیل شد و نقطه تحولی مهم در تاریخ معاصر ایران را رقم زد.

فصل اعتراضات: دگردیسی در الگوی پویش‌های جمعی ایران

تظاهرات و اعتراضات سیاسی به رفتار جمعی تمام یا بخشی از جامعه نسبت به شبکه رسمی قدرت، یعنی دولت و حاکمیت، اطلاق می‌شود که هدف آن اعلام نارضایتی و مواضع منتقدانه نسبت به شرایط یا امری غیرمطلوب است و موضوع آن نیز در حیطه امر سیاسی رقم می‌خورد (دیتز، ۱۳۹۵، ۷۷). اعتراضات مدنی از اشکال مرسوم و قانونی رفتار سیاسی جمعی هستند، که با ابتنا بر اصول آزادی اجتماعات و آزادی بیان، جهت اعلام مواضع و مطالبات عمومی رخ می‌دهند. فرایند وقوع و نحوه شکل‌گیری تظاهرات و سبک مواجهه دولت و نظام حاکمیتی با آن، عموماً نشانه‌های آشکاری از سطوح نارضایتی، عمق مشکلات و بحران‌ها، الگوی حاکم بر رفتار آحاد مردم، درک و منطق حاکمیت و رویکرد تعاملی آنها را به نمایش می‌گذارند. از این منظر، بازخوانی اعتراضات، ضمن ایضاح ابعاد گوناگون یک رخداد اعتراضی، واجد دلالت‌های گویایی از وضعیت عمومی جامعه است. در این بخش روند دگردیسی حرکت‌های جمعی ایران در دهه‌های اخیر همراه با واکاوی شاخص‌های پراکندگی جغرافیایی اعتراضات، طبقات و گروه‌های درگیر، آمار تلفات و کشته‌شدگان، شیوه مواجهه حاکمیت، واکنش‌های داخلی و بین‌المللی، نیروهای اپوزیسیون، ابعاد حقوقی و پیامدهای آنی و دراز مدت آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته و ارکان و ابعاد هویتی و قوم‌آبازنمایی شده‌اند.

سال‌های حد فاصل اعتراض به نتایج انتخابات ریاست جمهوری دهم در سال ۱۳۸۸ موسوم به «جنبش سبز»، تا خیزش «زن، زندگی، آزادی» در سال ۱۴۰۱، مقطع حساس و پرتلهایی است که عرصه عمومی ایران در طی آن به تناوب شاهد اشکالی از اعتراضات صنفی و عمومی است. اعتراض هواداران

جنبش سبز در بهمن ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰ در همبستگی با بهار عربی در تونس و مصر، اعتراضات فروردین ۱۳۹۰ خوزستان مشهور به روز خشم یا «یوم الغضب»، تجمعات زیست محیطی آذربایجان در اعتراض به خشک شدن دریاچه ارومیه، اعتراضات ۱۳۹۱ بازار تهران در پی اوج گرفتن نرخ ارز، اعتراضات کشاورزان اصفهان، تحصن و اعتراض درویش گنابادی، پویش دختران خیابان انقلاب، اعتراضات دی ۹۶، جنبش دادخواهی جانبازان پرواز پی اس ۷۵۲ در سال ۹۸، آبان خونین ۹۸ و اعتراضات و اعتصابات متعدد صنفی کارگران، معلمان، بازنشستگان و ... اعتراضات عمومی و صنفی هستند که در خلال این سالها به وقوع پیوستند. با بازخوانی تطبیقی ادبیات جامعه‌شناسی می‌توان از سه گونه کنش اعتراضی در این دوره سخن به میان آورد. گونه نخست حرکت‌های اعتراضی با ساختارهای کم‌پویش مشخص و محدود صنفی و معیشتی را در بر می‌گیرد. گونه دوم کنش‌های اعتراضی موضوعی یا بخشی است و به مسائل زیست محیطی، جنسیت، کودکان، زبان مادری، به رسمیت شناختن هویتی و فرهنگی مربوط می‌شود و گونه سوم، کنش‌های اعتراضی فراگیری را در بر می‌گیرد که به‌طور مستقیم نظام سیاسی را نشانه می‌روند، خیزش‌های اعتراضی پدیده سال ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ دو نمونه مهم این جنبش فراگیر هستند (پیوندی، ۱۴۰۲، ۴). گونه‌ای که نمونه تمام عیار آن در خیزش «زن، زندگی، آزادی» تجلی می‌یابد.

بدین اعتبار، این فصل از تاریخ ایران را می‌توان فصل اعتراضات عمومی نامید. شرایطی که برخی صاحب‌نظران از آن با عنوان «جامعه جنبشی»^۱ نام می‌برند، یعنی جامعه‌ای که در آن ناراضی‌های اجتماعی تبدیل به کنش جمعی می‌شود. گسترش تدریجی اعتراضات، انتشار تدریجی اعتراضات، نهادینه شدن تدریجی اعتراضات و نهادینه شدن پاسخ تدریجی دولت به اعتراضات چهار ویژگی اصلی جامعه جنبشی است (مدنی، ۱۳۹۹، ۶). البته اهمیت این عناوین صرفاً به دلیل پربسامد بودن وقوع اعتراضات در این برهه زمانی نیست، بلکه در معنای عمیق‌تری ریشه در ماهیت رفتار سیاسی جمعی ایرانیان در این دوره دارد. زیرا الگوی رفتار جمعی در اغلب اعتراضات مردمی این دوره به وضوح با اشکال پیشین خود، که اغلب در پی اصلاحات و تغییرات درون ساختاری بودند، دچار گسست و تحولی ماهوی می‌گردد و به سمت مطالبات ساختارشکنانه و خواست تغییر نظام گرایش پیدا می‌کند.

از این منظر، جنبش سبز ایران، در تاریخ پویش‌های جمعی اعتراضی دوره جمهوری اسلامی واجد اهمیت نمادینی است که هر گونه بازخوانی از اعتراضات یک دهه اخیر مستلزم بازگشت به آن و تامل درباره ویژگی‌ها و دستاوردهای آن است. جنبش سبز که با شعار «رای من کو؟» به عنوان تظاهراتی در اعتراض به نتایج انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ شکل گرفت، اعتراضی در چارچوب ساختارهای سیاسی و حقوقی رژیم جمهوری اسلامی بود که تلاش داشت تا از مجرای سازوکارهای قانون اساسی و امکانات موجود نظام سیاسی حاکم به مطالبات خویش دست یابد. چنان که مهدی کروی و میرحسین موسوی، دو نامزد معترض به نتایج انتخابات از همان روز نخست به صورت قانونی در پی کسب مجوز

برای راهپیمایی اعتراضی برآمدند (دعوت موسوی برای راهپیمایی در روز دوشنبه، ۱۳۸۸) و تظاهرات در پرده نخست تنها بر محوریت راهپیمایی کاملاً آرام و ساکت موسوم به «راهپیمایی سکوت» و شعار «رای من کو؟» برگزار می‌شد (سکوت سرشار از ناگفته‌ها بود، ۸۸). اما این کنش اعتراضی مسالمت‌آمیز و مقید به هنجارهای نظام، به دنبال عکس‌العمل خشونت‌آمیز و سرکوبگرانه حاکمیت، که منجر به کشته‌شدن، معروحیت و بازداشت طیف وسیعی از معترضین و اعمال بدترین شکنجه‌ها و برخوردهای غیرقانونی شد، وارد فاز جدیدی گشت که دیگر در آن، نتایج انتخابات و اعتراض به مهندسی آراء محوریت نداشت، بلکه قانون اعتراضات بر خود رژیم جمهوری اسلامی و ارکان آن، بالاخص رهبر انقلاب تمرکز یافت. از این رو طیف شعارهای «رای من کو؟»، «ابطال انتخابات، پایان اعتراضات»، «تقلب حرام است این شعار امام است»، «حتی اگر بمیرم، رای مو پس می‌گیرم» به «تجاوز، جنایت، مرگ بر این ولایت»، «این ماه خون است، یزید سرنگون است»، «مرگ بر جمهوری اسلامی»، «مرگ بر خامنه‌ای» و ... تغییر یافتند. این تغییر که به شکل خودجوش و ناخودآگاهی در فضای ملتهب جنبش سبز به وقوع پیوست، به طرزی نمادین از پایان ایده و پروژه اصلاحات در ایران و به بن‌بست رسیدن آن حکایت می‌کرد. شعار بسیار رایج و پربسامد «اصلاح طلب، اصول گرا، دیگه تمومه ماجرا» که در اکثر اعتراضات بیان می‌شود، این باور عمومی را به وضوح نشان می‌دهد. از این رو جنبش سبز نقطه چرخشی در جنبش‌ها و اعتراضات دوره جمهوری اسلامی به‌شمار می‌رود، که به گونه‌ای عملی ایده عبور از نظام و رژیم جمهوری اسلامی را به سپهر مطالبات عمومی ایران وارد ساخت و به مولفه‌ای اصلی در گفتمان اعتراضی ایران بدل کرد، که به تدریج جایگاهی کانونی یافت.

از این روست که حتی با پیروزی اعتدال‌گرایان در سال ۱۳۹۲ نیز، الگوی رفتاری و گفتاری این گفتمان اعتراضی فروکش نمی‌کند و به کرات در اعتراضات عمومی و صنفی، شعارهای ساختارشکنانه آن طنین‌انداز می‌شود. اما از حیث پایگاه طبقاتی و اجتماعی، جنبش سبز کنشی کاملاً سیاسی و متعلق به طبقه متوسط مدرن شهری بود که با وجود طرح و مطالبه حقوق اکثر اقلیت‌ها، حتی اقلیت‌های قومی و مذهبی، توانست از سد طبقاتی خود عبور کند و به بدنه تمام آحاد جامعه نفوذ یابد، بدین سبب قانون شکل‌گیری و تداوم آن عمده‌تأ در تهران باقی ماند و استقبال از آن در سایر شهرها و مناطق، به غیر از برخی اعتراضات دانشجویی در دانشگاه‌ها، بسیار پراکنده، محدود و مقطعی بود. اما با این وجود، پس از آن آغاز فصل جدیدی در ساحت کنش جمعی جامعه ایران گشوده شد.

بررسی تحلیلی اعتراضات آبان ۱۳۹۸

اعتراضات آبان ۱۳۹۸ مشهور به «آبان خونین» به سلسله اعتراضاتی گفته می‌شود که جمعه ۲۴ آبان ۱۳۹۸ در اعتراض به افزایش ۲۰۰ درصدی قیمت بنزین و سهمیه‌بندی مجدد آن در بسیاری از شهرهای ایران آغاز شد و به مدت یک هفته، از ۲۵ آبان تا ۳۰ آبان، ادامه داشت. در زمان اندکی سراسر ایران را فرا

گرفت و معترضینی از اکثر اقشار و طبقات و طیف‌های جامعه در صفوف آن حضور یافتند.

این اعتراضات که در واکنش به افزایش بهای بنزین به وقوع پیوست، بیشتر منشاء اقتصادی داشت و از شرایط ناگوار و تنگناهای اقتصادی مردم، به ویژه اقشار آسیب‌پذیر حکایت می‌کرد، اما دامنه آن به مسائل اقتصادی محدود نماند و بستری برای طرح بسیاری از خواسته‌های سیاسی، اجتماعی، صنفی و نسلی گشت. در تبیین وقوع این موج اعتراضی می‌توان به دلایل و عوامل متعددی اشاره نمود. سال‌ها و ماه‌های منتهی به آبان ۹۸ اقشار و طبقات جامعه، در چندین مرحله طعم تلخ تورم افسارگسیخته، گرانی مهارناپذیر، کاهش ارزش پول ملی و ... را چشیدند و فشارهای ناشی از تحریم‌های بین‌المللی پرونده هسته‌ای ایران و بازی پرهزینه رژیم در میدان دیپلماسی منطقه‌ای و جهانی روبه‌روز سنگین‌تر بر گرده آنان می‌نشست. این مصائب در حالی بر سر مردم آوار می‌شدند که کمترین اراده و کورسوی امیدی در راستای اصلاح امور از درون حاکمیت مشاهده نمی‌شد، بلکه به صورت مستمر اخبار اختلاس و فسادهای میلیاردی، افزایش مالیات، چاپ پول و افزایش حجم نقدینگی و تورم ناشی از آن، کمبود دارو و برخی اقلام اساسی نه رمق و نه افق روشنی برای مردم باقی نمی‌گذاشت. بحران‌های مدیریتی، عدم شفافیت، پاسخگو نبودن و مسئولیت‌گریزی نظام حاکم در سطح مدیریت کلان و خرد و برنامه ایدئولوژیک ترویج و بسط سبک زندگی اسلامی مبتنی بر قرائت ایدئولوژیک رژیم، ضدیت با اقسام گوناگون آزادی اجتماعی به بهانه مقابله با نفوذ فرهنگی و جنگ نرم، در جامعه‌ای که نسل‌های جدید آن مولود جهان مجازی و پهنه آزاد و بدون محدودیت اینترنت و شبکه‌های اجتماعی بودند و زنان و دختران عمدتاً تحصیل کرده‌ی آن، طبیعتاً با فرهنگ پدرسالاری چه در درون خانه و چه در متن اجتماع به مقابله برمی‌خاستند، چالش اساسی دیگری را رقم زد، که با اعراض حاکمیت از درک و هضم آن، محرک تاثیرگذار دیگری بر افزایش دامنه جنبش‌های اعتراضی بود. در چنین وضعیت متباین و پرکشاکشی که نهادهای مدنی و ساختارهای انتخاباتی کارآمد جهت ابراز و اعمال آرای عمومی وجود نداشت، به ناچار خیابان بستر سیاست و مجادلات سیاسی می‌شد.

بنابر گزارشات مستند خبرگزاری مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، پراکندگی جغرافیایی اعتراضات آبان خونین؛ ۲۹ استان، ۱۰۴ شهر و بیش از ۷۱۹ نقطه را دربرگرفت (جمع بندی از اعتراضات خونین آبان ۹۸، ۱۳۹۸). از این رو اعتراضات آبان ۹۸، برخلاف بسیاری از ناآرامی‌های سابق، اعتراضی سراسری و همگانی بود که در اقصی نقاط کشور به وقوع پیوست و الگوی پراکنش آن محدود به حوزه خاصی از جغرافیای ایران نبود. برخلاف برخی از تحلیل‌های طبقاتی که جامعه معترض را منحصر به «تهیدستان شهری»^۱ و فقرای حاشیه‌نشین می‌دانند، بیشتر اقشار و طبقات با اولویت مناطق کم‌برخوردارتر در این اعتراضات مشارکت داشتند. آصف بیات در این باره معتقد است: در آبان ۹۸ معترضان با پایگاه‌های

۱. حاشیه‌نشینان شهری، فروشندگان دوره گرد و کارگران روزمزد که همگی تحت عنوان کلی تهی‌دستان شهری مورد توجه قرار گرفته‌اند، در زمره گروه‌های اجتماعی به شمار می‌روند که به طبقه یا قشر معینی تعلق ندارند (بیات، ۱۳۹۱، ۱).

اجتماعی متفاوت (فروستان، زنان، دانشجویان، جوانان، طبقه متوسط، فقیر و غیره) با وجود نارضایتی‌های مخصوص خودشان وارد شدند و به طرح درخواست‌های عمومی‌تر و سیاسی‌تر دست زدند. این به نظر یک تغییر بسیار مهم بود که جریان آبان ۹۸ را به یک جنبش اعتراضی انقلابی نزدیک‌تر کرد... به طور کلی در هیچ جنبش اعتراضی وسیع و ملی تنها یک گروه بازیگر نیست. گروه‌های مختلف اجتماعی معمولاً در آن شرکت می‌کنند. این کثرت گروه‌های اجتماعی، هم نقطه قوت جنبش‌های اعتراضی است و هم آن را پیچیده می‌کند: آن‌هم به آن علت که خاستگاه اجتماعی و حساسیت اجتماعی‌شان تفاوت می‌کند. در اعتراضات آبان ۹۸ هم، گروه‌های مختلف اجتماعی شرکت داشتند، به خصوص جوانان و زنان و اقشار فرودست به‌ویژه از شهرستان‌ها و شهرک‌های حاشیه جغرافیایی و اجتماعی. ولی به نظر می‌رسد حضور اقشار کم‌درآمد در مناطق پیرامونی، به عبارتی اقشار فرودست اقتصادی بسیار چشمگیر بوده است (بیات، ۱۳۹۸).

فهرست شعارهای اعتراضات آبان ۹۸ با مضامین اقتصادی و سیاسی از قبیل: «مرگ بر گرانی»، «فقر، کشتار، گرانی، مردم شدن قربانی» تا «جمهوری اسلامی نمی‌خوایم، نمی‌خوایم»، «مرگ بر دیکتاتور»، «مرگ بر خامنه‌ای»، «آزادی و عدالت؛ این است شعار ملت»، و «سوریه را رها کن فکری به حال ما کن» (شعارهای آبان ۹۸؛ معترضان اصل حکومت را نشانه رفتند، ۱۳۹۸)، از فهم عمومی جامعه نسبت به درهم تنیدگی امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی با هم حکایت داشت و اینکه ریشه مسائل و مشکلات به مبانی رفتاری و گفتن‌های رژیم برمی‌گردد.

شرکت‌کنندگان در ناآرامی‌های آبان ۹۸، برای بیان مطالبات و نارضایتی خویش، به تناسب شرایط، تعداد معترضین، محل اعتراض و نحوه برخورد نیروهای امنیتی و انتظامی - نظامی حکومتی به مجموعه چنگانه‌ای از تاکتیک‌های تظاهراتی و اعتراضی از قبیل خاموش کردن اتومبیل در خیابان‌ها و اتوبان‌ها، مسدود کردن جاده‌های بین شهری، تجمعات آرام و بدون خشونت با حمل پلاکارد و سردادن شعار، اعتصاب و بستن مغازه‌ها و بازارها، وارد نمودن خسارت به اموال عمومی، حمله به مکان‌ها و نمادهای ایدئولوژیک حکومت دست زدند (مدنی، ۱۳۹۹، ۳۶)، که در این میان گرایش به رفتارهای خشن اعتراضی اغلب تابعی از رفتار نیروهای کنترل و سرکوب حکومتی بود، که بدون هیچ‌گونه ملاحظه و رعایت اصول و قواعد حقوقی بین‌المللی و حتی داخلی ضدشورش، دست به اعمال سرکوب غیرقانونی و خشونت‌آمیز زدند. در حالی که مطابق ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت بشود. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد» (۱۹۹۶). نیروهای انتظامی و امنیتی وظیفه دارند که به حق حیات احترام بگذارند و از آن پاسداری کنند. برای این منظور، «اصول اساسی سازمان ملل در مورد استفاده از قوه قهریه و استفاده از سلاح گرم» مقرر می‌دارد که نیروهای انتظامی و امنیتی نباید سلاح‌های گرم را علیه اشخاص به‌جز در موقع دفاع از خود یا دیگران در قبال تهدید قریب‌الوقوع مرگ یا صدمه جدی نباید به کار گیرند و در هر حال استفاده از سلاح‌های گرم کشنده تنها زمانی مجاز است که برای

حفاظت از جان قطعاً غیرقابل اجتناب باشد. چنانچه استفاده از سلاح اجتناب‌ناپذیر باشد، مأموران باید تنها به میزانی از آن استفاده کنند که برای رسیدن به هدف مشروع‌شان ضروری است و به شکلی که حداقل خسارت یا جراحت را ایجاد کند (اصول اساسی استفاده از زور و سلاح‌های گرم توسط مأموران نیروی انتظامی، ۱۹۹۰). اتفاقاتی مانند تخریب و آتش زدن اموال دولتی و حمله به حوزه‌های علمیه و دفترهای امامان جمعه پس از به خشونت کشیده شدن اعتراضات رخ دادند. عده‌ای از تحلیل‌گران این حمله‌ها را نشانه اعتراض مردم به حمایت حوزه‌های علمیه از حکومت جمهوری اسلامی دانستند حال آن‌که به عقیده برخی چهره‌های سیاسی، حکومت با هدف تشدید سرکوب، خود اقدام به تخریب اموال عمومی کرد و آن را به معترضان نسبت داد.

حکومت جمهوری اسلامی ایران در جریان این اعتراضات بدون آگاهی‌رسانی رسمی، وضعیت اضطراری اعلام کرد. براساس گزارش سازمان عفو بین‌الملل «حکومت ایران عمداً و مرگبار از سلاح گرم استفاده کرده و به‌طور نامتناسبی به زور متوسل شده است». در بسیاری از ویدئوهای منتشر شده از اعتراضات، مأموران پلیس، مستقیم به جمعیت تیراندازی می‌کنند. در بعضی از این ویدئوها، شماری از کشته‌شدگان دیده می‌شوند که از ناحیه سر مورد اصابت گلوله قرار گرفته‌اند. براساس قوانین بین‌المللی حتی اگر ادعای دولت ایران مبنی بر آسیب زدن به اموال عمومی درست باشد، استفاده از سلاح، تنها در «شرایط دفاع مشروع و محافظت از افراد در مقابل خطر فوری مرگ یا جراحت خطرناک» موجه است و نه پرتاب سنگ، تخریب اموال عمومی و آتش زدن ساختمان‌های دولتی. این در حالی است که نهادهای ناظر و شاهدان عینی تأیید می‌کنند که حکومت ایران از گلوله جنگی علیه معترضان استفاده کرده و اعتراضات را به خشونت کشانده است (منتظری، ۱۳۹۸).

سازمان عفو بین‌الملل در آخرین گزارش خود شمار کشته‌شدگان شناسایی شده اعتراضات آبان ۱۳۹۸ را ۳۲۴ نفر اعلام کرد و در این سند مشخصات آنان را با قید نام و نام خانوادگی، محل مرگ، تاریخ واقعه منتهی به مرگ، سن، علت گزارش شده مرگ و منبع خبر آورده است. عفو بین‌الملل در این گزارش متذکر می‌شود که بر این باور است که تعداد واقعی کشته‌شدگان بیشتر است. در ادامه گزارش به یافته‌های عفو بین‌الملل درباره سرکوب معترضین اشاره می‌کند و می‌افزاید: «عفو بین‌الملل به این نتیجه رسیده است که استفاده‌ی نیروهای امنیتی از سلاح‌های مرگبار علیه کشته‌شدگان در اکثریت وسیعی از موارد اقدامی غیرقانونی بوده است. بنابه تحقیقات گسترده‌ای که این سازمان انجام داده، از جمله تجزیه و تحلیل ویدئوها، هیچ سندی وجود ندارد که نشان دهد معترضان سلاح گرم در اختیار داشتند و رفتارشان تهدید جانی قریب الوقوعی متوجه نیروهای امنیتی و دیگر افراد کرده بود (عفو بین‌الملل، ۱۴۰۰، ۱). سید حسین نقوی حسینی، سخنگوی کمیسیون امنیت ملی و سیاست خارجی مجلس، در نشست ۴ آذر ۱۳۹۸ نمایندگان و مسئولان وزارت اطلاعات، اطلاعات سپاه و وزارت کشور، عدد و رقم بازداشتی‌های ناآرامی ایران را حدود ۷ هزار نفر اعلام کرد (نشست نمایندگان و مسوولان وزارت اطلاعات، اطلاعات سپاه و وزارت کشور، ۱۳۹۸). آماری که نهادهای حقوق بشری و رسانه‌های غیرحکومتی خارج از کشور تعداد

آن را بیش از ۸۶۰۰ تن تخمین می‌زنند (مهرابی، ۱۳۹۸). بازداشت‌شدگانی که بنابر گزارش و افشاگری سازمان حقوق بشری و بازگوکردن تجارب برخی از بازداشتی‌ها، تحت شکنجه‌های تکان دهنده و موارد گسترده نقض حقوق بشر قرار گرفته بودند. سازمان عفو بین‌الملل، ۱۲ شهریور ۱۳۹۹، در گزارشی با عنوان «ویرانگران انسانیت»، بازداشت‌های گسترده، ناپدید کردن و شکنجه در پی اعتراضات آبان ۹۸ در ایران منتشر کرد که شیوه‌های برخورد جمهوری اسلامی با معترضان و شکنجه‌های غیرانسانی آن‌ها را تشریح می‌کند. این گزارش بر اساس مصاحبه‌ها، پیغام‌های نوشتاری یا شنیداری و همچنین ویدئوهای متعددی از اظهارات صدها نفر از شهروندان داخل کشور شامل معترضان و شاهدان اعتراضات، اعضای خانواده‌ها، دوستان یا آشنایان بازداشت‌شدگان، وکلا، کارکنان مراکز درمانی، روزنامه‌نگاران یا فعالان محلی و منابع مطلع در داخل زندان‌ها تنظیم شده است. در این گزارش آمده است که «عفو بین‌الملل برخوردهای مقام‌ها و مسئولان ایرانی با دستگیرشدگان در رابطه با اعتراضات را مورد تحقیق قرار داده و به این نتیجه رسیده است که این مقام‌ها و مسئولان به طور گسترده و سازمان یافته به نقض شدید حقوق بشر، از جمله از طریق بازداشت خودسرانه، ناپدیدسازی قهری، شکنجه و سایر بدرفتاری‌ها و نقض آشکار حق برخورداری از محاکمه عادلانه، اقدام کرده‌اند» علاوه بر افرادی که در بسیاری از موارد به صورت مسالمت‌آمیز، در تجمعات اعتراضی شرکت کرده بودند، فعالان رسانه‌ای که حوادث مربوط به اعتراضات را پوشش می‌دادند، مدافعان حقوق بشر، از جمله فعالان حقوق اقلیت‌ها و همین‌طور شرکت‌کنندگان در مراسم یادبود جان‌باختگان اعتراضات، هدف حمله مقامات قرار گرفتند (عفو بین‌الملل، ۱۳۹۹، ۶). ضرب و جرح، ناپدیدسازی قهری، حبس انفرادی طولانی‌مدت، سلب دسترسی به خدمات درمانی و شرایط غیرانسانی در بازداشتگاه، برهنه‌سازی اجباری و پاشیدن آب سرد بر بدن، نگه داشتن مستمر و طولانی مدت در معرض گرما یا سرمای شدید و بمباران با نور تند و صداهای گوش‌خراش، کشیدن ناخن‌های انگشتان دست و پا، زدن اسپری فلفل به نقاط مختلف بدن از جمله دستگاه تناسلی، تزریق یا خوردن اجباری مواد شیمیایی، وارد آوردن شوک الکتریکی به بیضه‌ها، القای حس خفگی با آب، اعدام‌های نمایشی، شکنجه‌های روانی و اعترافات اجباری، از اشکال بارز شکنجه بازداشت‌شدگان آبان ۱۳۹۸ بود (عفو بین‌الملل، ۱۳۹۹، ۴۲-۷۱).

واکنش جامعه جهانی به اعتراض‌های آبان ۹۸ بلافاصله بعد از شدت گرفتن شتاب اعتراض‌ها و گسترده شدن آن در نزدیک به صد شهر ایران، شروع شد. از نهادها و سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشری گرفته تا برخی مقام‌های سیاسی در کشورهای مختلف درباره حوادث این ماه موضع‌گیری کردند. نخستین واکنش‌های بین‌المللی با مواضع مقامات ارشد ایالات متحده آمریکا آغاز شد. مایک پومپئو، وزیر امور خارجه آمریکا در توییتری با حمایت از اعتراض‌های آبان نوشت که «آمریکا همراه با معترضان ایرانی است». مورگان اورتگاس، سخنگوی وزارت خارجه آمریکا اقدام حکومت ایران در قطع اینترنت را محکوم کرد و در توییتری نوشت: «ایالات متحده در کنار مردم رنج دیده ایران می‌ایستد که اکنون علیه تازه‌ترین بی‌عدالتی توسط حکومت فاسد دست به اعتراض زده‌اند». بوریس جانسون نخست‌وزیر

بریتانیا در یک کنفرانس خبری گفت: «اعتراضات در ایران نتیجه افزایش بهای بنزین نبوده، بلکه ناشی از نارضایتی گسترده مردم از جمهوری اسلامی ایران است». با مسدود شدن اینترنت در ایران، سوئد، آلمان و فرانسه در واکنش‌هایی جداگانه، از مقام‌های جمهوری اسلامی خواستند که به حق آزادی بیان و اعتراض مسالمت‌آمیز مردم احترام بگذارند. در بیانیه وزارت امور خارجه فرانسه در خصوص حوادث آبان ۹۸ تأکید شده بود که «این کشور بار دیگر بر پایبندی خود به رعایت آزادی بیان، حق برگزاری تظاهرات مسالمت‌آمیز و دسترسی عموم به وسایل انتقال اخبار و اطلاعات تأکید می‌کند و از حکومت ایران می‌خواهد که به تعهدات بین‌المللی خود در این زمینه‌ها و به ویژه در خصوص معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی شهروندان عمل کند». مولود چاووش اوغلو، وزیر خارجه ترکیه در موضعی خنثی ابراز امیدواری کرده بود که تظاهرات در شهرهای ایران هرچه زودتر پایان یابد و ملک سلمان، پادشاه عربستان سعودی، در یک سخنرانی در نشست سالانه شورای مشورتی عربستان گفته بود: «رفتارهای جمهوری اسلامی باعث شده که به مردم ایران آسیب برسد». مایا کوسیانیچ، سخنگوی امور خارجی اتحادیه اروپا، از مقام‌های جمهوری اسلامی خواست در برابر معترضان در ایران بیشترین میزان خویشتن‌داری را از خود نشان دهند. معدود مواضع جانبدارانه از جمهوری اسلامی نیز از جانب روسیه اعلام شد، ماریا زاخاروا، سخنگوی وزارت امور خارجه روسیه گفته بود که اوضاع در ایران به تدریج عادی می‌شود و ثبات پیدا می‌کند. این مقام وزارت خارجه روسیه گفته بود که مقام‌های ایران قادرند تنش‌ها و اوضاع این کشور را به حالت عادی بازگردانند. سلسه واکنش‌های مستمر مقامات بلندپایه جهانی با پیشسازی ایالات متحده آمریکا در روزها و هفته‌های بعد از آغاز اعتراضات همچنان ادامه یافت. دونالد ترامپ رئیس‌جمهور آمریکا، نانسی پلوسی، رئیس مجلس نمایندگان ایالات متحده آمریکا، جو بایدن، کامالا هریس و بسیاری از نمایندگان کنگره و سناتورهای آمریکایی، سرکوب اعتراضات آبان ۹۸ را به شدت محکوم کردند و اول آذر ۱۳۹۸ وزارت خزانه‌داری آمریکا، محمدجواد آذری جهرمی، وزیر ارتباطات ایران را به دلیل سانسور و قطعی گسترده اینترنت در ایران تحریم کرد.

با قطع اینترنت در داخل ایران، فدراسیون بین‌المللی روزنامه‌نگاران در بیانیه‌ای خواستار رفع «محاصره اینترنت» در ایران شد. آنتونی بلانکر، دبیرکل این نهاد گفته بود «قطع اینترنت به طور فزاینده در حال تبدیل به ابزار دولت‌ها شده تا گزارش رسانه‌ها را ساکت کرده و حق اساسی شهروندان برای دسترسی آزاد به اطلاعات را محدود کنند» دفتر کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل با انتشار بیانیه‌ای از رفتار مقام‌های امنیتی ایران با معترضان و کشتار آنها اظهار «نگرانی عمیق» کرد. کنفدراسیون بین‌المللی کارگران صنایع کشاورزی، مواد غذایی و خدمات (آی‌یو‌اف)، در بیانیه‌ای از برخورد خشونت‌بار حکومت با معترضان انتقاد کرد. کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل در بیانیه‌ای خواستار شفافیت بیشتر از سوی مقامات جمهوری اسلامی و همین‌طور «تحقیق مستقل و بی‌طرفانه» درباره سرکوب شدید اعتراضات در ایران شد. دیده‌بان حقوق بشر از شورای حقوق بشر سازمان ملل در ژنو درخواست کرد که اقدامی سریع در رابطه با «سرکوب خشونت‌آمیز» اعتراض‌های آبان توسط جمهوری اسلامی انجام دهد. سازمان عفو بین‌الملل نیز با انتشار پیامی نوشت که فعالان این سازمان

و نیز «شهروندان بسیاری از کشورهای جهان» با امضای دادخواست‌های عفو بین‌الملل، خواستار آزادی بازداشتی‌های آبان در ایران شده‌اند (کریمی، ۱۳۹۹).

از پیامدهای حقوقی واکنش جامعه جهانی به سرکوب خشن، گسترده و کم‌سابقه اعتراضات آبان ۱۳۹۸، تشکیل دادگاه بین‌المللی مردمی آبان بود. دادگاه بین‌المللی مردمی آبان یک دیوان مردم‌نهاد است که در پاسخ به درخواست مادران داغدار آبان ۹۸، به ابتکار سه نهاد مدافع حقوق بشری «عدالت برای ایران»، «حقوق بشر ایران» و «سازمان بین‌المللی باهم علیه اعدام»، تشکیل شد تا به بی‌عملی جامعه جهانی در قبال جنایات جمهوری اسلامی در سرکوب اعتراضات آبان ۹۸ پایان دهد. در سایت رسمی این دادگاه درباره هدف از تشکیل آن آمده است: دادگاه بین‌المللی مردمی آبان، متشکل از گروهی از حقوق‌دانان برجسته بین‌المللی، از کشورهای بریتانیا، ایالات متحده آمریکا، اندونزی، آفریقای جنوبی و لیبی است که در حوزه حقوق بشر و روابط بین‌الملل سابقه فعالیت دارند و هدف از تشکیل آن را پاسخ به خواست مکرر خانواده‌های جان‌باختگان برای دادخواهی از یک سو و بی‌اعتنایی نهادهای بین‌المللی و جامعه جهانی به کشتار آبان ۱۳۹۸، برای رسیدگی به این جنایت ذکر کرده‌اند. این دادگاه از ۱۹ الی ۲۳ آبان ۱۴۰۰، طی ۵ جلسه برگزاری در سالن چرچ‌هاوس لندن، به بررسی ابعاد این اعتراضات پرداخت و همچنین شهادت ۴۵ تن از بازماندگان، بستگان کشته‌شده‌ها و شاهدان حاضر در اعتراضات آبان شنیده شد (ایران تریبونال: دادگاه بین‌المللی مردمی آبان). به گفته برگزارکنندگان، دادگاه مردمی آبان قصد دارد این مسئله را روشن کند که آیا مقامات حکومت جمهوری اسلامی ایران در سرکوب اعتراضات آبان ۹۸ مرتکب جنایت علیه بشریت شده‌اند یا خیر. در خلاصه حکم «دادگاه بین‌المللی مردمی جنایات ایران (دادگاه آبان)، ۳۰ سپتامبر ۲۰۲۲ (۸ مهر ۱۴۰۱)» آمده است: هیأت قضات به اتفاق آراء به این نتیجه رسیده است که مجموعه یافته‌های به‌دست آمده بدون شک ثابت می‌کنند که دولت و نیروهای امنیتی ایران (شامل وزارت کشور، شورای عالی امنیت ملی، شوراهای تأمین استان‌ها، نیروی انتظامی (ناجا)، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نیروهای شبه‌نظامی بسیج، وزارت اطلاعات، سایر نیروهای لباس شخصی و وزارت دادگستری) به منظور سرکوب اعتراضات و سرپوش گذاشتن بر جنایات انجام شده، با طراحی و اجرای نقشه‌ای دست به ارتکاب جنایت علیه بشریت از جمله: قتل، حبس، ناپدیدسازی اجباری، شکنجه و خشونت جنسی زده‌اند. بر اساس حکم این دادگاه مردمی، علی خامنه‌ای، حسن روحانی، علی شمخانی، ابراهیم رئیسی، عبدالرضا رحمانی فضلی، حسین اشتری، حسین سلامی، غلامرضا سلیمانی، حسن کرمی، حبیب‌الله جان‌نثاری، لایلا واثقی، عبدالکریم گراوند، محمد محمودآبادی به جنایت علیه بشریت متهم شده‌اند. در نتیجه‌گیری این حکم آمده است: «هیأت قضات به اتفاق آراء حکم می‌دهند که جمهوری اسلامی ایران مسئول نقض حقوق و آزادی‌های زیر است: آزادی اجتماع؛ حق حیات؛ حق آزادی و امنیت؛ حق قرار نگرستن در معرض ناپدیدسازی اجباری؛ حق قرار نگرستن تحت شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز از جمله خشونت جنسی و تجاوز جنسی؛ حق دسترسی به عدالت؛ حق کرامت، از جمله کرامت درگذشتگان» و از جامعه جهانی، درخواست شده

است تا دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی که از ابزار رژیم‌های تحریمی برخوردارند مانند شورای امنیت سازمان ملل، اتحادیه اروپا، ایالات متحده و بریتانیا به شکل شفاف مسئولان تخلفات و جنایات مرتبط با اعتراضات آبان ۹۸ را تحت تحریم‌های فردی هدفمند قرار دهند و اطمینان حاصل کنند که اعمال تحریم‌ها مطابق با روند صحیح قانونی در راستای استناداردهای بین‌المللی حقوق بشر و هماهنگ با سایر مکانیسم‌های پاسخگویی مرتبط انجام شود تا به پاسخگوسازی مجرمان و جبران خسارت قربانیان کمک کند (خلاصه رای دادگاه بین‌المللی مردمی آبان، ۲۰۲۲).

از نظر تحلیلی و چارچوب‌بندی^۱، در اعتراضات آبان ۹۸ از ۱۵۰ شعار بیان شده، ۷۲ شعار ذیل چارچوب تشخیصی (شناخت مسائل)، ۳۰ شعار ذیل چارچوب تجویزی (استراتژی‌های احتمالی حل مسئله) و ۱۷ شعار ذیل چارچوب انگیزشی (انگیزه برای کنش‌گری) بوده‌اند. در توصیف شعارهای اعتراضی این دوره در قالب چارچوب تشخیصی، اعم شعارها حول دو محور اقتصادی و سیاسی قابل بررسی است. در محور نخست، معترضین با طرح شعارهایی انحصار امتیازات اقتصادی، درآمدها و منابع نفتی به برخی گروه‌ها را مورد نقد قرار داده و این توزیع نابرابر و ناعادلانه ثروت‌ها را از عوامل اصلی وجود مشکلات اقتصادی در جامعه برشمردند: «سرمایه‌دار پول مارو پس بپار». آنها همچنین سیاست‌های حمایت‌گرانه‌ی اقتصادی دولت از کشورهای مسلمان را نیز بر وضعیت نامساعد اقتصادی مؤثر دانسته و خواستار پایان این سیاست‌ها و توجه بیشتر دولت به مردم شده‌اند. همچنین در واکنش به سخنان دولت‌مردان مبنی بر مرتبط دانستن بسیاری از مشکلات داخلی به عوامل خارجی هم‌چون تحریم و فشارهای آمریکایی‌ها تلاش کرده‌اند تا با طرح شعار «مشکل ما همین جاست دروغ می‌گن آمریکاست»، سخنان آنها را در خصوص دست‌های بیگانگان خارج از کشور در پشت بحران‌ها و مشکلات داخلی و وضعیت نابسامان اقتصادی را مورد انتقاد قرار داده و ریشه آنها را به عوامل داخلی، ضعف مدیریت و در نهایت سیاست‌های نادرست نسبت دهند. علیرغم اینکه نقطه‌ی شروع و عطف اعتراض‌های ۹۸ نیز مانند اعتراض‌های دی‌ماه ۹۶ مشکلات اقتصادی و نفی سیاست‌های دولت در این بعد بوده، اما شعارهای مربوط به وضعیت سیاسی دولت و نظام نیز بخش قابل توجهی از شعارهای این دوره را به خود اختصاص داده است. براین اساس اهم مضامین سیاسی شعارها حول محورهای نظام سیاسی جمهوری اسلامی، شخص ولی‌فقیه و ارزش‌های حاکم بر

۱. بر اساس نظریه چارچوب‌سازی، چارچوب‌ها با تخصیص معنا به رویدادها و تفسیر آنها قصد بسیج اعضای بالقوه، جلب حمایت نظاره‌گران و منفعل ساختن مخالفان را دارند. به عقیده اسنو و همکارانش، بازیگران اجتماعی از طریق «چارچوبها» نارضایتی‌ها را تعریف می‌کنند، هویت‌های جمعی را می‌سازند و فرصت‌ها را برای ایجاد جنبش‌های اجتماعی خلق، تفسیر و دگرگون می‌کنند. بنابراین نارضایتی‌های تحرک‌آمیزی که عامل وقوع رفتارهای جمعی‌اند، نتیجه تفسیر و تعاملی‌اند که چارچوب‌ها آنها را امکان‌پذیر ساخته‌اند و رهبران، شرکت‌کنندگان جنبش‌های اجتماعی و همچنین مخالفین آنها به‌طور منظم این تفسیر را انجام می‌دهند... فرآیند انتساب معنا در جریان کنش‌های جمعی در سه مرحله شناخت مسائل (چارچوب تشخیصی)، استراتژی‌های احتمالی حل مسئله (چارچوب تجویزی) و انگیزه برای کنش‌گری (چارچوب انگیزشی) صورت گرفته است (امینی و دیگران، ۱۴۰۱، ۱۱).

این نظام سیاسی، تبعیض در برخورداری از امتیازات سیاسی، نقد قوای سه‌گانه، دولت، رئیس‌دولت و عملکردهای آن در پدید آمدن وضعیت نامطلوب می‌باشد، که در شعارهایی مانند: «دولت ورشکسته رو کول ما نشسته / بنزین گروتر شده فقیر فقیرتر شده» تجلی پیدا می‌کرد. در چارچوب تجویزی نیز عمده مضامین حول دو بعد اصلی سیاسی و اقتصادی نظام آرمانی قابل توصیف می‌باشند. در بعد سیاسی، شعارها پیرامون نوع ساختار نظام سیاسی و ویژگی‌های آن، ارزش‌های مثبت سیاسی، قانون اساسی و در نهایت راهبردهای پیشنهادی جهت اجرای این الگو مطرح گشته‌اند. نظام آرمانی مورد نظر معترضین نظام مردم‌سالاری است. معترضین در ادامه آزادی، مردم‌سالاری، ملیت‌گرایی و میهن‌پرستی، مردمی بودن مسئولین و پاسخگو بودن آنها، نبود تبعیض و برقراری عدالت سیاسی را ویژگی‌های این نظام آرمانی بیان کرده‌اند: «نه تحریم، نه باتوم، فقط رجوع به مردم / استعفا لازم نیست، محاکمه لازم است / معیشت و زندگی حق مسلم ماست». در چارچوب انگیزشی نیز اهم مضامین مورد استفاده برای اقناع جهت پیوستن به عمل اعتراضی و ادامه آن پیرامون ارزش‌های ناسیونالیستی، ارزش‌های سیاسی (ارزشهای آزادی‌خواهانه، عدالت‌خواهانه و استبدادستیزانه) مضامین نوستالژیک پیرامون حکومت شاهنشاهی و ... ترسیم یافته‌اند. در این میان مضامین پیرامون ارزشهای آزادی‌خواهانه، استبدادستیزانه بیشترین و مضامین مذهبی کمترین وزن شعارها را به خود اختصاص داده‌اند. تنوع مضامین ذکر شده و بستر شکل‌گیری این اعتراضات (مشکلات اقتصادی_ معیشتی) که گروه‌های مختلف اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده، سبب شده تا در این اعتراضات شاهد حضور طبقات و گروه‌های مختلف مردمی باشیم؛ به گونه‌ای که این رفتار تبدیل به گسترده‌ترین رفتار اعتراضی چند دهه اخیر شده است. اگر چه نمی‌توان نقش بی‌بدیل شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های ارتباطی را در گسترده‌گی این اعتراض‌ها نادیده انگاشت. «آزادی، عدالت، این است شعار ملت / ملت چرا نشستی، منجی خود تو هستی». در این دوره از اعتراض‌ها نیز مانند اعتراض‌های پیشین بخشی از شعارهای این چارچوب پیرامون تلاش برای اتحاد میان گروه‌های مختلف مردمی و بسیج آنان شکل یافته است. در میان گروه‌های مختلف مردمی، از طبقه کارگر و دانشجو به عنوان گروه‌های مورد تأکید جهت عمومیت بخشی به این عمل اعتراضی دعوت به عمل آمده است: «دانشجو کارگر ایستاده‌ایم در سنگر / دانشجو کارگر اتحاد اتحاد» بنابراین اعتراض‌های این دهه را می‌توان با محوریت گروه‌ها و طبقاتی دانست که تا حدودی در برنامه‌ریزی‌های دولتی در حاشیه قرار گرفته‌اند؛ طبقات متوسط مستضعفی که احساس کرامت آنها خدشه‌دار شده و به دلیل سوء مدیریت اقتصادی، احساس حقارت اجتماعی را بیش از پیش تجربه کرده‌اند. در جمع‌بندی کلی، ۸۷ شعار ذیل چارچوب تشخیصی و پس از آن ۳۶ شعار ذیل چارچوب انگیزشی قرار گرفته‌اند که معترضین با تأکید هرچه بیشتر بر ارزش‌های استبدادستیزانه مردم را برای پیوستن به کنش اعتراضی ترغیب کرده‌اند (امینی و دیگران، ۱۴۰۱، ۲۹-۳۰).

شعارهای سلطنت‌طلبانه با مضامین تکریم خاندان پهلوی بالاحص شخص «رضا شاه» مانند: «رضاشاه روح شاد»، و آرزوی بازگشت به آن دوران از جمله شعارهایی هستند که در فهرست موضوعی شعارهای اعتراضات یک دهه اخیر جای گرفته‌اند، که تبیین گرایش به طرح و مطالبه آنها با توجه به

ماهیت عمدتاً مدرن و دیکتاتورستیز و غلبه گرایش سکولاریستی، آزادی خواهی و دموکراسی طلبی حاکم بر اعتراضات حائز اهمیت است. در اقبال به این شعارها مجموعه‌ای از عوامل و زمینه‌های ذهنی و عینی نقش دارند. عامل نخست به واکنش نوستالژیک^۱ خاطره جمعی مردم ایران برمی گردد. قاطبه اهل ایران که روزگاری با شعار «تا شاه کفن نشود، این وطن و وطن نشود»^۲، بنیاد سلطنت را برانداختند، اکنون که از فاصله‌ای چند دهه‌ای پس از کفن شدن شاه و از خلال مقایسه وضع کنونی با آن زمانه به آن می‌اندیشند، ضمن نوعی خودمحکوم‌پنداری و پشیمانی از عمل تاریخی خویش، امروزه آن دوران را عصر ترقی و آرامش و پیشرفت برمی‌شمارند. این واکنش از منظر علائق جمعی تا اندازه‌ای منبعث از روانشناسی تاریخی گذشته‌نگر حاکم بر روح جمعی ایرانی است که همواره نگاهی نوستالژیک به گذشته دارد و در یادآوری آن همواره وجوه مثبت و ارزشمند آن را تداعی می‌کند و سعی در به فراموشی سپردن ابعاد تلخ و تاریک آن دارد. در بازنمایی این تصویر و ترویج و تقویت آن دستگاه تبلیغاتی و رسانه‌ای سلطنت‌طلبان^۳ نیز نقشی جدی ایفا می‌کند. برنامه مستند «تول زمان» از شبکه تلویزیونی «من و تو» که به مرور خاطرات و دستاوردهای عصر پهلوی اختصاص دارد، از جمله این برنامه‌های تبلیغاتی محسوب می‌شود. از حیث سازمانی و حزبی نیز سلطنت‌طلبان در بدنه اپوزیسیون رژیم نقشی فعال دارند و در سال‌های اخیر با حمایت‌های مالی و سازمانی متعدد سعی در تقویت مواضع خود کرده‌اند. در فضای عمومی داخل ایران نیز، با وجود آنکه امروزه عموماً ایده‌های لیبرال، سکولار و دموکراسی خواه غلبه دارند، اما در عین حال بخشی ولو اندک از بدنه جامعه ایران همچنان از نظام سلطنت طرفداری می‌کنند و حتی تحت تاثیر برخی القانات و تحلیل‌های تاریخی و سیاسی، با این استدلال که سلطنت و پادشاهی، نهادی است عجین با تار و پود تاریخ ایران، آن را یگانه راه رهایی ملت ایران می‌دانند (سوفیامهر، ۱۴۰۱). فارغ از ابعاد تاریخی، نوستالژیک و تبلیغاتی موثر بر گرایش به نهاد پادشاهی با محوریت خاندان پهلوی، نیم قرن تجربه حیات سیاسی و اجتماعی ایرانیان در عصر جمهوری اسلامی و سنجش آن با دوره پیشین، در اقبال عمومی به این موضوع یا حداقل ترجیح آن دوره بر دوره جمهوری اسلامی نقش دارد، از این رو در برخی موارد تکریم پهلوی بیش از آنکه حاصل یک گرایش سیاسی تعین یافته باشد، نوعی ضدیت و عنادورزی با رژیم جمهوری اسلامی است که همواره تلاش نموده تا دوره پهلوی را به صورت عصر خودکامگی، غربردگی، وابستگی اقتصادی، سرسپردگی سیاسی، ضد اسلام و انسانیت، اشرافی‌گری و ظلم، فقر و فحشا به تصویر بکشد و انقلاب و دستاوردهای آن را درخشان جلوه دهد؛ اما تجربه زیسته مردم در قریب به ۵ دهه از تاریخ جمهوری اسلامی حکایت دیگری را روایت می‌کند. حکایتی که با شعار استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی و وعده تحقق بهشت روی زمین و برکشیدن انسان ایرانی به بالاترین مقام معنوی آغاز

1. Nostalgia

۲. از شعارهای اصلی انقلاب ۱۳۵۷ ایران

۳. احزاب سیاسی سلطنت‌طلب ایرانی عبارتند از: حزب مشروطه ایران، انجمن پادشاهی ایران، شورای ملی ایران، حزب پان ایرانیست، فرشگرد، حزب رستاخیز، سازمان آزادگان.

شد، ولی دیری نپایید که شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، هنری این سرزمین و مردمانش در ساحت جمعی و فردی در پای ایدئولوژی انقلابی حکومت ولایت مطلقه فقیه ذبح شد. قیاس وضعیت کلان اقتصادی رفاهی و معیشت مردم در دوره جمهوری اسلامی با عصر پهلوی دوم (ایران قبل و بعد از انقلاب از نگاه آمار...، ۱۳۹۷) در سال‌های اخیر حتی به ادبیات برخی نمایندگان و کارگزاران حکومتی و چهره‌های شاخص نظام نیز راه یافته است. محمدرضا باهنر نایب رئیس پیشین مجلس و دبیرکل جامعه اسلامی مهندسين در نشست جامعه اسلامی مدیران، در خلال بررسی کارنامه ۴۰ ساله جمهوری اسلامی می‌گوید: «از سال ۵۸ تا ۹۴ متوسط رشد اقتصادی ما ۳ درصد بوده که با در نظر گرفتن رشد جمعیتی این رقم رشد اقتصادی صفر می‌شود. متوسط تورم در طول ۱۵ سال قبل از انقلاب تک رقمی بوده اما متوسط تورم بعد از انقلاب بالای ۲۰ درصد بوده است البته ما نرخ تورم ۴۴ درصدی را هم تجربه کردیم. نرخ بیکاری بعد از پیروزی انقلاب همواره دو رقمی بوده و هرگز تک رقمی نشده است» (باهنر، ۱۳۹۶).

این اعتراضات تجلی بارز پیوند و تفکیک ناپذیری امر اجتماعی (مطالبات اقتصادی، اجتماعی و معیشتی) با امر سیاسی در جهت به چالش طلبیدن حکومت و پاسخگو کردن حاکمیت و مدیران در بستر و مکان خیابان برای سمت‌وسو دادن تاریخمندی برای طبقات و اقشار فراموش شده یا کمتر مورد توجه در سیاست و حکمرانی در ایران بود. در اعتراضات اخیر بر مقوله‌هایی مانند: کار، نان، امنیت شغلی، معیشت و محیط زیست تأکید می‌شد که در راستای امنیت جامعه قابل تحلیل است. این اعتراضات نوعی ابراز وجود برای پاسخگویی مدیران و حکومت نسبت به وضعیت معیشت تا محیط زیست هستند. علیه فساد و تبعیض فریاد می‌زنند. همه این‌ها تجلی‌دهنده نقش کیفیت زندگی و چالش‌های سیاسی در زندگی روزمره است که در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی جدید بسیار تبلور داشته است. به آلودگی هوا و نبود امکانات نیز معترض هستند، گویی افراد در همه سطوح به تنگ آمده‌اند و به این آگاهی رسیده‌اند که بیشتر مردم جامعه‌شان شرایط ناگواری را تحمل می‌کنند. دانشجویان در اعتراض به سیاست‌های غلط و مساله بیکاری فریاد می‌زنند و به حمایت از کارگران و بازنشستگان و مال باختگان می‌پردازند. در تجمعاتی که برای اعتراض به آلودگی هوا و ریزگردها و مسائل زیست محیطی شکل می‌گیرد عده‌ای علیه ناکارآمدی‌های اقتصادی مشکل فقر را فریاد می‌زنند. مرد و زن، پیر و جوان، کارگر و دانشجو، بیکار و حاشیه‌نشین و... همه هستند با دغدغه‌های گوناگون و در ظرفی به نام خیابان که علیه کم‌کاری‌ها، ظلم و فساد شعار می‌دهند. از آنجا که بین امر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نمی‌توان تفکیک قائل شد، باید گفت که مطالبات سیاسی (که پس از مطالبات اقتصادی و معیشتی در جایگاه دوم قرار می‌گیرند) نیز بی‌ارتباط با مطالبات اقتصادی نیستند و از فساد، ناکارآمدی و اعتراض به وضع موجود سیاسی به عنوان مسبب وضعیت ناگوار اقتصادی و تبعیض یا شکاف‌های طبقاتی بین طبقات پایین و طبقات متوسط رو به افول با طبقات مرفه یاد کرده‌اند (سردارنیا و البرزی، ۱۴۰۱، ۱۳۵-۱۳۶).

کاربرد وسیع و چندگانه فضای سائیری و شبکه‌های اجتماعی در اطلاع‌رسانی، سازماندهی، شبکه‌سازی مجازی، معناسازی و خلق و ترویج آنها از متمایزترین ویژگی‌های جنبش‌های اعتراضی اخیر است

که به نسل جدید این اعتراضات کارکرد و ماهیت ویژه‌ای بخشیده است. مانوئل کاستلز از نظریه‌پردازان مهم جنبش‌های اجتماعی و اعتراضات خیابانی، در نظریه «جامعه شبکه‌ای»^۱ به تبیین نقش و کارکرد اینترنت، ماهواره و شبکه‌های مجازی اجتماعی در شکل‌دهی و هدایت اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی پرداخته است. به نظر کاستلز اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، نقش بی‌بدیلی برای سازماندهی توده‌های ناتوان شهری فاقد تشکلهای نهادی، اشاعه اعتراضات خیابانی و همراه‌سازی افکار عمومی جهان داشته‌اند. کاستلز از مفهوم «خودارتباطی توده‌ای» در عصر شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و ماهواره‌ای استفاده می‌کند که در اشاره به شبکه‌های افقی ارتباطی توده‌های شهری و طبقات پایین و میانی بکار می‌رود که یا فاقد نهادها و تشکلهای هستند یا رسانه‌ها عمدتاً در کنترل دولت‌ها هستند. خودارتباطی توده‌ای با شبکه‌های تعاملی اطلاعات افقی، منجر به سازماندهی سریع و کم‌هزینه توده‌ها و طبقات پایین و میانی شهری و استمرار جنبش‌های اجتماعی عدالت‌طلب شده است (کاستلز، ۱۳۹۶، ۱۱-۱۴). فقدان نهادمندی جامعه و غیبت احزاب و تشکلهای مردمی و مدنی از آسیب‌های بارز جامعه ایران معاصر است که نظام‌های حاکم همواره بر آن بوده‌اند تا از تشکیل هر نوع جریان اجتماعی مستقل و خارج از سازمان سیاسی رسمی پیشگیری نمایند و از سوی دیگر کنترل شدیدی بر رسانه‌های جمعی غیرمجازی از جمله مطبوعات و صداوسیما اعمال کنند. جامعه شبکه‌ای و امکان خودارتباطی توده‌ای در این بستر سیاسی- اجتماعی ظهور فرصت کم‌نظیری است که ماهیت ارتباطات جمعی را دگرگون می‌کند و فضای جدید تعامل اجتماعی خارج از دایره نفوذ و اعمال سلیقه قدرت حاکمه خلق می‌کند. بازخوانی نقش شبکه‌های اجتماعی، اینترنت و ارتباطات ماهواره‌ای در اعتراضات آبان ۹۸ گواه روشن و متقنی بر این مدعاست. قطعی سراسری اینترنت و اعمال محدودیت شدید بر آن در نخستین روز اعتراضات آبان ۹۸ ناشی از این مهم است، چنان‌که با شروع اعتراضات در روز اول، حاکمیت در نخستین اقدام برای پیشگیری از گسترش هرچه بیشتر دامنه اعتراضات، اینترنت تلفن همراه در بسیاری از شهرهای محل درگیری مختل شد و از ۲۵ آبان به دستور شورای عالی امنیت ملی قطعی سراسری اینترنت آغاز شد (گزارش سی‌ان‌ان از ابعاد قطع اینترنت در ایران، ۱۳۹۸). محدودیت‌هایی که در نهایت نتوانستند نقش جامعه شبکه‌ای را محو کنند، بلکه ظرفیت‌های آن روزبه‌روز گسترش می‌یابد و پیچیده‌تر می‌شود. در سایه خلق توانایی‌های جدید متأثر از آگاهی‌بخشی و سازماندهی ناشی از جامعه شبکه‌ای، خیابان با ملموس‌ترین، محسوس‌ترین و صریح‌ترین بیان به ما می‌گوید که توده‌های مردم برخلاف گذشته محکوم به ماندن در حاشیه سیاست، انفعال، بی‌تفاوتی و تماشاگری صرف نیستند بلکه بازیگر فعال در عرصه اجتماعی و سیاسی و چالش‌گر حکومت‌ها با بیان مستمر مطالبات اقتصادی، صنفی و طبقاتی هستند. خیابان به ما می‌گوید این صاحبان تصمیم و تدبیر، کجا یک‌طرفه و بی‌ارتباط با شهروندان و توده‌های فقیر شهری رفته‌اند، کجا گام در مسیر بن‌بست گذاشته، کجا زیادی دور ایستاده‌اند، کجا زیادی نزدیک ایستاده‌اند، کجا ورود ممنوع

می‌روند، کجا کژ راهه و بیراهه رفته‌اند (تاجیک، ۱۳۸۶، ۳۵). از این رو اتفاقات آبان ۹۸ جزو آن دسته از شورش‌ها یا قیام‌های مردمی است که در دهه گذشته با سرعت در کشورهای مختلف دنیا گسترش پیدا کرده‌اند. این‌ها تجسم درخواست‌های مردم عادی برای تغییرات اقتصادی و سیاسی است که با استفاده از وسایل ارتباطی جدید (اینترنت، توئیتر، تلگرام و...) به سرعت منجر به بسیج گروه‌های ناراضی و سیاست‌خیابانی می‌شوند. این‌ها عمل جمعی-اعتراضی تعداد زیادی از مردم در نقاط مختلف کشور و در زمان‌های واحد و یا نزدیک به هم هستند، که از نظر ذهنی و تصویری، گویی یک جنبش اعتراضی واحد و خواست مشترک را دنبال می‌کنند؛ به عبارت دیگر نارضایتی عمیق وجود دارد، کشتگر ناراضی وجود دارد، خواست تغییر وجود دارد، آنچه جدید است ظهور تکنولوژی ارتباطی نوین است که نسبتاً به آسانی و به سرعت و با گستردگی بالا، این افراد عادی ناراضی را به هم نزدیک می‌کند و از آن‌ها گروه متعارض در سطح ملی به وجود می‌آورد که درد مشترکی دارند (بیات، ۱۳۹۸).

در باره نسبت قومیت و اعتراضات آبان ۹۸ در خوانشی کلی می‌توان گفت؛ بنابر نظر غالب تحلیل‌گران و جامعه‌شناسان، ویژگی‌های فراطبقاتی، فرانسلی و سراسری بودن این اعتراضات هر نوع وجهه قومی و اقلیت‌بخشی به آن را بلاموضوع می‌کند. اما اگر از زاویه برخی شاخص‌ها و مشخصات آن‌را مورد بازخوانی قرار دهیم، هر چند نه بصورت صریح و مستقیم بلکه به شکل مضمونی با قومیت و امر قومی نسبت پیدا می‌کند. مورد نخست به غلبه علل اقتصادی و معیشتی در برآمدن اعتراضات برمی‌گردد؛ یعنی اگر گرانی، تورم، بیکاری، فقر، فقدان امکانات رفاهی و شرایط مادی معیشت از علل اصلی اعتراضات باشد، بدون تردید جغرافیای قومی ایران که در راس مناطق محروم و کم‌برخوردار ایران قرار دارند در اولویت خواهند بود. دامنه اعتراضات در این مناطق نیز تا حدودی گویای این واقعیت بود. مورد دیگری که صبغه قومی را پررنگ نمود نحوه مواجهه و سرکوب حاکمیت در برابر معترضین بود. اگرچه نهادهای نظامی و امنیتی اعتراضات آبان را در سراسر ایران به خون کشیدند اما میزان و شدت سرکوب در شهرهای دارای اقلیت قومی و مذهبی بی‌محاباتر بود. برای نمونه در شهر کوچکی مانند جوانرود در استان کرمانشاه طی کمتر از یک ساعت قریب به ۱۵ نفر با شلیک مستقیم نیروهای حکومتی کشته شدند (مرکز آمار سازمان حقوق بشری گرُپا، ۱۳۹۹). استان خوزستان با محوریت اهواز و ماهشهر نیز یکی دیگر از کانون‌های اصلی اعتراض و قتل عام سرکوبگرانه بود. وزارت خارجه آمریکا در گزارش سالانه خود از وضع آزادی‌های دینی در جهان از شدت سرکوب خشن اقلیت‌های قومی و دینی در اعتراضات آبان ۹۸ ابراز نگرانی می‌کند. در گزارش وزارت خارجه آمریکا آمده است که سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی که در زمینه حقوق بشر ایران فعالیت می‌کنند می‌گویند که «آمار مرگ در این استان‌ها در بالاترین حد بوده است به طوری که حداقل ۸۴ نفر در خوزستان (عمدتاً متشکل از اعراب سنی) و ۵۲ نفر در کرمانشاه (عمدتاً گُردنشین) کشته شدند» در این گزارش آمده که «ایران وایر روز ۱۷ دسامبر از یک مقام نام‌برده نقل قول کرد که مجموع شمار معترضان کشته شده در ماهشهر ظرف پنج روز ۱۴۸ نفر بود». وزارت خارجه آمریکا همچنین به گزارش روز اول دسامبر نیویورک تایمز در مورد کشته شدن حداکثر «۱۰۰ نفر

در یک روز در اثر رگبار مسلسل در نزارهای ماهشهر که بسیاری از آنها اعراب سنی بودند^۱ اشاره می‌کند (وزارت خارجه آمریکا، ۱۳۹۹). چنین واکنشی از سوی دستگاه سرکوب حکومتی به ظاهر رویه و اصل سرکوب در مناطق قومی است که مرور سرکوب کنش‌های جمعی اعتراضی در مناطق قومی در ادوار مختلف به وضوح آن را تایید می‌کنند. بُعد دیگر نسبت اعتراضات سراسری و فراقومی-فرامذهبی با امر قومی به زمینه‌های فزاینده نارضایتی در میان اقوام برمی‌گردد. تبعیض مستمر قومی و مذهبی اقلیت‌ها، در تمام ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... به طرز بالقوه‌ای این جوامع را به شکل مضاعف به گروه‌های ناراضی و معترض تبدیل می‌کند، از این منظر می‌توان گفت: هرگونه اعتراضی، وقتی به جوامع قومی وارد می‌شود، خودبه‌خود جنبه اعتراض قومی نیز می‌یابد. ورای این امر نباید این موضوع را نیز از نظر دور داشت که بنابر تفسیر اغلب پژوهشگران، اعتراضات آبان ۹۸ با وجود داشتن صبغه پررنگ اقتصادی-معیشتی، دارای صبغه‌های صنفی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نیز بود که با توجه به حجم نارضایتی‌های قومی قطعاً این متغیر نیز از عوامل اعتراض محسوب می‌شود.

در تبیین ماهیت این اعتراضات، از عناوین متفاوت «کنش اعتراضی»، «شورش»، «خیزش»، «انقلاب»، «جنبش»، «ناجنبش»، «ناآرامی»، «اخلال»، «اغتشاش» و «آشوب» استفاده شده است. رضا امیدی جامعه‌شناس، حرکت جمعی آبان ۹۸ را «کنش اعتراضی» می‌نامد و تقی آزاد ارمکی، جامعه‌شناس دیگری است که در تایید این نظر می‌گوید: «شما یک جامعه‌ای دارید که من آن را «جامعه اعتراضی» تعبیر کرده‌ام. چون اعتراض کنش اصلی جامعه می‌شود...» (مدنی، ۱۳۹۹، ۳۸-۳۹). انقلاب به مثابه تغییر ساختاری در مبانی قدرت سیاسی که با براندازی یک نظام و جایگزینی نظام دیگر همراه است، به جنبش‌های اجتماعی کامیاب در سرنوشتی نظام موجود اطلاق می‌شود. از این منظر اعتراضات آبان ۹۸ در این مقوله نمی‌گنجد و در نظرات و دیدگاه‌های مختلف نیز عنوان انقلاب بدان داده نشده است، اما به طور ضمنی در برخی آثار از جمله تحلیل‌های چپ‌گرایانه، آن را سرآغاز پویش و حرکتی انقلابی برشمرده‌اند. شاهپور شهبازی در مقاله‌ای با عنوان «آبان ۹۸: لوکوموتیو انقلاب به حرکت درآمد»، آن را ثبیت وجه سلبی جنبش انقلابی نوین ایران می‌نامد (شهبازی، ۱۴۰۲). سعید مدنی و همکارانش در خلال کتاب «آتش خاموش» نگاهی به اعتراضات آبان ۹۸، معتقدند نمی‌توان از کاربست مفهوم «جنبش اجتماعی» برای اعتراضات آبان ۹۸ سود جست زیرا معترضان آبان ماه اغلب فاقد هویت و دیدگاهی واحد یا هماهنگ بودند اما در واکنش اعتراضی به تصمیمی که معیشت و زندگی آنان را در معرض نابودی قرار داده بود به خیابان‌ها آمدند. بنابراین کنش آنان فاقد الزامات تبدیل شدن به یک «جنبش اجتماعی» بود (مدنی، ۱۳۹۹، ۴۳). «شورش»^۱ به معنای هرگونه تظاهرات خشونت‌بار با برخورد و درگیری‌های جمعی میان بیش از یکصد نفر که دربردارنده استفاده فیزیکی از زور باشد (طالبان، ۱۳۸۷، ۱۷۶)، از دیگر عناوین به کار رفته در باب اعتراضات آبان ۹۸ بود، که در اشکال «شورش آبان

۹۸»، «شورش گرسنگان»، «شورش پابرهنگان»، «شورش تهیدستان شهری» (بیات، ۱۴۰۰، ۴)، «شورش فرودستان» نیز از سوی صاحب‌نظران مورد تحلیل قرار گرفت (سرداری، ۱۴۰۱). اغلب صاحب‌نظران معتقدند مناسب‌ترین واژه برای توصیف حوادث آبان «شورش» باشد. هرچند عده‌ای از پژوهشگران نیز بر این باورند که با توجه به تغییرات فراگیر و ماهوی اعتراضات در سال‌های اخیر، هیچ یک از مفاهیم مرسوم، بضاعت لازم را برای تفسیر و تبیین آنها ندارند یا اینکه این اعتراضات ماهیتی ترکیبی و چندگانه یافته‌اند. فاطمه صادقی، پژوهشگر علوم سیاسی، معتقد است اعتراضات آبان وجهی از کنش‌ها از جمله شورش و جنبش را داشته است. وی در این باره می‌گوید: «می‌شود گفت که هم شکل شورش دارد، هم شکل جنبش و هم شکل کنش اعتراضی. به این دلیل شکل شورشی دارد که واقع‌ای مثل بالارفتن قیمت بنزین ناگهان جرقه را می‌زند و با توجه به زمینه‌ای که فراهم هست، منجر به شورش می‌شود. شکل جنبشی دارد به دلیل اینکه بر یک بستر اعتراضی شکل می‌گیرد. این بستر اعتراضی که در واقع یک بستر جنبشی است قبلاً فراهم شده است. این بستر اعتراضی هر زمان می‌تواند به یک شکل خاص دربیاید. این جنبش یعنی وقایع آبان دارای کنش‌های اعتراضی خُرد هم هست و بسیاری از کسانی که احتمالاً در کنش‌های اعتراضی خُرد شرکت کردند محتمل است که در جنبش اعتراضی آبان هم حضور داشته‌اند» (مدنی، ۱۳۹۹، ۴۵-۴۶). اما اعتراضات آبان ۹۸ در گفتمان رسانه‌ای و اعلانی رژیم جمهوری اسلامی، از زاویه‌ای کاملاً متفاوت با قرائت‌های جامعه‌شناختی و خارج از مفاهیم ایجابی ناظر بر مردمی و خودجوش بودن این اعتراضات اجتماعی تفسیر شدند و با نگاهی سلبی، از منظر تئوری توطئه و فتنه دانستن اعتراضات، آن را حاصل دسیسه معاندین خارجی و ایادی داخلی آنها جهت برهم‌زدن نظم و امنیت کشور می‌دانند و از آن با عناوین «اخلال»، «اغتشاش»، «آشوب» نام بردند (اغتشاشات ۹۸ نه اولین و نه آخرین فتنه، ۱۳۹۸).

دستاوردها و پیامدهای اعتراضات خونین آبان ۱۳۹۸، از دو منظر تداوم و تکامل جنبش و منافع و موقعیت نظام سیاسی حاکم قابل بررسی‌اند. اعتراضات در کوتاه مدت و در برهه وقوع توانست حاکمیت را تسلیم اراده خود کند، چنان که قیمت افزایش یافته بنزین همچنان ثابت ماند و حتی حاکمیت بدترین نوع سرکوب و مقابله را در برابر آن پیش گرفت. اما در میان مدت این اعتراضات ضمن افزایش گسست میان ملت و دولت، این رابطه را به مرزهای آشتی‌ناپذیری نزدیک‌تر کرد، چنان که سه ماه پس از اعتراضات، انتخابات یازدهمین دوره مجلس شورای اسلامی در اسفند ۱۳۹۸، شاهد کاهش چشمگیر رای‌دهندگان و کمترین میزان مشارکت در انتخابات مجلس بود. تجزیه و تحلیل آماری و محتوایی نشان می‌دهد که اعتراض‌های آبان ۱۳۹۸ و برخورد سرکوبگرانه حکومت، انکار جنایت و تلاش در سرپوش گذاشتن بر آن و خاموش کردن صدای معترضان تأثیر زیادی در افت نرخ مشارکت در انتخابات مجلس یازدهم ایفا کرد (افشاری، ۱۳۹۹). با این وجود رژیم حاکم ضمن تأکید بر مواضع مبتنی بر سرکوب و ایجاد فضای رعب و وحشت بیشتر، هیچ تعدیل و بازاندیشی حتی به صورت تاکتیکی در مواضع خود وجود نیاورد، بلکه با رویکرد امنیتی و پلیسی در فضاهای اجتماعی تدابیر نظارتی و کنترلی بیشتری به

عمل آورد. این امر در کنار تبعات منفی و مخرب اقتصادی و اجتماعی، به افول هرچه بیشتر مشروعیت نظام حاکم دامن زد و گرایش به حاکمیت‌ستیزی و مخالفت با دولت را بیش از پیش تشدید کرد. روندی که با وجود بیش از ۲ سال محدودیت شدید اجتماعی ناشی از شیوع جهانی ویروس کووید ۱۹، در بازه زمانی کمتر از ۳ سال منجر به خیزش سراسری «زن، زندگی، آزادی» گشت.

از منظر تداوم و تکامل جنبش، آبان ۹۸ رقم خوردن نقطه عطفی در تکامل کنش‌های جمعی اعتراضی ایران بود، چنان که بسیاری از تحلیل‌ها و قرائت‌ها تاکید داشتند، گامی به سمت یک‌صدایی تمام اقشار و طبقات و گروه‌ها و تکوین مبانی حرکت گذر از نظام در آن رخ داد. آصف بیات در این باره می‌گوید: در آبان ۹۸ یک تغییر کیفی در اعتراضات ظهور کرد. به‌طوری‌که این برهه را به خیزش نزدیک کرد. در آبان ۹۸ گروه‌های مختلف اجتماعی شامل (فروستان، زنان، دانشجویان، جوانان، طبقه متوسط فقیر و ...) با وجود نگرانی‌ها و مطالبات مخصوص خودشان، به طرح درخواست‌های عمومی‌تر و سیاسی‌تر اقدام کردند. از دیدگاه من این تغییر کیفی بسیار مهمی بود، به‌طوری‌که مسئولیت دولت در ایجاد ناکامی و بحران‌های کنونی به گفتمان مشترک معترضان با پایگاه‌های اجتماعی متفاوت درآمد... انتظار می‌رفت که خیزش آبان ۹۸ هشداری باشد به مقامات مسئول کشور که در نظام حکمرانی و سیاست‌های اقتصادی اجتماعی تعدیل ایجاد کنند و راه حلی برای این معضلات اقتصادی و اجتماعی پیدا کنند. در عوض به نظر می‌رسد که مقامات با این پدیده اجتماعی از دیدگاه سیاسی_امنیتی برخورد می‌کنند. گویی برای آنان اولویت در چگونگی برخورد با معترضین و خنثی کردن آنان است (بیات، ۱۴۰۰، ۴). بدین ترتیب در زیست_جهان ایرانی، دوگانه گرایش روزافزون مردم به اعتراضات رادیکال و اراده سرکوب شدید حکومت، به مثابه دو جریان آشتی‌ناپذیر با مسائل و گره‌های ناگشوده، استمرار یافتند تا اینکه بار دیگر روند فزاینده تخاصمات و بحران‌های درونی جامعه ایران در اواسط سال ۱۴۰۱، زمینه‌های رویارویی مجدد این دو گفتمان را فراهم نمود و منجر به خیزش سراسری «زن، زندگی، آزادی» گشت.

در بازخوانی روند پویای اجتماعی یک دهه اخیر ایران، بالاخص توالی اعتراضات، شیوع ویروس کرونا و الزامات درمانی و قرنطینه همگانی ناشی از آن، متغیر مهم و موثری بود که موجب شد تا فضای عمومی و صحنه اجتماعی کشور از اواخر سال ۱۳۹۸ تا اوایل سال ۱۴۰۱ با محدودیت همه‌جانبه و تعطیلی نسبی مواجه شود و با شرایط محدود آن، لاجرم در روند پویای اعتراضی وقفه‌ای پیش آید. از این رو عدم شکل‌گیری حرکت‌های اعتراضی فراگیر و جدی در این برهه، ناشی از تغییر وضعیت اقتصادی_سیاسی و فروکش کردن مطالبات نیست، بلکه به‌طرز مستقیم و مشخصی ماحصل شرایط اضطراری شیوع ویروس کروناست. وضعیتی که ضمن عیان کردن ناکارآمدی هرچه بیشتر نظام در مدیریت بحران‌ها و ضعف مفرط در مواجهه و درمان این ویروس مسری، با محدود کردن فضای کسب و کار و پیامدهای منفی که در حوزه اقتصاد به بار آورد، بر افزایش دامنه ناراضی‌های عمومی افزود که در نهایت با عبور از شرایط همه‌گیری، معضلات و ناراضی‌های انباشته شده به خیزش شهریور ۱۴۰۱ منجر گشت و در قالب جنبش «زن، زندگی، آزادی» تجلی یافت.

بررسی تحلیلی جنبش زن، زندگی، آزادی

ورود ایران به سال ۱۴۰۱ و ایستادن در آستانه قرن ۱۵ شمسی در حالی رقم خورد که وضعیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور و موقعیت آن در عرصه روابط بین‌الملل، متأثر از روند روزافزون واگرایی مردم و حاکمیت، تداوم فساد و ناکارآمدی در نهاد دولت، استمرار و افزایش تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی - سیاسی ناشی از پرونده هسته‌ای و عواقب همه‌گیری بحران کرونا، بیش از پیش وخیم‌تر شده بود.

پس از دوران پرتنش اعتراضات و اعتصابات ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۸، دو سال سکون و سکوت اجباری حاکم بر فضای اجتماعی در دوران همه‌گیری کووید ۱۹ (۱۳۹۹-۱۴۰۱)، رقم خوردن فرصت مناسبی برای حاکمیت بود تا با واکاوی و آسیب‌شناسی زمینه‌ها و عوامل مخاطره‌آمیز سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، به بازاندیشی، تعدیل و اصلاح در سیاست‌ها و راهبردهای کلان نظام بپردازد و با تدابیر مطلوب و صلح‌مدارانه در راستای حل مسائل و مشکلات گام بردارد. اما این دوران نه تنها شاهد ظهور چنین اندیشه و اراده‌ای برای عبور از وضعیت بحرانی نبود، بلکه بالعکس، عملکرد سیاسی رژیم بر عمق بحران‌ها افزود و حجم نارضایتی عمومی را بیشتر کرد، زیرا در مواجهه با بحران سلامت همگانی ناشی از کرونا؛ مدیریت بهداشتی - درمانی ضعیف و نادرست نظام حکمرانی منجر به تحمیل پیامدهای زیان‌باری در حوزه‌های سلامت و اقتصاد بر اکثر اقشار جامعه شد و تحت تأثیر آن، همزمان با کاهش میزان تولید و نابودی برخی کسب‌وکارها، دامنه فقر، بیکاری و تورم افزایش یافت و سطح امنیت روانی و معیشتی آحاد مردم با افت چشمگیر مواجه شد. اما موضوع مهم و بنیادی دیگر به رویکرد کلان رژیم در قبال وضعیت کلی کشور برمی‌گردد. چنانکه اشاره شد این دوره می‌توانست فرصتی برای تجدید نظر در برخی موضوعات بحران‌زای داخلی و خارجی و اتخاذ مواضع عقلایی و چاره‌جویانه در قبال آنها باشد، اما روند سیاست‌گذاری کلان نظام حکمرانی مسیر کاملاً متفاوتی در پیش گرفت و این دوره را به مقطعی برای تسریع جریان خالص‌سازی قدرت سیاسی، حذف و تضعیف احزاب، جریان‌ات و چهره‌های مخالف و منتقد، اعمال کنترل شدید بر عرصه اجتماعی و امنیتی‌ترکردن فضا، تدوین سیاست‌های جدید اجتماعی - فرهنگی مبتنی بر گفت‌وگو انقلابی‌گری و بسترسازی برای حرکت به سوی اهداف «گام دوم انقلاب» تبدیل نمودند. از این رو با برچیده‌شدن بساط پاندمی کرونا و بازگشت مردم به عرصه عمومی، عوامل و زمینه‌های نارضایتی و اعتراض بیشتر از هر زمان دیگری انباشته شده بود.

حجاب اجباری زنان و دختران، یکی از موضوعات پرحاشیه و پرچالشی بود که در دهه اخیر همواره فراتر از امر پوشش، به بزنگاهی برای تقابل بر سر موضوع هویت جنسیتی و آزادی زنان تبدیل شده است. روی کارآمدن دولت انقلابی‌رئیزی موجب شد تا این موضوع که بخشی از طرح «راهبردهای گسترش فرهنگ عفاف» و «امر به معروف و نهی از منکر» بود، به صورت جدی در دستور کار سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی دولت قرار گیرد. یکی از ابعاد اجرایی این طرح‌ها، «گشت ارشاد»، با نام رسمی «پلیس امنیت و اخلاق» یا «طرح ارتقای امنیت اجتماعی» بود (مهرابی، ۱۴۰۱)، که با حضور در اماکن

عمومی وظیفه کنترل پوشش ظاهری مردم بالاخص خانم‌ها را برعهده دارند و با مصادیق بی‌حجابی و سستی در رعایت حجاب برخورد انتظامی می‌کنند. برخورد گشت‌های ارشاد با زنان و دخترانی که از نظر آنان پوشش مناسب ندارند، یکی از منازعات پایدار سطح خیابان‌های ایران و اماکن عمومی در دهه‌های اخیر بوده است، که در بهار و تابستان ۱۴۰۱ وارد فاز جدیدی شد، چنان‌که برخی از فیلم‌ها و تصاویر برخوردهای بعضاً خارج از ضوابط گشت ارشاد، از جمله آویزان شدن مادری از ماشین گشت ارشاد جهت دفاع از دختر بازداشت شده‌اش و بی‌التفات پلیس امنیت اخلاقی به او در تهران و اعترافات اجباری سپیده رشنو از زنان معترض به حجاب اجباری به طور وسیعی در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی منتشر شد و بر نارضایتی و خشم عمومی از این موضوع افزودند، تا اینکه نهایتاً، ۲۵ شهریور ۱۴۰۱، در فضای ملتهب و آکنده از ظرفیت اعتراضی جامعه ایران، جان باختن دختری با نام مهسا (ژینا) امینی در بازداشت گشت ارشاد تهران، جرقه‌ای در انبان خشم و نارضایتی جامعه انداخت و دور جدیدی از اعتراضات سراسری را رقم زد که با نام خیزش «زن، زندگی، آزاد» معروف است.

۲۲ شهریور ۱۴۰۱، دختری ۲۱ ساله با نام مهسا (ژینا) امینی، اهل شهر سقز استان کردستان، که در سفری خانوادگی در تهران بسر می‌برد، حوالی مترو شهید حقانی تهران به جرم بدحجابی دستگیر شد و دو ساعت پس از دستگیری و انتقال به ساختمان پلیس امنیت اخلاقی تهران در خیابان وزرا، ظاهراً به دلیل صدمات وارده به جمجمه و مرگ مغزی ناشی از آن در بخش مراقبت‌های ویژه بیمارستان کسری بستری شد و سه روز بعد، در ۲۵ شهریور، درگذشت. پوشش خبری به کما رفتن مهسا (ژینا) امینی و انتشار عکس او بر تخت بیمارستان، منجر به شکل‌گیری موج وسیعی از همدردی و اعتراض در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی شد که با اعلام خبر درگذشت او روند سریع‌تری به خود گرفت و در روز ۲۶ شهریور اولین تجمعات ضد حکومتی، در اعتراض به مرگ او، در خیابان‌های مجاور بیمارستان کسری و حوالی میدان آرژانتین تهران، با سر دادن شعارهای «مرگ بر دیکتاتور» و «گشت ارشاد گشت کشتار»، «قسم به خون مهسا، ایران می‌گردد آزاد»، «خامنه‌ای قاتله، حکومتش باطله»، «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان» و «می‌کشیم می‌کشیم، کسی که خواهرم کشت» شکل گرفت، که با برخورد خشن نیروهای ضد شورش مواجه شدند (اعتراضات و ابراز خشم مردم ایران در پی جان باختن مهسا امینی، ۱۴۰۱).

انتقال پیکر مهسا (ژینا) به قبرستان آچی سقز، تشییع جنازه او و اعتراضات پس از خاکسپاری‌اش در سقز، گام مهمی در تداوم و معنابخشی به این حرکت اعتراضی بود که از چند روز پیش در فضای مجازی و برخی اعتراضات پراکنده خیابانی شروع شده بود. عدم همکاری خانواده مهسا (ژینا) با نهادهای حکومتی در راستای سرپوش گذاشتن بر حواشی جان‌باختن او، کنش‌های اعتراضی بر سر مزار مهسا (ژینا) از جمله عبارت دست‌نویسی با زبان کُردی، با عنوان: «ژینا جان تو نمی‌میری. نام تو رمز می‌شود»^۱ و سردادن شعار «زن، زندگی، آزادی» بر سر مزار او، که به زودی شناسنامه‌ای در مقیاس جهانی

۱. ژیناگیان تو نامری ناوت نه‌بیته ره‌مز!

برای این خیزش شد، نقطه عطفی را در شکل دادن به یک جنبش سراسری رقم زدند. در واقع تداوم، پویایی و معنایابی این اعتراضات توأم با موج عظیم و شگرف هم‌صدایی و همراهی که در سطح جهانی به دست آورد، زمینه‌گذار آن از یک خیزش اعتراضی به جنبشی نوین را فراهم نمودند، که در جهان با عنوان «جنبش زن، زندگی، آزادی» شناخته می‌شود.

همزمان با مراسم خاکسپاری مهسا (ژینا)، فراخوان اعتراضات جمعی در بسیاری از شهرها منتشر شد و در سنجندج، تهران، اصفهان، مشهد و رشت نخستین اعتراضات با شعارهای ضدحکومتی با محوریت «زن، زندگی، آزادی» به وقوع پیوست و دیری نپایید که علیرغم واکنش شدید و سرکوبگرانه حاکمیت، سراسر ایران صحنه اعتراض به مرگ مهسا (ژینا) و اعلان ضدیت با رژیم شد. گستره جغرافیایی این خیزش ۳۱ استان، ۱۶۱ شهر و ۱۴۴ دانشگاه بزرگ را در قالب ۵۴۴ اعتراض خیابانی و ۶۱۵ تجمع درون دانشگاهی، از غرب تا شرق و از شمال تا جنوب ایران دربرگرفت و به مدت حدوداً ۳ ماه به طور نسبتاً مستمری در جریان بود، که از نظر تداوم، از جمله فراگیرترین و طولانی‌ترین اعتراضات پیوسته در عمر حکومت جمهوری اسلامی است (هرانا، ۱۴۰۱، ۸).^۱ گاردین در تحلیلی آن را بزرگترین چالش برای رهبری و رژیم جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۳۵۷ برشمرد (The guardian, 2022).

پایگاه اجتماعی و کنش‌گران اصلی خیزش ۱۴۰۱ را زنان، نوجوانان، جوانان و دانشجویان در تعداد زیادی از شهرهای کوچک و بزرگ و همچنین گروه‌های قومی – مذهبی در مناطق حاشیه‌ای کشور تشکیل می‌دادند. صرف‌نظر از فشارهای خاص جنسیتی و نسلی، وجه مشترک این گروه‌ها این است که بیش از دیگر گروه‌های اجتماعی خود را قربانی شرایط نامطلوب موجود می‌بینند. آنها به شکل‌های مختلفی سرریز مسائل و بحران‌های عمومی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجود را هم در سطح جامعه و هم در درون خانواده‌های خود تجربه می‌کنند. به علاوه، آنان یک نظام آموزشی غیر جذاب و خسته‌کننده را پشت سرگذاشته و یا می‌گذارند؛ با آگاهی نسبی بر وضعیت موجود کشور و به‌ویژه بازار کار، آینده روشنی را پیش چشم خود نمی‌بینند؛ و سرانجام این که اندک فرصت‌های تفنن و تفریحاتشان را تحت کنترل و فشار مضاعف از سوی نهادهای حکومتی می‌بینند. البته در میان معترضان جوان نوعی خصیصه صنفی هم وجود دارد. صرف‌نظر از گروه‌های قومی و مذهبی، تعداد زیادی از کشته‌شدگان را جوانان بیکار یا شاغلان موقت بخش‌های خدماتی خصوصی کوچک نظیر رستوران‌ها، کافی‌شاپ‌ها و باشگاه‌های ورزشی تشکیل می‌دهند. این ترکیب به خوبی رد پای مشکلات اقتصادی را در کنار مشکلات اجتماعی و فرهنگی در این جنبش نشان می‌دهد (دلآوری، ۱۴۰۲).

یکی از ویژگی‌هایی که جنبش «زن، زندگی، آزادی» را از اعتراضات پیشین متمایز می‌کند مشارکت وسیع بازار، اصناف و کارگران در قالب اعتصابات بود. اعتصاب بازاریان عمدتاً در مناطق شمال غربی

۱. لازم به ذکر است که آمارهای ارائه شده حد فاصل ۲۶ شهریور تا ۱۶ آذر ۱۴۰۱ (۸۲) روز از اعتراضات را دربر می‌گیرد. در این گزارش تنها تجمعات اعتراضی بالای ۳۰ نفر در آماربرداری لحاظ شده‌اند.

کشور و همین طور جنوب شرقی کشور متمرکز بود. با این حال، قسمت هایی از بازار تهران به عنوان قلب عرضه و توزیع کالا و اجناس در ایران علی رغم نفوذ زیاد حکومت هم شاهد اعتصاب بود. در مجموع بازار و اماکن کسب در ۵۳ شهر برای ۱۶۳ مرتبه در طی ۸۲ روز با تعطیل کردن کسب و کار خود دست به اعتصاب زدند. اماکن تحصیلی یا شغلی در این دوره با ۱۱۰ مرتبه تجمع در محل کار یا تحصیل در ۳۳ شهر دست به اعتصاب از طریق تحصن و تجمع زدند و همین طور ۱۴ شهر در محیط تحصیل یا کار با دست کشیدن از کار یا تحصیل برای ۴۳ مرتبه دست به اعتراض زدند. کارگران، برخی از رانندگان کامیون، معلمان و وکلای نیز از جمله مشاغلی بودند که با تجمع یا دست کشیدن از کار همراهی خود را با اعتراضات سراسری نشان دادند (هرانا، ۱۴۰۱، ۶۰).

نکته دیگری که در مورد پایگاه اجتماعی این جنبش قابل توجه و تأمل است سکوت روحانیت سنتی و غیرحکومتی در مقابل آن است. در طول جنبش، به رغم درخواست های مکرر رهبران و محافل حکومتی از «خواص» (مفهومی که از سوی رهبران حکومت برای اشاره به شخصیت های عالی رتبه نزدیک به حکومت به کار می رود و شامل روحانیون عالی رتبه هم می شود) برای موضع گیری علیه این جنبش، نشانه چندان از چنین موضع گیری از سوی این بخش از روحانیون دیده نشد. برعکس، در همین ایام گاهی شاهد انتقادهای برخی از این روحانیون نسبت به وضعیت موجود و جهت گیری ها و سیاست های حکومتی بود. این در حالی است که علاوه بر سویه های غیردینی (نه لزوماً ضد دینی) این جنبش، گرایش های آشکاری دال بر ضدیت معترضان با برخی نمادهای مذهبی و دستگاه دینی نیز وجود داشت. این موضوع صرف نظر از علل و دلایل آن، آثار مهمی در روند و چشم اندازهای آینده جنبش دارد. روی هم رفته این جنبش در مجموع از قوت و قدرت بالفعل و بالقوه قابل ملاحظه ای برخوردار بود. گستردگی جغرافیائی و استمرار آن در شکل ها و جلوه های مختلف، به رغم فشارها و محدودیت های بسیار شدید، موید این قدرت و قوت است (دلآوری، ۱۴۰۲).

خیزش ۱۴۰۱ به میزان قابل ملاحظه ای در پیام، گستردگی و وحدت از خیزش های پیشین فراتر رفته است و اصولاً خصلت و پویایی متفاوتی به خود گرفته است. این قیام طبقه متوسط شهری، طبقه متوسط فقیر، برخی از حاشیه نشینان، و اقوام مختلف کُرد، فارس، لُر، تُرک آذری و بلوچ را تحت پیام «زن، زندگی، آزادی» گرد هم آورده است. نوعی درد مشترک ایجاد شده است؛ درد و درخواستی که گروه های اجتماعی گوناگون را متحد کرده است تا نه تنها آن را احساس کنند و به اشتراک بگذارند، بلکه براساس آن عمل نمایند. با ظهور «مردم»، به عنوان ابرجمعی که در آن تفاوت های طبقاتی، جنسیتی، قومی و مذهبی به نفع یک خیر عمومی بزرگتر موقتاً رنگ می بازند، خیزش خصلتی انقلابی به خود گرفت. مطالبات خیزش از پایان دادن به گشت ارشاد و حجاب اجباری فراتر رفت و برای اولین بار، یک جنبش اعتراضی سراسری در کشور خواستار تغییر نظام و تحول ساختاری شد (بیات، ۱۴۰۲، ۵۰).

خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی»، فضاهای شهری خارج از کشور را به عرصه ای برای مشارکت

و منازعه میان بازیگران بی‌شمار از افراد تا گروه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی با دسترسی نابرابر به منابع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بدل کرد. ابعاد همبستگی خارجی این جنبش که به شدت تحت تاثیر مطالبات و شعارهای مرقی و منبعث از حقوق بشر آن قرار داشت، یکی از ویژگی‌های بارز و حائز اهمیت آن به شمار می‌رود که در تاریخ ایران بی‌نظیر است. از نخستین روزهای خیزش سراسری ۱۴۰۱، نسبت به جان باختن مهسا (ژینا) امینی و حوادث بعد از آن واکنش گسترده‌ای در خارج از ایران شکل گرفت که بر ماهیت و روند جنبش تاثیرات مهمی برجای گذاشت. جامعه ایرانیان خارج از کشور، روسای دولت‌ها و سازمان‌های سیاسی بین‌المللی، نهادها و سازمان‌های حقوق بشری، سندیکاها و اتحادیه‌های جهانی، چهره‌های مطرح و شناخته‌شده علمی و دانشگاهی، هنرمندان، بازیگران سینما، ورزشکاران و مردم عادی برخی از کشورها در زمره کنش‌گران جهانی حامی جنبش زن، زندگی، آزادی قرار گرفتند. سازمان ملل متحد، اتحادیه اروپا، سازمان دیده‌بان حقوق بشر، کشورهای غربی از جمله: آمریکا، کانادا، فرانسه، آلمان و انگلیس به حمایت علنی از جنبش پرداختند و در راستای آن به اقدامات علنی از جمله تحریم سران جمهوری اسلامی و برنامه‌های حمایتی از جنبش دست زدند. شورای امنیت سازمان ملل متحد در نشستی غیر رسمی که بدین منظور برگزار شد، نسبت به موارد نقض حقوق بشر در ایران بیانیه دادند (۱۴۰۱). شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد در ۲۳ آذر ۱۴۰۱ با اکثریت آراء ایران را از کمیسیون مقام زن ملل متحد اخراج کردند. قطعنامه پیشنهادی برای این امر از سوی ایالات متحده ارائه شده بود و ۲۹ عضو این شورا از قطعنامه پیشنهادی حمایت کردند. این اقدام برای نخستین بار در تاریخ این کمیسیون سازمان ملل متحد روی داد. کنفرانس امنیتی مونیخ در سال ۱۴۰۱ نیز، بدون حضور مقامات ایرانی و با دعوت از برخی چهره‌های اپوزیسیون مخالف جمهوری اسلامی برگزار شد (آغاز نشست امنیتی مونیخ، ...، ۱۴۰۱).

تورج اتابکی در مورد بازتاب جنبش در جوامع خارجی می‌گوید: یکی از شناسه‌های مشهود جنبش، دستاوردهایش بیرون از مرزهای ایران است. به برکت زیست میلیونی پناهندگان و مهاجران ایرانی در سراسر جهان، جنبشی شکل گرفته که آن را «جنبش دایاسپورا» می‌نامم. این جنبش خود را به پشتیبانی صرف از مطالبات مردم در داخل محدود نکرده و با ارائه یک گفتمان مکمل، آنان را در تقویت و غنی کردن مطالباتشان یاری می‌دهد. موفق‌ترین و بارزترین نمونه از این نقش جنبش دایاسپورا در جنبش اعتراضی - انقلابی کنونی، سازمان دادن تجمع‌ها و راهپیمایی‌های بسیار بزرگ در کشورهای اروپایی و آمریکایی است. در اجتماع تورنتو بیش از ۵۰ هزار نفر و در اجتماع برلین بیش از ۸۰ هزار نفر شرکت کردند. گام‌هایی از این دست از سوی جنبش دایاسپورا، نه تنها حامی جنبش اعتراضی - انقلابی درون ایران است، بلکه با شکل‌های سازماندهی و شعارهایش توان تاثیرگذاری را بر جنبش درون کشور دارد. همبستگی دور دست، جایش را به همدلی جهانی شده نزدیک (گلوبال یا گلوکال) داده است. از سوی دیگر این دایاسپورا در دو لایه پایین و بالا، نه تنها به بسط حمایت مردمان جهان از جنبش زن، زندگی، آزادی در ایران همت گماشته، که در نوع خود یگانه است، بلکه دولت‌ها و بسیاری از نهادهای جهانی را نیز به

هواداری از جنبش اعتراضی_ انقلابی ایران کشانده، که این نیز در تاریخ معاصر ایران و جهان کمتر دیده شده است. حمایت و پشتیبانی مردمان جهان از مبارزه مردم ایران بدون تردید و بی چون و چرا بی سابقه است (اتابکی، ۱۴۰۱).

نقش آفرینی پررنگ و کم سابقه دایاسپورای ایرانی، اعم از مردم عادی، نخبگان و احزاب و جریان‌های اپوزیسیون در فرایند خیزش، موجب شد تا آنان در فضای آزاد جهان غربی تا حدودی ابتکار عمل و نمایندگی جنبش را به دست بگیرند که این امر علی‌رغم پیامدهای مثبتی که در جهانی کردن صدای جنبش داشت، دارای مجموعه‌ای از تبعات سلبی و انحرافی نیز بود. مهمترین وجه آسیب‌شناختی دایاسپورای خیزش سربرآوردن برخی گفتمان‌های ایدئولوژیک افراطی راست و چپ و سلطنت طلب از گریبان جنبش «زن، زندگی، آزادی» بود. جریان‌هایی که با مواجهه‌های تقلیل‌گرایانه و اغراض ایدئولوژیک، جنبش فراگیر و نوین «زن، زندگی، آزادی» را با پیام جهانی و انسانی‌اش به سمت وسوی خوانش‌های سطحی و اغراض باندی و حزبی سوق دادند. مهرداد درویش‌پور، جامعه شناس، در تحلیلی با عنوان «ظهور راست افراطی در خارج از کشور» در این باره می‌نویسد: این جنبش در حالی ظهور کرد که همزمان در خارج از کشور و در بطن دموکراسی و درست تحت تاثیر همین جنبش، با برآمدن راست رادیکال و افراطی ایرانی روبرو شدیم که با آن جنبش بیگانه بود؛ گرایشی که نه با برآمدن زنان میانه‌ای دارد، نه با برآمدن گروه‌های قوی و نه با مسالمت‌جویی و دموکراسی خواهی آن جنبش هم‌خوان است و به آن تنها نگاه ابزاری دارد. این جریان به بهانه حمایت از جنبش اما در تمایز با آن، بیشتر مبلغ نوعی از لمپنیسم، خشونت‌ورزی، افراط‌گرایی و مروج اخبار نادرست بود. در حوزه میدانی و تظاهرات، راست افراطی با رفتارهای پرخاش‌گرایانه، خشونت‌آمیز و وحشت‌آفرین همچون بالابردن چوبه‌های دار و عکس شکنجه‌گران پیشین، ضرب و شتم مخالفان یا تحمیل خود بر دیگران، اعلان جنگ علیه دیگر بخش‌های اپوزیسیون و تفرقه‌افکنی، ظرفیت ناشناخته خود را در ویرانگری به نمایش گذاشت. اتحاد طلبی سلبی پوپولیستی حول نماد پادشاهی به سرعت به «رهبر ما پهلوی، هرکی نگه اجنبیه» و اعلام جنگ با «عوامل فتنه ۵۷» تبدیل شد. آنان کوشیدند همیستگی در حمایت از مردم ایران را مصادره به مطلوب کنند و با محو چندصدایی، تک‌صدایی را جایگزین کنند. در این راه نه از دشمنی با دگراندیشان ایرانی و نه نزدیکی با راست افراطی نژادپرست در غرب ابایی نداشتند. «نخبگان» فکری این گرایش نیز بی اعتنا به شعارهای جنبش در داخل کشور، به سرعت خود را به سطح یک «اندیشه سیاسی» منسجم ارتقا دادند و حزب‌های «نوین» شان را پایه‌ریزی کردند. آنان نخست، خیزشی را که جهان از آن همچون نخستین «انقلاب زنانه» نام می‌برد، یکسره منکر شده و آن را «انقلاب ناسیونالیستی» خواندند. سپس به قصد خنثی کردن رنگ فمینیستی شعار «زن، زندگی، آزادی»، به تبلیغ شعار مردسالارانه و اقتدارگرایانه «مرد، میهن، آبادی» پرداختند. نوستالژی‌گرایی مسئله برانگیز این جریان نیز به سرعت به ایده‌آل‌سازی مطلق از نظام گذشته منجر شد. آنان که در ابتدا به نام حفظ تمامیت ارضی، تبعیض قومیتی را انکار می‌کردند، به سرعت گروه‌های قومیتی را تجزیه‌طلب و تروریست خواندند. مخالفت رادیکال با حکومت اسلامی

نیز به سرعت به ستیزه‌جویی خصمانه علیه «فتنه‌گران ۵۷» تبدیل شد (درویش‌پور، ۱۴۰۲).

نقش و تاثیر جهان مجازی با محوریت شبکه‌های اجتماعی، در خیزش «زن، زندگی، آزادی»، ویژگی اساسی دیگری از این جنبش محسوب می‌شود که کارکردهای متنوع آن اثرگذاری وسیعی بر ماهیت و توان جنبش داشته است، به گونه‌ای که برخی از ابعاد مجازی این جنبش از قبیل هشتگ مهسا امینی با نزدیک به ۳۰۰ میلیون هشتگ در توییتر و هشتگ چندین میلیونی آن در سایر شبکه‌های اجتماعی از قبیل اینستاگرام و تیک‌تاک، رکورددار تاریخ استفاده از هشتگ از زمان معرفی این قابلیت مجازی در شبکه‌های اجتماعی است (چگونه هشتگ ۳۰۰ میلیونی «مهسا امینی» رکورد توییتر فارسی را شکست؟، ۱۴۰۱). چنان که در تحلیل اعتراضات آبان ۹۸ اشاره شد، نظریه «جامعه شبکه‌ای»^۱ و کاربرد چندگانه اطلاع‌رسانی، سازماندهی، شبکه‌سازی مجازی، معناسازی و خلق و ترویج آنها از تمایزترین ویژگی‌های جنبش‌های اعتراضی اخیر است که در خیزش ۱۴۰۱ ابعاد وسیع‌تری یافت، به‌طوری که کنترل اینترنت در ایران به یکی از ابزارهای اصلی سرکوب تبدیل شد. در روزهای ابتدایی خیزش، اتصال‌ها به اینترنت در ایران به ۶۷ درصد میزان معمول کاهش داده شد. در روزهای بعد اینترنت موبایل و خطوط تلفن همراه در بخش‌های گسترده‌ای از ایران قطع شد. رسانه اجتماعی اینستاگرام و پیام‌رسان واتس‌آپ نیز در ۳۰ شهریور فیلتر شدند. در ۳۰ شهریور، وزارت ارتباطات حکومت جمهوری اسلامی با هدف آگاه نشدن مردم و معترضان از اخبار تازه اعتراضات، واتس‌آپ و اینستاگرام را هم فیلتر کرد. گوگل نیز از دسترس خارج شد که پس از دو روز رفع فیلتر شد. همچنین اختلال گسترده‌ای در دسترسی به اینترنت رخ داد که به گزارش نت‌بلاکس بزرگ‌ترین اختلال در اینترنت ایران از زمان قطعی کامل اینترنت در ۱۳۹۸ بود.

به دنبال نخستین جرقه‌های خیزش ۱۴۰۱، نهاد عظیم سرکوب با تمام توان و قابلیت‌هایی که در اختیار داشت، با اعمال خشونت هرچه‌تمام به میدان آمد و یکی از گسترده‌ترین و شنیع‌ترین سرکوب‌های تاریخ معاصر ایران را رقم زد. ارگان خبری مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، شمار جانباختگان خیزش را تا ۲۶ آذر ۱۴۰۱، ۴۹۶ نفر اعلام کرد که ۶۸ نفر از آنها کمتر از ۱۸ سال سن داشتند. طبق گزارش‌ها رانا تعداد بازداشت‌شدگان تا این تاریخ نیز به ۱۸۴۵۲ نفر رسید، که ۶۴۹ نفر از بازداشت‌شدگان دانشجوی بودند (هرانا، ۱۴۰۱، ۶۷ و ۱۹۰ و ۴۸۵).

نهاد سرکوب، علاوه بر نقشی که در تبیین ماهیت نظام حاکم و نحوه استنباط آن از اقسام کنش‌های جمعی اعتراضی دارد، متغیر مهمی در روند و سرنوشت کنش‌های اعتراضی جمعی نیز محسوب می‌شود، از این رو شناخت سازمان، عناصر، ابعاد، عوامل و ابزارهای این نهاد، شاخص مهمی در مطالعات بررسی کنش‌های اعتراضی جمعی به شمار می‌رود. نگاهی گذرا به جریان سرکوب در کنش‌های اعتراضی ۳ دهه اخیر، از اعتراضات دانشجویی تیرماه ۱۳۷۸ موسوم به «حمله به کوی دانشگاه تهران» تا «جنبش سبز»، «اعتراضات سال ۹۶»، «آبان‌خونین ۹۸» و «خیزش ۱۴۰۱» از تکامل نهاد سرکوب در تمام

ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری آن حکایت دارند. برخی از ابعاد این تکامل عبارتند از: توانمندسازی آموزشی و افزایش شمار منابع و نیروهای انسانی، سازماندهی و شبکه‌سازی مطابق با استانداردهای پلیسی و تغییرات محیطی، تجهیز بُعد سخت‌افزاری سرکوب اعم از تسلیحات و ابزارهای کنترل و مراقبت و توسعه سازمان‌های امنیتی و اطلاعاتی (هامونیان، ۲۰۲۲). پس از کاربرد وسیع و موثر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در اعتراضات، بخش قابل توجهی از ظرفیت و توان نهاد سرکوب نیز به نظارت، کنترل، فیلترکردن و پیگیری فعالیت‌های مجازی و سرکوب سایبری معطوف گشت. تشکیل گروه‌های موسوم به گردان‌های سایبری در نهادهای نظامی و شبه‌نظامی یا به راه افتادن نهادهایی برای تولید محتوا، رصد، پرونده‌سازی یا آزاررساندن به مخالفین و منتقدان فعال در حوزه مجازی، مصادیقی از سرکوب مجازی و سایبری هستند. ساختار و سازمانی که در جمهوری اسلامی مسئول مقابله با اعتراضات است، فقط پلیس و نیروی انتظامی نیست و شامل بخش‌های مختلف شبه‌نظامی، نظامی، اطلاعاتی، عملیاتی، قضایی، رسانه‌ای و تبلیغاتی و حتی مالی است و مخالفان حکومت آن را یک سازمان سرکوب چند لایه و چند بُعدی می‌دانند (ویسی، ۱۳۹۷).

طبق گزارش «پایگاه داده‌های باز ایران» درباره نهاد سرکوب در رژیم جمهوری اسلامی ایران، ماهیت سرکوب معترضان و منتقدان صرفاً با ضرب و شتم، بازداشت، حبس و محاکمه آنها اتفاق نمی‌افتد، این سرکوب زمینه‌سازی فرهنگی و اطلاعاتی پیشینی نیز دارد که نهادهای فرهنگی و ایدئولوژیک وابسته به حکومت آن را برعهده دارند. در این گزارش درباره بودجه مالی نهاد سرکوب آمده است که با بررسی داده‌های بودجه ۱۴۰۱ می‌توان رد بیش از ۱۰۷ هزار میلیارد تومان را دنبال کرد که سهم نامشخصی از آن در اختیار دستگاه عظیم و غیرشفاف سرکوب حکومت ایران قرار می‌گیرد. در بخشی از این گزارش به سازمان حفاظت اطلاعات سپاه پاسداران به عنوان «فعال‌ترین دستگاه اطلاعاتی امنیتی در ایران» در سال‌های اخیر اشاره شده است (درباره ساختار و بودجه دستگاه سرکوب در ایران چه می‌دانیم؟، ۱۴۰۱). در واقع طی ۳ دهه اخیر سرکوب هرچه شدیدتر و وسیع‌تر با یکارگیری سلاح‌های جنگی و روش‌های غیرمرسوم مغایر با کنوانسیون‌ها و رژیم‌های حقوقی مقابله با شورش و ناآرامی، فتنه، آشوب، اغتشاش، فریب و توطئه دشمن نامیدن اعتراضات و سلب هرنوع حق ابراز نارضایتی و اعتراضی از آنها یگانه پاسخی است که رژیم جمهوری اسلامی به هر نوع اعتراض جمعی داده است. پاسخی که ماهیت سرکوبگرانه و استبدادی نظام حاکم را به شکل عیان به نمایش می‌گذارد و نقش محوری در خلق دوگانه سرکوب‌گری حاکمیت و سرنگونی طلبی جامعه معترض دارد.

شعارهای خیزش ۱۴۰۱، که از مطالبات، آمال و اهداف سلبی و ایجابی معترضین و کنشگران حکایت دارند و از مولفه‌های اصلی درک ماهیت و پیام اعتراضات به شمار می‌روند، از زوایای گوناگون و در چندین طیف قابل بررسی و تحلیل‌اند. شاخص‌ترین شعار خیزش ۱۴۰۱ «زن، زندگی، آزادی»^۱ است،

این شعار که برای نخستین بار روز خاکسپاری مهسا (ژینا) امینی، در شهر سقز گُردستان بر سر مزار وی سر داده شد، در اندک زمانی به مانیفیست جنبش تبدیل شد و پس از گسترش در سراسر ایران، طینی جهانی یافت. این شعار متعلق به اندیشه و آثار عبدالله اوجالان رهبر گُرد محبوس در ترکیه و ایده «زن آزاد» اوست، که بر این باور است: تا زن آزاد نشود، جامعه آزاد نمی‌شود و می‌نویسد «زن، زندگی، آزادی یعنی: زن آزاد، سرزمین آزاد و حتی مرد آزاد» (قربانی، ۱۴۰۱). این مفاهیم و ایده‌ها که در فرهنگ مبارزاتی گُردها در ترکیه و سپس سوریه نقشی محوری داشتند، با جان باختن مهسا (ژینا) امینی، با اعتراضات شهر سقز به ادبیات خیزش ۱۴۰۱ ایران وارد شد. اسلاوی ژیک دربارۀ اهمیت این شعار و ضرورت الهام گرفتن از آن می‌نویسد: شعار معترضان «زن، زندگی، آزادی» تقلیدی صرف از فمینیسم غربی یا «من نیز هم» نیست. اگرچه میلیون‌ها زن عادی را بسیج کرده، اما از مبارزه بسیار گسترده‌تری حکایت می‌کند و گرایش ضد مردانگی را که در فمینیسم غربی وجود دارد، رد می‌کند. مردان ایرانی که «زن، زندگی، آزادی» می‌خوانند، می‌دانند مبارزه برای حقوق زنان مبارزه برای آزادی خودشان نیز هست و ظلم به زنان چیزی نیست جز بارزترین مظهر نظام تروریسم و دولت گسترده‌تر (ژیک، ۱۴۰۱).

شعارهای ناظر بر مقاومت در برابر ستم جنسیتی و خواهان برابری جنسی که حقوق زنان را فریاد می‌زدند بخشی از شعارها بودند که از روز نخست در ردیف شعارهای اصلی جای گرفتند. «به مادرم بگوئید، دیگر دختر ندارد»، «زن آزاده منم...»، «عدالت، آزادی، پوشش اختیاری»، «حکومت ضد زن، نمی‌خوایم نمی‌خوایم»، «ما همه مهسا هستیم، بجنگ تا بجنگیم»، «نه روسری، نه توسری، آزادی و برابری»، «آخر این قصه خوشه، یه زن رهبر رو می‌کُشه» بخشی از این شعارها بودند. شعارهای دارای پیام سرنگونی رژیم استبدادی و طلب آزادی‌خواهی و دموکراسی در ردیف پربسامدترین و مهم‌ترین طیف شعارها قرار داشتند، که از آن میان می‌توان به: «مرگ بر دیکتاتور»، «مرگ بر خامنه‌ای»، «امسال سال خونه، سید علی سرنگونه»، «خامنه‌ای ضحاک! می‌کشیمت زیر خاک»، «این آخرین پیامه، هدف خود نظامه»، «می‌جنگیم می‌میریم، ایران رو پس می‌گیریم»، «بهش نگید اعتراض، اسمش شده انقلاب»، «آزادی، آزادی، آزادی»، «نه سلطنت نه رهبری، دموکراسی برابری» اشاره کرد. شعارهای دارای پیام همبستگی سراسری نیز در زمره شعارهای پرکاربرد این خیزش قرار داشتند، شعارهایی از قبیل: «اگه باهم یکی نشیم، یکی یکی کشته می‌شیم»، «از گُردستان تا تهران، جانم فدای ایران»، «رهایی، حق ماست؛ قدرت ما جمع ماست»، «سنندج، زاهدان، چشم و چراغ ایران»، «گُرد، بلوچ و آذری؛ آزادی و برابری»، «آذربایجان بیدار است، حامی گُردستان است»، «می‌جنگیم، می‌میریم، ایران را پس می‌گیریم»، «تهران بشه گُردستان، ایران میشه گلستان». شعارها و الفاظ رکیک نیز به تناوب در برخی تجمعات و اعتراضات سر داده می‌شدند، که بعضاً برخی از این شعارها مانند: «سبزی پلو با ماهی... سپاهی»، «نه این‌وری نه اون‌وری... بیت رهبری»، با مضامین تند جنسی و توهین ناموسی به نوعی در تضاد با پیام اصلی جنبش یعنی «زن، زندگی، آزادی» قرار داشتند. مصطفی مهرآیین استاد دانشگاه و صاحب نظر در مباحث فرهنگی - اجتماعی معتقد است این شعارها از فضای سیاسی و اجتماعی بسته و تک‌صدایی نشأت می‌گیرند و

می‌گوید: محتوا و جهت‌گیری سیاسی ایدئولوژیک دنیا‌های زبانی، حاصل گفت‌وگو رقیب آنان است. در واقع گفت‌وگو رقیب، دستورالعمل مخالفان را تعیین می‌کند. اگر گفت‌وگو رقیب در جامعه، متکثر و میانه‌رو بود، اصلاً گفت‌وگو شورشی شکل نمی‌گرفت ولی با تک‌صدا شدن گفت‌وگو قدرت مسلط، نیروی مقابل او هم تک‌صدا می‌شود. اینجاست که ادبیات طرف اول، تعیین‌کننده ادبیات و گفتار طرف دوم است. وقتی شما طرف مقابلت را خس و خاشاک، حشره، هرزه، لجن، بی‌ارزش و از این دست خواندی، او هم فحاشی می‌کند و دیگر عجیب نیست که حتی دانشجو هم ناسزا می‌گوید. وقتی معترضان را ساکت کنیم و اغتشاش‌گر بنامیم، دیگر نباید توقع ادبیات فرهیخته‌ای از آن‌سو داشته باشیم. صادق زیباکلام استاد علوم سیاسی نیز معتقد است: این امر ریشه در سرخوردگی و نومیثی اجتماعی نسل‌های جدید دارد (منشاء «شعارهای رکیک» کجاست؟، ۱۴۰۱).

در تحلیل و واکاوی شعارهای اعتراضات آبان ۹۸ به شعارهای سلطنت‌طلبانه با مضمون تکریم خاندان پهلوی اشاره شد و برخی از زمینه‌های اقبال به آن از منظر؛ تاریخی، روانشناسی و خاطره جمعی، سپهرهای سیاسی موجود، سیاست‌ها و برنامه‌های رسانه‌ای - تبلیغاتی و فعالیت‌های حزبی تشریح شدند. در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نیز جریان سلطنت‌طلب با محوریت خاندان پهلوی و شخص رضا پهلوی، با تمام توان و امکانات سازمانی، مالی و رسانه‌ای - تبلیغاتی که در اختیار داشتند، به میدان آمدند و تلاش نمودند تا در غیبت یک اپوزیسیون قوی، منسجم و کارآمد، خود را به جایگاه نمایندگی یا بخشی از نمایندگان اصلی جنبش برسانند. تلاش برای نمایندگی یک جنبش نوین مبتنی بر دموکراسی و آزادی موجب شد تا سلطنت‌طلب‌ها در راستای ارائه روایتی هم‌خوان با معیارهای آوانگار جنبش از نظام پادشاهی برآیند و با تأکید بر نظام پادشاهی مشروطه، آن را بدیل اصلی رژیم جمهوری اسلامی معرفی نمایند، که این امر به دلایل مختلفی چندان موفقیتی کسب نکرد و موجب تششت و تضارب آرا و مجادلات وسیعی در میان بدنه جنبش بالاخص اپوزیسیون خارج از کشور شد و در تقلیل ظرفیت‌های جنبش و سازماندهی برون مرزی آن نیز تأثیر سلبی و منفی بر جای نهاد. زیرا گرایش راست رادیکال و افراطی ایرانی، چنان که اشارت رفت، گرایشی بیگانه با جنبش است که نه با برآمدن زنان میانه‌ای دارد، نه با برآمدن گروه‌های قومی و نه با مسالمت‌جویی و دموکراسی خواهی آن جنبش هم‌خوان است و به آن تنها نگاه ابزاری دارد. این جریان به بهانه حمایت از جنبش اما در تمایز با آن، بیشتر مبلغ نوعی از لمپنیسم، خشونت‌ورزی، افراط‌گرایی و مروج اخبار نادرست بود (سلامی، ۱۴۰۲ & درویش‌پور، ۱۴۰۲).

جنبش زن زندگی آزادی، از منظر بازتاب نقش و جایگاه هویت‌های جمعی تحت تبعیض و اقلیت‌ها در آن، آغاز عصر جدیدی در تاریخ معاصر ایران است. شخصیت فردی مهسا (ژینا) امینی، در مقام یک دختر جوان، گُرد و اهل سنت به عنوان چهره اصلی جنبش، خود سمبلی است که اکثریت گروه‌ها و هویت‌های قومی، مذهبی، جنسیتی و حتی نسلی تحت تبعیض در جامعه ایران را نمایندگی می‌کرد، ویژگی‌هایی که ماهیتی نمادین و چندگانه به جنبش زن، زندگی، آزادی بخشیدند. تاملی در اعتراضات و خیزش‌های فراگیر و سراسری ایران تا پیش از خیزش ۱۴۰۱ و نسبت آن با امر قومی از ناهمپوشانی یا

همبستگی ضعیف این دو با یکدیگر حکایت دارند. بدین معنا که اعتراضات و خیزش‌های متمرکز بر مطالبات قومی و مذهبی غالباً به جغرافیا و گروه‌های قومی محدود مانده‌اند، و خیزش‌های سراسری عمدتاً حول مطالبات فراقومی و فرااقلیتی سامان یافته‌اند یا اینکه در همبسته‌ترین وضعیت، برخی از مطالبات قومی را به صورت ضمنی پوشش داده‌اند. اما در خیزش ۱۴۰۱، برای نخستین بار اقوام با محوریت کُرد و بلوچ به بازیگران اصلی یک خیزش سراسری تبدیل شدند و نقشی محوری در تکوین و تداوم آن بازی کردند. در واقع جایگاه اقوام در جنبش «زن، زندگی، آزادی» به حضور و اعتراض در خیابان محدود نماند، بلکه اقوام در برساخت گفتمانی این جنبش نیز نقشی اساسی و تعیین‌کننده ایفا کردند. نقش و جایگاه چند بُعدی اقوام در تکوین و تداوم جنبش از چندین زاویه قابل بررسی است: نخست اینکه، خیزش حول جان‌باختن دختر مسافری متعلق به جامعه کُرد شکل گرفت که برادر او در زمان دستگیری خواهرش گفته بود: «خواهرم را نبرید، ما اینجا غریبیم...!» (ژینا خواهر همه ماست، ۱۴۰۱، ۱۲). این ماجرا خود در برانگیختن حس اعتراض جمعی و همدردی منجر به ظهور اعتراضات موثر بود. در ادامه نیز مراسم خاکسپاری مهسا (ژینا) امینی که نقطه کانونی جهت‌دهی به خیزش و تداوم آن محسوب می‌شود، از خاستگاهی قومی و برآمده از فضا و فرهنگ سیاسی اجتماعی جامعه کُردستان برخوردار بود. وجه دوم، نقش پررنگ و محوری اقوام (کُرد و بلوچ) در سازماندهی اعتراضات و استمراربخشی به آن بود. در اطلس جغرافیایی اعتراضات، شهرهای کُرد در استان‌های کُردستان، کرمانشاه، آذربایجان غربی و ایلام و شهرهای بلوچستان با مرکزیت زاهدان در ردیف نخست اعتراضات قرار داشتند. شدت اعتراضات، میزان مشارکت معترضین، استمرار اعتراضات و میزان بالای سرکوب، متغیرهایی هستند که شاخصیت این مناطق را نشان می‌دهند. در طی هفته پایانی آبان بیش از ۵۰ معترض در مناطق کُردستانی کشته شدند و سپاه به عنوان عامل اصلی سرکوب در شهرهای کُرد، به استفاده از اسلحه‌های جنگی سنگین ضدزره و گازهای فلج‌کننده اعصاب متوسل شد (صیفی‌کاران، ۱۴۰۱). «جمعه خونین زاهدان» در ۸ مهر ۱۴۰۱ با رکورد بیشترین میزان کشتار در یک روز و یک محل با قریب به ۱۰۰ تن قربانی، سیاه‌ترین روز اعتراضات را رقم زد و اراده مردم بلوچ را در راه مقاومت بیش از پیش مستحکم نمود به‌طوری که پس از یک سال و اندی از آغاز خیزش، بلوچستان با مرکزیت زاهدان تنها کانونی بود که همچنان تسخیر ناشدنی باقی ماند و تربیون نماز جمعه مولانا عبدالحمید امام جمعه زاهدان تنها صدای آزادی است که همچنان در داخل به گوش می‌رسد و نظام حاکم و گفتمان آن را بی‌پروا به نقد و چالش می‌کشد. سرکوب در کُردستان و بلوچستان تنها به اعتراضات و معترضین محدود نماند بلکه روال عادی زندگی تمامی شهروندان و بازاریان برای ماه‌ها تحت شدیدترین سخت‌گیری‌های امنیتی و انتظامی قرار داشت و نوعی سیاست تنبیهی از سوی نهادهای سرکوبگر به شدت اعمال می‌شد و در مجموع آمار دستگیری، شکنجه و ایجاد فشار نیز در این مناطق بسیار شدیدتر و خشونت‌آمیزتر بود (جو امنیتی در شهرهای کردنشین...، ۱۴۰۱). البته این واقعیت از دید مردم ساکن سایر شهرها و مناطق پنهان نماند و حمایت از کُردستان و بلوچستان بخش مهمی از ادبیات و شعارهای خیزش را به خود اختصاص داد. جنبه دیگری از نقش‌آفرینی اقوام در خیزش،

مشارکت معنادار زبان و فرهنگ قومی در ادبیات و گفتمان جنبش بود. شعارها، ایده‌ها و انگاره‌های زیادی درباره نحوه اعتراضات و کیفیت مبارزه از مناطق قومی سربرآوردند و در سراسر ایران مورد استقبال واقع شدند، موضوعی که در ایجاد همبستگی سراسری و پیشرو و چشم و چراغ خواندن گوردستان و بلوچستان در این خیزش نقش اساسی داشتند. خیزش ۱۴۰۱ در مناطق قومی در عین حال فرصتی برای طرح و بسط گفتمان و مطالبات قومی نیز بود، بسیاری از کنش‌گران قومی و معترضین در عین تاکید بر همبستگی و هم‌صدایی سراسری، معتقد بودند که بایستی موضوع قومیت به فراموشی سپرده نشود و حتی در اعتراضات شهرهای گوردستان، گرایشات گُردی ملی‌گرایانه با شعارهای شناسنامه‌دار مبارزاتی گوردستان از جمله «گوردستان گوردستان فاشیستان»، «شهید نمی‌میرد»، «قاسملو، قاسملو راهت ادامه دارد»، و «تا یک گُرد زنده بماند، گوردستان پابرجاست» تبلور آشکار داشتند.

مرجعیت شخصیت‌های متنفذ ملی - مذهبی و احزاب اپوزیسیون خارج از کشور در میان جامعه گوردستان و بلوچستان از ویژگی‌های متمایزکننده اعتراضات در این مناطق نسبت به سایر نقاط کشور است، که در سازماندهی و مدیریت اعتراضات در این مناطق کاملاً موثر بوده است. طی یک سال از شروع خیزش تا سالگرد آن، در چهار مورد از درخواست و فراخوان احزاب سیاسی (مرکز همکاری احزاب کوردستان ایران) از مردم سراسر گوردستان هر ۴ بار با قدرت تمام اعتراضات و اعتصابات به شکل باشکوهی انجام گرفت، به نحوی که در شهرهایی از گوردستان این اعتراضات و مخصوصاً اعتصاب کسبه و بازاریان و صاحبان مشاغل به بیش از ۴۵ روز تعطیلی کامل رسیده بود! (فراخوان اول برای اعتصاب و اعتراض در روز دوشنبه ۲۸ شهریورماه ۱۴۰۱ و فراخوان آخر نیز برای همان هدف برای روز شنبه ۲۵ شهریورماه ۱۴۰۲) (حسن‌زاده، ۲۰۲۳، ۷۲).

تحت تاثیر سرکوب شدید و خشونت‌آمیز حکومتی و تمهیدات شدید امنیتی و نظارتی، پس از حدود ۱۰۰ روز از آغاز خیزش، آخرین کانون‌های اعتراضات در شهرهای گوردستان برچیده شدند و نماز جمعه زاهدان و خطبه‌های مولانا عبدالحمید تنها کانون داخلی جنبش بود که دستگاه سرکوب قادر به کنترل و مهار آن نشد و تریبون آن همچنان فعال مانده است. اما این لزوماً به معنای پایان جنبش نیست بلکه به معنای پایان یک چرخه از اعتراضات است. اعتراضاتی که در دهه اخیر دوره بازگشت آنها به مرور کوتاه و کوتاه‌تر شده است. آنچه چرخه کنونی را متمایز می‌کند این است که گویی جامعه را وارد یک «مسیر انقلابی» کرده است، بدین معنا که بخش بزرگی از جامعه همچنان به فکرکردن، خیال‌پردازی و انجام کارها براساس آینده‌ای متفاوت یا «انقلاب» ادامه می‌دهد. در این حالت، قضاوت مردم در مورد مسائل کشور اغلب با طنین «اینارفتنی‌اند» در اعماق ذهن‌شان شکل می‌گیرد، به‌طوری که هر نارسایی روزمره (مانند کمبود آب) شکست حاکمیت تلقی می‌شود و هر عمل اعتراضی (مثلاً در مورد دستمزدهای معوقه) اقدام انقلابی. چنین ذهنیت و روانشناسی سیاسی، وضع موجود را موقتی می‌پندارد و تغییر را گریزناپذیر؛ تغییری که تنها زمانش نامشخص است. از این رو در چنین جامعه‌ای، دوره‌های متناوب آرامش و ناآرامی می‌توانند آن‌چنان ادامه یابند تا بالاخره به وضعیت «قدرت دوگانه» یا «وضعیت انقلابی»

منتهی شوند. تنها یک اصلاح سیاسی رادیکال و بهبودی معنادار در زندگی مردم ممکن است این مسیر انقلابی را مختل کند. برای مثال، تغییر قانون اساسی، اجرای همه‌پرسی برای تعیین نظام سیاسی مطلوب و یا انجام برنامه‌های گسترده اجتماعی-اقتصادی از جمله این اصلاحات هستند. در غیر این صورت، یا باید شاهد وضعیت بحران‌زدگی مستمر و حکومت‌ناپذیری جامعه و حتی فروپاشی از درون بود و یا روند احتمالی به سمت یک وضعیت انقلابی. اما ظهور یک وضعیت انقلابی بعید است پیش از آن که جنبش انقلابی، نظیر «زن، زندگی، آزادی»، به بدیلی معتبر و جایگزینی مشخص برای حاکمیت موجود تبدیل شود. جنبش انقلابی زمانی می‌تواند به بدیلی مشخص و ملموس تبدیل شود که از نوعی سازمان‌ربری و چشم‌انداز استراتژیک با اعتماد عمومی برخوردار گردد. به عبارت دیگر، جنبش سیال کنونی مجبور است در مرحله‌ای از تحول، نمود نهادینه خود را به عنوان یک نیروی جمعی ملموس و متبلور از ائتلاف گروه‌ها، بخش‌ها و شخصیت‌های ناراضی جامعه بروز دهد و روشن کند که چه می‌خواهد... بالاخره، اگر لحظه دگرگونی سیاسی فرا رسد و جنبش انقلابی فاقد سازمان‌دهی و ارگان‌ربری باشد، دیگر نیروهای سازمان‌یافته موجود، ریشه‌دار و فرصت‌طلب (مانند نظامیان، احزاب سیاسی، گروه‌های فرقه‌ای یا سازمان‌های مذهبی) وارد معرکه خواهند شد تا مسیر آینده را به نفع خود شکل بدهند. چنین نیروهایی می‌توانند به «نماینده‌گی» از جنبش وارد معاملات ناخواسته با قدرت شوند و یا به سادگی خلأ قدرت را در صورت فروپاشی سیاسی پر نمایند (آصف، ۱۴۰۲، ۵۴-۵۵).

خیزش سراسری ۱۴۰۱، تحولی در نگرش‌ها و ایستارهای اجتماعی غالب در باب اقوام و نسبت آنان با هویت ایرانی به وجود آورد، به گونه‌ای که برای نخستین بار در بستر یک خیزش جمعی، امکانی برای گفتگو، همراهی و وحدت نسبی گفتار اقلیت قومی-مذهبی با اکثریت قومی-مذهبی درآمد. شعارهای «از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران»، «مهاباد، کُردستان، چشم و چراغ ایران»، «کُردستان، بلوچستان، چشم و چراغ ایران»، «کُرد، بلوچ، آذری، آزادی، برابری»، مصادیق روشنی از تغییری معنادار در بینش و باور جامعه ایران با مرکزیت تهران درباره نسبت امر قومی با سرنوشت جامعه ایران است. البته تغییرات نگرشی مذکور، صرفاً یک گام هر چند مهم اما ابتدایی است که تقویت و تحکیم آن نیازمند استمرار و تحولات معرفتی-گفتمانی است که با عبور آن از سطح هیجانی، احساسی و شورشی به ساحت منطق، اندیشه‌ورزی و باور به اصول آزادی و دموکراسی آن را به پارادایمی در فرهنگ سیاسی جامعه تبدیل کند. لذا برخلاف برخی از تحلیل‌های ارائه‌شده که متأثر از فضای هیجانی ایام خیزش و برخی القائات گذرا، از این تغییرات با عناوین «انقلاب فکری-اجتماعی» نام برده‌اند، باید یادآور شد که گذار به مرحله انقلاب فکری درباره مقوله قومیت-ملیت، اقلیت‌های دینی و مذهبی و جوامع مرکز-حاشیه در ایران نیازمند یک تغییر بطئی، گام به گام و پایدار در زیرساخت‌های معرفتی و نگرشی است، که تاکنون تنها مقدماتی برای طرح و بحث آن به وجود آمده است.^۱ ظهور برخی از منازعات فکری و تضادهای گفتمانی ناظر بر

۱. برخی از جستارها و گفتارها، در خیزش ۱۴۰۱، تغییر در رابطه مرکز-حاشیه و اقلیت‌های قومی-مذهبی با اکثریت را

امر قومی در ایران کنونی، بعد از فروکش کردن اعتراضات، از وضعیت یادشده حکایت دارند. وضعیتی که رژیم جمهوری اسلامی با اسم رمز «تجزیه طلبی» و برخی از جریان‌های فکری و احزاب اپوزیسیون خارج و داخل نیز با استدلالات مشابهی سعی در به بن‌بست کشاندن آن دارند و حتی در مواردی موفق به ایجاد گسست در برخی مواضع و ائتلاف‌های نظری و عملی شدند.

زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری خیزش ۱۴۰۱ در سه سطح زمانی کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت قابل تقسیم‌اند. عملکرد گشت ارشاد در موضوع حجاب و مقاومت زنان و دختران در برابر آنان به طور خاص و منازعه نسل جدید، زنان و دختران بر سر حق انتخاب پوشش و سبک زندگی به طور عام در زمره زمینه‌ها و عوامل کوتاه مدت قرار دارند. عواملی که جرعه اعتراضات با آنها زده شد و سرآغازی برای فریادزدن سیل عظیمی از مطالبات و خواسته‌هایی شد که ریشه در سالیان و دهه‌های دور و نزدیک داشتند. انباشت بحران‌های چندگانه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و حتی زیست‌محیطی که ماحصل عملکرد دهه‌های اخیر رژیم در محیط داخلی و بین‌المللی است و ایران را با چالش‌های جدی و مخاطره‌آمیز مواجه کرده است، طیف میانی زمینه‌ها و عوامل خیزش را شکل می‌دهند که به طرز عمیقی باعث به بن‌بست راندن فضای سیاسی داخلی، افزایش مشکلات اقتصادی و معیشتی، گسترش یاس و سرخوردگی اجتماعی و نومی‌دی از هر نوع امکان بهبود شرایط شده‌اند. امروزه ایران در حالی مدعی ایده حکومت جهانی صالحان و عدالت‌گستری در مقیاس جهانی است و هم‌چنان از ایدئولوژی صدور انقلاب پاسداری می‌کند که آمار و ارقام اختلاس و فساد در ساختار حکمرانی کشور رکوردهای چندین میلیارد دلاری ثبت می‌کند و شرایط ناگوار زیست‌محیطی ناشی از مدیریت ناصحیح منابع زندگی بسیاری از ساکنان کشور را با تهدیدات جدی و نگران‌کننده مواجه کرده است. در سطح سوم عوامل و زمینه‌های موثر بر خیزش، که به لحاظ زمانی پایدارترین عناصر در بر ساختن وضع موجود به شمار می‌روند، تقابل نظام معنایی و گفتمان حاکم بر جامعه امروز ایران با رژیم قرار دارد. در خلال تحولات و منازعات دهه‌های اخیر، به تدریج عناصر اولیه یک گفتمان جدید در فضای فکری و اجتماعی ایران ظهور کرده است که مشکل اساسی کشور را اسلام‌گرایی سیاسی حاکم - یا به عبارت دقیق‌تر شیعی‌گرایی با خوانش جمهوری اسلامی - می‌داند و راه حل آن را گذر از این اسلام‌گرایی قلمداد می‌کند. این گفتمان جدید شامل مؤلفه‌هایی چون: اصالت زندگی، عرف‌گرایی، آزادی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، کثرت‌گرایی و دموکراسی است. مؤلفه‌های این گفتمان به‌ویژه طی دو دهه اخیر کم و بیش در میان اقشار و لایه‌های مختلف اجتماعی نفوذ کرده است. جنبش زن، زندگی، آزادی را می‌توان به عنوان نشانه مرحله جدیدی در گسترش این گفتمان و به عبارت دیگر به منزله ورود آن به مرحله سیاسی و عرصه منازعات سیاسی قلمداد کرد (دلآوری، ۱۴۰۲).

جنبش «زن، زندگی، آزادی»، از حیث ماهیت و خاستگاه به نسل نوین جنبش‌های سیاسی - مدنی

تعلق دارد که در وهله نخست بر مسئله ستم جنسیتی زنان در ایران تمرکز یافته است و مبدا اعتراضات آن نیز ریشه در این موضوع دارد. شعارهای متمرکز بر حقوق زنان، این خصلت جنبش را به خوبی آشکار می‌سازند. مطالبات نسلی جوانان و نوجوانان، هویت‌های جمعی تحت تبعیض قومی - مذهبی و سندیکاها و اصناف و گروه‌های خردتر در مراتب بعدی قرار داشتند. این خیزش برخلاف خیزش‌های اعتراضی پیشین که عمدتاً اقتصادی، صنفی یا صرفاً سیاسی بودند، یک خیزش اجتماعی بود. خیزشی برآمده از جامعه پویایی که پیوسته در حال تجربه تغییرات نسلی، جنسیتی و هویتی جدید است و براساس این تغییرات، نیازها، خواسته‌ها و شرایط نوین و متناسبی را طلب می‌کند، اما نه تنها هیچ پاسخ مطلوبی دریافت نمی‌کند بلکه به شدت مورد مخالفت و سرکوب قرار می‌گیرد، زیرا اجتماع و حاکمیت در ایران از تعارضی بنیادی رنج می‌برند. ماهیت ایدئولوژیکی - گفتمانی و تبعات کارکردی آن در رژیم جمهوری اسلامی سرمنشائی است که بسیاری از تعارضات و تخاصمات جامعه و حاکمیت در دهه‌های گذشته را به وجود آورده است. از منظر ایدئولوژیک و گفتمانی، رژیم جمهوری اسلامی ایران، یک نظام ایدئولوژیک متکی بر گفتمان شیعی - انقلابی است که برخلاف الگوی غالب دولت‌های ملی، در آن منافع ملی جای خود را به منافع و مصالح انقلابی - شیعی می‌دهند. از این رو هرگونه سیاستی اعم از سیاست در امور داخلی، کشورداری و دیپلماسی و سیاست خارجی در تمامی ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از اصول آن پیروی می‌کنند. رژیم جمهوری اسلامی در بیش از ۴ دهه گذشته، در سایه اصل حکومت ولایت مطلقه فقیه و با ادعای نیابت امام زمان، ضمن کمترین التفات به جامعه متنوع و متکثر ایران و مطالبات و خواست آنها، در تقویت و ترویج ایدئولوژی و گفتمان انقلابی - شیعی خود کوشیده است. این موضع در جامعه متشکل از هویت‌های فرهنگی و قومی - مذهبی متکثر و گرایش‌های مدرن سیاسی و اجتماعی ایران، از فردای انقلاب تا کنون منشا تعارضات و مجادلات وسیعی بوده است. اما با این وجود، بهره‌مندی حاکمیت از درآمدهای مستقل نفتی و مدیریت آمرانه اقتصاد و معیشت مردم از طریق آن، توأم با کنترل نسبی فضای فرهنگی - اجتماعی، علیرغم سیر نزولی مشروعیت نظام، از نظر کارکرد نهاد حکومت موفق به کنترل بحران‌ها و حفظ حاکمیت خود شده است. اما در دهه اخیر به دنبال انزوا و تحریم ایران در سطح بین‌المللی و گسترش فساد و ناکارآمدی در نهادهای اجرایی، نظام با بحران کارکردی و مدیریت مواجه شده است و از انجام برخی کارویژه‌های اصلی خود از قبیل ساماندهی اقتصاد و معیشت مردم ناتوان مانده است. به تعبیری، در چند سال اخیر با استهلاک فزاینده سرمایه‌های اجتماعی و سیاسی، با یک «دولت متزعزع» (منفصل) مواجهیم که فاقد ارتباط معنادار با محیط داخلی و بین‌المللی است و بنابراین، هم در شناخت درست مسائل و هم در حل و فصل متناسب آن‌ها به شدت ناتوان است (دلآوری، ۱۴۰۲). ناتوانی مفراطی که هم جنبه گفتمانی دارد و هم جنبه کارکردی، در نتیجه منجر به تراکم نارضایتی اجتماعی و بروز اعتراضات می‌شود.

خیزش زن زندگی آزادی را می‌توان یکی از گسترده‌ترین «جنبش‌های نوین اجتماعی» پسااستارگرا در ایران خواند. این جنبش بیش از آن که ریشه اقتصادی یا طبقاتی داشته باشد یا از ایدئولوژی یا رهبری

خاصی الهام گرفته باشد، جنبشی متکثر، افقی، سیال، غیر متمرکز و بدون برنامه اما هدفمند بود، که در آن خواسته‌های ساختارشکنانه هم‌چون آزادی حجاب، رفع تبعیض و نفی نظام مطرح شد. آنچه شکل گرفت، در واقع «ابرجنبشی» است که برای نخستین بار بدون تکیه بر نهادهای سنتی موروثی و دینی و پایگاه‌های آن‌ها، هم‌چون بازار و روحانیت و با طرح گفتمان‌های مدرن، دموکراتیک، حامی حقوق زنان و ضد تبعیض، بر سر پای خود ایستاد. این جنبش ارزش‌های نسل جوان در چالش هنجارهای سنتی، دینی، پدرسالار، تبعیض آمیز و استبدادی را یکجا به نمایش گذاشت و هم‌زمان با گفتمان‌های اقتدارگرایانه موروثی، دینی و ایدئولوژیک بیگانه بود و هیچ یک از ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی، اسلام‌گرایانه و کمونیستی الهام‌بخش آن نبودند. این شاید یکی از دلایل اصلی غافل‌گیری نه تنها حکومت، بلکه بخش مهمی از اپوزیسیون از برآمد این جنبش و عقب ماندن از آن بود (درویش‌پور، ۱۴۰۲).

آصف بیات در تحلیلی فراجنسیتی و فرانسلی ماهیت جنبش را این چنین به تصویر می‌کشد: این رخداد سیاسی - اجتماعی بی سابقه نه صرفاً یک انقلاب فمینیستی است، نه فقط شورش نسل نو، و یا به سادگی راجع به حجاب اجباری. این خیزشی است برای بازپس گرفتن زندگی، مبارزه‌ای برای رها کردن زیست - جهان مردم از بند یک استعمار داخلی^۱. در این میان زنان، به عنوان موضوع مرکزی این استعمار، به پیشگامان این جنبش‌های بخش به پا خواسته‌اند. شاید ما شاهد برآمدن یک «مسیر انقلابی»^۲ در کشور باشیم (بیات، ۱۴۰۲، ۴۸). «وضعیت انقلابی»^۳ در معنای «قدرت دوگانه» که در آن یک نیروی انقلابی سازمان‌یافته با حمایت میلیون‌ها نفر در مقابل دولت در حال فروپاشی و نیروهای امنیتی متفرق قرار بگیرد، نیست. بلکه آنچه امروز شاهد آن هستیم، برخاستن یک جنبش انقلابی با الگوی اعتراضی، زبان و هویت خاص خویش است که می‌تواند جامعه را به یک «مسیر انقلابی» رهنمون شود (بیات، ۱۴۰۲، ۵۰). وی با نگاهی ایجابی به دستاوردهای جنبش بر این باور است که با خیزش «زن، زندگی، آزادی»، تغییری پارادایمیک و غیرقابل بازگشت در افق ذهنیت ایرانی رخ داده است و در این باره می‌نویسد: فرجام این خیزش هرچه باشد، بسیار چیزها دستخوش تغییرات عمیقی شده‌اند. بعید است که اوضاع به حالتی که قبل از قیام بود بازگردد. یک تغییر پارادایمی در ذهنیت ایرانی رخ داده است. طبق نظرسنجی‌ها اکثریت مردم به وضوح از نظام کنونی گذشته‌اند و خواهان تغییرات بنیادی هستند. در این تحول ذهنی، زنان به عنوان عامل دگرگون‌کننده و «مسئله زن» به عنوان کانون استراتژیک مبارزه تصدیق شده‌اند. خیزش «زن، زندگی، آزادی» غیبت گفتمان دینی و بیزاری از دین‌دولتی را به نمایش گذاشته است. هنجارهای جدیدی در جامعه ایجاد شده‌اند و احتمالاً باقی خواهند ماند. گشت ارشاد، حجاب اجباری یا تفکیک جنسیتی ممکن است در عمل به تاریخ پیوندند. جامعه‌ای که تا همین اواخر دستخوش حس انسداد و

1. internal colonization

2. revolutionary course

3. revolutionary situation

تعلیق بود، گویی جان و روان تازه‌ای به خود گرفته است. پس از مدت‌ها یاس و سرخورده‌گی، نوعی امید آمیخته به ابهام بوجود آمده است؛ این باور که ممکن است اوضاع واقعاً دستخوش دگرگونی بشود. آنان که انتظار نتیجه سریع دارند احتمالاً مایوس و محزون خواهند شد. اما تردیدی نیست که جامعه در مسیری نو قرار گرفته است. گویی گشایشی نو، هرچند ناشناخته، در افق این سرزمین پدیدار شده است. (بیات، ۱۴۰۲، ۵۶).

تاملی درباره آینده مسائل هویتی و قومیتی ایران از منظر صلح پایدار

در مقیاس گاهشماری و کمی، فاصله زمانی چندان زیادی بین انتشار ویراست نخست این پژوهش در سال ۱۳۹۸ با موضوعات ضمیمه آن در ویراست دوم (۱۳۹۸-۱۴۰۱) وجود ندارد، اما در همین برهه به ظاهر کوتاه سه ساله، چنان‌که در بررسی توصیفی-تحلیلی آن تبیین شد، میدان سیاست و اجتماع در ایران صحنه رخدادها و تغییرات چنان ژرف و فراگیری بود که تغییرات عظیمی در آرایش نیروها و گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی به بار آورد. در این بخش تلاش می‌شود تا با توجه تحولات سال‌های اخیر، نقش، جایگاه، نگرش و راهبرد نیروهای اجتماعی و سیاسی فعال در صحنه، در قبال وضعیت کنونی ایران تبیین شود. لذا نخست گفتمان‌های سیاسی و فکری مورد بررسی قرار خواهند گرفت و سپس با توجه به نقش محوری و چشم‌گیر اقوام در رخدادهای سال‌های اخیر، شاخص‌های کنش جمعی و مواضع گروهی آنان در میدان این تحولات مورد سنجش قرار خواهند گرفت، تا ضمن آشکارسازی الگوی گفتاری و رفتاری آنها در مقطع مذکور (پس از ۱۳۹۸)، امکان برآورد تطبیقی آن را با الگوی گفتاری و رفتاری جامعه قومی در برهه اجرای تحقیق میدانی پژوهش (پیش از ۱۳۹۸) فراهم آید و ماهیت نوین مباحث هویت جمعی و قومیت پس از گذار از دوره یاد شده بازشناسی و تبیین شود.

نگاهی به عمده‌ترین خوانش‌های گفتمانی در باب آینده ایران

احوال ایران در آستانه سده جدید خورشیدی، با مسائل، چالش‌ها، وقایع و تغییرات کم‌سابقه‌ای همراه گشت که مفهوم این رخداد زمان‌شمارانه و تقویمی را با مصداق و مفهوم تغییر و تحول تاریخی درهم آمیخت و ایران را به سوی افق‌های جدید سیاسی و اجتماعی سوق داد. وضعیت ایران در این مقطع، با همه مخاطرات و فرصت‌هایی که در پیش رو دارد، نقطه‌ای کانونی و حیاتی است که اکثر نیروهای سیاسی، اجتماعی و فکری حاضر در میدان را با سلاقی، تفکرات و ایدئولوژی‌های متفاوت به بازاندیشی و موضع‌گیری در قبال این شرایط جدید واداشته است و هر جریانی با توجه به خاستگاه گفتمانی خویش، در راستای حل مسائل و معضلات جامعه و سیاست در ایران و حرکت به سمت آینده‌ای مطلوب به ارائه راهبرد و راهکار می‌پردازد. در این اثنا مواضع گفتمانی در قبال موضوعات و مسائل هویتی و قومیتی، از عناصر و مولفه‌های اصلی نظام معنایی و کرداری گفتمان‌های مذکور است که در این برهه شاخصیت

معنادار و تعیین کننده‌ای یافته است.

گفتمان اصلی حاکمیت رژیم جمهوری اسلامی ایران، که امروزه عموم خرده گفتمان‌های اصول‌گرا ذیل آن صورت‌بندی می‌شوند، کلان گفتمان حاکم بر صحنه سیاست و اجتماع ایران است، که علیرغم آنکه در موقعیت متضادی با سایر گفتمان‌های اپوزیسیون سیاسی و فکری قرار دارد، همواره کوشیده است که دچار وضعیت انفعال و انزوا نشود، بلکه با تمام توان مواجهه‌ای فعال و جامع با گفتمان‌های رقیب و مخالف داشته است. در یک دهه اخیر و به دنبال ظهور وضعیت اعتراضی در جامعه ایران، گفتمان ایدئولوژیک رژیم حاکم، با وجود آن که از سوی جریان‌های فکری و اپوزیسیون داخلی و خارجی به شدت آماج انتقادات و حملات واقع شده، اما همواره کوشیده تا با تقویت، ترویج و تبلیغ مبانی و شاخص‌های گفتمانی خویش، خود را عامل اعتلا و حافظ امنیت و رفاه ایران و ایرانی برشمارد و با رویکردی حذفی و ملهم از تئوری توطئه هر گونه مخالفت و مقابله با جریان گفتمانی‌اش را متأثر از توطئه عناصر خارجی و نیروهای وابسته به آنان معرفی نماید، که می‌کوشند تا با توسل به راهبردهای مخالفت و ممانعت، مسیر توسعه و پیشرفت همه جانبه ایران و نظام جمهوری اسلامی را مختل و متوقف نمایند.

رژیم جمهوری اسلامی با محوریت شخص رهبر و شبکه قدرت پیرامونی او، به منظور نیل به این مهم، تمامی امکانات و توان رسانه‌ای، تبلیغاتی، امنیتی، نظامی، انتظامی، اقتصادی و بوروکراتیک قوای سه گانه و سایر نهادها و سازمان‌های کشور را بسیج کرده است و از هیچ کوششی در این راه فروگذار نمی‌کند. محوریت شاخص‌های ایدئولوژیک در گفتمان رژیم جمهوری اسلامی، از قبیل: حکمرانی بر پایه اصل ولایت فقیه، برپایی حکومت اسلامی، نفی فرهنگ و سبک زندگی غربی، تقابل با آموزه‌های لیبرالیستی و تلاش برای هویت‌سازی جمعی منبعث از باورهای اسلام شیعی، از مولفه‌های ثابت و اساسی هستند که مواضع این نظام گفتمانی را در مواجهه با وضعیت جدید و پویای سیاسی و اجتماعی آن مشخص می‌کنند. گفتمان انقلابی در این برهه سرنوشت‌ساز با تاکید بر مواضع خویش، اصول مطرح در «بیانیه گام دوم انقلاب» (بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷)، را در دستور کار خود قرار داده است تا با بی‌التفات کامل به واقعیات صحنه اجتماعی و سیاسی کشور، که آن را نمایشی، ساختگی، غیراصیل و متأثر از توطئه و دسیسه کشورهای غربی و مخالفان نظام و انقلاب می‌خواند، ضمن تاکید بر ضرورت حرکت بر مدارهای انقلاب اسلامی، افق‌های آتی ایران را بر مبنای مختصات آن ترسیم کند.

در این بستر گفتمانی هویت دینی اسلامی با محوریت مذهب تشیع در کانون قرار داد و هر نوع هویت جمعی دیگری از قبیل: قومیت، جنسیت، نسل و ... مجعول، فاقد اهمیت و حتی در مواردی مستمسک دشمنان نظام پنداشته می‌شوند، از این رو هر گونه تحرکی بر مبنای آنها مشمول برخورد قهری و امنیتی خواهد بود. در واقع ایدئولوژی و شعارهای گفتمان انقلابی در حالی طرح و بسط می‌یابند که جامعه ایران در آستانه قرن جدید، بیش از هر زمان دیگری در جستجوی جایگاه نایافته خود در متن مناسبات جهانی است. تغییرات نسلی، پیامدهای همگانی شدن اینترنت و امکانات ارتباط جمعی آن، گسترش آگاهی‌های

نسلی و انقلاب جنسیتی، شکل‌گیری هویت‌های جمعی نوین، بروز خودآگاهی و مطالبات جدید در میان اعضای گروه‌های قومی و مذهبی، خواسته‌های صنفی و طبقاتی، تمایل روزافزون عموم مردم بالاخص نسل جدید به آزادی انتخاب در حوزه علایق فردی و شخصی از قبیل: سبک زندگی، پوشش، افکار و عقاید؛ ارتباط و تاثیرپذیری عمیق از فرهنگ جهانی و برخی دیگر از شاخص‌های اجتماعی نوظهور که با گرایش گفتمانی و پروژه‌های ایدئولوژیک رژیم مبنی بر تحمیل سبک زندگی و نظام عقاید و باورهای خویش به عموم مردم و نادیده‌انگاشتن تغییرات همه‌جانبه معرفتی و هویتی که تاروپود جامعه را فراگرفته، در زمره مجموعه عواملی هستند که واگرایی و گسست فزاینده میان اکثریت جامعه با رژیم را دامن می‌زنند و در نتیجه‌ی آن، راهبرد متکی بر تحمیل و اجبار گفتمان رژیم در مواجهه با نیروهای سیاسی رقیب و ا فشار و گروه‌های جامعه، پیامدی جز افزایش تخاصم و تقابل و دوگانه «سرکوب - سرنگونی» نخواهد داشت. این سنخ از رویارویی با مسائل سیاسی و اجتماعی ناگزیر راه را بر هر نوع مصالحه و مسامحه‌ای خواهد بست و کمترین روزنه‌ای برای حرکت بر مدار صلح و آشتی برجا نخواهد گذاشت.

جریان اصلاحات و گرایش‌های سیاسی و فکری نزدیک به آنان، از قبیل اعتدال‌گرایان، طیف دیگری از نیروهای سیاسی و فکری داخلی محسوب می‌شوند که با وجود تمام محدودیت‌ها و ممانعت‌هایی که بر فعالیت و عرض‌انداز سیاسی و اجتماعی آنان اعمال می‌شود، همچنان بر ضرورت تن‌دادن به اصلاحات تاکید می‌ورزند. البته به تبع تغییرات سیاسی و اجتماعی دهه‌های اخیر، راهبرد و الزامات اصلاحات از نظر آنان با فاصله گرفتن از الگوهای پیشین اصلاح طلبی مورد بازاندیشی قرار گرفته است، چنانکه سید محمد خاتمی در یکی از پیام‌های خود متذکر می‌شود که: «اصلاح طلبی به شیوه و روال تجربه شده... اگر نگوییم ممتنع شده است دست کم به صخره سبتر بن‌بست برخورد کرده است» (خاتمی، ۱۴۰۱). از این رو سخنگویان این جریان، لزوم اصلاحات ساختاری و زیربنایی در همه ارکان قدرت و ثروت ملی را به مثابه ضرورتی حیاتی جهت عبور از وضعیت بحرانی کشور مطرح می‌کنند و بر این باورند که استمرار وضعیت اضطراری کنونی کشور با ورشکستگی و فروپاشی همه‌جانبه مواجه خواهد کرد.

به دنبال غلبه گفتمان عبور از نظام جمهوری اسلامی در اعتراضات سال‌های اخیر، اصلاح‌طلبان از جمله نیروهای سیاسی بودند که با منش اصلاح‌طلبانه و سخن از حل مسائل و معضلات با اتکا به راهکارهای اصلاح‌گرا، همواره بر ضرورت حفظ اصل نظام جمهوری اسلامی تاکید می‌ورزیدند. اصلاح‌طلبان در دفاع از اصل نظام، ضمن اعتقاد بر اینکه رژیم در وضعیت فروپاشی قرار ندارد، چنین استدلال می‌ورزند که انقلاب و سرنگونی نظام مستقر در وضعیت کنونی ایران نتیجه‌ای جز ویرانگری، خشونت و ناکامی نخواهد داشت و حتی تمامیت ارضی ایران را با تهدیدات جدی مواجه خواهد کرد. سید محمد خاتمی، ۱۵ آذر ۱۴۰۱، در گرماگرم جنبش «زن، زندگی، آزادی»، در در پیامی به مناسبت روز دانشجو یادآور می‌شود که «شعار زیبای زن زندگی آزادی»، حرکت جامعه به سوی «آینده بهتر» را نشان می‌دهد. او همچنین به مقام‌های جمهوری اسلامی توصیه می‌کند که «وجوه ناصواب حکمرانی را بدرستی بشناسند و پیش از آنکه دیر شود به سوی حکمرانی خوب حرکت کنند». وی پیشتر در پیام

دیگری تاکید کرده بود «براندازی نه ممکن است، نه مطلوب» و خطاب به دانشجویان نیز گفت: «نباید گذاشت تا آزادی و امنیت در برابر هم قرار گیرند و در نتیجه آزادی به بهانه حفظ امنیت پایمال شود». خاتمی با اشاره به ظرفیت‌های قانون اساسی، از عدم نیاز به تغییر قانون اساسی سخن می‌گوید (خاتمی، ۱۴۰۱). مهمترین وجه آسیب‌شناختی گفتمان اصلاحات در ایران کنونی، عدم اقبال عمومی و حاکمیتی به آن است. جامعه مدنی و عموم مردم ایران بر این باورند که رژیم جمهوری اسلامی در ایران دیگر قابل اصلاح و رفرم نیست و این راهبرد منقضی شده است. باوری که در شعار «اصلاح طلب، اصول گرا، دیگه تمومه ماجرا» نمود اعتراضی آن را می‌توان دید. از سوی دیگر افکار عمومی در ایران معتقدند رژیم از ایده اصلاحات نه به عنوان یک ظرفیت بهینه در راستای حل مسائل و مشکلات، بلکه به عنوان یک سوپاپ اطمینان جهت تخلیه و تقلیل بار فشارهای اجتماعی و سیاسی بهره می‌گیرد، از این رو بهترین راهکار در مواجهه با آن، بی‌اعتنایی است. رژیم و حاکمیت نیز از هر نوع پذیرش اصلاح طلبان ابا دارد و فعالیت آنان را تزویری برای کسب قدرت در کشور می‌داند، لذا در مقاطع مختلف هیچ استقبالی از حسن نیت و طرح و راهکارهای آنان برای آشتی ملی و حل مسالمت‌آمیز مناقشات به عمل نیامده است، نمونه مشهود آن نیز نامه محمد خاتمی به رهبر در سال ۱۴۰۱ است که هیچ پاسخی از جانب رهبری دریافت نکرد و از سوی اصول‌گرایان تندرو و عناصر نزدیک به رهبری نیز مورد هجو و هجمه شدید قرار گرفت، محمدعلی ابطحی رئیس دفتر رئیس‌جمهور در دولت اصلاحات و از چهره‌های اصلاح طلب نزدیک به خاتمی در این باره می‌نویسد: در اعتراضات اخیر به رغم مکاتبه آقای خاتمی با رهبری و ملاقات اصلاح طلبان با مسئولان عالی‌رتبه برای جلوگیری از خشونت و اصلاح امور، نشانه‌ای از اینکه خواسته‌ها مورد توجه حاکمیت قرار گرفته باشد، نیست (نامه سیدمحمد خاتمی به رهبر انقلاب، ۱۴۰۱).

باور به ناکامی اصلاحات و ناکارآمدی آن برای گذار از وضعیت کنونی جامعه ایران، صرفاً به مردم معترض کف خیابان و اپوزیسیون سیاسی خارج از کشور محدود نمی‌شود، بلکه برخی از نیروهای سابقاً انقلابی و رده‌نخست نظام نیز امروزه درباره فراروی از الگوی اصلاحات سخن می‌گویند، میرحسین موسوی و مهدی کروبی، رهبران در حصر جنبش سبز و برخی از زندانیان سیاسی و فعالین مغضوب در زمره افرادی هستند که آشکارا نظر خویش، مبنی بر به فراندوم گذاشتن اصل نظام، تغییر قانون اساسی و کناره‌گیری رهبری را مطرح می‌کنند. میرحسین موسوی، ۱۵ بهمن ۱۴۰۱، در پیامی به مناسبت حوادث جنبش زن، زندگی، آزادی می‌نویسد: حوادث خونبار ماه‌ها و سال‌های اخیر ایران نشان می‌دهد که اجرای بدون تنازل قانون اساسی، به عنوان شعاری که ۱۳ سال پیش بدان امید می‌رفت، دیگر کارساز نیست و باید گامی فراتر از آن گذاشت. ایران و ایرانیان نیازمند و مهیای تحولی بنیادین‌اند، که خطوط اصلی‌اش را جنبش پاک زن، زندگی، آزادی ترسیم می‌کند. آقای موسوی در بیانیه خود سه پیشنهاد مطرح کرده است؛ نخست، برگزاری همه‌پرسی آزاد و سالم در مورد ضرورت تغییر یا تدوین قانون اساسی جدید. دوم، در صورت پاسخ مثبت مردم، تشکیل مجلس مؤسسان مرکب از نمایندگان واقعی ملت از طریق انتخاباتی آزاد و منصفانه و سوم، همه‌پرسی درباره متن مصوب آن مجلس به منظور استقرار نظامی مبتنی

بر حاکمیت قانون و مطابق با موازین حقوق انسانی و برخاسته از اراده مردم. وی در این بیانیه نوشته: اقتدار در سلاح و سرکوب نیست، بلکه در همراهی ملت است، همان ملتی که اگر نگاهش متوجه و علاقمند به نظامی جدید باشد ساختار پیشین، بخواهد یا نخواهد فرو می‌ریزد» (میرحسین موسوی خواستار برگزاری همه‌پرسی...، ۱۴۰۱).

اصلاح‌طلبان با وجود محدودیت و ممنوعیت فعالیت حزبی و جناحی و مواجهه با بی‌التفاتی عمومی و حاکمیتی، همچنان بخش فعالی از جریان‌های گفتمانی حاضر در صحنه سیاست و جامعه ایران را تشکیل می‌دهند، که تلاش دارند تا با استفاده از حداقل تریون‌های موجود رسانه‌ای و شبکه‌های اجتماعی همچنان پیام‌ها و راهکارهای خود را به افکار عمومی و رژیم ارائه نمایند. مروری بر فعالیت چهره‌های رسانه‌ای اصلاح‌طلب مانند: سعید حجاریان، عباس عبدی، محمد علی ابطحی، مصطفی تاج‌زاده و... از میزان قابل توجه تلاش‌های رسانه‌ای و فکری این طیف در تحلیل و تدبیر وضعیت کنونی کشور حکایت دارد. این طیف با وجود محرومیت از امتیازات سیاسی و فرصت‌های موجود در ساختار قدرت سیاسی جمهوری اسلامی ایران، همچنان با رد رادیکالیسم سیاسی و دعوت به پرهیز از خشونت و نفی راهبرد سرنگونی، بر راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز و گفتگوی مبتنی بر آشتی ملی تأکید می‌ورزند.

احزاب، جبهه‌ها و جریان‌ات مخالف رژیم جمهوری اسلامی که با عناوین «مخالفان جمهوری اسلامی»، «اپوزیسیون خارج‌نشین» و «اپوزیسیون برانداز» از آنان نام برده می‌شود، طیف دیگری از گفتمان‌های متشکل از گرایش‌ات، ایدئولوژی‌ها و باورهای متنوع و حتی گاهی متضاد هستند، که برای گذار از وضعیت بحرانی کشور اکثراً گزینه فروپاشی رژیم کنونی و برپایی رژیم جدید را در دستور کار سیاسی خود دارند. این گفتمان‌ها با وجود اشتراک نظر در بایستگی فروپاشی رژیم در مورد ساخت و ماهیت نظام سیاسی مناسب برای آینده ایران، چندان هم‌فکر و هم‌صدا نیستند و فارغ از این موضوع، درباره چگونگی حل بحران‌های معتابهی که دامن گیر جامعه هستند، آن‌چنان ایده مشخص و کاربردی ندارند (اندیشکده واشینگتن، ۱۴۰۱). این گفتمان‌ها که طیف وسیعی از احزاب و جریان‌ات چپ مارکسیستی، سلطنت‌طلب، ملی‌گرا، ملی-مذهبی، احزاب قومی و... را در برمی‌گیرند، منادی اشکال متعددی از حکومت‌های متمرکز، فدرال، مشروطه‌پادشاهی، رفاهی و... برای ایران پساجمهوری اسلامی هستند. یکی دیگر از نقاط مورد اختلاف مخالفان برانداز جمهوری اسلامی ایران، در مورد نحوه مبارزه و سازماندهی سرنگونی رژیم است که همواره مانعی برای تشکیل یک جبهه متحد و فراگیر مبارزاتی علیه جمهوری اسلامی بوده است. برخی از این جریان‌ات معتقدند که انقلاب و عصیان عمومی و اقدام مسلحانه تنها راهکار براندازی است، برخی دیگر بر مبارز نرم و مدنی به سبک «انقلاب‌های رنگی» تأکید دارند و معتقدند هر نوع فروپاشی متکی بر مشی مسلحانه و جنگ و خشونت نظام می‌تواند به قتل عام مردمی و تجزیه و فروپاشی سرزمینی منجر شود، طیف دیگری نیز بر این باورند که براندازی رژیم جمهوری اسلامی نیازمند مداخله قدرت‌های خارجی و حمایت همه‌جانبه آنان از حرکت‌های مردمی و اپوزیسیون است (ندیمی و کلاوسن، ۲۰۱۸). در مجموع از آنجایی که الگوی مبارزاتی احزاب و

جریان‌های مخالف خارج‌نشین بر براندازی انقلابی یا مداخله خارجی متکی است، لاجرم از مسیر مبارزه قهری و خشونت عبور خواهد کرد. البته این راهبرد به زعم مخالفین نه از سر انتخاب، بلکه اجباری است که رژیم جمهوری اسلامی با بستن راه‌های مبارزه مسالمت‌آمیز و دموکراتیک بر جبهه مخالفان خارج‌نشین و حتی داخلی خویش تحمیل نموده و دوگانه سرکوب یا سرنگونی را به تنها امکان عرصه سیاست و قدرت در ایران تبدیل کرده است.

نگرش و نحوه مواجهه با هویت ملی و قومی در ایران، از موضوعات محوری است که به نسبت آن، خط تمایز مشخصی میان احزاب و گروه‌های اپوزیسیون وجود دارد و این موضوع در مواردی متغیر اصلی و تعیین‌کننده در جناح‌بندی و آرایش سیاسی نیروهای مخالف رژیم است. احزاب و جریان‌های قومی از قبیل: حزب دمکرات گوردستان ایران، جنبش آزادی‌بخش آذربایجان جنوبی، حزب کومله گوردستان، حزب آزادی گوردستان، حزب مردم بلوچستان، جنبش ملی بلوچ، جبهه دمکراتیک انقلابی خلق عرب اهواز، جنبش عربی آزادی‌بخش الاحواز و ... همراه با برخی از احزاب چپ و مارکسیستی قائل به بافت چند قومیتی - چند ملیتی در ایران هستند و به تبع آن معتقدند این واقعیت بایستی در حوزه مدیریت سیاسی کلان و خُرد مبنا قرار گیرد، از این رو بر ضرورت مدل‌های حکمرانی غیرمتمرکز و فدرالیستی تأکید دارند. حزب چپ ایران که سازمانی است سیاسی که در سال ۲۰۱۸ از وحدت سه جریان سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت)، سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران - طرفدار وحدت و کنشگران چپ، در شهر کلن آلمان تأسیس شد (تشکیل «حزب چپ ایران، ۱۳۹۷)، در بیانیه کنگره سوم خود در سال ۲۰۲۳ با تأکید بر کثیرالملله بودن بافت اجتماعی ایران، در سند سیاسی مصوب خود تأکید کرده است که فدرالیسم مناسب‌ترین شکل برای ساختار سیاسی آینده‌ی ایران است؛ چرا که بستری است قابل اتکا و تاریخیاً تجربه‌شده، که نه تنها حقوق شهروندی را تأمین می‌کند بلکه حقوق جمعی متعلقان به ملیت‌ها و اقوام را برای مشارکت تأثیرگذار در سرنوشت خویش نیز تضمین خواهد کرد (پیام کنگره سوم حزب چپ ایران ... ۲۰۲۳).

گروه‌های سیاسی ملی‌گرای افراطی، سلطنت‌طلب‌ها و مشروطه‌خواهان معتقدند ایران وارث یک نهاد کهن شاهنشاهی است که با سرشت سیاست و جامعه آن عجین شده است و ایرانیت نیز گوهری تاریخی است که در سرشت فرهنگی تمام اقوام این سرزمین ریشه دوانده است، لذا قومیت را یک جعل مدرن و عمدتاً مشخصه‌ای فرهنگی برمی‌شمارند که به لحاظ سیاسی و سرزمینی موضوعیت چندانی ندارد، از این رو احیای نظام متمرکز سلطنت مشروطه را متناسب‌ترین نهاد برای آینده ایران قلمداد می‌کنند و مطالبات قومی را با اتهام تجزیه‌طلبی و تلاش برای فروپاشی تمامیت ارضی نفی می‌کنند. مهرداد درویش‌پور در نقدی بر مواضع سازمان‌های سلطنت‌طلب در قبال مطالبات قومی در جنبش زن، زندگی، آزادی می‌نویسد: «نخبگان فکری این گرایش نیز بی‌اعتنا به شعارهای جنبش در داخل کشور، نخست، خیزشی را که جهان از آن هم‌چون نخستین «انقلاب زنانه» نام می‌برد، یکسره منکر شده و آن را «انقلاب ناسیونالیستی» خواندند. سپس به قصد خنثی کردن رنگ فمینیستی شعار زن، زندگی، آزادی، به تبلیغ شعار

مردسالارانه و اقتدارگرایانه «مرد، میهن، آبادی» پرداختند. نوستالژی گرای مسئله‌برانگیز این جریان نیز به سرعت به ایده‌آل‌سازی مطلق از نظام گذشته منجر شد. آنان که در ابتدا به نام حفظ تمامیت ارضی، تبعیض قومیتی را انکار می‌کردند، به سرعت گروه‌های قومیتی را تجزیه‌طلب و تروریست خواندند. مخالفت رادیکال با حکومت اسلامی نیز به سرعت به ستیزه‌جویی خصمانه علیه «فتنه‌گران ۵۷» تبدیل شد (درویش‌پور، ۱۴۰۲).

احزاب لیبرال و ملی - مذهبی نیز در میانه این دو رویکرد، یک کشور دمکراتیک مبتنی بر آزادی مدنی و حفظ حقوق قومی و مذهبی همه اقشار و آحاد جامعه را الگوی مطلوبی برای آینده ایران می‌دانند، که ذیل آن امکان حل مسالمت‌آمیز و گفتگو محور مناقشات و عبور از شرایط بحرانی وجود دارد. بنابر پندارهای سیاسی این طیف، هویت قومی و اقوام تا جایی که تمامیت ارضی کشور و وحدانیت ملیت ایران را به خطر نیندازد، دارای حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خویش است. در بند ۱۸ منشور سازمان همبستگی جمهوری خواهان ایران، که سازمانی است با مرام سیاسی لیبرال دموکراسی سکولار و دارای هدف تأسیس یک حکومت جمهوری سکولار و دموکرات در ایران، درباره اقوام چنین آمده است: همبستگی جمهوری خواهان ایران بر حفظ تمامیت ارضی و یکپارچگی سرزمینی ایران در عین رعایت حقوق برابر همه اقوام ایرانی و نبود تبعیض اتنیکی تأکید می‌ورزد و تداوم به هم پیوستگی جغرافیایی ایران را متضمن پایبندی به مواردی چون رعایت حقوق شهروندی، تمرکززدایی از ساختار مدیریتی کشور، نفی مرکز محوری و مناسبات عادلانه بین مرکز و پیرامون می‌داند (منشور همبستگی جمهوری خواهان ایران، ۲۰۲۰).

امروزه در عرصه واکاوی و چاره‌اندیشی در باب مسائل و بحران‌های مبتلا به ایران و تحلیل آینده آن در پرتو سناریوهای مختلف، جدای از احزاب و جبهه‌های سیاسی داخل و خارج کشور که اکثرآ با دید سیاسی و بنابر مصالح حزبی و ایدئولوژیک به ترسیم اصول مبارزاتی و تدوین برنامه خویش برای کشور می‌پردازند، یک جریان فعال فکری و آکادمیک بالنسبه مستقل نیز حضور دارد که می‌کوشد تا با کنارزدن پرده‌های منافع حزبی، جناحی و ایدئولوژیک از رهگذر تعقل و تفکر علمی و تعهد به منافع ملی به عنوان اصل وجودی سیاست مدرن، ایران را موضوع تعقل و تدبیر خود قرار دهد و تلاش می‌کند تا از رهگذر جامع‌نگری، گفتگو، دعوت به اندیشیدن، لزوم پایبندی به راهکاری خشونت پرهیز و صلح محوری راهی بر وضعیت بحرانی ایران بگشاید و کشور را از ورطه فروپاشی احتمالی به سوی آینده‌ای مطلوب راهنمایی کنند.

در تفاسیر و تحلیل‌های این گفتمان دانشگاهی و فکری، مسائل و مشکلات بحران‌زای کنونی تنها محدود به سیاست و اقتصاد نیستند بلکه مجموعه درهم‌تنیده‌ای از بحران‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، زیست محیطی، فرهنگی، اعتقادی - دینی و اخلاقی‌اند که عموماً ریشه‌های تاریخی دارند، لذا هیچ راهبرد و راهکار آنی و یکباره‌ای برای گذار از این گرداب و حل مسائل آن وجود ندارد، بلکه

کلاف پیچیده و سردرگم این معضلات نیازمند تامل، تدبر، مدارا، و حرکتی عقلانی بر مدار گفتگو و آشتی است. اگرچه این گفتمان منکر نقش سرشت و عملکرد نظام حاکم در ایجاد وضع کنونی نیست، اما بر این باور است که فروکاستن تمام این مسائل و بحران‌ها به بُعد سیاسی تقلیل‌گرایی است، لذا تغییر دفعی و یکباره رژیم حاکم ممکن است نه تنها راهی بر این تصلب نگشاید بلکه به شکل غامض‌تری به بازتولید شرایط بحرانی دامن بزند.

محمد فاضلی جامعه‌شناس، محسن رنانی اقتصاددان، حسن محدثی جامعه‌شناس و دین‌پژوه، صدیقه وسمقی حقوق‌دان و اسلام‌پژوه، مقصود فراستخواه جامعه‌شناس، نعمت‌الله فاضلی انسان‌شناس، صادق زیباکلام استاد علوم سیاسی، فرشاد مومنی اقتصاددان، سعید پیوندی جامعه‌شناس و موسی غنی‌نژاد اقتصاددان، از بارزترین و فعال‌ترین چهره‌های متعلق به این گفتمان فکری - آکادمیک در سال‌های اخیر بوده‌اند. این اندیشه‌ورزان معتقدند بحران کلان جامعه ایران از خرده بحران‌های متعدد و بهم‌پیوسته‌ای تشکیل شده است که هر یک از ابعاد و وجوه آن نیازمند تامل علمی و راه حل منطقی و عقلانی است. موسی غنی‌نژاد اقتصاددان، در انتقاداتی بر وضعیت ازهم گسیخته اقتصاد کشور، به فقدان آزادی اشاره می‌کند و می‌گوید: اقتصاد ما سرطان دارد. سرطان این است که آزادی وجود ندارد. سرطان این است که همه چیز ما دستوری است. سرطان اینجاست. صورت مسئله را درست ببینیم و راه حل را درست مطرح کنیم. سپس راه حل را نیز در بسط خواست آزادی به عنوان مطالبه‌ای عمومی می‌داند، تا در نهایت اراده حاکمیت مطیع خواست جامعه شود (غنی‌نژاد، ۱۴۰۲). محمد فاضلی که یکی از پرکارترین چهره‌های دانشگاهی در حوزه آسیب‌شناسی سیاست، جامعه و اقتصاد در ایران در سال‌های اخیر بالاخص دوران پس از خیزش زن، زندگی، آزادی است، در آثار قلمی و برنامه‌های گفتگومحور خویش از قبیل پادکست دغدغه ایران و ایران به روایت صاحب‌نظران، به‌شکلی وسیع و جدی در موضوع تحلیل و تبیین وضعیت ایران اهتمام ورزیده است. دکتر فاضلی طی صحبت‌های انتقادی در یکی از برنامه‌های صداوسیما، درباره اکنون جامعه اعتراضی ایران می‌گوید: باید بدانیم جامعه ایران در چه وضعیتی است. فقط ۱۴ درصد مال سال‌های قبل از انقلاب هستند، ۸۶ درصد پس از انقلاب به دنیا آمده‌اند، این جامعه گسترش یافته و رشید و بالغ شده و تحصیل کرده است. این جامعه از برخی عارضه‌ها رنج می‌برد. نرخ بیکاری بسیار بالاست، همین جامعه در ۱۰ سال گذشته میزان برخورداری ثروتمندترین دهک به فقیرترین دهک از ۱۱ برابر شده ۱۴ برابر؛ یعنی نابرابری هم گسترش یافته است. این جامعه دچار ۱۸.۴ درصد فقر است، یعنی از هر پنج نفری که از کنار شما رد می‌شود یکی در فقر مطلق به سر می‌برد! در این جامعه دولتش به شدت کسر بودجه دارد و جایگاه جهانی‌اش این است. ما باید ببینیم داریم کجا زندگی می‌کنیم! در جایی داریم زندگی می‌کنیم که در فاصله سال‌های ۸۰ تا ۹۷، هشتاد درصد تجارت ما با ۲۳ کشور بوده است. رسیدیم به جایی که در سال ۹۷، پنجاه و چهار درصد تجارت کشور با سه کشور بوده است (چین، عراق، امارات). اگر شما به این نمی‌گویید جدالت‌دگی از جهان، پس چه می‌گویید؟! روایت من از جامعه امروز این است که جامعه‌ای است که به شدت بالغ شده، از ۳۶ میلیون نفر شده ۸۴ میلیون،

تحصیلاتش به شدت رفته بالاتر، به لحاظ آگاهی بسیار پیشرفت کرده. این جامعه مواجه شده با یک ساختار حکمرانی که دائم دارد توانش را از دست می‌دهد و به شدت بر سر موضوعات مختلف انرژی خود را هدر داده است. آدم‌هایی که درون ساختار تصمیم‌گیری هستند می‌شود روی اکثریت آنها دست گذاشت و ادعا کرد که آنها از میانگین آدم‌هایی که در جامعه هستند پایین‌تر هستند. رویای توسعه دارد بر باد می‌رود. جامعه احساس می‌کند دارد تمام ظرفیت‌هایش را از دست می‌دهد. انسان موجودی است که در سایه آینده زندگی می‌کند. احساس جامعه این است که این مدل از حکمرانی و این مسیری که داریم طی می‌کنیم آینده‌ای برایش بنا نمی‌کند، بنابراین جامعه ایرانی حق دارد ناآرام باشد چون آینده‌اش را برآورده نمی‌کند. امروز با جامعه‌ای ناآرام مواجه‌ایم که حق دارد و ناراضی است و حق دارد و در روشن ندیدن آینده هم حق دارد. مردم مطالبه‌گر هستند، بر سر فساد، بر سر اشتغال، بر سر زنان، بر سر مداخله در سبک زندگی‌شان، بر سر تخریب محیط‌زیست. ما تبدیل شده‌ایم به جامعه مسائل حل نشده! این جامعه انبوهی از مسائل حل نشده در ذهنش دارد، از اسیدپاشی در اصفهان بگیرد تا مرگ‌ها در بازداشتگاه‌ها... (فاضلی، ۱۴۰۱). او در مصاحبه‌ای با دیدارنیوز درباره احتمال حمله به ایران و اینکه آیا وقوع جنگ راهی بر این وخامت اوضاع می‌گشاید، می‌گوید: حمله نظامی به ایران شر مطلق است و با نابودی زیرساخت‌ها و تخریب نیروگاه‌ها به عصر حجر برمی‌گردیم و سوال اینجاست که آیا اصلاح شرایط موجود با هزینه پایین‌تر بهتر است یا تن دادن به جنگ با هزینه‌های گزاف (گفت‌وگوی دیدار در برنامه اصل ۲۷ با پژوهشگر و جامعه‌شناس، قسمت دوم، ۲۰۲۴).

صدیقه وسمقی، اسلام‌پژوه و از منتقدان حجاب اجباری در نامه‌ای سرگشاده خطاب به اسلام‌شناسان، اندیشمندان، حقوق‌دانان، آزادی‌خواهان و افکار عمومی می‌گوید: «۴۵ سال تجربه دردناک زیستن با قوانین شریعت که به عقیده نگارنده چیزی بیش از سنت‌های کهن نیست و به علاوه، ۴۵ سال زیستن با فقه افراطی جمهوری اسلامی، بسیاری از مردم ایران را به این نتیجه رسانده که دین باید از حکومت جدا شود» (وسمقی، ۱۴۰۳). صدیقه وسمقی در مقام یک زن نواندیش دینی همواره در تلاش است تا خوانش جدیدی مبتنی بر کرامت، آزادی، دموکراسی و حقوق فردی از فقه و شریعت ارائه کند، در میان آثار او، این تلاش در حوزه مسائل زنان بسیار وسیع و ژرف بوده است.

حسن محدثی از دیگر جامعه‌شناسانی است که در آثار متعدد خویش به تبیین و تحلیل وضعیت کنونی جامعه ایران می‌پردازد. او در یادداشتی درباره سه ایدئولوژی مسلط تاریخ معاصر ایران، یعنی؛ ملی‌گرایی، مارکسیسم و اسلام‌گرایی، که از آنان با عنوان ایدئولوژی‌های شکست خورده نام می‌برد، می‌نویسد: اینک ما با بقایای سه ایده‌ئولوژی شکست‌خورده در ایران مواجه هستیم. معرکه‌ی این ایدئولوژی‌ها و تاخت و تازشان دیگر به پایان رسیده است. آن‌ها بخش مهمی از نیرو و توان فکری نخبگان مختلف ایرانی را به خود اختصاص داده‌اند و دستاوردهای‌شان اکنون در برابر چشمان همه‌ی ما قرار دارد. اکنون ما برای ساختن ایران جدید نیاز به اندیشه‌ای نوین داریم؛ نظریه‌ی اجتماعی‌ای که بتواند شرایط ما را به‌خوبی توضیح دهد و چشم‌انداز جدیدی را برای به کارگیری نیروهای اجتماعی سازنده و فعال

نشان دهد (محدثی، بی تا). دکتر محدثی از اندیشه‌ورزانی است که با امیدواری به آینده تحولات ایران می‌نگرد و در این باره می‌گوید: جامعه ایران در حال گذار به دوران پسadini است. ایران شاهد تحولات اجتماعی بزرگی خواهد بود. اگر قصد مهاجرت یا خودکشی دارید، یکی دو سال صبر کنید! ایران شاهد تحولات اجتماعی بزرگی خواهد بود (محدثی، بی تا).

دکتر فراستخواه نیز در گفتگویی با روزنامه شرق درباره راهکارهای برون رفت از وضعیت موجود می‌گوید: زبان اجتماعی باید در حوزه‌های عمومی احیا شده و گفت‌وگوهای اجتماعی در تمام حوزه‌ها فعال شود؛ آنگاه از ماحصل این گفت‌وگوها می‌توان راه‌حلهایی هم برای قانون اساسی، هم برای نحوه اصلاحات آن _ با در نظر گرفتن میزان هزینه و اثربخشی _ و هم با اتکا به منافع ملی و تمامیت ارضی در کشور ترسیم کرد. ما در شرایطی قرار گرفته‌ایم که «تصادف» ما را به جلو می‌برد. ما معروض یک شرایط تصادفی از جهان و داخل هستیم و انواع اتفاق‌ها می‌تواند وضعیت کشور را از این رو به آن رو کند. من نسبت به آینده و ثبات این جامعه نگرانم و بازندگان این وضعیت نیز در نهایت باز مردم این سرزمین خواهند بود. جامعه ایران باید در حوزه نهادهای حرفه‌ای، صنفی، مدنی، محلی، عمومی و انواع ظرفیت‌های اجتماعی فعال شده و از طریق این توانمندسازی به یک نوع سیاست‌ورزی عقلانی گفت‌وگو محور در یک شرایط آزاد برسد و در آن صورت است که شانس موج‌سواری پوپولیست‌ها کاهش یافته و فرصت برای عقلانیت اجتماعی فراهم خواهد شد. به گمان من، راه حل برون رفت از وضع کنونی، بازگشت به جامعه است. بازگشت سیستم رسمی به زیست جهان این جامعه، راهکاری بایسته و شدنی بوده و اگر یک بازگشت صورت جدی به جامعه بگیرد و شاهد ایجاد فرصت برای یک گفت‌وگوی فنی و دقیق باشیم، راه حل برون رفت پیدا می‌شود. در چنین وضعیتی است که می‌توانیم به روشن شدن این سؤال امیدوار باشیم که مثلاً رفراندوم بر چه اساسی باید صورت بگیرد و چه ائتلاف‌هایی با کدام ترکیب می‌توانند در این جامعه شکل بگیرند. نباید امید خودمان را از دست بدهیم و همچنان معتقدیم که می‌شود بازگشت به جامعه را از نقطه‌ای شروع کرد تا مردم برای پایداری و آینده ایران گفت‌وگو کنند (جعفری، ۱۴۰۲).

دکتر فرشاد مومنی استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی، در ردیف منتقدترین اقتصاددانان سیاست‌های اقتصادی و پولی کشور قرار دارد که همواره بر ضرورت اصلاح نظام اقتصادی کشور به عنوان پیش شرط انتظام امور عمومی کشور تاکید داشته و نسبت به مخاطرات جدی آن بدون ملاحظه به مسئولین مملکت هشدار داده است، وی با امید به اینکه هنوز راهی برای نجات اقتصاد کشور وجود دارد، می‌گوید: در شرایطی که نگران‌کننده‌ترین و رقت‌انگیزترین مصداق‌های فقر و عقب‌ماندگی را می‌توان در استان‌های مرزی جستجو کرد، تضعیف توان مالی حکومت از طریق تضعیف ارزش پول ملی در واقع ریختن آب به آسیاب چه کسی است؟! کاملاً معلوم است که استمرار این سیاست به معنی زمین‌گیر کردن حکومت است. نهادهای نظارتی دقیقاً مشغول چه کاری هستند؟! من صمیمانه به مسئولان کلیدی کشور هشدار می‌دهم که با این بساطی که شما دارید پهن می‌کنید، چشم‌انداز آینده اقتصاد کشور را نامطمئن‌تر و نامطمئن‌تر می‌کنید. لطفاً گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس را که در این چند وقت اخیر در مورد تحولات مربوط به فقر و کیفیت اشتغال در ایران منتشر کردند را بررسی کنید. چطور

شرافت برخی افراد قبول می‌کند که با فرافکنی و توجیهات غیرعادی، سیاستگذاران را ترغیب می‌کند تا این کارهای به غایت خطرناک را انجام دهند! وی در ادامه افزود: مرکز پژوهش‌های مجلس، گزارشی از وضعیت فقر ارائه کرده به وضوح گفته است که هم شدت و هم عمق فقر در ایران افزایش یافته است. چطور یک نظام سیاستگذاری متوجه خطرات و آسیب‌های این موضوع نمی‌شود؟! امیدوارم اصحاب خرد و دانایی اصطلاح تئوریک «دولت طبیعی شکننده» را برای حکومت گران گرامی توضیح بدهند تا بدانند که اگر این شیوه حکمرانی اقتصادی استمرار پیدا کند، چقدر چشم‌انداز آتی نسبت به اقتصاد و جامعه ایران نگران‌کننده می‌شود. وقتی به تاریخ اقتصادی مراجعه می‌کنید موضوع تکان‌دهنده دیگری را مشاهده می‌کنید که آن این است که هنگام منازعه هژمونیک، همیشه آگاه نبودن و غیرمتمرکز بودن نظام تصمیم‌گیری ایران به بنیه کارشناسی موجود، ما را در برابر مطامع طرفین منازعه هژمونیک هم آسیب‌پذیر کرده است! (مومنی، ۱۴۰۳). مومنی معتقد است: اگر علم فصل‌الخطاب قرار گرفته و اگر آزادی‌های مشروع قانونی، فرصت گفت‌وگوی صریح و بی‌پرده با مسئولان کشور را برقرار کند؛ هنوز برای ایران راه نجات وجود دارد. دولت محترم به جای تبلیغات موهوم باید به دامن علم بازگردند و از کارشناسان شریف استفاده کنند و آنها را جمع کنند تا به شکل اصولی راه را بر فعالیت‌های سوداگرانه ببندند و از تولیدکنندگان حمایت کنند تا استقلال و عزت کشور را شاهد باشیم (مومنی، ۱۴۰۳، ۵۳).

دکتر صادق زیباکلام از اساتید علوم سیاسی دانشگاه تهران از جمله منتقدان شناخته‌شده عرصه افکار عمومی است که همواره صحبت‌ها و نظراتش بازتاب وسیعی در عرصه همگانی داشته است، وی با اینکه به صراحت بسیاری از سیاست‌های رژیم را نابخردانه و ناکارآمد توصیف می‌کند و آنها را به شدت به نقد می‌کشد، اما همواره درباره آینده پرمخاطره و نامشخص حرکت‌های رادیکال ساختارشکنانه از سوی عموم هشدار می‌دهد و براین باور است که بایستی در فضای کنونی با تمام محدودیت‌ها به مقاومت پرداخت و برای کمترین امکان تغییر تدریجی تلاش کرد. وی در این باره می‌گوید: جز تغییر و تحول در درون نظام ما هیچ گزینه دیگری نداریم. من در اینجا به عنوان یک چهره سیاسی صحبت نمی‌کنم، بلکه به عنوان استاد تاریخ درباره تحولات سیاسی و اجتماعی معاصر ایران صحبت می‌کنم. من به هیچ وجه باور ندارم که اگر این نظام سرنگون شود مثل ۲۲ بهمن ۵۷ و یک نظام دیگری مثلاً سکولار، لیبرال یا جمهوری روی کار بیاید ما را موفق خواهد کرد. دموکراسی انقلاب نیست؛ دموکراسی این گونه نیست که قدرت گرفته شود، دموکراسی کودتا نیست. دموکراسی مثل یک گیاه است، این گیاه آرام‌آرام و به مرور زمان رشد می‌کند در حالی که انقلاب یک مرتبه می‌خواهد همه چیز را دگرگون کند (زیباکلام، فروردین ۱۴۰۲). وی در گفتگویی با آفتاب‌نیوز در مورد اتمسفر مسائل قومی در حال حاضر و نقش آن در مسائل سیاسی کشور می‌گوید: این یک واقعیت است که ما با مسئله‌ای به نام قومیت در کشور روبه‌رو هستیم و این یک مسئله واقعی و عینی است. اینکه هرگاه با مسئله قومیت روبه‌رو می‌شویم سعی کنیم با برچسب تجزیه‌طلبی موضوع را فیصله بدهیم و کاری که در ظرف یکصد سال گذشته انجام داده‌ایم را تکرار کنیم راه به جای نمی‌برد. بلکه باید مطالبات و خواسته‌های آن‌ها را بررسی کنیم و همانطور که در

کشورهای دموکراتیک به مسئله قومیت پرداخته و آن را حل کرده‌اند، ما نیز باید تلاش کنیم به کمک دموکراسی مسئله قومیت را سامان بدهیم. همان گونه که در کشورهای دیگر ملت‌ها، زبان‌ها و مذاهب مختلف در کنار هم و در سایه دموکراسی به نوعی همگرایی و زیست مسالمت‌آمیز رسیده‌اند، ما نیز می‌توانیم از همان روش تبعیت کنیم (زیباکلام، بهمن ۱۴۰۲).

چنانکه از محتوا و مضامین جستارها و گفتارهای برخی از چهره‌های فعال گفتمان فکری - آکادمیک پیداست، این طیف از زاویه متفاوت و با دغدغه‌های عمیق‌تری در پی ریشه‌یابی اساسی و ارائه راه‌حل‌های علمی و عقلانی برای مسائل و مشکلات کشور هستند و ضمن توجه به حساسیت‌های موجود، جامعه و حکومت را به دوری از رفتار و مواضع افراطی و هیجانی و بازگشت به مسیر عقلانیت و مسالمت‌جویی دعوت می‌کنند.

بازخوانی مولفه‌های محوری پژوهش در پرتو تحولات سال‌های اخیر

در مطالب پیشین از این موضوع سخن رفت که اگرچه از حیث کمی فاصله‌چندانی میان انجام این پژوهش با ویراست دوم آن وجود ندارد، اما از نظر شاخص‌های تاریخی تغییر و تحول، آن چه بر جامعه ایران گذشت، میان این دو مقطع زمانی فاصله‌ای معنادار نهاد که ذیل آن مناسبات و قواعد پیشین تا حدودی دستخوش تغییر شدند. ظهور وضعیت‌های جدید غالباً اعتبار و روایی یافته‌های تفسیری و تبیینی پژوهش‌های سابق در ارزیابی شرایط جدید را با خلل و ناهمخوانی مواجه می‌کنند. در پژوهش‌های آینده‌نگری که ترسیم افق‌های فردا در پرتو توصیف و تبیین وضعیت کنونی و امروزی بخشی اساسی از الگوی پژوهش محسوب می‌شود، بازخوانی یافته‌های این سنخ پژوهش‌ها در آینده، معیار دقیق و مشخصی برای آزمودن دستاوردها و میزان اعتبار نتایج و راهکارهای آنها در تبیین درست و راهگشای افق‌های آتی است.

در این بخش پایانی فصل ضمیمه تلاش می‌شود تا از رهگذر بازخوانی گذرای مولفه‌های محوری پژوهش در پرتو تحولات سال‌های اخیر (۱۳۹۸-۱۴۰۲)، ضمن عیارسنجی یافته‌های پژوهش، تبیین جدیدی درباره چالش‌ها و فرصت‌های مناسبات جدید هویتی و قومیتی از منظر مقوله ضروری صلح پایدار ارائه شود.

در مدل مفهومی پژوهش، فقدان عدالت در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن به مثابه مفهومی کانونی جهت تبیین وضعیت و جایگاه اقوام و مطالبات قومی در بافت سیاسی و اجتماعی جامعه ایران و شرایط حاد و بحرانی آن تبیین شده است. این موضوع محوری که از مناسبات سیاسی و حاکمیت نظامی غیردموکراتیک، ایدئولوژیک، رانت‌خوار، حامی‌پرور و مبتنی بر تبعیض برخاسته است، معضل و آفت بزرگی است که نه تنها حوزه هویت و قومیت بلکه کل سامان سیاسی و اجتماعی ایران را تنیده است و حول خویش، فرهنگ و هویت وابسته‌ای پرورانده است که هم‌چون تهدیدی جدی بر زیست همگانی

سایه افکننده است. این الگوی حاکم بر ارکان سیاست و جامعه، با فراهم نمودن زمینه‌های اعراض از شایسته‌سالاری، دموکراسی، عقلانیت‌محوری، انتخابات آزاد و حقوق‌مداری فردی و اجتماعی، به تعمیق و گستراندن هرچه بیشتر بحران، در همه ابعاد آن دامن زده است و اکثر شئون زیست اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، محیطی و روانی را در باتلاق معضلات انباشته شده؛ فروبرده است. از این رو فقدان عدالت و همبندی بحران‌های ناشی از آن، به عنوان یکی از یافته‌های محوری پژوهش، از مفاهیم پایه‌ای است که اعتبار و روایی آن در هر دو سطح مفهومی کلان و عناصر خرد تشکیل‌دهنده آن، برای وضعیت کنونی جاری است و حتی اهمیت، نقش و لزوم توجه به آن بیشتر شده است. لذا توصیف و تحلیل شرایط موجود و ترسیم راهبردها و سیاست‌گذاری‌های پیشنهادی پژوهش بر اساس دو مفهوم محوری فقدان عدالت و همبندی بحران‌ها، در افق تحولات آتی جامعه ایران، میزان قابل توجهی از صحت و انطباق را به نمایش گذاشت.

در رویکرد تحلیلی و آسیب‌شناختی پژوهش، با نظر به برهم کنش مسائل و مطالبات خاص قومی با معضلات و بحران‌های عمومی کشور، آینده قومیت در کشور، با توجه به اصل محوری مطالبه عدالت و پیامدهای آن در عرصه سرمایه اجتماعی، در قالب دو سناریوی متفاوت پیش‌بینی شد، که در سناریوی اول، حاکمیت، گروه‌های قومی و اتحاد جامعه ضمن پذیرش مخاطرات وضع موجود، در کنشی راهبردی با اتکا به عقلانیت، اصول حکمرانی دموکراتیک و راهکارهای صلح‌محور، در مسیر تحقق و تأمین عدالت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گام بر می‌دارند و در نتیجه آن، جامعه ضمن کنترل شرایط بحرانی به سوی ثبات و حفظ سرمایه‌های اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز در سایه صلح پایدار حرکت خواهد کرد. سناریوی دوم که استمرار وضعیت حاکم را ترسیم می‌کند، بر این باور بود که با توجه به همبندی کم‌سابقه بحران‌های عارض بر عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، زیست‌محیطی، فرهنگی و ... در کشور، عدم تغییر در راهبردهای سیاست‌گذاری متکی بر مواجهه ایدئولوژیک با مسائل بالاخص مسائل و مطالبات قومی و بی‌التفاتی به تهدیدهای فزاینده وضعیت بحرانی کشور در امور داخلی و مناسبات خارجی، در آینده‌ای نه‌چندان دور انسجام، همزیستی مسالمت‌آمیز و حیات جمعی ایرانیان و به طور کلی سرمایه‌های اجتماعی و سامان سیاسی آن در معرض زوال و فروپاشی قرار خواهد گرفت و آینده نه‌چندان روشنی را برای مملکت رقم خواهد زد.

آنچه که در سال‌های متعاقب پژوهش رخ داد، حرکت به سمت سناریوی نامطلوبی بود که با توجه به تحلیل و تفسیر یافته‌های میدانی پژوهش اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، زیرا عدم توجه به عوامل بحران‌زا و فروگذشتن مسائل و مشکلات عدیده‌ای که دامن‌گیر اجتماع، اقتصاد و سیاست بود، جامعه ناراضی را به سطح جامعه اعتراضی و جنبشی سوق داد و بر گسست اجتماعی و شکاف عموم مردم با حاکمیت افزود، به گونه‌ای که گفتمان تغییر در جامعه مرزهای اصلاح و سازش متکی به ظرفیت‌های موجود قانونی و ساختاری را پشت سر نهاد و تلاش برای سرنگونی رژیم به مثابه یگانه راه برون‌رفت از شرایط بحران، ولو به شکلی قهری و مبارزه خشونت‌آمیز، در افق گفتمان عمومی جامعه پدیدار شد. چنان‌که در تبیین

رخداد‌های ۱۳۹۸-۱۴۰۲ به تفصیل بررسی شد، با وجود آشکار شدن علائم بحران و موج‌های اعتراضی وسیعی که روزبه‌روز بسامد و دامنه آن بیشتر می‌شود و توأم با وضعیت ازهم گسیخته اقتصاد و مدیریت کشور، با شتاب هرچه افزون‌تری امکان حل مشکلات و زیست جمعی صلح‌مدار را به محاق فرو می‌برد، نه تنها هیچ‌گونه اراده و عزمی برای بازاندیشی و تغییر رویکرد رژیم در قبال این شرایط تهدیدآمیز به چشم نمی‌خورد، به طرز بی‌سابقه‌ای بر پیاده‌سازی سیاست‌های ایدئولوژیک خود در سطح داخلی و خارجی نیز اصرار می‌ورزد و لاجرم نیروهای سیاسی اپوزیسیون و مردم معترض را بر مواضع انتقادی و ایده ضرورت عبور از رژیم جمهوری اسلامی مصمم‌تر می‌نماید. در نتیجه، برآیند آن جز تقابل راهبردهای غیرقابل جمع و افزایش واگرایی و سطح تخصصات نخواهد بود که پیش از هر چیزی حرکت در مسیر صلح پایدار را متوقف خواهد کرد.

عوامل تنش‌زا و بحران‌آفرینی که در خلق وضعیت جدید و تشدید مخاطرات آن نقش دارند، همه ارکان اجتماع از سیاست گرفته تا اقتصاد و محیط‌زیست را شامل می‌شود، اما در این میان نزاع‌های هویتی و قومی نقش گرانگاہی را دارند که عمده عوامل در آنجا برهم انباشته می‌شوند و صورت متراکم‌تری به خود می‌گیرند، زیرا یک گروه قومی در عین حال که یک گروه هویتی تحت تبعیض قومی است، در زمره کم‌برخوردارترین قشر اقتصادی و محروم‌ترین طیف‌ها از حقوق اجتماعی و فرهنگی قرار دارد. لذا در جامعه اعتراضی، پتانسیل بالاتر و دامنه مطالبات گسترده‌تری خواهد داشت. از این رو امروزه گروه‌های هویتی نسلی، جنسیتی و قومیتی در میان آحاد و اقشار جامعه از شاخصیت بیشتری برخوردارند و خواست‌ها و نیازهایشان در زمره مسائلی قرار دارد که باید در اولویت قرار بگیرند. تحلیل جنبش‌های اخیر جامعه ایران بالاخص خیزش زن، زندگی آزادی که در آن اقوام، زنان و نسل جوان و نوجوان موسوم به نسل زد، محوریت داشتند، شاهد گویایی از این آرایش هویتی جدید در جامعه ایران است.

افزایش خودآگاهی جمعی گروه‌های هویتی مختلف در سایه افزایش سطوح معرفتی-اطلاعاتی و امکانات ارتباطی جهان مجازی، به تعبیر کاستلز به خلق جامعه شبکه‌ای جدیدی انجامیده که مطالبه‌گری و داشتن حق انتخاب و زیست آزادانه این گروه‌ها، از پیش شرط‌های اساسی است که آن را حق بدیهی و غیرقابل عدول خود می‌دانند، لذا این گروه‌های هویتی دیگر زعامت یک رژیم حاکم برآمده از گفتمان ایدئولوژیک دینی و متکی بر ایده ولایت مطلقه را نخواهند پذیرفت و در مقابل آن، راه مقاومت را خواهند گزید. این شکل از تعامل تحمیل و مقاومت تا زمانی که بخواهد با سازوکارهای اجبار، تهدید و مجازات جامعه را مطیع خود سازد تا زمینه بقای خود را فراهم کند، تکوین آینده مبتنی بر دموکراسی و صلح پایدار را به تعویق خواهد انداخت و حتی ممکن است آن را از دسترس خارج کند، که در این صورت حاصلی جز ویرانی و ناکامی جمعی به بار نخواهد آورد.

بنابر آنچه گفته شد؛ با وجود قرار گرفتن جامعه ایران در وضعیت اعتراضی و عدول از مناسبات از برخی قواعد متساهل رفتاری سابق، هم‌چنان راهکارهای مطلوب و متعادل‌کننده‌ی خروج از شرایط دشوار

و تهدیدآمیز کنونی، بازگشت به مسیر گفتگو و عقلانیت اندیشی و در نظر داشتن حصول شرایط تامین صلح پایدار است. اگرچه امروزه احتمال اتخاذ مواضع صلح‌محورانه ضعیف‌تر گشته است، اما ضرورت آن بیش از هر زمان دیگری درک می‌شود. زیرا نگاهی به تجارب تحولات توأم با خشونت و رویارویی نظامی و جنگ داخلی کشورهای منطقه در دو دهه اخیر، به طرز گویایی آینده‌ویرانگر این قسم از تحولات را روایت می‌کنند. از این رو صلح پایدار نه به مثابه یک راهبرد صرفاً متمرکز بر عرصه سیاست و روابط دولت و ملت، بلکه بایستی به مثابه گفتمانی جامع که در تمام سطوح سیاست و جامعه بازتولید شود و مبنا قرار گیرد، تا در پرتو امکان‌ها و ظرفیت‌هایی که در سرشت و اصول آن نهفته است، فرصت تحقق راهکارهای خروج از شرایط ناگوار و خصمانه کنونی، با کمترین هزینه و بیشترین دستاورد فراهم گردد.

فهرست منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. کتاب‌ها

- اباذری، یوسف (۱۳۹۳). جامعه بازار در گزارش وضعیت اجتماعی کشور (کتاب چکیده‌ها). تهران: شورای اجتماعی کشور.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴). ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، چ ۱۱. تهران: نی
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۸). ایران بین دو انقلاب. (ترجمه گل محمدی). تهران: نی.
- ابن‌حوقل، محمد (۱۳۶۶). صورةالارض (سفرنامه ابن حوقل)، ترجمه و توضیح دکتر جعفر شعار، چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- اتابکی، تورج (۱۳۷۴). آذربایجان در ایران معاصر، ترجمه محمدکریم اشراق. تهران: نشر توس.
- اثنی‌عشر، شهرزاد (۱۳۸۶). از دولت اصلاحی تا دولت اسلامی: تحلیلی بر آسیب‌شناسی علل‌گذار از دولت خاتمی به دولت احمدی‌نژاد. تهران: نشر عطایی.
- احمدپوری، زهرا (۱۳۷۶). همکاری منطقه‌ای پیش شرط توسعه و امنیت ملی ایران، همایش توسعه و امنیت عمومی. تهران: دفتر تحقیقات و مطالعات امنیتی وزارت کشور.
- احمدی، حمید (۱۳۷۸). قومیت و قوم‌گرایی در ایران. تهران: نی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲). قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه و واقعیت. تهران: نشر نی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۳). ایران: هویت، ملیت و قومیت. موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸). بنیادهای هویت ملی ایرانی: چهارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- احمدی، حمید (۱۳۹۷). قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه یا واقعیت. تهران: نی.
- احمدی، کامیل و همکاران (۲۰۲۱). از مرز تا مرز. پژوهشی جامع در باب هویت و قومیت در ایران. لندن: نشر مهری.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۷). قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ادموندزسیسیل، جان (۱۳۸۲). کردها، ترک‌ها، عرب‌ها. ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: انتشارات روزبهان.
- آذری، مهرداد (۱۳۶۱). آذربایجان و نغمه‌های تازه استعمارگران. تهران: سازمان انتشارات هفته.
- آرنولد، سرتوماس (۱۳۵۸). تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی. تهران: دانشگاه تهران.

- هابسام، اریک (۱۴۰۰). ملت‌ها و ناسیونالیسم پس از ۱۷۸۰؛ برنامه، افسانه، واقعیت، ترجمه مهدی صابری. تهران: نشر چرخ.
- آژند، یعقوب (۱۳۸۰). تاریخ ایران: دوره صفویان. تهران: جامی.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۸۳). ناسیونالیسم؛ نظریه، ایدئولوژی، تاریخ. ترجمه منصور انصاری. تهران: نشر تمدن ایرانی.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۹۱). ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه کاظم فیروزمند، ج ۱. تهران: نشر ثالث.
- اشرف، احمد (۱۳۸۳). «بحران هویت ملی و قومی در ایران» در ایران: هویت، ملیت و قومیت، بکوشش احمدی. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- اشرف، احمد (۱۳۹۵). هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- اشرف، احمد (۱۳۷۸). هویت ایرانی در بین ایرانیان خارج از کشور (جلد دوم سنت و تجدید)، بولتن فرهنگی. تهران: معاونت امور بین‌الملل وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ. تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- افروغ، عماد (۱۳۸۰). هویت ایرانی. تهران: انتشارات بقیه.
- افروغ، عماد (۱۳۸۰). چالش‌های کنونی ایران. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۰). عشایر و طوایف سیستان و بلوچستان. تهران: نسل دانش، چاپ پیک ایران.
- افشارسیستانی، ایرج (۱۳۷۳). خوزستان و تمدن دیرینه آن، ج ۱. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آقاسی، مهدی (۱۳۵۰). تاریخ خوی. تهران: موسسه فرهنگ و تاریخ ایران.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲). دولت و فرهنگ در ایران (۱۳۵۷-۱۳۰۴). تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴). تبارشناسی هویت جدید ایرانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امیراحمدی، احمد (۱۳۷۳). خاطرات نخستین سپهبد ایران احمد امیراحمدی، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد. تهران: موسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی.
- اندیشکده برهان (۱۳۹۸). کارگزاران تکنوکراسی: مروری جریان شناسانه بر دولت سازندگی. تهران: انتشارات دیدمان.
- انصاری، مرتضی (۱۳۷۷). تاریخ خوزستان ۱۸۷۸-۱۹۲۵، ترجمه محمد جواهرکلام. نشر شادگان.

- انصاری احمدسرایی، محمد (۱۳۹۸). لغات و اصطلاحات ترکی و مغولی در زبان و ادبیات فارسی. رشت: نشر دهسرا.
- ایوانف، میخائیل (۱۳۵۶). تاریخ نوین ایران، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه. تهران: انتشارات اسلوج.
- بابایی زارچ، علی محمد (۱۳۸۳). امت و ملت در اندیشه امام خمینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۰۷). «تذکره جغرافیایی ایران» ترجمه: حمزه سردادور. تهران: چاپ اتحادیه ایران.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۵۸). گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه و گردآوری: کریم کشاورز. تهران: امیرکبیر.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۳۷۵). جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، ترجمه لیلا ربن‌شه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بارکر، کریس (۱۳۸۷). مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بالمر، مارتین و سولوموز، جان (۱۳۸۲). مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم، ترجمه پرویز دلیرپور و سید محمدکمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بدیع، برتران (۱۳۷۹). توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: قومس.
- براون، ادوارد (۱۳۸۰). انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی. تهران: کویر.
- برترتن، شارلوت (۱۳۸۰). پارادایم امنیت بعد از جنگ سرد در ناامنی جهانی، ترجمه اصغر افتخاری و دیگران. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- برتون، رولان (۱۳۹۶). قوم‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نی.
- برزویی، مجتبی (۱۳۷۸). اوضاع سیاسی کردستان از ۱۲۵۸ تا ۱۳۲۵ ه.ش. تهران: نشر فکر نو.
- برقی، محمد (۱۳۵۶). سازمان سیاسی حکومت محلی بنت. تهران: انتشارات مازیار.
- برونسن، مارتین ون (۱۳۷۸). «اسماعیل آقا سمیتکو جنگ سالار کرد» در ایران و جنگ جهانی اول، بکوشش تورج اتابکی، ترجمه مهدی حقیق‌خواه. تهران: نشر ققنوس.
- بروین‌سن، مارتین وان (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت): ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان، ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: نشر پانیزد.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران. تهران: موسسه علوم نوین.

- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). دیپاچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران. تهران: نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲). آموزش دانش سیاسی. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴). دیپاچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران، نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نی.
- بصیرت‌منش، حمید. (۱۳۷۵). علما و رژیم رضاشاه: نظری بر عملکرد سیاسی_فرهنگی روحانیون در سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۰. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- بلوچ، حبیب‌الله (۱۴۰۲). از مکران تا بلوچستان. ناشر: مولف.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۳). دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲. مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- بلوندل سعد، جويا (۱۳۸۲). عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران، ترجمه حائری فرناز. تهران: نشر کارنگ.
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۳). تاریخ مختصر احزاب سیاسی. تهران: امیرکبیر.
- بهبودی، سلیمان (۱۳۷۲). خاطرات سلیمان بهبودی، با مقدمه غلامحسین میرزا صالح. تهران: نشر طرح نو.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۸). برلنی‌ها: اندیشمندان ایران در برلن، ج ۳. تهران: نشر فرزاد روز.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۰). نظریه کنش: دلائل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نقش و نگار.
- بویل، جان‌اندرو (۱۳۹۸). تاریخ ایران کمبریج: قسمت دوم: دوره مغول، ج ۵، مترجم تیمور قادری. تهران: نشر مهتاب.
- بیات، آصف (۱۳۹۱). سیاست‌های خیابانی: جنبش تهی‌دستان در ایران، ترجمه اسدالله نبوی. تهران: انتشارات پردیس.
- بیات، عروج بیگ (۱۳۳۸). دون ژوان ایرانی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بیات، کاوه (۱۳۸۹). نبرد سمیرم: انگلیسی‌ها، قشقایی و جنگ دوم جهانی. تهران: نشر خجسته.
- بیانی، شیرین (۱۳۹۱). تاریخ ایران باستان: از ورود آریایی‌ها به ایران تا پایان هخامنشیان، جلد ۲. تهران: انتشارات سمت.
- ییل، جیمز و لوئیس، ویلیام راجر (۱۳۶۸). مصدق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، کاوه بیات. تهران: فرهنگ نشر نو.

- پطروشفسکی، ای. پ. (۱۳۸۰). «اوضاع اجتماعی، اقتصادی ایران در دوره ایلخانی»، تاریخ ایران کیمبریج، گردآوری جی. ای. بویل، ترجمه حسن انوشه، ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- پهلوی، رضا (۱۳۴۵). یادداشت‌های رضاشاه، بکوشش علی نصیری. تهران: چاپ مطبوعات شاه.
- تابانی، حبیب‌الله (۱۳۸۰). وحدت قومی کرد و ماد. نشر گسترده.
- تاپر، ریچارد (۱۳۸۴). تاریخ سیاسی اجتماعی شاهسون‌های مغان. ترجمه حسن اسدی. تهران: نشر اختران.
- تارو، لستر (۱۳۷۳). رویارویی بزرگ (ترجمه عزیز کیاوند). تهران: دیدار.
- تاریخ ایران کمبریج: دوره تیموریان (۱۳۷۹)، مترجم یعقوب آرژند. تهران: انتشارات جامی.
- تامسون، کنت (۱۳۸۱). دین و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن محدثی و علی بهرام‌پور. تهران: کویر.
- تری، امانوئل (۱۳۶۲). نظریه علمی تاریخ و جوامع ابتدایی جوامع مبتنی بر تیره و طایفه، ترجمه عباس‌راد. تهران: آگاه.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۷۲). زندگی طوفانی، بکوشش ایرج افشار. تهران: نشر علمی.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۸۷). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی. مشهد: مرن‌دیز.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۹۱). بازشناسی تحلیلی نظریه‌های مدرن جامعه‌شناسی مدرنیته در گذار نسل دوم. تهران: نشر علم.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۲). فرهنگ در عصر جهانی شدن. تهران: روزنه.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۷۶). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۹۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سمت.
- جامی (۱۳۶۲) گذشته چراغ راه آینده است. تهران: ققنوس.
- جلالی‌پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۸). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نی.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). قومیت و نقطه‌نظرات انسان‌شناسی اجتماعی در مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم، ترجمه پرویز دلیرپور و سید محمدکمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جهانبانی، امان‌الله (۱۳۳۶). عملیات قشون در بلوچستان، چ. تهران: انتشارات مجلس.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی. تهران: نی.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۱). جغرافیای سیاسی ایران. تهران: سمت.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۴). حکمت و حکومت. لندن: نشر شادی.
- حبیبی، محسن (۱۳۷۵). از شار تا شهر. تهران: دانشگاه تهران.

- حتی، فیلیپ خوری (۱۳۸۰). تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات آگه.
- حسینی‌زاده، سید محمد علی (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. تهران: انتشارات دانشگاه مفید.
- حق‌شناس، علی محمد (۱۳۸۲). زبان فارسی از سنت تا تجدد، زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته. تهران: نشر آگه.
- حموی، یاقوت (۱۹۹۳). معجم البلدان. بیروت: دارالصدر.
- حیدر میرزا دوغلات، محمد (۱۳۸۳). تاریخ رشیدی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- خامه‌ای، انور (۱۳۶۲). فرصت بزرگ از دست رفته. تهران: انتشارات هفته.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۳). هویت و گفتارهای هویتی در ایران، در علیخانی، علی اکبر، هویت در ایران. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی (جهاد دانشگاهی).
- خسروانی مجد، ماندانا (۱۴۰۰). رنگین کمان اقوام و ادیان در سرزمین خوب من: نگاهی اجمالی بر مردم‌شناسی اقوام ساکن در ایران. ارومیه: نشر خسروانی مجد.
- خلف تبریزی، محمدحسین (۱۳۶۱). برهان قاطع، به کوشش محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)، ۲۲ جلد. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۴۸). ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی. لبنان: بیروت.
- خو بروی پاک، محمدرضا (۱۳۸۰). اقلیت‌ها. تهران: شیرازه.
- داداش‌زاده، غ. ب (۱۳۵۷). ضررهای نفاق در جنبش‌های ملی ایران از نهضت جنگل تا ۲۸ مرداد. بی نا.
- دارندورف، رالف (۱۳۸۱). انسان اجتماعی، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: آگه.
- دشتی، نصیر (۱۳۹۴). بلوچ و بلوچستان، نظرهایم محمدزهی. زاهدان: فاروق اعظم.
- دشنر، گونتر (۲۰۱۱). گُرد ملت بی دولت، ترجمه کمال‌الدین محمدی. اربیل: انتشارات آراس.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۸). درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام. بابل: نشر بابل.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۸). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیاکونف، میخائیل (۱۳۸۳). تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب. تهران: علمی و فرهنگی.
- دیاکونوف، ای. م (۱۳۴۵). تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز. ناشر: مؤلف.
- دیباج، اسماعیل (۱۳۴۶). آثار باستانی و ابنیه تاریخی. آذربایجان: بی نا.
- دیتر، آپ کارل (۱۳۹۵). جنبش اجتماعی و اعتراض سیاسی، ترجمه مجید عباسی. تهران:

پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- راوندی، مرتضی (۱۳۵۴). تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۳. تهران: امیرکبیر.
- رایجی یانسی، مسعود (۱۳۹۷). کاپیتولاسیون فرهنگی: تحلیل تمدنی و حقوقی سند ۲۰۳۰ آموزش و پرورش از منظر قرآن کریم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). مشکل هویت ایرانیان امروز. تهران: نی.
- رزم آرا، علی (۱۳۲۰). جغرافیای نظامی ایران (مکران). تهران.
- رضایی باغیبدی، حسن (۱۳۸۸). تاریخ زبان‌های ایرانی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رضائی، حسین (۱۴۰۱). نقد و بررسی سند ۲۰۳۰ توسعه پای دار. تهران: نشر کانون اندیشه جوان.
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۲). مشعشعیان؛ ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی. تهران: نشر آگاه.
- رهبری، مهدی. (۱۳۸۸). معرفت و قدرت، معمای هویت. تهران: کویر.
- روحانی، کمال (۱۳۸۵). تاریخ جامع تصوف در کردستان، نقد و بررسی طریقت قادری به ضمیمه تاریخ عرفان از آغاز تا کنون. تهران: نشر سامرند.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۰). آذربایجان در سیر تاریخ ایران: از آغاز تا اسلام. تهران: نشر نیما.
- زاده صفوی، رحیم (۱۳۶۸). اسرار سقوط احمد شاه، بکوشش احمد دهگان. تهران: فردوس.
- زندمقدم، محمود (۱۳۸۲). «بلوچستان ایران، هویت، تاریخ و دگرگونی» در ایران هویت ملیت، قومیت، بکوشش حمید احمدی. تهران: موسسه تحقیقات علوم انسانی.
- زهیری، علیرضا. (۱۳۸۱). انقلاب اسلامی و هویت ملی. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- ساعتچی، محمود (۱۳۷۷). روانشناسی بهره‌وری. تهران: روان، ویرایش، ارسباران.
- سالزمن، فیلیپ کارل (۱۳۷۵). خویشاوندی و پیمان در بین عشایر بلوچ، ترجمه محمد دانشور. زاهدان: سازمان برنامه و بودجه استان سیستان و بلوچستان.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴). جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا ۵۷. تهران: نشر اختران.
- ستوده، سیامک (۲۰۱۱). بازیگران عصر تمدن. آمریکا: روشنگر.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۳). پارادوکس هویت در ایران: تقابل لیبرالیسم و اسلام در مجموعه مقالات علی‌اکبر علیخانی، هویت در ایران. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.

- سلیمانی فاخر، محسن (۱۴۰۰). جامعه‌شناسی تفاخر؛ سنخ‌شناسی و ذات‌انگاری فرهنگی. تهران: نشر آوای فرزانه.
- سلیمی، حسین (۱۳۷۹). «هویت یابی: جریان سرنوشت ساز در میان مسلمانان بالکان» در کتاب تحولات منطقه‌ی بالکان، به اهتمام محمد قدسی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور (۱۳۹۱). به سفارش شورای فرهنگ عمومی کشور؛ مدیر طرح و مسئول سیاست‌گذاری: منصور واعظی؛ اجرا: شرکت پژوهشگران خبره پارس - وضعیت. تهران: موسسه انتشارات کتاب نشر.
- سنندجی، میرزا شکرالله (۱۳۷۵). تحفه ناصریه در تاریخ و جغرافیای کردستان، به اهتمام و مقدمه مفصل حشمت‌الله طیبی. تهران: امیرکبیر.
- سولومون، رابرت (۱۳۷۹). فلسفه اروپایی، طلوع و افول خود، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده.
- سیادت، موسی (۱۳۷۴). تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان. موسسه چاپ و نشر آئزان.
- سیادت، موسی (۱۳۷۴). تاریخ خوزستان از سلسله افشاریه تا دوران معاصر. قم: مولف.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). سفرنامه شاردن، جلد ۳. تهران: توس.
- شاکد، شائل (۱۳۹۳). از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: نشر ققنوس.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱). آسیا در برابر غرب، چاپ دوم. تهران: انتشارات باغ آینه.
- شه‌بخش، عظیم (۱۳۷۳). ماجرای دادشاه: پژوهشی در تاریخ معاصر بلوچستان. نشر نوید.
- شوشتری، میرزا عبداللطیف (۱۳۶۳). تحفه العالم و ذیل التحفه. تهران: نشر طهوری.
- شولتز، دوان (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت، ترجمه کریمی و همکاران. تهران: نشر ارسباران.
- شولن، جان آرت (۱۳۸۲). نگاهی موشکافانه به پدیده جهانی شدن، ترجمه مسعود کرباسیان. تهران: علمی فرهنگی.
- شیخ الاسلامی، جواد (۱۳۶۹). افزایش نفوذ روس و انگلستان در ایران. تهران: انتشارات کیهان.
- شیخ عطار، علیرضا (۱۳۸۲). کردها و قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شیرازی، اصغر (۱۳۹۶). ایرانیت، ملیت، قومیت. تهران: نشر جهان کتاب.
- شیروانی زین‌العابدین (بی تا). بستان السیاحه. تهران: کتابخانه سنایی.
- صالحی امیری، رضا (۱۳۸۸). مدیریت منازعات قومی در ایران، انتشارات مرکز تحقیقات استراتژیک.

- صدوقی، مرادعلی (۱۳۸۴). تکنولوژی اطلاعاتی و حاکمیت ملی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ضیاء‌ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶). پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۶). کتاب احمد، مقدمه و تصحیح باقر مومنی. بی‌نا.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). جغرافیای تاریخی گیلان و آذربایجان. بی‌نا.
- طاهری، طیب (۲۰۰۹). تاریخ و فلسفه سرانجام: فرهنگ یارسان و شرحی بر نحله‌های فکری و اعتقادی در کرستان. اربیل: بی‌نا.
- طایی، علی (۱۳۸۲). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۵). خواجه نظام‌الملک. تهران: نشر طرح نو.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲). دیپلاچهای بر نظریه انحطاط ایران، ج ۳. تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳). زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراست دوم. تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). خواجه نظام‌الملک: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳). درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، ویراسته جدید. تهران: انتشارات کویر.
- طبری، محمد بن جریر (بی‌تا). تاریخ طبری، جلد چهارم. چاپ مصر.
- طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور (۱۳۹۱). مدیر طرح و مسئول سیاست گذاری: منصور واعظی. تهران: موسسه انتشارات کتاب نشر.
- طیبی، حشمت‌الله (۱۳۷۸). مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نی.
- عباسی‌قادی، مجتبی و خلیلی‌کاشانی، مرتضی (۱۳۹۰). تأثیر اینترنت بر هویت ملی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- عرفانیان، سعید (۱۳۹۰). «خزعل». دانشنامه جهان اسلام. ج ۱۵.
- عزیزی‌بنی‌طرف، یوسف (۱۳۷۲). قبایل و عشایر عرب خوزستان. ناشر: مولف.

- عطاملک جوینی، علاالدین (۱۳۸۲). تاریخ جهانگشای جوینی، جلد اول. ویراستار محمدبن عبدالوهاب قزوینی. تهران: دنیای کتاب.
- عظیمی، حسین (۱۳۸۲). ایران امروز در آینه مباحث توسعه؟. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- علاقه‌بند، علی (۱۳۷۲). جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: مولف.
- علمداری، کاظم (۱۳۸۳). چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟ چاپ دهم. تهران: توسعه.
- عینیان، مجید و سوری، داود (۱۳۹۵-۱۳۹۴). فقر و نابرابری، رفتار پس‌انداز خانوار، تورم دهک‌ها، به سفارش دفتر طرح‌های پژوهشی مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
- غراب، کمال‌الدین (۱۳۶۴). بلوچستان یادگار مطرود قرون. تهران: کیهان.
- فاتح، مصطفی (بی‌تا). ۵۰ سال نفت ایران. ج اول. تهران: نشر سهامی چهر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۳). فصول الحکمه (ترجمه و شرح حیدر شجاعی). تهران: مولی.
- فراهانی، حسن (۱۳۸۵). روزشمار تاریخ معاصر ایران، جلد ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- فرای ریچارد.ن (۱۳۶۲). عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: نشر سروش.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۳). تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فرجی، عبدالرضا (۱۳۶۶). جغرافیای کامل ایران، انتشارات سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی وزارت آموزش و پرورش.
- فردوست، حسین (۱۳۷۱). ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، ج ۱. تهران: انتشارات اطلاعات.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۰). شاهنامه فردوسی. مسکو: انتشارات ادبیات خاور.
- فروم، اریک (۱۳۷۴). زبان از یاد رفته، ترجمه ابراهیم امانت. تهران: انتشارات فیروزه.
- فضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۶۱). افضل التواریخ. تهران: نشر تاریخ ایران.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۱). همسازی و تعارض در هویت و قومیت. مؤلف: ناصر فکوهی. تهران: گل آذین.
- فلاح، فاطمه (۱۴۰۱). تحلیلی از وضعیت گروه‌های مرجع در ایران: گزارش رصد فرهنگی (۱۷). تهران: مرکز رصد فرهنگی.
- فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۹۰). صلح جاویدان و حکومت قانون. تهران: فرهنگ نو.
- فنتون، استیو (۱۳۸۴). قومیت، نژادگرایی، طبقه و فرهنگ، ترجمه داوود غرایان زندی. تهران: تمدن ایرانی.

- فوران، جان (۱۳۹۲). مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران: از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۸۷۹ شمسی تا انقلاب. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۴). تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی در ایران، ج ۱. تهران: نشر عروج.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹). پایان نظم (ترجمه غلامعباس توسلی). تهران: جامعه ایرانیان.
- فی، برایان (۱۳۸۱). فلسفه امروزمین علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- قاضی، نعمتالله (۱۳۷۲). علل سقوط حکومت رضاشاه. تهران: نشر آثار.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: به همراه نظرات تفسیری شورای نگهبان، تهیه محمد فتحی و کاظم کوهی اصفهانی. تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.
- قبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۸). تاریخ مغول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قدیانی، عباس (۱۳۸۱). تاریخ ادیان و مذاهب در ایران. تهران: فرهنگ مکتوب.
- قوانین و مصوبات دور نهم قانونگذاری، (۱۳۲۰). تهران: چاپخانه مجلس شورای ملی.
- قیم، عبدالنبی (۱۳۸۸). فرهنگ معاصر میانه. تهران: فرهنگ معاصر.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات - قدرت هویت، ترجمه حسن چاوشیان. تهران: طرح نو.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۹). عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز. تهران: طرح نو.
- کاتم، ریچارد (۱۳۹۶). ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات کویر.
- کاتم، مارتا؛ اولر، بث دیتز؛ مسترز، النا و پرستون، توماس (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی، ترجمه سید جمال خرازی و جواد علاقه‌بند راد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲). اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، ج ۲. تهران: نشر مرکز.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۴). اقتصاد سیاسی ایران. تهران: نشر مرکز.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۰). دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، مترجم حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۹۱). ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر، ترجمه حسین شهیدی. تهران: نشر مرکز.

- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۹). مصدق و نبرد قدرت. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
- کارنر، واکر (۱۳۷۹). ملی‌گرایی قومی در ماینر ونیز و ساموئل هانتینگتن (درک توسعه سیاسی). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۹۶). شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت، ترجمه مجتبی قلی‌پور. تهران: نشر مرکز.
- کالوه، لویی‌ژان (۱۳۷۹). زبان‌ها، ستیز یا همزیستی. مجله پیام یونسکو، ۳۵۹.
- کبیری، افشار (۱۳۸۹). «بررسی تحولات تاریخی هویت ملی در ایران» در: ابراهیم حاجیانی. کنکاشی در هویت ایرانی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- کتاب تاریخ سال سوم دبیرستان، دوره پهلوی اول.
- کرزن، جرج (۱۳۷۳). ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، جلد اول. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرمی، فرشاد (۱۴۰۲). روندپژوهی مهاجرت داخلی در ایران طی سی سال اخیر (۱۳۶۵-۱۳۹۵). تهران: دفتر مطالعات اجتماعی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۶۷). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی. انتشارات امیرکبیر، تهران.
- کریمی مله، علی (۱۳۸۸). آینده‌شناسی هویت‌های جمعی تهران. تهران: مؤسسه مطالعات علمی.
- کریمی مله، علی (۱۳۹۰). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی تنوع قومی؛ مسائل و نظریه‌ها. تهران: سمت.
- کریمی‌پور، علی (۱۳۷۹). ایران و همسایگان، منابع تهدید و تنش. تهران: جهاد دانشگاهی.
- کسروی، احمد (۱۳۸۱). تاریخ پانصد ساله خوزستان. تهران: نشر فروغ.
- کسروی، احمد (۱۳۸۴). تاریخ هیجده ساله آذربایجان، چ ۱۳. تهران: نشر امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۸۸). شهریاران گمنام. تهران: انتشارات نگاه.
- کشاورز، اردشیر (۱۳۷۷). شرح وقایع مشروطیت در غرب کشور «زندگانی سردار یار محمدخان کرمانشاهی» گردکرد. کرمانشاه: نشر طاق‌بستان.
- کلپون، کریگ (۱۳۹۵). ملت‌ها مهم‌اند؛ فرهنگ، تاریخ و رویا جهان‌وطنی، ترجمه محمدرضا فدایی. تهران: نشر شیرازه کتاب‌ما.
- کمیسیون ملی یونسکو ایران (۱۳۹۵). سند ملی آموزش ۲۰۳۰ جمهوری اسلامی ایران، ویرایش اول.
- گنان، درک و آدامسن، دیوید (۱۳۵۸). کرد و کردستان، ترجمه جواد هاتفی. تهران: عطایی.
- کوچرا، کریس (۱۳۷۷). جنبش ملی کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم. تهران: نشر نگاه.

- گلزاری، مسعود (بی تا). کرمانشاهان - کردستان، ج ۱. تهران: آثار ملی.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۶). جهانی شدن، هویت و فرهنگ. تهران: نشر نی.
- گودرزی، حسین (۱۳۸۷). تکوین جامعه شناختی هویت ملی در ایران. تهران: تمدن ایرانی.
- گودرزی، حسین (۱۳۸۵). مفاهیم بنیادی در مطالعات قومی. تهران: تمدن ایرانی.
- گودرزی، علیرضا (۱۳۸۱). ایل کلهر در دوره مشروطیت. کرمانشاه: انتشارات کرمانشاه.
- گیدنز، آتونی (۱۳۸۷). تجدد و تشخص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.
- گیدنز، آتونی (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز.
- گیدنز، آتونی (۱۳۹۸). تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نی.
- گیدنز، آتونی (۱۳۸۵). جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- لسترنج، گای (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لمبتن، آ.ک.س (۱۳۳۹). مالک و زارع در ایران. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- لمبتون، ا.ک.س (۱۳۶۲). مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری. تهران: علمی و فرهنگی.
- لنزوسکی، جرج (۱۳۵۶). رقابت روسیه و غرب در ایران، ترجمه اسماعیل رابین. تهران: نشر جاویدان.
- لوکمان، توماس و برگر، پیتر (۱۳۹۵). ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- لیک، دیوید. (۱۳۸۱). نظم‌های منطقه‌ای، امنیت‌سازی در جهان نوین، ترجمه سید جلال دهقانی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مالشویچ، سینیشا (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی قومیت، ترجمه پرویز دلیرپور. تهران: آمه.
- متی، رودی (۱۳۹۹). ایران در بحران (زوال صفویه و سقوط اصفهان، ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۹۹.
- محسنی، منوچهر (۱۳۸۶). بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- محقق داماد، مصطفی و فرهادی، مرتضی (۱۳۹۸). تعاون، واژه‌ای، دایره المعارف بزرگ اسلامی، مردم شناسی، جلد چاپی ۱۵.
- محمدی لرد، عبدالمحمود (۱۳۹۳). آینده پژوهی ثبات سیاسی در ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

• محمدی، مجید (۲۰۲۰). پایان بهار: بسترها، رویدادها، فرایندها، و مولفه‌های جنبش سبز. انتشارات دان & مو.

- مدنی، سعید (۱۳۹۹). آتش خاموش؛ نگاهی به اعتراضات آبان ۹۸. تهران: موسسه رحمان.
- مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۹). تاریخ سیاسی معاصر ایران، ج ۱، چ ۳. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- مردانی، محمد و الهامی، داود (۱۳۷۷). سیری کوتاه در مرام اهل حق. نشر فاع از حریم اسلام.
- مردوخ کردستانی، محمد (۱۳۵۱). تاریخ کرد و کردستان. سنندج: غریقی.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (بی‌تا). یک کلمه، رسائل قاجاری.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵). التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

- مسکوب، شاهرخ (۱۳۶۸). ملیت و زبان، چ ۲. تهران: انتشارات خاوران.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱). دایره‌المعارف مصاحب، مدخل عرب، چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- مفتخری، حسین؛ و حسین زمانی (۱۳۹۰). تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان. تهران: سمت.

- مقدسی، محمد (۱۹۰۶). احسن التقاسیم، به کوشش دخویه. لیدن.
- مقصودی مجتبی (۱۳۸۲). قومیت‌ها و نقش آنان در تحولات سیاسی سلطنت محمدرضا پهلوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب.

- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). تحولات قومی در ایران: علل و زمینه‌ها. تهران: نشر موسسه مطالعات ملی.

- مک داول، دیوید (۱۳۸۳). تاریخ معاصر گُرد، ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: نشر پانیند.
- مکی، حسین (۱۳۵۶). تاریخ بیست ساله ایران، ج ۱. تهران: نشر امیرکبیر.
- مکی، حسین (۱۳۵۷). تاریخ بیست ساله ایران، ج ۳. تهران: نشر امیرکبیر.
- مکی، حسین (۱۳۷۴). تاریخ بیست ساله ایران ج ۶. تهران: نشر علمی.
- ملک‌م، جان (۱۳۷۹). تاریخ کامل ایران، ترجمه اسماعیل حیرت. تهران: افسون.
- ملک‌زاده، مهدی (بی‌تا). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱-۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، نشر نگاه معاصر.
- ممتحن حسینعلی (۱۳۹۶). نهضت شعوبیه. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مهدی‌نیا، جعفر (۱۳۶۶). زندگی سیاسی قوام‌السلطنه. تهران: انتشارات پاسارگاد.

- موسوی دالینی، جواد (۱۳۸۹). تعیین و تعریف مولفه‌ها، زیرمولفه‌ها و شاخص‌های هویت ملی و قومی. تهران: مرکز مطالعات راهبردی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- مؤمنی، مهدی (۱۳۸۸). اصول و روش‌های برنامه‌ریزی ناحیه‌ای. تهران: گویا.
- میرحیدر، دره (۱۳۹۴). مبانی جغرافیای سیاسی. تهران: انتشارات سمت.
- میرحیدر، دره (۱۳۸۰). مبانی جغرافیای سیاسی. چاپ هشتم. تهران: سمت.
- میرمحمدی، داود (۱۳۸۳). گفتارهایی دربارهٔ هویت ملی در ایران. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- مینورسکی، ولادیمیر فتودوروویچ (۱۳۷۹). کُرد، ترجمه حبیب‌الله تابانی. تهران: نشر گستره.
- مینورسکی، ولادیمیر فتودوروویچ (۱۳۹۸). کُردها نوادگان مادها، ترجمه جلال جلالی زاده. تهران: انتشارات توکلی.
- مینوی مجتبی (۱۴۰۰). رنسانس ایرانی. انتشارات شفیعی.
- نامی اصفهانی، میرزا محمدصادق (۱۳۶۳). تاریخ گیتی‌گشا، با مقدمه سعید نفیسی. تهران: اقبال.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸). معراج السعاده. قم: نشر هجرت.
- نواصری، عبدالرضا (۱۴۰۲). آسیب‌شناسی ناسیونالیسم رومانتیک ایرانی (گذشته‌گرایی؛ خودشیفتگی؛ دیگرستیزی؛ زبان‌محوری). تهران: نشر گام نو.
- نولدکه، تئودور (۱۳۷۸). تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب. تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- هامبلی، گاوین (۱۳۸۷). استبداد پهلوی؛ محمدرضا پهلوی ۱۹۷۹-۱۹۴۱ تاریخ ایران کمبریج، جلد هفتم، قسمت سوم دوره پهلوی، ترجمه تیمور قادری. تهران: انتشارات مهتاب.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر علم.
- هدایتی، هادی (۱۳۳۴). تاریخ زندگی، جلد ۱. تهران: امیرکبیر.
- هدایتی، هادی (۱۳۸۴). تاریخ هرودوت جلد اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هرا (۱۴۰۱). زن، زندگی، آزادی؛ گزارش تفصیلی از ۸۲ روز اعتراضات سراسری ایران. نشر هرا.
- هرودوت، (۱۳۸۹) تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: انتشارات اساطیر.
- هروی، جواد (۱۳۸۰). تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام). تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- هنرمند، منوچهر (۱۳۴۹). پهلویسم مکتب نو. تهران: بینا.
- هنوی، جونس (۱۳۸۳). زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
- هویدا، رحیم (۱۳۵۲). جغرافیای طبیعی آذربایجان. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲). زبان، خانه وجود: گفت‌وگوی هیدگر با یک ژاپنی، مترجم جهانبخش ناصر. تهران: نشر کتاب هرمس.
- هیئت، جواد (۱۳۶۶). سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی، ج ۳. تهران: نشر نو.
- وزارت کشور (۱۳۹۴). سنجش سرمایه اجتماعی کشور: گزارش کشوری، موج دوم، مدیر علمی غلامرضا غفاری. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- وکیلی، سید اسمعیل (۱۳۶۲). آذربایجان پیش از تاریخ و پس از آن. چاپ ندا.
- ولی، عباس (۱۳۸۰). ایران پیش از سرمایه‌داری (ترجمه حسن شمس آوری). چاپ اول، تهران: مرکز.
- ولی، عباس؛ بزارسلان، حمید؛ ون پروینسن، مارتین؛ حسن‌پور، امیر و فوکارو، نلیدا (۱۳۹۸). گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کرد، ترجمه مراد روحی. تهران: نشر چشمه.
- یاسمی، رشید (۱۳۶۲). کرد و پیوستگی نژاد و تاریخ او. تهران: امیرکبیر.
- یامائوچی، ادوین ماسائو (۱۳۹۰). ایران و ادیان باستانی. ترجمه منوچهر پزشکی. تهران: ققنوس.
- یزدانقلی، یارمحمدخان (۱۳۷۴). سفرنامه‌های سهام‌الدوله بجنوردی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. مقالات و رسالات

- اباذری، یوسف و چاوشیان، حسن (۱۳۸۱). از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی. نامه علوم اجتماعی، ۲۰، ۳، ۲۷.
- اباذری، یوسف (۱۳۹۳). جامعه بازار در گزارش وضعیت اجتماعی کشور (کتاب چکیده‌ها). تهران: شورای اجتماعی کشور، ۲۰۳، ۲۰۸.
- ابراهیمی، سجاد و شاکری خویی، احسان (۱۳۹۴). بررسی نقش گفتمان پان‌ترکیسم در امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات علوم اجتماعی ایران، ۱۱ (۴۳)، ۲۳۱.
- احمدی حاجی کلایی، حمید (۱۳۸۲). هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ. مطالعات ملی، ۴ (۳)، ۴۵-۹، ۱۵.
- اخوان، محمدجواد (۱۴۰۲). چهره‌های پنهان: کالبدشکافی جریان فتنه در انتخابات ریاست جمهوری، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۳۹-۴۰.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۷۷). منابع قومی ناسیونالیسم. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱ (پیش شماره ۱)، ۱۸۳-۲۰۷.

- اشرف، احمد (۱۳۸۳). هویت ایرانی. مجله گفتگو، شماره ۳، ۷-۲۶.
- اشرفی، ابوالفضل (۱۳۷۷). 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.
- امیرزاده، محمدرضا و بهستانی، مجید (۱۳۹۳). بررسی سیاست هویت در دوره معاصر ایران. فصلنامه مجلس و راهبرد، سال بیست و یکم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۳، ۷۱-۱۰۶.
- امینی، زلیخا (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل انگاره‌های استمرار روند هویت ایرانی اسلامی در تاریخ گیتی‌گشا. دو فصلنامه علمی تاریخنگری و تاریخنگاری دانشگاه الزهرا، سال سی و یکم، دوره جدید، شماره ۲۷، پیاپی ۱۱۲، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ۳۱-۵۲.
- امینی، سعیده؛ امیدی، فاطمه و انتظاری، اردشیر (۱۴۰۱). مضامین شعارها در اعتراضات سه دهه اخیر ایران. فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۹(۹۷)، ۱-۳۸.
- امینیان، بهادر (۱۳۸۳). آمریکا و طرح خاورمیانه بزرگ: اهداف، ابزار و مشکلات. فصلنامه سیاست دفاعی، ۱۲ (۴۸)، ۷-۲۶.
- ایمان، محمدتقی و کیدقان، طاهره. (۱۳۸۲). بررسی عوامل مؤثر بر هویت اجتماعی زنان. فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)، ۱۲ (۴۴) و ۱۳ (۴۵)، ۷۹-۱۰۶.
- آخوندی، عباس (بهمن ۱۳۹۱). راهبرد شهروندی تقدم آزادی بر دموکراسی، ماهنامه مهرنامه، پیاپی ۲۸.
- آشنا، حسام‌الدین و روحانی، محمدرضا (۱۳۸۹). هویت فرهنگی ایرانیان از رویکردهای نظری تا مؤلفه‌های بنیادی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۳ (۴)، ۱۵۷-۱۸۴.
- آقائقی، محمد نبی، بخشایش اردستانی، احمد، & صفا وردی، سوسن (۱۴۰۳). عدالت سیاسی در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر شاخص مشارکت و گزینش سیاسی برابر با تأکید بر آرای نخبگان سیاسی. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۱۳(۴۸)، ۳۳-۶۶.
- آموزگار، یوسف (۱۳۸۷). تاریخ چه مختصر اعراب جنوب خراسان (منطقه عرب خانه). پژوهشنامه ادب حماسی (پژوهش نامه فرهنگ و ادب، ۴(۶)، ۱۳-۱۶.
- باقری میشنی، مهری (۱۳۸۷). «توضیح برخی از لغات و اصطلاحات مغولی در زبان و ادبیات فارسی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۷۱.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۹۴). صلح پایدار و عدالت سیاسی جهانی. فصلنامه علمی- پژوهشی سیاست جهانی، ۴ (۱)، ۳۹-۶۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۱). میزگرد برابری و نابرابری. نامه فرهنگ، ش ۳، سال دوم، ۳۰-۴۰.

- بلوکباشی، علی (۱۳۴۸). چابهار و بلوچ‌های آن. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران سال شانزدهم، مرداد ۱۳۴۸، شماره ۵ و ۶ (پیاپی ۶۹ و ۷۰).
- بهشتی، سید صمد و حقمردی، محمد (۱۳۹۶). احساس تعلق به ایران در میان اقوام ایرانی. جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۸(۳)، ۲۵-۴۰.
- بیات، آصف (۱۳۹۸). طغیان طبقه متوسط فرودست. ماهنامه ایران فردا - شماره ۵۷ - اسفند ۹۸.
- بیات، آصف (۱۴۰۲). آیا ایران در آستانه انقلاب دیگری است؟. ژورنال آزادی اندیشه، شماره ۱۳، تابستان ۱۴۰۲، ۴۷-۵۹.
- بیات، آصف (۱۴۰۲). آیا ایران در آستانه انقلاب دیگری است؟. ژورنال آزادی اندیشه، شماره ۱۳، تابستان ۱۴۰۲، ۴۷-۵۹.
- بیک محمدی، حسین (۱۳۷۵). جاذبه‌های توریستی سیستان و بلوچستان. فصلنامه علمی - پژوهشی اطلاعات جغرافیایی، ۵ (۱۷)، ۲۳-۲۶.
- بیگدلی، علی‌رضا (۱۳۸۰). پیمان سعدآباد. فصلنامه تاریخ روابط خارجی، تهران، س ۲، ش ۹.
- پیشگاهی فرد، زهرا و امیدی آوج، مریم (۱۳۸۸). ارتباط بین پراکندگی اقوام ایرانی و امنیت مرزها. فصلنامه بین‌المللی ژئوپلیتیک، ۵(۱۴)، ۴۸-۷۱.
- پیشگاهی فرد، زهرا و امیدی آوج، مریم (۱۳۸۸). ارتباط بین پراکندگی اقوام ایرانی و امنیت مرزها. فصلنامه پژوهشی ژئوپلیتیک، ۱۴، ۴۸-۷۱.
- پیوندی، سعید (۱۴۰۲). جنبش‌های اعتراضی ناتمام و چالش شکل دادن به انگاره سیاسی جمعی جدید در ایران، ژورنال آزادی اندیشه شماره ۱۳، ۱-۱۸.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). روشنفکر ایرانی و معمای هویت ملی. فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، ۱۵۹-۱۷۶.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶). خیابان و سیاست؛ تجربه سیاستی از جنس بازیگوشی در ایران امروز. پژوهشنامه علوم سیاسی، پاییز، سال دوم، شماره ۴.
- ترکی، عبدالمجید (۱۳۶۸). اجماع امت مؤمنان از جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی. تحقیقات اسلامی، تهران، س ۴، شم ۱-۲.
- جانی، اسماعیل (۱۳۸۷). بررسی گویش عربی جنوب خراسان. مجله تخصصی دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، ش چهارم.
- جاوید، محمدجواد، صادقی، محمد، و شفیع زاده خولنجانی، مصطفی (۱۴۰۱). نسبت تکالیف طبیعی و تکالیف شهروندی. فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضائی، ۱۷(۵۹)، ۸۳-۱۱۶.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۸۷). عدالت سیاسی اجتماعی در سه رهیافت فقهی، فلسفی و جامعه

- شناختی. مجله دانش سیاسی، سال چهارم، شماره ۲.
- جمالی اسگویی، سیدجمال؛ بخشایشی اردستانی، احمد و بنی هاشمی، میرقاسم (۱۳۹۹). اقتصاد سیاسی فساد در جمهوری اسلامی ایران. مجلس و راهبرد، ۲۷(۱۰۱)، ۳۳-۵۸.
- جوادی ارجمند، محمدجعفر و فلاحی، احسان (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی سیاست خارجی ایران و ترکیه در قفقاز جنوبی (با تأکید بر ارمنستان و جمهوری آذربایجان). مطالعات اوراسیای مرکزی، ۸(۲)، ۲۱۱-۲۲۸.
- جوادی یگانه، محمدرضا و عزیزی، جلیل (۱۳۸۷). هویت فرهنگی و اجتماعی در بین جوانان شهر شیراز با توجه به عامل رسانه. فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات فرهنگی ایران، ۳۲، ۱۸۳-۲۱۴.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۷۹). امت و ملت، نگاهی دوباره، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۶.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷). نسبت هویت ملی با هویت قومی در میان اقوام ایرانی. مجله جامعه شناسی ایران، ۹(۳)، ۱۴۳-۱۶۴.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۷۹). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه. فصلنامه مطالعات ملی، ۲(۵)، ۱۹۳-۲۲۸.
- حافظ نیا، محمدرضا؛ حسینی، سیدسلیمان و احمدی پور، زهرا (۱۳۹۲). سیاست دولت و مناسبت های بین قومی (مورد: قوم بلوچ و سیستانی). برنامه ریزی و آمایش فضا (مدرس علوم انسانی)، ۱۷(۲)، ۱-۲۱.
- حسن زاده، شاهرخ (۲۰۲۳). انقلاب فکری-اجتماعی «ژن، ژیان، آزادی» در کردستان و ایران. ژورنال ایران آکادمیا، شماره ۱۰، زمستان ۲۰۲۳، ۶۹-۷۷.
- حسین بر، محمدعثمان و ایرندگان، یونس (۱۳۹۴). جنبش چپ در بلوچستان ایران در اوایل انقلاب اسلامی. فصلنامه علوم اجتماعی، - (۷۰)، ۱۶۰-۱۹۸.
- حسین پور، محمدیوسف (۱۳۹۰). روایتی از نهضت بیداری دینی در بلوچستان ایران؛ در گفت و گو با جناب شیخ الحدیث علامه سید محمد یوسف حسین پور. مجله ندای اسلام، زاهدان: شماره ۴۴-۴۵: ۶۱-۵۵.
- حق پناه، جعفر (۲۰۱۵). سیاستگذاری قومی در جمهوری اسلامی ایران؛ چگونگی، فرایند و عوامل مؤثر بر تدوین. سیاستگذاری عمومی، ۲(۲)، ۶۹-۸۸.
- حق پناه، جعفر (۱۳۹۰). «هویت، قومیت و سیاست خارجی در خاورمیانه»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۱، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱، صفحه ۸۱-۹۵.
- حق پناه، جعفر (۱۳۷۷)، جامعه مدنی و گروه‌های قومی در ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۲، سال ۱.

- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۸) انقلاب اسلامی، چالش سنت و تجدد (مصاحبه)، مجله نسیم بیداری، ش ۳.
- حیدری، سیدکسری (۱۳۹۸) بحثی کوتاه در زمینه تاریخی، اجتماعی و جغرافیای زیستی یارسان، مجله هونع، دانشگاه کردستان، ش ۶ و ۷ پاییز ۹۸، ص ۶۰-۷۳.
- خادم‌الحسینی، احمد و عباسی، محمدرضا (۱۳۹۰). بررسی سلسله‌مراتب شهری با مدل کمی. ۱ (۱)، ۱۸۷.
- خنده‌رو، مهدی و رضایی احمد (۱۳۹۶). 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، پاییز و زمستان، ۷ (۲).
- دلاوری، ابوالفضل (۱۳۹۴). اعتدال‌گرایی و تعادل سیاسی بایسته‌های سیاست اعتدال در سپهر سیاسی کنونی ایران. فصلنامه علمی راهبرد، ۲۴ (۲).
- دوران، بهزاد و محسنی، منوچهر (۱۳۸۲). هویت؛ رویکردها و نظریه‌ها. مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی (ویژه‌نامه هویت). ج ۱۱ (۱)، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- دهقانپور، زهره و علی بیات (۱۳۹۱). سکونت‌گاه‌های قبایل عرب در ایران هم‌زمان با فتوحات تا پایان دوره‌ی امویان. دو فصلنامه‌ی مطالعات تاریخ و تمدن ملل اسلامی، مقاله ۳، دوره ۱، شماره ۱، شهریور ۱۳۹۱، ۸۳-۹۵.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۹۹۱). گفتمان اصولگرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد. دانش سیاسی، ش ۵.
- دیوید میسون، تی (۱۳۷۷). قومیت و سیاست. فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره ۱، پیش شماره ۱. خرداد، ۱۲۵-۱۵۲.
- ذوعلم، علی (۱۳۸۶). همسویی یا تعارض؟. ماهنامه زمانه، آذرماه، شماره ۶۳، ۴۰-۴۴.
- رحیمی، مرتضی و سیمبر، رضا (۱۴۰۱). تأثیر سیاست خارجی بر جایگاه منطقه‌ای ایران (۲۰۰۱-۲۰۱۸). ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۵ (۱۱)، ۴۲۷۴-۴۲۵۵.
- رزازی‌فر، افسر (۱۳۷۹). الگوی جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران (با تأکید بر رابطه میان هویت ملی و ابعاد آن). فصلنامه مطالعات ملی، ۲ (۵)، ۱۰۱-۱۳۱.
- رسول زاده اقدم، صمد و طاهری، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی علل توسعه نیافتگی ایران در دوره قاجار. مطالعات علوم اجتماعی ایران، ۱۱ (۴۰)، ۹۲-۱۱۱.
- رشتیانی، گودرز (۱۳۹۵). رویکرد و روایت ولادیمیر مینورسکی از تحول و تکامل جامعه ایرانی. تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال ششم، شماره دوم، پاییز و

زمستان، ۱۱۱-۱۲۹.

- رشیدی، حسن (۱۳۹۴). بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی. تبریز: نشریه فراسوی مدیریت دانشگاه آزاد اسلامی.
- رضایی، مریم و تقوایی، مسعود (۱۳۸۸). جایگاه شهرهای کوچک در تعادل بخشی توزیع فضایی جمعیت. فصلنامه جمعیت، ۶۷ و ۶۸، ۱۸۱.
- رنجبران، علی اکبر (۱۳۹۴). نقش سازمان پیشمرگان مسلمان کرد در تأمین امنیت پایدار منطقه کردستان. نخستین کنگره گرامیداشت شهدای پیشمرگان مسلمان کرد.
- روح‌الامینی، محمود؛ یوسفی، علی؛ تاجیک، محمدرضا؛ حسینی بهشتی، علیرضا و ابوطالبی، علی (۱۳۷۹). میزگرد فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها. فصلنامه مطالعات ملی، ۴، ۹۰.
- زیباکلام، صادق و مقتدایی، مرتضی (۱۳۹۳). احزاب سیاسی و نقش آن در توسعه سیاسی ایران: مطالعه موردی انتخابات. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۱۰ (۲۹)، ۲۸۷.
- سپاهی، عبدالودود (۱۳۸۴). بلوچستان در آستانه انقلاب مشروطه، ندای اسلام تابستان و پاییز ۱۳۸۴ شماره ۲۲ و ۲۳.
- سردارنیا، خلیل و البرزی، هنگامه (۱۴۰۱). تحلیل اعتراضات صنفی - اجتماعی اخیر در ایران از منظر نظریه سیاست خیابان. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۱۱ (۴۰)، ۱۰۷-۱۵۰.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۸). سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: قابلیت و امکان تغییر. فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی. مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱، ۲۱-۴۰.
- سعیدی، مدرس و زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۶). تطور و تکوین معنایی واژه گُرد در منابع دوره اسلامی (قرن اول تا نهم هجری). تاریخ ایران زمستان ۱۳۹۵ و بهار شماره ۲۱ (پیاپی ۵/۷۹)، ۹۱-۱۱۶.
- سفیری، خدیجه؛ کمالی، افسانه و مصلح، نرجس خاتون (۱۳۹۳). بررسی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده و مشارکت دینی با هویت دینی نوجوانان. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۵ (۳)، ۱۰۰-۱۳۲.
- سلیمانیان، مسلم و دیگران (۱۳۹۹). واکاوی عوامل و جهت‌گیری قیام ملاخلیل منگور (۱۳۳۴) علیه سیاست رضا شاه برای متحدالشکل کردن لباس. تاریخ اسلام، سال بیست و یکم بهار ۱۳۹۹، شماره ۱ (پیاپی ۸۱)، ۱۶۹ - ۱۹۶.
- سلیمی، فرشاد (۱۳۹۰). ساختار قدرت سیاسی در عصر پهلوی اول. پایان نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
- سوفیامهر، امین (۱۴۰۱). موقعیت ژئوپلیتیکی - خاورمیانه‌ای ایران و ضرورت احیای نهاد پادشاهی در ایران. فصلنامه فکری تحلیلی فریدون، سال دوم، شماره ۳، فروردین ۱۴۰۱، ۶۵-۷۴.
- سیدامامی، کاووس (۱۳۸۷). ادراک گروه‌های قومی از تصاویر رسانه‌ای خود. فصلنامه تحقیقات

فرهنگی، ۱ (۴)، ۱۱۹ ۷۸.

- شبانی، مریم (۱۳۸۵). مروری بر ۲۸ سال قوم‌گرایی در ایران. نشریه نامه، ش ۵۲.
- شریعتی، شهروز و عباسی، شاهکوه (۲۰۱۸). شناخت‌شناسی ایدئولوژی دولت مدرن و یوتوپیا‌های اجتماعی در عصر پهلوی. جامعه‌شناسی تاریخی، ۱۰ (۲)، ۷۸-۱۰۶.
- شعبانی، رضا و فخاری، علی (۱۳۹۱). ورود ترکان به سرزمین‌های اسلامی. مسکویه، ۷ (۲۱)، ۸۱-۱۱۰.
- شفیعی، جمال (۱۳۸۲). جنبش‌های اجتماعی در ایران، زمینه‌ها و چالش‌ها. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۶ (۳)، ۶۴۳-۶۵۹.
- شمسنی غیاثوند، حسن (۱۳۸۷). در آمدی بر معنای سکولاریسم. مطالعات سیاسی، ۱ (۱)، ۱۵۵-۱۸۳.
- شهرام‌نیا، امیرمسعود و نظیفی نایینی، نازنین (۱۳۹۲). تعامل و تقابل ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران. فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۲ (۵)، ۱۹۷-۲۱۷.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله؛ ایمانی جاجرمی، حسین و فیروزآبادی، سیداحمد (۱۳۸۶). تحلیل مدل‌های حکمرانی شهری در انتخابات سومین دوره شورای اسلامی شهر تهران. رفاه اجتماعی، ۷ (۲۶)، ۳۳-۹.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله؛ زائری، قاسم (۱۳۸۹). بررسی گفتمانهای فرهنگی پسا انقلابی و روندهای چهارگانه موثر بر سیاست خارجی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران. پژوهشنامه بهار، ۶ (۵۴).
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۷). اثر وابستگی اقتصادی بر کشمکش سیاسی شورشی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۹ (۳)، ۱۶۴-۱۹۳.
- طامه، مجید (۱۳۹۶). برنامه صبح به‌خیر ایران شبکه یک صداوسیما جمهوری اسلامی ایران، ۲۱ اسفند ۱۳۹۶.
- طاهری، محسن (۱۳۹۵). نقد و بررسی جایگاه حقوق شهروندی در نظام حقوقی ایران با نگاهی به منشور حقوق شهروندی. همایش ملی تبیین حقوق شهروندی، ۱-۱۵.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵). زبان ملی و برنامه آموزش زبان‌های محلی، نشریه ایرانشهر امروز، شهریور و مهر، شماره ۳، ۵-۱۵.
- طرفداری، علی محمد (۱۳۸۹). ملی‌گرایی، سره نویسی و شکل‌گیری فرهنگستان زبان فارسی در دوره پهلوی اول. گنجینه اسناد، ۲۰ (۱ (پیاپی ۷۷))، ۷۲-۵۸.
- عباسی، جواد و یارمحمدی، تکتتم (۱۳۹۱). تأثیر حملات و حکومت مغولان در جمعیت خراسان (-۶۱۶ ۷۳۶ ق). تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم،

شماره اول، بهار و تابستان ۹۱، ۱۳۸-۱۱۷.

- عبداللّهی، محمد و حسین بر، محمد عثمان (۱۳۸۱). گرایش دانشجویان بلوچ به هویت ملی در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۴ (۴)، ۱۰۱-۱۲۶.
- عبداللّهی، محمد و قادرزاده، امید (۱۳۸۸). هویت جمعی غالب کردها در کشورهای ایران و عراق. نامه علوم اجتماعی، ۱۷ (۳۶)، ۲۵۱.
- عبداللّهی، محمد (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی بحران هویت: مبانی عینی و ذهنی هویت جمعی در ایران تأثیر آن بر دینامیسم مبادله فرهنگی ایران با جهان. نامه پژوهش، ۲ و ۳، ۱۳۵-۱۶۱.
- عبدی زاده سارمی، یزدان و شاه‌رخ، سیدعلالدین (۱۴۰۰). سازماندهی اجتماعی ایران در عصر پهلوی دوم با تکیه بر تصویرپردازی اسطوره‌ای آیین مهر. مجله علمی و پژوهشی تاریخ ایران.
- عبدی، عباس (۱۳۸۵). فروپاشی اجتماعی؛ ابعاد و احتمالات. مجله آیین، ۶، ۱۵-۱۸.
- عرب، لاله (۱۴۰۱). خیزش علیه همه‌ی تبعیض‌ها. در مجله نقد اقتصاد سیاسی، نشر اینترنتی.
- عظیمی کیومرث؛ چلونگر، محمدعلی و منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۳). طریقت‌های صوفیه، عامل همگرایی کردها به تشیع در کردستان از سال ۹۰۷ تا ۱۴۰۰ ق. پژوهشهای تاریخی (علمی-پژوهشی)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، سال پنجاهم، دوره جدید، سال ششم شماره چهارم) پایانی ۴۲، زمستان، ۱۱-۲۴.

- عمویی، ابوالفضل (۱۳۸۶). اهمیت احمدی‌نژاد بودن. خردنامه، ۶ (۵۸).
- عیوضی، یاور؛ سیف‌اللهی، سیف‌اله و ساروخانی، باقر (۲۰۲۰). بازنمایی انواع هویت قومی در رسانه‌های قومی (مطالعه موردی: آذربایجان ایران). تغییرات اجتماعی-فرهنگی، ۱۷ (۲)، ۸۴-۱۲۳.
- غازی اوزگونلی، عثمان (۱۳۹۶) زبان و ادبیات در دوره سلجوقیان، ترجمه محمد قجقی. فصلنامه اختصاصی مطالعات فرهنگی میرداماد، سال دوم، شماره هشتم، پاییز ۱۳۹۶.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۴۰۰). معلم بوم‌شناختی و دگرخواهی زیست‌محیطی. نشریه پرسش، دوره جدید، خرداد ۱۴۰۰، شماره ۶، ۵۶-۵۹.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۴). چهار سناریوی دینی در ایران آینده. ماهنامه ایران فردا، شماره ۱۳، تیر ۹۱

- فکوهی، ناصر (۱۳۸۰). شکل‌گیری هویتی و الگوهای محلی، ملی و جهانی. مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۴ (۴)، ۱۲۷-۱۶۱.
- فولادی، محمد و حسن‌پور، مریم (۱۳۹۴). نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۶ (۴)، ۱۳۳-۱۵۲.
- قاسمی، کریم؛ اقارب پرست، محمدرضا و شفیعی، اسماعیل (۱۳۹۹). مقایسه مواضع سیاسی

دو رویکرد اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی ایران. سیاست پژوهی ایرانی (سپهر سیاست سابق)، (۲۵)۷، ۴۷-۷۶.

• قاسمی، محمدعلی. (۱۳۸۱). درآمدی بر پیدایش مسائل قومی در جهان سوم. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۵(۱)، ۱۲۳-۱۳۴.

• قاسمیان، محمدرضا؛ موسوی فر، رضیه و ضیایی پرور، حمید. (۱۳۹۷). بررسی نقش هالیوود در تشدید ایران‌هراسی پس از انقلاب اسلامی ایران. مطالعات بین‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ (رسانه و فرهنگ)، ۸(۱۸) (پیاپی ۱۵)، ۱۷۳-۱۹۷.

• قانع‌راد، محمدامین؛ موسوی، سید یعقوب و حمیدیان، اکرم (۱۳۸۶). جنسیت و هویت قومی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه خوارزمی)، ۱۵ (۵۸ و ۵۹) (ویژه‌نامه علوم اجتماعی ۴)، ۱۶۷-۱۹۰.

• قریشی، فردین (۱۳۸۶). تاملاتی پیرامون اندیشه ورزی معاصر مسلمین: بحران عقلانیت. فصلنامه سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی).

• قنبری برزیان، علی و همتی، رضا (۱۳۹۴). هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام شده (۱۳۸۰-۱۳۹۲). جامعه‌شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ۲۶(۳) (پیاپی ۵۹)، ۰-۰.

• قهرمانپور، رحمان (۱۳۸۵). سیاست‌های هویتی نخبگان و تأثیر آن بر سیاست خارجی در کشورهای خاورمیانه مطالعه موردی ایران، ترکیه، مصر و اسرائیل. رساله دکتری رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.

• قهرمانپور، رحمان (۱۳۹۲). امنیت فصل مشترک سیاست‌های هویتی و روندهای هویتی اجتماعی. پژوهشنامه هویت اجتماعی، ش ۲.

• قیم، عبدالنبی (۱۳۸۰). نگاهی جامعه‌شناختی به زندگی و فرهنگ مردم عرب خوزستان. فصلنامه مطالعات ملی، ۲ (۷)، ۱۵-۲۲۶.

• کالوه، لویی ژان (۱۳۷۹). زبان‌ها، ستیز یا همزیستی. مجله پیام یونسکو، ۳۵۹.

• کریمی پور، یداله و کریمی پور، کوثر (۱۳۸۴). عرب‌های خوزستان: واگرایی و همگرایی. پژوهشهای جغرافیایی، ۳۷(۵۲)، ۱۱۱-۱۲۲.

• کورونگ، شن (۱۳۸۱). دموکراتیک‌سازی مناسبات بین‌المللی. گزارش گفتگو، ۱(۲)، ۴۴-۳۶.

• کیانی، وحید و طاهری، محسن (۱۴۰۱). واکاوی دلایل توسعه‌نیافتگی اقتصادی و تأثیر آن بر امنیت جنوب شرق ایران (مطالعه موردی: استان سیستان و بلوچستان). پژوهش‌های جغرافیای سیاسی، ۷(۱)، ۲۸-۴۹.

- کیانی، داود (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر جهانی شدن. مجله اندیشه صادق، ۵، ۲۸-۳۵.
- گنجی، محمدحسن (بی‌تا). دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل مقاله آذربایجان.
- لهسایی زاده، عبدالعلی؛ مقدس، علی اصغر و تقوی نسب، سیدمجتبی (۱۳۸۸). بررسی عوامل داخلی موثر بر هویت قومی و هویت ملی در میان اعراب شهرستان اهواز. جامعه شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ۲۰ (۱) (پیاپی ۳۳)، ۴۵-۷۰.
- مجله آینده (۱۳۰۴). سال اول، شماره اول.
- مجله خواندنیها (خرداد ۱۳۵۴). ایران در راستای اتحاد. ش ۴۲.
- مجله آینده (۱۳۰۶). سال دوم، شماره هشتم.
- محسنی، رضا علی (۱۳۸۹). ابعاد و تحلیل حقوق شهروندی؛ راه کارهایی برای تربیت و آموزش حقوق شهروندی. مطالعات سیاسی، ۳ (۱۰)، ۱۱۷-۱۴۴.
- محمدی لرد، عبدالمحمود (۱۳۹۳). انتخابات ریاست جمهوری یازدهم و ثبات سیاسی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۶۳، ۸۶-۶۳.
- محمدیان، رضا؛ تفضلی، حسین و حسینی گلی، سید اسمعیل (۱۴۰۰). بازاندیشی مفهوم توسعه سیاسی در گفتمان اصول‌گرای محمود احمدی‌نژاد. سیاست پژوهی ایرانی (سپهر سیاست سابق).
- مختاری‌هشی، حسین (۱۳۸۵). تحلیل نقش تصمیم‌گیری‌های حکومتی در توسعه سرزمین. پایان نامه کارشناسی ارشد جغرافیای سیاسی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- مزدپور، کتایون (۱۳۹۹). زبان پارسی و مردم فارس. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال اول پاییز و زمستان ۱۳۹۹ شماره ۱، ۱-۲۰.
- مفتخری حسین (۱۳۹۲). ایران و اسلام؛ هویت ایرانی، میراث اسلامی. جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۷۸). نظریه استعمار داخلی و توسعه ناموزون در تحلیل منازعات قومی. اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۴ (۱۴۹)، ۷۴-۹۱.
- ملکی، بهنام (۱۳۸۸). نخبگان و توسعه. اندیشه انقلاب اسلامی پاییز و زمستان ۱۳۸۳ شماره ۱۱ و ۱۲، ۱۴۶-۱۵۶.
- منتظرانم، مهدی (۱۳۸۱). دموکراسی دیجیتال و حکومت الکترونیکی: سیاست و حکومت در عصر تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی. پژوهشنامه علوم اجتماعی، ۱۹، ۲۲۷-۲۵۹.
- میرزایی، حسن و ابوطالبی، مهدی (۱۳۹۳). آسیب‌شناسی مبانی فکری و ایدئولوژیکی جنبش‌های اخیر منطقه خاورمیانه (در یک بررسی تطبیقی با مبانی فکری و ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی ایران). پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۳ (۱۱)، ۱۷۳-۱۹۳.

- میرمحمدی، معصومه سادات (۱۳۹۰). مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان‌محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی. معرفت ادیان، ۲ (۴)، ۱۱۷-۱۴۶.
- نادریان فر، علی؛ ابطحی، سیدعلیرضا و ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۹۸). بررسی علل و ماهیت شورش‌ها و طغیان‌های خوانین بلوچ در دوره رضاشاه. پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ۷ (شماره دوم - پیاپی ۱۴ - بهار و تابستان ۹۸)، ۲۳۱-۲۵۴.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۵۰). وظیفه اصلی زبان ایجاد ارتباط. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال هجدهم اسفند ۱۳۵۰، شماره ۳ (پیاپی ۷۷)، ۸۵-۹۶.
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۹). پی‌جویی آینده در گذشته و بازنمایی امر نوستالژیک در ایران معاصر. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۵ (۳)، ۲۰۱-۲۳۶.
- نظری، علی اشرف و پیرانی، شهره (۱۳۹۶). نظریه هویت اجتماعی و بازنمایی کنش هویتی داعش. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۸ (۲)، ۷۷-۹۸.
- نقدی، اسداله؛ احمدی، امید علی و سلطانی عزت، محمود (۱۳۹۴). بررسی جامعه‌شناختی میزان همگرایی قومیت‌های (فارس، ترک، لر) استان همدان. تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری اجتماعی، ۱۷ (۱)، ۱۳۱-۱۵۴.
- نگارش، حسین (۱۳۸۵). جاذبه‌های طبیعی گردشگری (اکوتوریسم) در استان سیستان و بلوچستان. فصلنامه فضای جغرافیایی، ۱۶، ۵۳-۸۴.
- نواح، عبدالرضا و تقوی‌نسب، مجتبی (۱۳۸۶). تأثیر احساس محرومیت نسبی بر هویت قومی و هویت ملی مطالعه موردی: اعراب استان خوزستان. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۸ (۲)، ۱۲۲-۱۴۰.
- نورعلی‌وند، یاسر (۱۳۹۶). تعامل گسترده با جهان؛ ضرورت‌ها و الزامات. دیده‌بان امنیت ملی، ۶۵، ۱۳-۲۰.
- نوروزی، فرشید؛ خسرویگی، هوشنگ؛ دهنوی، نظام‌علی و علی صوفی، علی رضا (۱۴۰۱). سازمان‌دهی نظام مدیریت تقسیمات کشوری در اوایل دوره پهلوی اول ۱۳۱۶-۱۳۰۴ ش. فصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، ۱۳ (۳۲)، ۱۷۳-۱۹۸.
- اله کرمی، آزاده؛ علی آبادی، خدیجه؛ صحرایی، رضامراد و دلاور، علی (۱۳۹۷). آموزش به زبان مادری در نظام آموزش رسمی کشور: فرصت یا تهدید؟. نوآوری‌های آموزشی، ۱۷ (۶۵)، ۴۳-۷۴.
- هاشمی، سیدعلیرضا (۱۳۹۲). طایفه مستقل عرب کُتی بزرگترین گروه عشایری عرب کوچرو در منطقه ورامین تهران». ۳ (۱). پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۸۹-۶۹.
- هال، استوارت (۱۳۸۳). بومی و جهانی: جهانی شدن و قومی (ترجمه بهزاد برکت). فصلنامه ارغنون، ش ۲۴، ۲۳۹-۲۶۲.

- هامونیان، مرتضی (۲۰۲۲). از ناجا تا فراجا؛ ارتقای برای نهاد سرکوب. ماهنامه خط صلح، شماره ۱۳۷، سپتامبر ۲۰۲۲.
- یزدانی مقدم، سهراب و بیگدلی، فاطمه (۱۳۹۸). حزب رستاخیز از آغاز تا فرجام (۱۳۵۷-۱۳۵۳). تاریخ پژوهی، س ۲۱، ش ۷۶.
- یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، ۲ (۸)، ۴۲-۱۱.
- یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، ۲ (۸)، ۴۲-۱۱.

۳. روزنامه‌ها و اسناد

- «مذاکرات جلسه ۸۲ دوره پنجم مجلس شورای ملی ۲۶ عقرب ۱۳۰۳»: نرم افزار مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی.
- آرامش به تبریز بازگشت (۲۳ دی ۱۳۵۸). روزنامه اطلاعات، شماره ۱۶۰۴۹.
- آرامیان، راشل (۱۳ مرداد ۱۳۹۲). بررسی کارنامه احمدی‌نژاد در ۸ سال: روزهای سخت شاخص‌های کلان. روزنامه شرق، یکشنبه ۱۳ مرداد ۱۳۹۲، شماره ۱۷۹.
- با حضور وزیر علوم، تحقیقات و فناوری: سند ملی آموزش ۲۰۳۰ ایران رونمایی شد (۲۱ آذر ۱۳۹۵). روزنامه ایران، سال بیست و دوم، شماره ۶۳۷۹.
- بررسی نقش شوراها در مدیریت شهری (۲۰ فروردین ۱۳۹۶). روزنامه شهروند، شماره ۱۰۹۶.
- برگزیده سخنان و نوشته‌های شاهنشاه آریامهر، (بی تا)، بی جا، بی نا.
- بیات، آصف (۲۵ آبان ۱۴۰۰). آصف بیات در گفت‌وگو با «شرق» درباره اعتراضات آبان ۹۸. اعتراض نسلی که نمی‌شناسیم. سال نوزدهم، شماره ۴۱۴۵.
- پاینده، مهران؛ خداقلی، عباس و نوذری، حمید (۲۰۰۰). هنوز در برلن قاضی هست، ترور و دادگاه میکونوس. آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلن.
- جزییات طرح آشتی ملی (۲۱ بهمن ۱۳۹۵). روزنامه اعتماد، شماره ۳۷۴۲-۱۳۹۵ پنج شنبه ۲۱ بهمن.
- حاجی نجاری، عباس (۱۵ مرداد ۱۴۰۰). دولت سیزدهم و مسئولیت تحقق بیانیه گام دوم انقلاب. روزنامه جوان. شماره ۶۲۷۲.
- حجاریان، سعید (۳ تیر ۱۴۰۲). اصلاحات و شش احتمال. روزنامه اعتماد، شماره ۵۵۱۵.

- حزب توده (۱۳۴۹). برنامه و مرامنامه حزب.
- دانشجویان پیرو خط امام (بی‌تا). اسناد لانه جاسوسی - کردستان. ش ۳۱، بی‌جا، بی‌نا.
- دعوت حجتی کرمانی به «آشتی ملی» (۳ آذر ۱۳۹۸). روزنامه ایران، سال بیست و پنجم، شماره ۷۲۱۱.
- دولت سایه جلیلی تخریب‌گر دولت روحانی (۱۱ دی ۱۳۹۸). روزنامه آرمان ملی، شماره ۶۲۸.
- رمضان، مهسا (۱۷ فروردین ۱۳۹۴). سکانس‌هایی هویت‌ساز: نوستالژی‌های یک جامعه چگونه شکل می‌گیرند؟ در گفتگو با دکتر ناصر فکوهی، روزنامه ایران، سال بیست و یکم، شماره ۵۸۹۷.
- روزنامه اطلاعات (۱۳۵۷/۱۲/۲۱). شماره ۱۵۸۶۰.
- روزنامه تمدن (۱۹ ظفرالمظفر ۱۳۲۵ق). سال اول، ش ۹.
- روزنامه تمدن (بی‌تا). سال دوم، شماره ۱۴.
- روزنامه شرق (۶ اسفند ۱۳۹۴). سوغاتی احمدی‌نژاد برای اقتصاد ایران. شماره ۲۵۳۰.
- روزنامه شفق سرخ (۱۷ سنبله ۱۳۰۲). سال دوم، شماره ۴۹، ص ۴.
- روزنامه کیهان (۱۳۵۸/۱/۱۱). شماره ۱۰۶۷۱.
- روزنامه کیهان (۱۳۵۷/۱۲/۲). شماره‌های ۱۰۶۴۳.
- روزنامه کیهان (۱۳۵۷/۱۲/۳). شماره‌های ۱۰۶۴۴.
- زارع، اصغر (۳ مهر ۱۳۹۰). گفتگو با صادق زیباکلام: خیلی از ما ایرانی‌ها، نژادپرست هستیم. هفته‌نامه صبح آزادی، شماره ۱۳.
- ژینا خواهر همه ماست (۲۹ شهریور ۱۴۰۱). روزنامه اعتماد، شماره ۵۳۰۸.
- ساکما، سند شماره ۱۰۳۵۷۳/۲۹۱۰۲/۱۲۲، سخترانی حسین معتمدین، مورخه ۲۲-۷-۱۳۱۸.
- سردار حاجی زاده در مصاحبه با کیهان: هشدار سردار سلیمانی به روحانی چه بود؟ (۲۲ دی ۱۴۰۰). روزنامه کیهان، سال هشتادم، ش ۲۲۹۳۸.
- عبداللهی، عبدالله (۱۳۹۷/۱/۱۹). نامه احمدی‌نژادی‌ها، فروپاشی اجتماعی ایران و پیشگویی‌های عبدالقادرخان. روزنامه رسالت، شماره ۹۱۸۷.
- عبداللهی، علیرضا (۱۱ خرداد ۱۳۹۹). مسأله فصل هفتم منشور ملل متحد و ماده ۴۲، روزنامه ایران. شماره: ۷۳۵۹.
- عبدی، عباس (۲۱ فروردین ۱۴۰۱). جایگاه دین. روزنامه اعتماد، شماره ۵۴۵۸.
- عبدی، عباس (۲۵ اسفند ۱۴۰۰). آغاز قرن ۱۵، ضرورت طرحی نو در انداختن. روزنامه اعتماد، شماره ۵۱۷۴.

- عفو بین الملل (۱۳۹۹). ویرانگران انسانیت بازداشت‌های گسترده، ناپدیدسازی و شکنجه در پی اعتراضات آبان ۹۸ در ایران. گزارش پی‌دی‌اف.
- عفو بین الملل (۲۵ آبان ۱۴۰۰). مشخصات ۳۲۴ نفر از کشته شدگان شناسایی شده اعتراضات آبان ۱۳۹۸. نسخه پی‌دی‌اف.
- فکوهی، ناصر (۹ اردیبهشت ۱۳۹۵). خلاقیت نوستالژیک، ویرانگری گذشته گرایی. روزنامه اعتماد، شماره ۳۵۱۴.
- قانون مجازات اسلامی (۱۱ آبان ۱۳۶۲). ماده ۱۰۲.
- گودرزی، محسن (۲۶ اسفند ۱۳۹۶). ضرورت بازسازی همبستگی اجتماعی: بیکاری، بی‌آبی، گسست اجتماعی. روزنامه اعتماد، شماره ۴۰۵۲.
- مستندات برنامه سوم توسعه (۱۳۷۸)، تهران: سازمان برنامه و بودجه. سازمان برنامه و بودجه (۱۳۷۸) اولین گزارش ملی توسعه انسانی جمهوری اسلامی ایران، مرکز مدارک اقتصادی اجتماعی.
- میرمیری، هاله (۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۲). سخنرانی ناصر فکوهی درباره آسیب‌شناسی روشنفکری معاصر ایران: روشنفکر به مثابه فرآیند. روزنامه بهار، دوره جدید، شماره ۱۱۵.
- نامه ایران باستان (۶ اسفند ۱۳۱۱). سال اول، شماره ۵.
- نامه وزارت امور خارجه به وزارت معارف (۲۴ حوت ۱۳۰۴ شمسی). سازمان اسناد ملی ایران، سند شماره ۵۷۰۰۳.
- نشست نمایندگان و مسوولان وزارت اطلاعات، اطلاعات سپاه و وزارت کشور (۵ آذر ۱۳۹۸). روزنامه اعتماد، شماره ۴۵۲۰.

۴. پایگاه‌های علمی اینترنتی و خبرگزاری‌ها

- ۱۰ نقد علمی به سند ۲۰۳۰... (۲۴ مهر ۱۳۹۹). وبسایت خبرگزاری فارس: www.fna.ir/
- ۵۰ درصد تعاونی‌های کشور غیرفعال هستند (۲۹ مهر ۱۳۹۸). خبرگزاری تسنیم: www.tn.ai/2124668
- اتابکی، تورج (۱۵ دی ۱۴۰۱). صد روزی که «شعار زن، زندگی، آزادی» ایران را لرزاند. وبسایت بی‌بی‌سی فارسی:
- www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-64160746
- اتهاماتی که محمود احمدی‌نژاد به سپاه پاسداران زد (۷ اردیبهشت ۱۴۰۰). وبسایت دنیای

اقتصاد:

www.donya-e-eqtasad.com/fa/tiny/news-3759593

- احمدی‌نژاد ۳۰ اشکال «ساختاری» و «رفتاری» به قوه قضائیه ایران گرفت (۵ دی ۱۳۹۶).
وبسایت رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/f4_ahmadinejad_text_slam_judiciary_system/28940208.html

- احمدی‌نژاد: سیاستمداران دنیا از من توقع مدیریت جهان را داشتند (۲۹ اردیبهشت ۱۳۹۲).
سایت فرارو:

www.fararu.com/fa/news/150219

- اختلاس‌های مالی در ایران، دانشنامه آزاد ویکی پدیا فارسی: /اختلاس/.E۲/۸۰/AC-های-
مالی-در-ایران

www.fa.wikipedia.org/wiki/

- ادامه نگرانی از وضعیت آزادی دینی در ایران (۲۴ آبان ۱۳۹۸). وبسایت سازمان ماده ۱۸:

www.articleeighteen.com/fa/news/7514/

- از ۲۲۳ حزب، چه تعداد فعال هستند؟ (۲۲ مهر ۱۳۹۰). خبرگزاری تحلیلی خبرآنلاین:

khabaronline.ir/x3x5b

- از پیشنهاد آیت‌الله منتظری تا حرمت سب صحابه (۱۴ دی ۱۳۹۳). خبرگزاری کار ایران (ایلنا):

www.wwww.ilna.ir/fa/tiny/news-238802

- اساسنامه سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران (۲۷ مهر ۱۳۶۷). مرکز پژوهش‌های
مجلس شورای اسلامی، قوانین و مقررات:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/90402

- استان خوزستان، سامانه جامع اطلاعات استانی:

www.iran-stvc.ir/ostan-khuzestan/

- اصغرزاده، علیرضا (۲۰۱۱). «نژاد، نژادپرستی و اشکال آن در ایران معاصر»، شماره ۱۳۶۱ مجله
شهروند:

www.shahrvand.com/archives/20381

- اصول اساسی استفاده از زور و سلاح‌های گرم توسط ماموران نیروی انتظامی (۱۹۹۰) سازمان
ملل متحد، مصوب هشتمین کنگره سازمان ملل متحد درباره پیشگیری از جرم و رفتار با متخلفان، هاوانا،
کوبا، ۲۷ اوت تا ۷ سپتامبر ۱۹۹۰:

www.unic-ir.org/hr/hr13.pdf

- اعتراض مولوی عبدالحمید به تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران (۸ مرداد ۱۳۹۴). وبسایت رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/f2-iran-tehran-sunni-mosque-razed-protest-ed-by-abdolhamid-letter/27160772.html

- اعتراضات و ابراز خشم مردم ایران در پی جان باختن مهسا امینی (۲۵ شهریور ۱۴۰۱). ایران اینترنشنال:

www.iranintl.com/202209167579

- اعلام رتبه‌بندی سالانه فساد؛ ایران در رده ۱۴۶ جهان (۲۳ ژانویه ۲۰۲۰). یورونیوز فاسی:

www.parsi.euronews.com/2020/01/23/transparency-international-2019-corruption-index-iran-146th

- اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸). مجمع عمومی سازمان ملل متحد:

www.molsa.gov.af/

- اغتشاشات ۹۸ نه اولین و نه آخرین فتنه (۲ آذر ۱۳۹۸). پایگاه خبری_تحلیلی مشرق نیوز:

mshrgh.ir/1012699

- افشاری، علی (۱۸ خرداد ۱۳۹۹). آبان خونین و افت سنگین مشارکت در انتخابات مجلس یازدهم. ایران اینترنشنال: دیدگاه / آبان-خونین-و-افت-سنگین-مشارکت-در-انتخابات-مجلس-یازدهم

www.old.iranintl.com/

- اقتصاد ایران: شکاف عمیق جغرافیایی در توزیع ثروت (۱۴۰۰). داده‌های باز ایران:

www.iranopendata.org/pages/iran-s-economy-a-deep-geographical-gap-in-the-distribution-of-wealth

- اقلیت‌های قومی و دینی در سال ۱۳۸۷ (۲۰۰۹). بی‌بی‌سی فارسی:

https://www.bbc.com/persian/lg/iran/2009/03/090406_minorities_1387

- انتقاد روحانی از مجلس در رابطه با برجام و FATF (۳ مرداد ۱۴۰۰). دویچه‌وله:

www.p.dw.com/p/3y1Uw

- اندیشکده واشینگتن (۲۲ اسفند ۱۴۰۱). آسیب‌شناسی اپوزیسیون ایران؛ نگاهی به کاستی‌ها و راهکارها. ایران اینترنشنال:

www.iranintl.com/202302102481

- انقلاب اسلامی و غائله ترکمن صحرا (۱۳۹۲). موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی:
www.psri.ir/?id=o42vag4iep
- ایران (بی‌تا) ویکی‌پدیا:
www.fa.wikipedia.org/wiki/ایران
- ایران به رتبه ۱۴۸ سقوط کرد (۲۶ آذر ۱۳۹۸). مجمع جهانی اقتصاد گزارش سالانه شکاف جنسیتی را منتشر کرد، صدای آمریکا:
www.ir.voanews.com/a/gender-equality-global-iran-rank-2019/5209213.html
- ایران تریونال: دادگاه بین‌المللی مردمی آبان:
www.abantribunal.com/fa/about-us/
- ایران قبل و بعد از انقلاب از نگاه آمار؛ آن‌چه بود، آن‌چه هست (۲۲ بهمن ۱۳۹۷). بی‌بی‌سی فارسی:
www.bbc.com/persian/iran-features-47192445
- ایران منتظر تقاضای چین و مغولستان برای ثبت جهانی نوروز است (۲ فروردین ۱۳۹۷). خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا):
www.irna.ir/xjppmt
- آذر، مسعود (۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۲). «از «خالص‌سازی» تا «رقابت تصنعی»: چه کسانی «توپ جمع کن» انتخابات می‌شوند»، بی‌بی‌سی فارسی:
www.bbc.com/persian/articles/c7211047qe2o
- آذرمند، حمید (۸ فروردین ۱۳۹۹). فهرست چالش‌هایی که اقتصاد ایران را در سال ۹۸ زمین‌گیر کرد! اقتصاد نیوز:
www.eghtesadnews.com/fa/tiny/news-330295
- احمدی نژاد: قطعنامه کاغذ پاره است (۲۵ اسفند ۱۳۸۵). آرشیو وبسایت خبری تحلیلی الف:
<http://old.alef.ir/vdca.enik49n0e5k14.html?6733>
- آغاز نشست امنیتی مونیخ از امروز؛ حضور چهره‌های مخالف جمهوری اسلامی به جای مقامات دولتی ایران (۲۸ بهمن ۱۴۰۱). صدای آمریکا:
www.ir.voanews.com/a/munich-security-iran/6967098.html
- آمارهای اقتصادی در مورد خوزستان چه می‌گویند؟ (۷ اسفند ۱۴۰۱). سایت فردای اقتصاد:
www.fardayeeghtesad.com/x8NG
- بادامچی، میثم (۲۵ مهر ۱۴۰۰). اگر «فارس» نگوئیم چه بگوئیم؟، وبسایت زمانه:

www.radiozamaneh.com/689569/

- باهنر، محمدرضا (۱۷ مرداد ۱۳۹۶). دولت ۷۰۰ هزار میلیارد بدهکار است. خبرگزاری تسنیم:
www.tn.ai/1486793
- برایان هوک حمله ایران به تأسیسات نفتی عربستان را «اقدام جنگی» توصیف کرد (۲۳ آذر ۱۳۸۹). صدای آمریکا:
www.ir.voanews.com/a/us-iran/5205961.html
- بزرگترین رد صلاحیت تاریخ جمهوری اسلامی صورت گرفت (۲۱ می ۲۰۱۳). نشریه خبری سیاسی الکترونیک ایران امروز:
www.iran-emrooz.net/index.php/news2/45634/
- بصیر، زیار (۱۴۰۰). رویکرد مارکسی به مسئله ملی و ناسیونالیسم انضمامی، نشریه اینترنتی کمون:
رویکرد -مارکسی -به -مسئله -ملی -و -ناسیونالی /www.commune1.org/2021/05/14/
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۳). بلوچ. دایره المعارف بزرگ اسلامی:
[/www.cgie.org/fa/article/228959](http://www.cgie.org/fa/article/228959)
- بواله‌ری، روزبه (۳ تیر ۱۳۸۶). کارنامه دو ساله احمدی نژاد؛ دولت و آزادی های مدنی . رادیو فردا:
www.www.radiofarda.com/a/f7_Iran_Ahmadinejad_Political_Revenue/399192.html
- بهرامی کمال، نظام (۳ تیر ۱۳۹۸). عدالت فرهنگی در حضور، انگاره:
www.engare.net/cultral-justice/
- بیانیه شماره ۳ ستاد حسن روحانی: حقوق اقوام، ادیان و مذاهب (۱۳ خرداد ۱۳۹۲). پایگاه خبری انتخاب:
www.www.entekhab.ir/000To8
- بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران (۱۳۹۷). دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه ای:
www.khl.ink/f/41673
- بیانیه وزارت علوم در خصوص چارچوب اقدام آموزش ۲۰۳۰ (۱۰ خرداد ۹۶). خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران:
www.irna.ir/xjkGPD
- بیش از یک میلیون اهل سنت در تهران زندگی می کنند (۲۰۱۳). پایگاه اطلاع رسانی سنی

آنلاین:

www.sunnionline.us/farsi/2013/07/894

- بیگدلی، علی (۷ اسفند ۱۳۸۵). اندیشه‌های میلیتاریستی در دوره پهلوی اول (قسمت اول)، فارس

نیوز:

<http://fna.ir/>

- بیگدلی، علی (۱۳۸۵). اندیشه‌های میلیتاریستی در دوره پهلوی اول (قسمت اول):

www.farsnews.com/news/8512070023

- پارسا نژاد، امید (۸ خرداد ۱۳۹۶). مهندسی آرا از ۸۸ تا ۹۶؛ تاریخچه یک اصطلاح سیاسی.

بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-features-40083088

- پیام کنگره سوم حزب چپ ایران به ملیت‌ها و اقوام مختلف کشورمان! (۲۴ ژوئن ۲۰۲۳).

تارنمای به‌پیش:

www.bepish.org/fa/node/9448

- پیل‌تن، پارسا (۳۱ شهریور ۱۳۸۸). گاه‌شمار صد روز اعتراضات انتخاباتی در ایران، وبسایت

بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/lg/iran/2009/09/090920_bd_pp_ir88_timeline_election

- پیوندی، سعید (۱۳۸۹). ایران و مسئله‌ای به نام زبان مادری. رادیو فردا:

www.radiofarda.com

- تخریب نمازخانه اهل سنت در تهران (۷ مرداد ۱۳۹۴). سنی آنلاین: پایگاه رسمی اطلاع رسانی

اهل سنت ایران:

www.sunnionline.us/farsi/2015/07/3914

- تشریح جزئیات طرح «آشتی ملی» خاتمی از سوی مصطفی تاج‌زاده (۲۰ بهمن ۱۳۹۵)،

خبرگزاری کار ایران (ایلنا):

www.ilna.ir/fa/tiny/news-457220

- تشکیل حزب چپ ایران (۱۲ فروردین ۱۳۹۷). رادیو زمانه:

www.radiozamaneh.com/388796

- التهاب در شهرهای کردنشین؛ حمایت از مهاباد در چند شهر ایران (۲۹ آبان ۱۴۰۱). دویچه وله:

www.p.dw.com/p/4Jo50

- جعفری، محمد (۵ فروردین ۱۴۰۲). مقصود فراستخواه در گفت‌وگو با شرق: برای آینده و ثبات این جامعه نگرانم. وبسایت شبکه شرق:

www.sharghdaily.com/fa/tiny/news-873486

- جغرافیای استان (۲۹ مهر ۱۳۹۹). پرتال رسمی استان سیستان و بلوچستان:
www.sportal.ir/fa/جغرافیای استان
- جمع بندی از اعتراضات خونین آبان ۹۸ (۱۲ آذر ۱۳۹۸). خبرگزاری مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران (هرانا):

www.hra-news.org/?p=222327

- جمهوری اسلامی از کمیسیون مقام زن سازمان ملل متحد اخراج شد، (۲۳ آذر ۱۴۰۱)، دویچه وله:

www.p.dw.com/p/4KwK1

- جو امنیتی در شهرهای کردنشین: ۱۸۲ نفر طی یک ماه «بازداشت یا ربوده» شده‌اند (۱۳ بهمن ۱۴۰۱). صدای آمریکا:

www.ir.voanews.com/a/iran-kurdistan-182-citizens-arrested-in-a-month/6944949.html

- چگونه هشتگ ۳۰۰ میلیونی «مهسا امینی» رکورد توییتر فارسی را شکست؟ (۴ آبان ۱۴۰۱). خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران: www.irna.ir/xjKNDz

- حاج محمدی، محسن (۹ دی ۱۳۹۷). بررسی جایگاه تعاون در اسلام و نقاط قوت و ضعف آن در ایران، پایگاه خبری اتاق تعاون ایران:

www.iccnnews.ir/?p=20845

- حجاب اجباری؛ ضربه بر گرده گردشگری با پلمب واحدهای صنفی (۱۲ شهریور ۱۴۰۲). وبسایت دویچه وله:

www.p.dw.com/p/4Vte

- حداد عادل: سکولاریسم را مهم‌ترین چالش نظری و عملی در برابر انقلاب می‌دانم (۵ شهریور ۱۴۰۲). خبرگزاری مهر:

www.mehrnews.com/x32Vz9

- حسن روحانی (۱ خرداد ۱۳۹۶). روحانی: از دروغ پردازی علیه ۲۰۳۰ نمی‌گذرم / به رهبری گزارش‌کذب دادند / به طلاب علیه دولت، بلندگو دادند /، خبرگزاری تحلیلی خبر آنلاین:

www.khabaronline.ir/x7Hsk

- حسینی، کیوان (۹ آذر ۱۳۹۴). «آنها که ماندند آن سوی ارس، آن‌ها که ماندند این سوی ارس». رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/fk-fergheh-e01/27398696.html

- حکیم شفایی، هادی (۱۴۰۰). شریعتی و ایدئولوژی. سایت خبری تحلیلی زیتون:
www.zeitoons.com/88872
- حمزه، نوری (۲۰۱۲). شمه‌ای از جنبش سیاسی ملت عرب. وبسایت گردپا: شمه-ای-از-جنبش-سیاسی-ملت-عرب www.kurdpa.net/fa/news
- حیات‌نیا، علی (۲۲ خرداد ۱۴۰۱). توسعه مناطق کردنشین ایران و لزوم تشکیل نظام غیرمتمرکز اقتصادی. خبرگزاری گُردپرس:

www.kurdpress.com/xjb5

- خاتمی، محمد (۱۵ آذر ۱۴۰۱). شعار زیبای «زن زندگی آزادی» حرکت جامعه به سوی آینده بهتر را نشان می‌دهد. وبسایت رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/32163953.html

- خاتمی، محمد (۱۶ بهمن ۱۴۰۱). برای اصلاحات نیازی به تغییر قانون اساسی نیست، مردم حق دارند نوامید شوند. وبسایت بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/articles/c1dpl4ve38go

- خامنه‌ای، سیدعلی (۲۵ خرداد ۱۳۸۸). خطبه‌های نماز جمعه، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار سیدعلی خامنه‌ای:

www.khl.ink/f/7190

- خامنه‌ای، علی (۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۶). ۱۰ تذکر رهبر انقلاب درباره مسائل معلمان و آموزش و پرورش، دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای:

www.khl.ink/f/36428

- خروج بریتانیا از اتحادیه اروپا؛ نه نفر از اعضای دولت سایه حزب کارگر استعفا کردند (۶ تیر ۱۳۹۵). وبسایت بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/world/2016/06/160626_130_uk_eu_briexit_labor_sahdow_minister_resings_bbc_learns

- خزائلی، معین (۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۰). «توقیف فله‌ای مطبوعات» در سال ۱۳۷۹: آغاز یا ادامه روند سرکوب؟. وبسایت رادیو زمانه:

www.radiozamaneh.com/443786/

- خط فقر در سیستان و بلوچستان بیداد می‌کند (۱۲ مرداد ۱۳۹۹). نسیم آنلاین:

www.nasim.news/fa/tiny/news-2358942

- خلاصه رای دادگاه بین‌المللی مردمی آبان (September ۲۰۲۲) و بسایت رسمی دادگاه بین‌المللی مردمی آبان:

www.abantribunal.com/fa/1401/06/31/summary-of-judgement/

- دبیرزاده، شهریار (۱۷ مرداد ۱۳۹۶). در اهمیت تعاون، پایگاه خبری_تحلیلی تعاون آنلاین:

<http://taavononline.ir/> در-اهمیت-تعاون/

- درآمدی بر مفهوم عدالت سیاسی (۶ تیر ۱۳۹۴). مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی:

www.rc.majlis.ir/fa/news/show/931204

- درباره ساختار و بودجه دستگاه سرکوب در ایران چه می‌دانیم؟ (۲۷ آبان ۱۴۰۱). پایگاه داده باز ایران: www.iranopendata.org/pages/repression-apparatus

- درویش‌پور، مهرداد (۳۰ تیر ۱۴۰۲). آسیب‌شناسی جنبش «زن، زندگی آزادی» و ظرفیت‌های ناشناخته آن. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/articles/cgl8d6zv4ndo

- دعوت موسوی برای راهپیمایی در روز دوشنبه (۲۵ خرداد ۱۳۸۸). بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran/2009/06/090614_bd_ir88_mousavi_phone_statement

- دلاوری، ابوالفضل (۱۴۰۲). تحلیل چندلایه‌ای اعتراضات اخیر و چشم‌اندازهای آینده. و بسایت انجمن جامعه‌شناسی ایران: <http://www.isa.org.ir/>

- دیدگاه‌های محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور ایران (۲۶ ژوئن ۲۰۰۵)، بی‌بی‌سی فارسی:

www.www.bbc.com/persian/business/story/2005/06/050626_ra-ahmadi-views

- رتبه‌بندی تعداد سالن‌ها و تماشاگران سینماهای استان‌های کشور (۷ تیر ۱۴۰۱). مرکز رصد فرهنگی کشور: www.ricac.ac.ir/news

- رحیم‌پور ازغدی، حسن (۵ مهر ۱۳۹۹). ۲۰۳۰، سند توسعه یا سند بردگی؟. و بسایت حسن رحیم‌پور ازغدی:

www.rahimpour.ir/fa/news-details/66395

- رسام، حسین؛ وکیل، صنم و روستائی، فواد (۲۵ خرداد ۱۴۰۰). دولت پنهان ایران، دوماهنامه میهن:

www.mihan.net/1400/03/25/3209

- رفتار دوگانه "کمیته فیلترینگ" با سایت‌های اهل سنت (۱۳۹۱). پایگاه رسمی اطلاع رسانی اهل سنت ایران:

www.sunnionline.us/farsi/2013/09/1320/amp

- رنکینگ اقتصادی استان‌ها (۲۳ شهریور ۱۳۹۹). وبسایت روزنامه دنیای اقتصاد:

www.donya-e-eqtesad.com/fa/tiny/news-3691533

- روحانی: فرصت دستیابی به توافق را از دولت دوازدهم گرفتند (۲۳ تیر ۱۴۰۰). خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران:

www.irna.ir/news/84403481

- روحانی، حسن (چهارشنبه ۱۱ فروردین ۱۴۰۰). حسن روحانی: بار دیگر تاکید می‌کنم، راه حل مشکلات پیچیده در این کشور فقط اصل ۵۹ قانون اساسی است. پایگاه اطلاع رسانی ریاست جمهوری اسلامی ایران:

www.president.ir/fa/120447

- رهبر ایران: آشتی ملی معنی ندارد (۲۰۱۷/۰۲/۱۵). یورونیوز فارسی:

www.parsi.euronews.com/2017/02/15/iran-khamenei-no-mean-for-national-reconciliation

- رئیس بنیاد ملی نخبگان: دفاتر استانی بنیاد از مهاجرت داخلی نخبگان جلوگیری می‌کنند، (۲۵ دی ۱۳۸۹) خبرگزاری دانشجویان ایران، ایسنا:

www.isna.ir/xjr9h

- زارعی، اشکان (۱۳۹۷). نشست انجمن تارینا درباره جایگاه زبان فارسی در هویت ملی، سایت خورنا:

www.khoorna.com/134998

- زریاب خویی، عباس و گنجی، محمدحسن (۱۳۹۸). آذربایجان. دایره المعارف بزرگ اسلامی:

www.cgie.org.ir/fa/article/246123

- زیباکلام، صادق (۱۷ بهمن ۱۴۰۲)، ایران، خاورمیانه و تندروها؛ چه در انتظار است؟. گفتگو با پایگاه خبری آفتاب:

www.aftabnews.ir/003jkk

- زیباکلام، صادق (۱۱ فروردین ۱۴۰۲). جنبش زن، زندگی، آزادی تکان محکمی به تندروها داد/

اعتقادی به براندازی ندارم. دنیای اقتصاد:

www.donya-e-eqtasad.com/fa/tiny/news-3955323

- ژيژک، اسلاوی (۱۶ مهر ۱۴۰۱). زن، زندگي، آزادي و چپ، مقاله‌اي از اسلاوی ژيژک. سايت سياسي خبري اخبار روز:

www.akhbar-rooz.com/172521/1401/07/16/

- سازمان ديدبان حقوق بشر: محدوديت‌هاي عبادت را براي اهل سنت برطرف كنيد (۱۸ آبان ۱۳۹۲). بنياد عبدالرحمن برومند:

www.iranrights.org/fa/library/document/2477/lift-restrictions-on-sunni-worship

- سازمان ملل متحد (۱۹۹۲). اعلاميه حقوق اشخاص متعلق به اقليت هاي ملي يا قومي، مذهبي و زباني:

www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-rights-persons-belonging-national-or-ethnic

- سازمان‌هاي حقوق بشري: حدود ۵۰ معترض طی يك هفته در كردستان، كرمانشاه و آذربايجان غربي كشته شدند (۳۰ آبان ۱۴۰۱). صدای آمريكا:

www.ir.voanews.com/a/iran-kurdistan-protests/6843762.html

- سال ۱۳۸۸، سياه‌ترين سال مطبوعات (۲۰ اسفند ۱۳۸۸). دويچه‌وله:

www.p.dw.com/p/MPQd

- سجادي، بختيار (بي‌تا) تاريخچه گروه زبان و ادبيات كُردی دانشگاه كُردستان، وبسایت دانشگاه كُردستان:

www.uok.ac.ir/web/faculties-literature/kurdish-department/kurdi-history

- سرداري، محمدرضا (۲۴ ارديبهشت ۱۴۰۱). «شورش گرسنگان»: توهين به مردم يا هشدار به نخبگان. سايت زيتون:

www.zeitoons.com/100142

- سرکوهي، فرج (۲۰۲۲). نقدي بر ذهنيت ايراني. وبسایت همبستگي:

www.hambastegi.de/ فرج-سرکوهي؛ -روزنامه-نگار-و-منتقد-اديبان/

- سکوت سرشار از ناگفته‌ها بود، (۲۵ خرداد ۸۸). وبسایت زيتون:

www.zeitoons.com/77197

- سلامي، سعيد (۱ خرداد ماه ۱۴۰۲). راست افراطي و رضا پهلوي. وبسایت ايران امروز:

www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/108172/

- سلحشوری، پروانه (۱۴ شهریور ۱۳۹۷). نماینده مجلس در گفتگو با ایرنا: ۴۰۰ هزار نفر از خوزستان به شهرهای شمالی مهاجرت کردند. خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا):

www.iran.irannews.com/news/83023189/400

- السلمي، محمد (۱۳۹۹). سایه خودبرتربینی نژادی بر سیاست ایران در قبال اعراب. ایندیندنت فارسی:

www.independentpersian.com/node/79826

- سلیمان‌پور، حسین (۲۳ اسفند ۱۴۰۱). آیا واقعا اهل سنت در تهران مسجد دارند؟! سنی آنلاین:

www.sunnionline.us/farsi/2023/03/26568

- سمرقندی، شهرزاد (۲۹ اسفند ۱۳۹۳). هم‌زیستی‌های نوری: از نقشه نوروزستان تا هشتگ نوروزگان. رادیوزمانه:

www.radiozamaneh.com/209853

- سهرابی، پیام (۲۷ بهمن ۱۳۹۵). چند نکته در باب طرح آشتی ملی. وبسایت زیتون:

www.zeitoons.com/26286

- سیف‌الدینی، سالار (۱۳۹۱). از باستان‌گرایی تا ناسیونالیسم. روزنامه بهار، دی ۱۳۹۱:

www.seyfodini.blogspot.com/2013/11/07/post-48/

- سیمای عمومی استان (۱۳۹۹). پرتال رسمی استان سیستان و بلوچستان:

www.sbpportal.ir/fa

- شجاعی، میترا (۲۴ خرداد ۱۳۹۷). زیباکلام: علیرغم همه شرمندگی‌ها چاره‌ای جز اصلاح‌طلبی نداریم. دویچه وله:

www.p.dw.com/p/2zXbf

- شعارهای آبان ۹۸؛ معترضان اصل حکومت را نشانه رفتند (۲۷ آبان ۱۳۹۸). رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/protesters-demands-on-recent-protests/30276636.html

- شورای عالی انقلاب فرهنگی (۸ آبان ۱۳۸۶). اساسنامه شورای برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت کشور. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/135106

- شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۷۱). اصول سیاست فرهنگی کشور:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/100172

- شهبازی، شاهپور (۲۳ آبان ۱۴۰۲). آبان ۹۸: لوکوموتیو انقلاب به حرکت درآمد. رادیو زمانه:
www.radiozamaneh.com/789232/
- شیرمحمدی، طاهر (۱۷ اردیبهشت ۱۳۸۹). خطر تعطیلی روزنامه‌های قومی در ایران. دویچه وله:
www.p.dw.com/p/NJ+u
- صالحی، علی اکبر (۳ آذر ۱۴۰۲). صالحی: جوانان خود را داریم از دست می دهیم / دین در ذهن آنها «دین گریزی» است. عصر ایران:
www.asriran.com/003rQG
- صنعتی، محمد (۱۳۹۱). هویت ایرانی و حافظه تاریخی ما. فرهنگ و روان کاوی:
www.mohammadsanati.net/2013/t/culture/766
- صیفی کاران، فرزاد (۳۰ آبان ۱۴۰۱). گزارش میدانی از جوانرود: «میدان فلسطین قتلگاه بود». رادیو زمانه:
www.radiozamaneh.com/742245/
- طالعی، عزیز (۱ خرداد ۱۳۹۰). «حدود و ثغور آذربایجان در دوره اسلامی». ایران بوم:
www.iranboom.ir/tarikh/tarikhe-eslami/2314-hodod-soghor-azarbai-jan-dore-eslami.html
- طائب، حسین (۲۲ اردیبهشت ۱۴۰۲). حسین طائب، مشاور عالی فرمانده سپاه: محاکمه حسن روحانی دیر و زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد. اعتماد آنلاین:
www.etemadonline.com/tiny/news-612352
- ظریف، محمدجواد (۲۰ تیر ۱۴۰۰). بیست و دومین گزارش سه ماهه برجام به مجلس شورای اسلامی. وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران:
www.mfa.gov.ir/files/mfa/PDF/210711-MJZ-22nd%20Majlis%20Report-Full%20CD.pdf
- عابدی، پیام (۱۹ بهمن ۱۳۹۶). یک استاد دانشگاه در گفت‌وگو با ایلنا: تعاونی‌ها مردم را از حاشیه به متن می‌آورند.... خبرگزاری کار ایران:
www.ilna.ir/fa/tiny/news-591554
- عباسی توللی، جواد (۲۶ شهریور ۱۴۰۲). نابرابری جنسیتی در بازار کار و شرایط دشوار زنان در ایران. دویچه وله:
www.p.dw.com/p/4WRNm

- عبدل، حسن (۷ فروردین ۱۳۹۸). رفاه اجتماعی. پایگاه خبری سیاسی نیوز:
www.siyasinews.ir /رفاه-اجتماعی/
- عبدیان، کریم (بی تا). اعراب ایران شهروندان درجه سه به حساب می‌آیند. ایران امروز:
www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/51074/
- عرب باغی، محسن (۲۲ مرداد ۱۳۹۳). ارس دومین منطقه آزاد کشور پس از کیش است.
خبرگزاری مهر:
www.mehrnews.com/xqYqx
- عزیزی بنی طرف، یوسف (۱۴ سپتامبر ۲۰۱۲). سخنرانی در پارلمان فرانسه. ایران گلوبال:
www.iranglobal.info/node/10996
- عزیزی، ستار (بی تا). حقوق فرهنگی اقوام در منشور حقوق شهروندی. هفته نامه صوراسرافیل:
حقوق_فرهنگی_اقوام_در_منشور_حقوق_شهروندی
www.sooreisrafil.com/print?id
- عشایر کشور به سلاح‌های تولید داخل مجهز می‌شوند (۲۱ خرداد ۱۳۹۶). وبسایت سازمان امور
عشایر ایران:
www.ashayer.ir/index.aspx?pageid=126&newsview=4481
- علل فردگرایی در ایران... (۲ اردیبهشت ۱۳۹۲). خبرگزاری تسنیم:
www.tn.ai/45325
- علوی، شاهد (۱۷ شهریور ۱۳۹۵). ارومیه؛ قدرت گرفتن هویت طلبان تُرک یا تشدید شکاف‌های
مذهبی؟. بی‌بی‌سی فارسی:
www.bbc.com/persian/blogs/2016/09/160905_144_nazeran_urmia_ghazipour_turk_kurd
- علوی، شاهد (۷ مهر ۱۳۹۷). اکثریت در ایران؛ ملی یا اتنیکی؟. بی‌بی‌سی فارسی:
www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-45692851
- علی لاریجانی رد صلاحیت شد (۱۴۰۰). خبرگزاری ایمنّا:
www.imna.ir/tag+صلاحیت+رد+لاریجانی/
- علیمردادی بئوار الیما، نوری (۲۰۱۷). فارس یا تاجیک؟. پایگاه خبری آراز نیوز:
www.araznews.org/fa/?p=39805

- عمرانیان، پارسا (۱۴۰۱). تصحیح یک نقل قول. سایت ویرگول:
www.vrgl.ir/XsR6f
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۴ دی ۱۴۰۱). ملی گرایی که در پیش است. دیپلماسی ایرانی: ملی - گرایی - که - در - پیش - است
www.irdiplomacy.ir/fa/news/2016611/
- غنی نژاد، موسی (۱ اسفند ۱۴۰۲). سرطان اقتصاد ما این است که «آزادی» وجود ندارد. پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران:
www.jamاران.news/fa/tiny/news-1624005
- فاضلی، محمد (۶ مهر ۱۴۰۱). ایران به شدت بالغ شده است. سایت خبری تحلیلی عصر ایران:
[as www.riran.com/003bf0](http://as.www.riran.com/003bf0)
- فایل صوتی ظریف؛ قاسم سلیمانی مانع دیپلماسی بود (۵ اردیبهشت ۱۴۰۰). سایت رادیو فردا:
www.radiofarda.com/a/iran-zarif-qassem-soleimani-attack/31222159.html
- فردبابلی، حسن (۳۰ بهمن ۱۳۹۷). نوشتاری جامعه شناسانه پیرامون دو مبحث قومیت و ملیت؛ قومیت - ملیت (بخش سوم). خبرگزاری خورنا:
www.khoorna.com/134921
- فرهنگ واژه یاب. مدخل فارس:
www.vajehyab.com/فارس
- فرید، ناهید (۲۴ دلو ۱۳۹۱). دولت پنهان. سایت ۸ صبح:
www.web.archive.org/web/20130522013218/http://8am.af/1391/11/24/government-nahid-farid/
- قاضی، فرشته (۹ آبان ۱۳۹۵). سنی های ایران و مشکل احداث مسجد. بی بی سی فارسی:
www.bbc.com/persian/iran-features-37817273
- قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات (۶ بهمن ۱۳۸۷). مصوبات مجلس شورا، قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، ماده ۲. مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی:
www.rc.majlis.ir/fa/law/show/780303
- قانون برنامه هفت ساله دوم عمرانی کشور، (مصوب ۱۳۳۴، ۱۲، ۰۸):
www.qavanin.ir/Law/TreeText/114567

- قانون جرائم رایانه‌ای، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۵ خرداد ۱۳۸۸). مصوبات مجلس شورا:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/135717

- قانون متحدالشکل نمودن البسه اتباع ایران در داخله مملکت (۶ دی ۱۳۰۷). سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/91874

- قانون مطبوعات و رسانه‌ها، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (بی‌تا) معاونت امور رسانه‌ای و تبلیغات:

www.press.farhang.gov.ir/fa/rules/laws2

- قانون ممنوعیت بکارگیری تجهیزات دریافت از ماهواره (۱۳ بهمن ۱۳۷۳). مصوبات مجلس شورا، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/92510

- قبادی، پرهام (۶ اسفند ۱۳۹۹). نقش سوخت بری در معیشت مرز نشینان استان سیستان و بلوچستان ایران. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-56174818

- قربانی، سوران (۲۲ مهر ۱۴۰۱). ژن، ژیان، آزادی: از مردی تنها در سلول انفرادی تا خیابان‌های ایران. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/articles/cqq6yev5kxwo

- کاکایی، سیامک (۳ اردیبهشت ۱۳۹۰). رادیو کردی: صدایی ۶۵ ساله، جام‌جم آنلاین:

www.jamejamonline.ir/fa/news/398320

- کردستان؛ نگین معدنی ایران (۱۶ اسفند ۱۴۰۲). روزنامه دنیای اقتصاد:

www.donya-e-eqtasad.com/fa/tiny/news-3949992

- کریمی، نیما (۲۵ آبان ۱۳۹۹). آبان ۹۸: روزشمار واکنش‌های جهانی به اعتراض‌ها. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-features-54872846

- کشاورز، بهمن (۲۱ آذر ۱۳۹۶). حقوق اقلیت‌ها و اقوام در قانون اساسی. روزنامه شرق:

www.sharghdaily.com/fa/tiny/news-698026

- گردهمایی بزرگ کشورهای عرب در مکه: اجماع علیه ایران (۳۱ مه ۲۰۱۹). رادیو فرانسه:

گردهمایی -بزرگ- کشورهای -عرب- در -مکه- اجماع- علیه- ایران- 2019053- /fa/ www.rfi.fr/

- گروه داده کاوی رادیو فردا (۱ دی ۱۴۰۲). از «فلاکت‌بارترین» وضعیت ایران در سه دهه اخیر چه می‌دانیم؟. رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/iran-s-misery-index-hits-highest-ever-as-inflation-soars/32743033.html

- گروه زبان و ادبیات ترکی دانشگاه تبریز:

www.literature.tabrizu.ac.ir/fa/page/7834/ گروه-زبان-و-ادبیات-ترکی-آذری/

- گروه زبان و ادبیات کردی دانشگاه کردستان (بی‌تا). تاریخچه تاسیس رشته زبان و ادبیات کردی. دانشگاه کردستان:

www.old.uok.ac.ir/fa/faculties/literature/departments/kurdish.aspx

- گزارش آزادی مذاهب در جهان، ایران سال ۲۰۲۲ (۲۰۲۲). وزارت خارجه آمریکا:

www.state.gov/nav__primary-nav/# گزارش-آزادی-مذاهب-در-جهان،-ایران-سال-2022/

- گزارش سی‌ان‌ان از ابعاد قطع اینترنت در ایران (۲۹ آبان ۱۳۹۸). صدای آمریکا:

www.ir.voanews.com/a/iran-internet-shutdown/5173714.html

- گفت‌وگوی دیدار در برنامه اصل ۲۷ با پژوهشگر و جامعه شناس، قسمت دوم (۱۹ فوریه ۲۰۲۴). یوتیوب دیدارنیوز:

www.youtube.com/watch?v=s2A89xTQkeA

- گفت‌وگویی با مقصود فراستخواه: فردگرایی ایرانی، خودمدار است (۱۳ دی ۱۳۹۵). پایگاه خبری و تحلیلی انصاف:

www.ensafnews.com/48564

- گل، ژیار (۲۵ تیر ۱۳۹۸). صداهای ناشنیده از آخرین لحظات ترور رهبران کرد در وین. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-features-49007137

- متمم قانون اساسی مشروطه (۱۳۵۸). مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی:

www.rc.majlis.ir/fa/law/show/133414

- محدثی گیلوایی، حسن (۲۵ شهریور ۱۴۰۱). دین‌داری آمرانه و اسلام «تغییر»، سایت زیتون:

www.zeitoons.com/104943

- محدثی، حسن (بی‌تا). ایده‌نولوژی‌های شکست‌خورده در ایران: ملی‌گرایی، مارکسیسم، و

اسلام‌گرایی. سایت شورای مدیریت گذار:

www.iran-tc.com/2023/10/13 / ایده‌ئولوژی‌های - شکست‌خورده - در - ایرا

- محدثی، حسن (بی‌تا). جامعه ایران در حال گذار به دوران پسادینی است. رادیو همبستگی:

www.radiohambastegi.com/ms-music/ / حسن - محدثی - جامعه‌شناس - جامعه - ایران - در - ح

- محمدی، رحیم (۱۳۹۸). زبان چیست؟. سایت جامعه‌شناسان جوان:

www.youngsociologists.com / زبان - چیست؟ /

- مدنی، کاوه (۲۱ آبان ۱۳۹۶). دچار ورشکستگی آبی شده‌ایم. خبرنگاری کار ایران (ایلنا):

www.ilna.ir/fa/tiny/news-557366

- مرداپور، زهرا (۲ مرداد ۱۳۹۵). زبان مادری و نقش آن در افزایش میزان یادگیری. خبرگزاری

دانشجویان ایران (ایسنا): www.isna.ir/xdjhCM

- مردم ایران در چه بخش‌هایی کار می‌کنند؟ / صنعتی‌ترین استانها را بشناسید (۲۳ شهریور

۱۳۹۳). خبرگزاری تحلیلی خبرآنلاین:

www.khabaronline.ir/x5cjin

- مرکز آمار سازمان حقوق بشری گُردپا (۲۴ آبان ۱۳۹۹). اولین سالگرد آبان خونین ۹۸ و آنچه در

کردستان گذشت و می‌گذرد + آمار، آژانس خبررسانی گُردپا:

اولین - سالگرد - آبان - خونین - و - آنچه - در - کردستان - گذشت - و - می‌گذرد - آمار www.kurdpa.net/

fa/news

- مصوبه لغو اجرای سند یا بیانیه آموزش ۲۰۳۰ (۲۲ شهریور ۱۴۰۰). پایگاه اطلاع رسانی قوانین و

مقررات کشور:

مصوبه - لغو - اجراء - سند - یا - بیانیه - آموزش ۲۰۳۰ - dotic.ir/news/10154/

- مطلبی، مسعود (۱۳۹۳) «جغرافیای سیاسی اقوام ایرانی». مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های

سیاسی:

www.psri.ir/?id=ktl0gr47

- مقدم‌فر، حمیدرضا (۱۳۹۰). ۱۳ شاخص جریان انحرافی نزدیک به دولت، خبرگزاری فارس:

www.farsnews.ir/amp/9002210676

- منتظری، امید (۲۶ آبان ۱۳۹۸). اعتراض‌های ایران؛ شمشیری که از رو بسته شد. بی‌بی‌سی

فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-50452217

- منشاء «شعارهای رکیک» کجاست؟ (۲۷ مهر ۱۴۰۱). خبرگزاری دانشجویان ایران: www.isna.ir/xdMBrT
- منشور حقوق شهروندی (آذر ۱۳۹۵). پایگاه اطلاع رسانی ریاست جمهوری: www.media.president.ir/uploads/ads/148214204462093500.pdf
- منشور زبان مادری (۱۹۹۶). اعلامیه جهانی حقوق زبانی، بندهای سه گانه، کانون دفاع از حقوق بشر در ایران: www.pajohesh.bashariyat.org/?p=3218
- منشور همبستگی جمهوری خواهان ایران (۲۰۲۰) وبسایت رسمی همبستگی جمهوری خواهان ایران: www.iranian-republic.org/fa/man
- مومنی، فرشاد (۷ فروردین ۱۴۰۳). به نام تولید به کام تشدید تمایلات رانت جویانه! به مسئولان کلیدی مملکت هشدار می دهم با این وضع، حکومت زمین گیر می شود. پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران: www.jamaran.news/fa/tiny/news-1626411
- مهرابی، احسان (۱ دی ۱۳۹۸). جزئیات آماری بازداشت ۸۶۰۰ نفر در اعتراض های آبان. رادیو فردا: www.radiofarda.com/a/iran_protest_arrest_numbers_aban_uprising/30332688.html
- مهرابی، احسان (۲۶ شهریور ۱۴۰۱). از ثارالله و جندالله تا گشت ارشاد؛ ابزار ۴۰ سال اعمال حجاب اجباری در ایران. بی بی سی فارسی: www.bbc.com/persian/iran/2020/09/iran-compulsory-hijab-20200926
- میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) مجمع عمومی سازمان ملل متحد: www.iran.un.org/fa/resources/publications
- میرحسین موسوی خواستار برگزاری «همه پرسی» و تغییر قانون اساسی شد (۱۵ بهمن ۱۴۰۱). رادیو فردا: www.radiofarda.com/a/mirhossein-mousavi-requests-to-hold-a-referendum/32255411.html
- میلیتاریسم (۲ آذر ۱۴۰۱). وبسایت انگاره: www.engare.net/militarism
- نامه سیدمحمد خاتمی به رهبر انقلاب (۵ آذر ۱۴۰۱). سایت روزنامه دنیای اقتصاد: www.donya-e-eqtasad.com/fa/tiny/news-3920399

- نبوی، سیدحسین (۱۴۰۱). فردگرایی و جمع‌گرایی در ایران. مرکز رصد فرهنگی کشور:
www.ircud.ir/nkijnqc
- نتایج سرشماری ایران در سال ۱۳۹۵. ایران دیتا پرتال:
www.irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/Selected-Findings-۲۰۱۶-Census.pdf
- نتایج نهایی دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری (۲۴ خرداد ۱۳۸۸). پرتال وزارت کشور:
www.moi.ir/xKhY
- ندیمی، فرزین و کلاوسن، پاتریک (۱۸ دسامبر ۲۰۱۸). خشونت در خیزش ایران: اگر یکی از دو طرف خشونت را افزایش دهد، چه خواهد شد؟. انستیتو واشنگتن:
www.washingtoninstitute.org/fa/policy-analysis/khshwnt-dr-khyzsh-ayran-agr-ky-az-dw-trf-khshwnt-ra-afzaysh-dhd-chh-khwahd-shd#main-content
- نشست غیررسمی شورای امنیت سازمان ملل برای بررسی اعتراضات سراسری در ایران (۱۲ آبان ۱۴۰۱). رادیو فردا:
www.radiofarda.com/a/iran-s-removal-from-u-n-women-s-rights-commission-discussed/32112805.html
- نظر محمدی، فاطمه (۱۵ آبان ۱۴۰۰). یک انقراض جهانی! خبرگزاری دانشجویان ایران:
www.isna.ir/xdKnBP
- نقد پرسرو صدای ملکیان بر دیدگاه سید جواد طباطبایی (۳۱ شهریور ۱۳۸۴). وبسایت آفتاب نیوز:
www.aftabnews.ir/0003jq
- نواصری، عبدالرضا (۲۹ مهر ۱۳۹۴). خودشیفتگی تاریخی ایرانیان، فرارو:
www.fararu.com/fa/news/250360
- نیکفر، محمدرضا (۱۱ اردیبهشت ۱۳۹۰): سکولاریزاسیون: رفع تبعیض و انتگراسیون، رادیو زمانه:
www.radiozamaneh.com/33098/
- واحدهای معدنی و صنعتی کردستان در صورت عدم انتقال حساب بانکی به استان خدمات نمی‌گیرند (۲۸ مرداد ۱۴۰۲). خبرگزاری فارس:
www.fna.ir/3e7vns

- وزارت خارجه آمریکا (۲۲ خرداد ۱۳۹۹). اشاره گزارش سالانه آمریکا به سرکوب شدید اقلیت‌های قومی در اعتراضات آبان. بی‌بی‌سی فارسی:

www.bbc.com/persian/iran-53002918

- وسمقی، صدیقه (۱۱ شهریور ۱۴۰۱). از آینده‌ی ایران تا دین‌گریزی ایرانیان. پایگاه خبری و تحلیلی انصاف نیوز:

www.ensafnews.com/367748

- وسمقی، صدیقه (۱۵ فروردین ۱۴۰۳). اسلام‌پژوه زندانی: جدایی دین از سیاست یک ضرورت است. ایران اینترنشنال:

www.iranintl.com/202404031182

- وضعیت جاده‌های کردستان نامناسب و «قتلگاه انسانی» است (۱۳ خرداد ۱۳۹۷). قدس آنلاین:

www.qudsonline.ir/x۷۸yN

- ویسی، مراد (۱۸ مرداد ۱۳۹۷). لایه‌های هفت‌گانه سازمان سرکوب در جمهوری اسلامی. رادیو فردا:

www.radiofarda.com/a/seven-layers-of-suppression-in-Islamic-republic-of-Iran/29421805.html

- هدایتی، محمد (۱۳۹۲). تأثیرات مدرنیته و جهانی شدن بر هویت. فرهنگ امروز:

www.farhangemrooz.com/news/4185

- هدف دشمن پیاده‌سازی جریان سکولاریسم در کشور است (۱۵ شهریور ۱۴۰۱). خبرگزاری فارس:

www.fna.ir/1r76hm

- هرچه بیشتر از هیئت نمایندگی خلق کرد پشتیبانی کنیم (آذرماه ۱۳۸۵). انتشارات سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران - شاخه کردستان، آرشیو اسناد اپوزیسیون ایران:

www.iran-archive.com/sites/default/files/2021-08/cherikha-22-bahman-ta-en-sheab-tarhe-moshtarake-khodmokhtari.pdf

ب) انگلیسی

۱. کتاب‌ها

- Amuzgar, Gahangir (1991). *The Dynamics of the Iranian Revolution*. New York: State University of New York.
- Ashcreft, B.; Griffiths, G. & Tiffin H. (1998). *Key Concepts in post colonial studies*. London.
- Avery, P. (1991). «Nadir Shah and the Afsharid Legacy». In Peter Avery, P.; Hambly & , G. & Melville, CH. (Eds.). *The Cambridge History of Iran*. Vol. 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, C. (2003). *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication.
- Barrington, L. W. (2006). *After Independence Making and Protecting the Nations in Postcolonial and Postcommunist States*. The University of Michigan Press
- Bauman, Z. (2000). *Culture as Praxis*. London: Routledge.
- Bauzon, K. E. (1992). *Development and Democratization in the Third World: Myths, Hopes, and Realities*. New York: Yeshiva University
- Bloomfield, L. (1984). *Language*, University of Chicago Press.
- Bois, T. (1966). *The Kurds*, translated from french by M.W.M.Wella, khayat book, first English edition, Beirut.
- Bourdieu, P. (1990). *Structures, habitus, practices*. In P. Bourdieu, *The logic of practice*. CA: Stanford University Press.
- Brown, R. (1996). *Social Identity*) In A. Kuper and J. Kuper. (*The Social Science Encyclopedia*, New York: Roulledge.
- Bruinessen, M. (2006). «Chapter 5: A Kurdish warlord on the Turkish-Persian frontier in the early Twentieth century: Isma'il Aqa Simko». In Atabaki, T. (ed.) *Iran and the First World War: Battleground of the Great Powers*. Library of modern Middle East studies, 43. London; New York: I.B. Tauris.
- Buurih, j. (1997). *Culture Identity and immigration*. *Ethnic and Racial Studies*, 21: p. 574 601. Cambridge: Cambridge University Press

- Canfield, R. L. (2002). *Turko-Persia in Historical Perspective*, Cambridge University Press.
- 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, E. (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
- Chaliand, G. (1993). *A people without a country: the Kurds and Kurdistan*.
- Coleman, P. T. & Bartoli, A. (2003). *Addressing extremism*. New York: The International Center for Cooperation and Conflict Resolution, Colombia University.
- Craib, I. (1998). *Experiencing identity*, Sage Publications.
- Croucher, S. L. (2004). *Globalization and belonging: The politics of identity in a changing world*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Daftari, F.; Diba, Layla S. (2013). *Iran Modern*, Asia Society Museum.
- Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. New York: Berg.
- Elfenbein, J. (1989) «Baloci». *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden.
- Elling, R. C. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*, Palgrave Macmillan.
- Entessar, N. (2010). *Kurdish Politics in the Middle East*. Lanham: Lexington Books.
- Erikson, E. (1994). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton & Company
- Feagin, J. R. (1978). *Racial and ethnic relations*. United State of America: Prentice - Hall.
- Frye, R. N. (1961). «Remarks on Baluchi History», *Central Asiatic Journal*, Harvard.

- Glazer, N. & Moynihan, D. (Eds). (1975). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gumperz, John. (1982). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University
- Harmatta, J. (1999). in «History of Civilizations of Central Asia», Chapter 14, *The Emergence of Indo-Iranians: The Indo Iranian Languages*, ed. by A. H. Dani & V.N. Masson
- Hassaniyan, A. (2021). *(Kurdish Politics in Iran Crossborder Interactions and Mobilisation since 1947)*. Cambridge University Press, Cambridge University Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British Nional Development, 1536 1966*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hobsbawm, E. J. (1992). *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge university press.
- Iraq's Constitution of 2005» (PDF). *Constitute Project*.
- Jenkins, R. (2014). *Social identity*. London: Routeledge
- Johnson, A. (1997). *The Blackwell Dictionary of Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant, Immanuel. (1989). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* in: Reiss H ,1989, *Kant's Political Writing*, Cambridge.
- Karimli, O, U. (2000). *Theories of nationalism*. London: MacMilan.
- Koohi-Kamali, F. (1992). «Nationalism in Iranian Kurdistan». In Kreyenbroek, P. G.; Sperl, S.
- Lambton, A. K. (1977). *The tribal resurgence and the decline of the bureaucracy in the eighteenth century,*» in Thomas Naff and Roger Owen, Eds, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Southern Illinois UP.
- Lauer, H. r. & hauer, C. J. (2002). *Social Problems and the Quality of life*. New York: McGraw- Hill.
- Laver, M. (1981). *The politics of private desires*, Penguin Books.
- Malesevic, S. (2004). *Sociology of Ethnicity*. London: Sage Publication Ltd.

- McDowall, D. (1991). «The Kurds in Iran». The Kurds. London: Minority Rights Group.
- McDowall, D. (2000). A Modern History of the Kurds. London: I.B. Tauris nter,
- M. M. (1996). A Modern History of the Kurds.
- Muir, R. (1997). Political Geography - A New Introduction. Hong Kong: Mac Millan Press Ltd.
- Nielsen, F. (1985). Toward a theory of ethnic solidarity in modern societies. American Sociological Review, 50(2), 133-149.
- Olson, E. T. (2002). Personal Identity, In the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edward N. Zalta ed.). CA: Stanford University.
- Pastner, S. L. (1984), «Baluch», Muslim Peoples, Westport.
- Perry, J. R. (1979). Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779, London: University of Chicago Press.
- 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.
- Robert, Graham. (1980). Iran: The vision of power. New York: sitmarins press.
- Rogan, E. L. (2011). The Arabs: a history .New York, NY.
- Rogowski, R. & Wasserspring, L. (1971) Does Political Modernization Exist? Corporatism in Old and New Societies, Beverly Hills.
- Salzman, P. C. (1992). «Kin and Contract in Baluchi Herding Camps», Baluch-istan Monograph, Series II. Naples.
- Joirman, S. F. (2003). Nationalism and political identity. Continuum.
- Smith, A. D. (1986). The ethnic origins of nations. Blackwell.
- Smith, A. D. (1991). National identity. Penguin Books.
- Smith, A. D. (1998). Nationalism and modernism. Routledge.
- Smith, A. D. (2004). The antiquity of nations.

- Smith, A. D. (2009). *The ethnic origins of nations*. Wiley-Blackwell.
- Solomos, J. (1986). Varieties of Marxist conceptions of race, class and the state: A critical analysis. In J. Rex & D. Mason (Eds.), *Theories of race and ethnic relations* (pp. 123-148). Cambridge University Press.
- Sultan-Qurraei, H. (2008). Turkmen and Turkaman Sahra. In M. Kamrava & M. Dorraj (Eds.), *Iran Today: An Encyclopedia of Life in the Islamic Republic* (Vol. 2). Greenwood Press.
- Sykes, P. M. (1941). Exploration in Baluchistan. *Journal of the Royal Central Asian Society*.
- Tajfel, H. (1972). *The context of social psychology: A critical assessment*. Oxford University Press.
- Turner, J. H. (1998). *The structure of sociological theory* (6th ed.). Wadsworth Publishing.
- Umana-Taylor, A. J., Yazedjian, A., & Bámaca-Gómez, M. (2004). Developing the ethnic identity scale using Eriksonian and social identity perspectives. *Identity: An international journal of theory and research*, 4(1), 9-38.
- Vairi, M. (1993). *Iran as imagined nation*. Gorgias Press LLC.
- Ward, R. S. (2009). *Immortal: A military history of Iran and its armed forces*.
- Ward, S. R. (2014). *Immortal, Updated Edition: A military history of Iran and its armed forces*. Georgetown University Press.
- Weber, M. (1968). Basic sociological terms. In G. Roth & C. Wittich (Eds.), *Economy and society*. University of California Press.
- Wright, J. (Ed.). (2006). *The New York Times Almanac 2002*. Routledge.
- Yilmaz, G. (2017). *Minority rights in Turkey: A battlefield for Europeanization*. Taylor & Francis.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016). *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. Columbia University Press.

۲. مقالات و رسالات

- Abrahamian, E. (1974). Oriental despotism: The case of Qajar Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 5(1), 3-31.
- Amanolahi, S. (2005). A note on ethnicity and ethnic groups in Iran. *Iran and the Caucasus*, 1(9), 37-42.
- 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, 67-87.
- Bayar, M. (2009). Reconsidering primordialism: An alternative approach to the study of ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 32(9), 1639-1657.
- Birch, A. H. (1978). Minority nationalist movements and theories of political integration. *World Politics*, 30, 325-344.
- Brown, G. K., & Langer, A. (2010). Conceptualizing and measuring ethnicity. *Oxford Development Studies*, 38(4), 411-436.
- Chaumont, M. L. (1987, December 15). Atropates. *Encyclopædia Iranica*, 3(1), 17-18.
- Connolly, P., Kelly, B., & Smith, A. (2009, June). Ethnic habitus and young children: A case study of Northern Ireland. *European Early Childhood Education Research Journal*, 17(2), 217-232.
- Connor, W. (1978). A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a.... *Ethnic and Racial Studies*, 1(4), 377-400.
- Connor, W. (1972). Nation-building or nation destroying? *World Politics*, 24, 31-55.
- Cronin, S. (2000). Riza Shah and the disintegration of Bakhtiari power in Iran, 1921-1934. *Iranian Studies*, 33(3-4), 349-376.
- CRS Report for Congress. (2008). Iran: Ethnic and religious minorities.
- Driedger, M. (2006). The ethnic identity, other group attitudes, and psychosocial functioning of Asian American emerging adults from two contexts. *Journal of Adolescent Research*, 71, 542-568.

- Elphinston, W. G. (1946). The Kurdish question. *International Affairs*, 22(1), 91–103.
- Furrow, J. L., King, P. E., & White, K. (2004). Religion and positive youth development: Identity, meaning, and prosocial concerns. *Applied Developmental Science*, 8, 17–26.
- Geertz, C. (1996). Primordial ties. In J. Hutchinson & A. D. Smith (Eds.), *Ethnicity* (pp. 40–45).
- Hechter, M., & Levi, M. (1979). The comparative analysis of ethnoregional movements. *Ethnic and Racial Studies*, 2, 260–274.
- Hennerbichler, F. (2012). The origin of Kurds. *Advances in Anthropology*, 2(2), 64.
- Hill, J., & Wilson, T. (2003). Identity politics and the politics of identities. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10(1).
- Jafari, A. (2015). Citizen and citizenship rights. *Shahrazad Batebi Cumhuriyet University Faculty of Science Science Journal (CSJ)*, 36(3), 4083.
- Stokes, J. (Ed.). (2009). Kurds. In *Encyclopedia of the Peoples of Africa and the Middle East*.
- Kende, L. (1971). Twenty-five years of local wars. *Journal of Peace Research*, 8, 5–22.
- Khondker, H. H. (2005). Globalisation to glocalisation: A conceptual exploration. *Intellectual Discourse*, 13(2), 181–199.
- King, P. E. (2003). Religion and identity: The role of ideological, social, and spiritual contexts. *Applied Developmental Science*, 7(3), 197–204.
- Kurds, Kurdistan. (1986). *Encyclopaedia of Islam*, 7.
- Laver, M. (1980). Political solutions to the collective action problems. *Political Studies*, 28, 195–209.
- Matthee, R. (2014). Safavid Dynasty. *Encyclopædia Iranica*.
- McGuire, G. M. (2000). Gender, race, ethnicity, and networks: The factors affecting the status of employees network members. *Work and Occupations*, 27(4), 500–523.

- North, D. C. (1991). Institutions. *Journal of Economic Perspectives*, 5(1), 97-112.
- Oberling, P., & Hourcade, B. (1986). Arab iv. Arab tribes of Iran. *Encyclopædia Iranica*, 2(2), 215-220.
- Robertson, R., & Lechner, F. (1985). Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory. *Culture & Society*, 2(3), 103-117.
- Roudometof, V. (2003). Glocalization, space, and modernity. *The European Legacy*, 8(1), 37-60.
- Sadjadpour, K. (2006). How relevant is the Iranian street? *The Washington Quarterly*, 30, 151-162.
- Sela, A. (2002). *The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East*.
- Seul, J. R. (1999). Religion, identity and integration conflict. *Psychological Issues*, 36(5).
- Shahnava, S. (2013). KAZ'AL KHAN. *Encyclopædia Iranica*, 16, 188-197.
- Taagepera, R. (1979). Size and duration of empires: Growth-decline curves, 600 B.C. to 600 A.D. *Social Science History*, 3(3/4).
- Yarshater, E. (1989). Persia or Iran, Persian or Farsi. *Iranian Studies*, 22(1).
- Yarshater, E. (2012, December 30). Azerbaijan vii. The Iranian Language of Azerbaijan. *Encyclopædia Iranica*, 3(3), 238-245.
- Yarshater, E. (1988, December 15). Iran ii. Iranian history (1) Pre-Islamic Times. *Encyclopædia Iranica*, 13(2-3), 212-224.
- Zandjan. (2002). *The Encyclopaedia of Islam*, 11.

۳. پایگاه‌های علمی اینترنتی و خبرگزاری‌ها

- Assaad, R., & Bajoria, J. (2011, February 14). Demographics of Arab protests. Council on Foreign Relations. Retrieved from <http://www.cfr.org/egypt/demographics-arab-protests/p24096>
- Bowen, K. (2015). Identity politics: Online communities in Iran. Retrieved from

www.smallmedia.org.uk/revolutiondecoded/a/RevolutionDecoded_Ch4_OnlineCommunications.pdf

- Britannica. (n.d.). Azerbaijani people. Retrieved from www.britannica.com/topic/Azerbaijani-people
- Cultural Justice Program. (2020). Retrieved from <https://www.unesco.org/creativity/en/policy-monitoring-platform/cultural-justice-program>
- Dąbrowa, E. (2016). Kingship ii. Parthian Period. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica* (online edition). Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/kingship-02-parthian-period>
- De Planhol, X. (2000). FĀRS i. *Encyclopædia Iranica*. Retrieved from www.iranicaonline.org/articles/fars-i
- Ethnologue. (n.d.). Iranian Persian. Retrieved from [invalid URL removed]
- Fondation-Institut kurde de Paris. (2017, January 12). The Kurdish population. Retrieved from www.institutkurde.org/en/info/the-kurdish-population-1232551004
- Fyfe, R. N. (2012). IRAN v. PEOPLES OF IRAN. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica* (online edition). Retrieved from www.iranicaonline.org/articles/iran-v1-peoples-survey
- Heyes, C. (n.d.). Identity politics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>
- Knüppel, M. (2000). Turkic languages of Persia: An overview. *Encyclopædia Iranica*. Retrieved from www.iranicaonline.org/articles/turkic-languages-overview
- Legatum Prosperity Index. (2021). The 2021 Legatum Prosperity Index Overview - Web. Retrieved from www.docs.prosperity.com/3616/3544/3967/The_2021_Legatum_Pro Prosperity_Index_Overview_-_Web.pdf [invalid URL removed]
- Looklex Encyclopaedia. (n.d.). Tehran. Retrieved from <http://looklex.com/e.o/teheran.htm>
- Oxford Reference. (2023, August 23). Social justice. Retrieved from [invalid URL removed]
- Paul, L. (2008). Kurdish language i. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica*

(online edition). Retrieved from www.iranicaonline.org/articles/kurdish-language-i

- Spooner, B. (1988). BALUCHISTAN i. Geography, History and Ethnography. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica* (online edition). Retrieved from www.iranicaonline.org/articles/baluchistan-ia
- The Guardian. (2022, November 6). Fresh protests erupt in Iran's universities and Kurdish region. Retrieved from www.theguardian.com/world/2022/nov/06/iran-fresh-protests-universities-kurdish-region
- The Kurdish Project. (n.d.). Kurdish religions. Retrieved from www.thekurdishproject.org/history-and-culture/kurdistan-religion/
- UNESCO. (n.d.). World Arabic Language Day. Retrieved from www.unesco.org/en/world-arabic-language-day
- United States Institute of Peace. (2013, September 3). Iran minorities 2: Ethnic diversity. Iran Primer. Retrieved from www.iranprimer.usip.org/blog/2013/sep/03/iran-minorities-2-ethnic-diversity
- Ventura, L. (2023, June 6). World wealth distribution and income inequality 2022. Global Finance Magazine. Retrieved from www.gfmag.com/features/wealth-distribution-income-inequality/

ج منابع عربی و کردی

- ابن مقفع، عبدالله بن دادویه (بی تا). کلیله و دمنه. بیروت: المستقبل ارقمی.
- احمد، محمد احمد (۲۰۰۹). *اکراد الدوله العثمانیه، تاریخهم الاجتماعی و الاقتصادی و السیاسی* (۱۸۸۰-۱۹۲۳ م)، الطبعة الأولى. دهوک: مکتبه البدرخانین.
- باخهوان، هاوری (۲۰۰۳). *هاورینامه بو میژووی کورد و کوردستان*، چاپی یه کهم. سلیمانی: چاپ و په خشی سه ردهم.
- بهسری، میر (۲۰۰۲). *ناودارانی کورد، وه رگیرانی عهبدو الخالق عه لائه الدین*، چاپی یه کهم. سلیمانی: ده زگای چاپ و په خشی سه ردهم.
- ریچ، کلودیوس جمیس (۱۹۹۲). *گه شتی ریچ بو کوردستان ۱۸۲۰ز، ورگیرانی موحه مه د حه مه باقی. ته وریز.*
- زکی، محمد امین (۱۹۵۱). *تاریخ سلیمانیه*، ترجمه محمد جمیل روژیانی. بغداد.

- العزاوی، عباس (۱۹۷۳). مولانا خالد النقشبندی. کردستان: مجله المجمع العلمی العراقی.
- علی، جواد (۱۳۷۲). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بیروت: مکتبه النهضة بغداد.
- مستهفا ئه‌مین، نهوشیروان (۲۰۰۷). حکومتی کوردستان (کورد له گه‌مه‌ی سوفیه‌تیدا). سلیمانی: سه‌ته‌ری لیکولینه‌وه‌ی ستراتیجی کوردستان.
- مظهر احمد، کمال (۱۹۷۸). دور الشعب الكردی فی ثوره العشرين العراقیه. . بغداد: مطبعه الحوادث.
- ناشناس (۱۹۹۹). حدود العالم من المشرق الى المغرب، تحقیق یوسف الهادی. دارالثقافة للنشر.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ ه.ق). مستدرک الوسائل، ج ۶. مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى المحققة.
- نیشتمان (۱۳۲۲)، شماره ۵.
- نیکیتین، باسیل (۲۰۰۱). الكرد، دراسه سیولوجیه و تاریخیه، تقدیم لویس ماسینیون، ترجمه د. نوری طالبانی، الطبعة الثانية. بیروت: دار الساقی.

■ هویت تاریخی و نقش ملیت و قومیت در تعیین سرنوشت امروز و فردای ایران، در زمره موضوعات پرچالش و منازعه‌آمیزی قرار دارند که غالباً در دایره قرائت‌های گروهی، حزبی، جناحی و ... محصور مانده و در بازترسیم این واقعیت ژرف اجتماعی-سیاسی کمتر به صدای برآمده از بطن جامعه نگریسته شده است.

اثر حاضر پژوهشی است میدانی و گروهی در راستای بازنمایی هویتی گروه‌های قومی و ملیتی ساکن در ایران از دریچه ذهن و زبان نخبگان و شهروندان متعلق به این اتنیک‌ها، تا در خلال ارائه تصویری متکی به نگاه اعضای عادی گروه‌های اتنیکی از سیمای هویت قومی و ملی در ایران، با نگاهی انتقادی به فرصت و تهدیدهای موجود در برساخت دوگانه اقوام ایرانی یا ملیت‌های ایران پرداخته شود و یکپارچگی یا تجزیه سرزمینی در افق مطالبات و چالش‌های آن تبیین شود.



نشر آوای بوف

ISBN: 978-87-94295-84-0



9 788794 295840